

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA IN
FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

L'ANIMA IN AGOSTINO
ALLA RICERCA DELLA CONCEZIONE
AGOSTINIANA DI UN SAPERE DELL'ANIMA
E SULL'ANIMA

Relatore:

Ch.mo Prof. ITALO SCIUTO

Laureando:

GIUSEPPE BELLEGGIA

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

L'ANIMA IN AGOSTINO
ALLA RICERCA DELLA CONCEZIONE AGOSTINIANA
DI UN SAPERE DELL'ANIMA E SULL'ANIMA

... a Mara, Sebastiano, Sofia, Elisa
perché trovino sempre motivo
di sognare gioire e sperare:
in ciò infatti
salvi facti sumus ...

INDICE

INTRODUZIONE

1. Oggetto
2. Metodo

Capitolo I. *Deum et animam scire cupio*

- § 1. La natura dell'anima e il suo essere *imago Dei*
- § 2. Il sapere dell'anima: genitivo soggettivo e oggettivo
 1. L'anima e la sua *quantitas ordine geometrico demonstrata*
 2. L'anima in cerca di Dio *qui scitur melius nesciendo*

Capitolo II. Gnoseologia agostiniana: tappe e significati

- § 1. Definizioni preliminari
- § 2. *Itinerarium mentis ad mentem*
 1. *Sensus* e conoscenza sensibile
 2. *Ratio* e conoscenza razionale
 3. *Intellectus/intellegentia* e *fides*: conoscenza intelligibile

CONCLUSIONI

Abbreviazioni

Bibliografia

Ringraziamenti

INTRODUZIONE

Incipit Augustinus:
<<Noli foras ire, in teipsum redi; in
interiore homine habitat veritas; et si
tuam naturam mutabilem inveneris,
transcende et teipsum. Sed memento cum
te transcendis, ratiocinantem animam te
transcendere. Illuc ergo tende, unde
ipsum lumen rationis accenditur>>¹

In genere si è portati a rievocare soprattutto la parte iniziale di questo ormai noto passo agostiniano. E ciò non desta meraviglia: in un'epoca a tal punto affezionata all'individuo e alla sua dimensione interiore, il richiamo alla verità che alberga nell'uomo è senza dubbio allettante per le nostre orecchie. Tuttavia, a ben vedere, l'accorato appello di sant'Agostino a fuggire il mondo esteriore non si risolve nella mera preferenza accordata a quello interiore: questo è a sua volta trascorso per giungere al porto sicuro ove ormeggia la Verità. Anzi, i due verbi latini *ire*, *redi* fanno riferimento ad un movimento reale o metaforico, ma comunque possibile con le forze umane, ed esperibile da chiunque rientri in se stesso per meditare e riflettere sulle vicende dell'essere e dell'esistere; mentre il *transcende* allude a un tendere oltre, in cui si passa dallo

1 *De vera rel.* XXXIX, 72. Sul significato della *conversio*, di cui si discuterà più oltre, basti qui rilevare il prezioso contributo ad esempio di Bodei, secondo il quale Agostino supera l'etica stoica attestata su di una opposizione binaria tra un fuori e un dentro, tra esteriorità e interiorità, ed <<introduce una gradazione ascendente di tre livelli>> sintetizzabili come *foris*, *in interiore homine*, *interior intimo meo*, nel cui ultimo approdo possiamo scorgere sì il podere, la villa in campagna rifugio del dolore, come si esprime Marco Aurelio, ma che <<dentro questo podere vi sia un tesoro sepolto, l'interiore dell'interiorità; che, dunque, dentro questa villa "abitati" la verità e non che essa sia la verità>> (cfr. Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna, 2005³, pp. 194-195). Cfr. anche *Serm.* 52, 6, 17: <<Vediamo dunque se mai nelle creature troviamo qualche essere in cui possiamo dimostrare che tre specifiche realtà si mostrano separatamente ma agiscono inseparabilmente. Dove andremo a trovarle? Forse in cielo per discutere del sole, della luna e delle stelle? Forse sulla terra per discutere per caso degli arbusti, degli alberi e degli animali di cui è piena la terra? Oppure discuteremo dello stesso cielo o della stessa terra che contengono tutti gli esseri che sono in cielo e sulla terra? Fino a quando, uomo, andrai in giro a esplorare le creature? Ritorna in te stesso, volgi lo sguardo su te stesso, guarda te stesso, esamina te stesso! Tu vai cercando tre realtà specifiche che possono manifestarsi separatamente, ma che operano inseparabilmente. Se le cerchi nelle creature, cercale prima in te stesso: non sei infatti tu stesso una creatura?>>.

stesso mondo interiore a Dio², ove non si può giungere senza l'ausilio della grazia³.

Convive nell'uomo Agostino il filosofo e il teologo, senza che questo casto connubio rappresenti inevitabilmente, a nostro modo di vedere, un esecrando “doppio”, magari foriero di inveterati dualismi in cui si è spesso risolta una lettura, forse troppo severa anche se pertinente, della sua vita e della sua opera: di "indeterminazioni agostiniane" parla al riguardo Gilson, di cui vedremo l'interpretazione a proposito della concezione antropologica di Agostino. E va detto pure, per non indulgere sul versante opposto di una riverente ma poco onesta “apologia di Agostino” (che non è nostra intenzione scrivere, e che egli stesso, a quanto ci risulta, non ha mai richiesta), che una castità tra fede e ragione si impone per evitare che il teologo Agostino pretenda un consenso universale da parte del filosofo Aurelio e, per tale via, da parte di chiunque si appresti a far tesoro, nondimeno, dei suoi pur importanti insegnamenti che il divenire non ha ancora eroso, perlomeno non tanto quanto l'incuria di questi nostri tempi pare sovente al contrario eludere, corrodere, isterilire, eccezion fatta s'intende per gli specialisti del settore.

È opportuno precisare quanto prima che una lettura di passi scelti può essere condotta, se la semplificazione è accettabile, in modo ingenuo, disponibile o critico. Per intenderci: l'ingenuo lettore ascolta supinamente e devotamente il maestro *ex cathedra* senza esercitare alcuna funzione di filtro tra mittente e destinatario della comunicazione; invece, il lettore disponibile accetta un implicito “patto comunicativo” tra l'autore dell'opera e se medesimo, convenendo con beneficio d'inventario sui presupposti dottrinali posti a fondamento dell'opera, ma al contempo richiedendo all'autore una sua coerenza tra questi principi e le loro conseguenze; l'esame critico, infine, una volta tesaurizzato il contenuto dell'opera, si concede il diritto di mettere in discussione quei presupposti medesimi su cui essa si fonda, in modo particolare là dove, ad un'attenta disamina razionale, appaiano inverificati o inverificabili con l'uso della sola e modesta ragione.

Del resto, e per concludere questa breve ma doverosa premessa introduttiva, da un lato, una lettura critica senza la minima disponibilità a prestare ascolto a istanze e movenze altrui, apparirebbe troppo severa, soprattutto quando indugiasse in intriganti ma futili sottigliezze le quali, non di rado, finiscono col perdere di vista la vita all'aria aperta ove l'uomo gioca il suo

2 Per la reinterpretazione agostiniana dell'etica stoica e neoplatonica, si veda quanto rilevato da Sciuto a proposito del <<paradigma classico dell'eudemonismo teleologico>> informato, nella concezione di Agostino, al principio metafisico della creazione *ex nihilo*: <<La rilettura che Agostino compie di questo paradigma viene sostenuta, in particolare, da figure che in parte già erano presenti nel pensiero greco ed ellenistico, per esempio nello stoicismo e nel neoplatonismo, che ora però assumono peso e significato di ben altra importanza: interiorità, volontà, libero arbitrio, male, colpa, salvezza>> (cfr. Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 7, 8.

3 Cfr. Remo Bodei, *op. cit.*, p. 193.

destino nel mondo e nel tempo; dall'altro lato, un esame ingenuo, troppo precipitoso nell'assumere come oro colato tutto quel che prende forma nel e dal testo, passerebbe da una sbandierata critica di facciata a una quanto mai entusiastica difesa d'ufficio: che, detto per inciso, né Agostino ha mai invocato, né gioverebbe all'onesta comprensione del suo insegnamento.

1. Oggetto

<<A. - *Ecce oravi Deum (Lv 19, 18).*
R. - *Quid ergo scire vis?*
A. - *Haec ipsa omnia quae oravi.*
R. - *Breviter ea collige.*
A. - *Deum et animam scire cupio.*
R. - *Nihilne plus?*
A. - *Nihil omnino*>>
(*Solil. I 2,7*)⁴

Il *focus*, se così possiamo esprimerci, di questo itinerario di ricerca tra le pagine delle opere agostiniane – numerose, dense e, sovente, di non facile interpretazione –, sarà costituito da quella che risulta essere una delle questioni importanti sia per Agostino medesimo, sia per molti suoi studiosi: l'anima. Certo, niente di più ma, per riprendere le parole del noto passo dei *Soliloquia*, niente di meno se non il desiderio di poterci anche noi incamminare lungo quell'impervio e

4 Nelle battute iniziali del suo eccellente studio sulla filosofia della mente agostiniana, Gerard O'Daly sottolinea i due campi d'indagine fondamentali messi in risalto dal giovane filosofo nel fervore intellettuale del cenacolo di *Cassiciacum*: <<Come afferma Agostino nella sua prima opera intitolata *Soliloquia*, vi sono due fondamentali (e perciò, a rigor di termini, solo due) oggetti d'indagine filosofica, Dio e l'anima>> (Gerard O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di Maria Grazia Mara, Augustinus, Palermo, 1988, p. 17). Si tenga presente però che i *Soliloquia* non sono la prima, bensì una delle prime opere agostiniane, come il loro stesso autore ricorda: <<Avevo già rinunciato, nell'ambito delle aspirazioni di questo mondo, alle mete che ero riuscito a conseguire o aspiravo ancora a raggiungere e m'ero rifugiato nella pace serena della vita cristiana. Non avevo ancora ricevuto il battesimo e, per prima cosa, mi detti a scrivere *Contro gli Accademici* o *Sugli Accademici*>> (cfr. *Retract. I 1, 1*); <<Mi è occorso di scrivere il libro su *La felicità* non dopo la composizione dei libri *Sugli Accademici*, ma in alternanza con essi>> (*ibid. I 2*); <<In quel medesimo periodo, e sempre intercalandone la stesura a quella dei libri *Sugli Accademici*, scrissi anche due libri su *L'ordine*>> (*ibid. I 3, 1*); <<Nel frattempo scrissi altri due volumi per soddisfare una mia ardente aspirazione, quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere; e l'ho fatto rivolgendo domande e rispondendo a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* da me assegnato a quest'opera>> (*ibid. I 4, 1*).

faticoso sentiero che dovrebbe condurre all'anima e a Dio. Nondimeno, si dovrà accennare ad altri aspetti della vita e delle vicende biografiche di Agostino, unitamente ad elementi del contesto storico-culturale: gli uni e gli altri essendo utili alla comprensione dell'uomo e del pensatore, filosofo e teologo ad un tempo.

Non deve sorprendere, infatti, la fisionomia che via via andrà sempre più assumendo non solo il volto del tramontante Impero Romano d'Occidente⁵ e di tutto quello che si era raggiunto nel campo della politica, delle leggi, dell'amministrazione e della cultura in senso ampio; ma anche il volto dell'uomo occidentale, già da tempo in contatto nelle zone limitanee di frontiera con popoli di etnia e cultura diverse. Già da tempo si incontravano, confrontavano e scontravano le popolazioni migranti dal nord/centro-Europa con i cittadini delle aree più lontane dall'Urbe; eppure la storiografia più recente ha messo in luce come, in questi *incontri di civiltà*⁶ (che avranno luogo anche nei secoli a venire: dall'VIII e IX secolo, rispettivamente in *al-Andalus* e in Sicilia), i fenomeni di lunga durata rispetto a quelli più immediati determinarono una evoluzione in cui, a ben vedere, è possibile trarre un saldo sostanzialmente positivo dei processi di cambiamento in atto.

Ora, se poniamo mente a fenomeni analoghi di lunga durata per quel che attiene la storia del pensiero occidentale in generale e, in particolare, gli incontri e le contaminazioni reciproche tra filosofia pagana e cristianesimo, possiamo dire che la concezione dell'uomo passata al filosofo Agostino, nei primi anni giovanili, risente inevitabilmente degli influssi del platonismo e del neoplatonismo⁷, su cui egli innesterà elementi provenienti dalle Scritture. Si tratterà di esaminare,

5 Si legga un breve ma indicativo passaggio in cui emerge la posizione di Agostino in difesa del cristianesimo contro i suoi detrattori e a beneficio dell'animo affranto dei cristiani, presi di mira dalla propaganda imperiale: <<Molti, presenti all'eccidio, in qualche modo si nascosero; molti, riparatisi nei luoghi sacri, scamparono sani e salvi. La città fu piuttosto punita da Dio che corregge, non distrutta, punita come un servo, che sa quale è la volontà del suo padrone e invece fa cose degne di percosse e molte ne riceve>> (*Serm.* 397, 7, 8: "*De excidio Urbis Romae*"). Peraltro fu proprio al sopraggiungere del "saccheggiator gentile" Alarico che Pelagio abbandonò l'Urbe per riparare in Africa.

6 Marco Gallina, "L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà", in Marco Gallina (a cura di), *Bizantini, musulmani e altre etnie nell'Italia mediterranea (secoli VI-XI)*, Laterza, Bari, 2001. In particolare, Gallina afferma che la conquista di Siracusa nell'878, <<città simbolo dell'ellenismo in Occidente [...] significò di fatto la fine del dominio imperiale [bizantino] nell'isola>>, e che <<Era questo l'inizio di una rapida ed eccezionale evoluzione urbana che [...] avrebbe trasformato Palermo in una metropoli cosmopolita>> (cfr. *ibidem*, pp. 57-58).

7 Sulle motivazioni del cuore che distinguono in Agostino il cammino di salvezza rispetto alla tradizione platonica e neoplatonica, si veda il parere di María Zambrano quando dice che <<Sant'Agostino non potè, nonostante il suo platonismo, seguire il cammino platonico [...] egli non si lascia innamorare dall'immortalità; è affamato piuttosto di vita. Non conquisterà il Dio della filosofia, il Dio dell'essere e dell'intelligenza. Il suo cuore non è appagato se non dalla vita eterna, vita in cui nulla si perde e a nulla si rinuncia, vita vera nella luce>> (María Zambrano, *La confessione come genere letterario*, tr. it. di Eliana Nobili, Mondadori, Milano, 1997, pp. 58-60). Si veda anche quanto altrove la stessa pensatrice spagnola dice riferendosi a questo cuore in tumulto: <<Forse questo cuore del mondo che esplose [...] esplose a forza di oscurità e di sconcerto, per poi farsi trasparente. Ogni europeo dovrebbe contribuire a questa trasparenza facendo a modo suo una confessione, mettendosi alla ricerca delle sue colpe>> (María Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 50).

dunque, in una prospettiva di lungo respiro, gli esiti non solo involutivi, ma anche evolutivi, pur non esimendosi da una valutazione di quella che deve essere la coerenza interna tra i presupposti teologici e le acquisizioni della dottrina già elaborata sull'anima da un lato e, dall'altro lato, i risultati cui perviene. Ma non credo sia sufficiente far emerge consonanze senza mettere minimamente in questione quei presupposti medesimi dall'ottica di una approccio condotto con la modesta ragione. Tra Rivelazione e filosofia cristiana può e dev'esserci concordanza, pena la vacuità di quell'attributo; ciononostante, tra filosofia cristiana e filosofia deve pur esserci dialogo a partire da ciò che accomuna l'uomo, e non da ciò che è foriero di diatriba.

2. Metodo

Apparirà chiaro sin dalle prime battute, quindi, che un esame critico del testo sarà agevolato mediante le analisi e le interpretazioni di quanti hanno ritenuto di dedicare le loro energie e la loro passione al tema oggetto di questo elaborato. In questo senso, si è preferito focalizzare questo nostro lavoro sulle pagine agostiniane, tenendo anche conto, in primo luogo, di qualche breve cenno alle possibili fonti sia direttamente dedicate al tema in esame, sia indirettamente collegate all'anima: definizione, natura, origine e relazioni che si vengono a intrecciare tra i diversi piani in cui l'uomo si trova a vivere; e, in secondo luogo, facendo ricorso a studi i cui esiti, giova sottolinearlo, non solo non sono del tutto concordi, come è facile attendersi ma, per di più, sono talvolta in netto contrasto tra loro. Donde, le difficoltà che attendono chi si accosti alle sue opere non derivano soltanto dai testi, come è altrettanto facile immaginare, ma pure dai con-testi e dagli universi concettuali in cui gli esegeti di Agostino si son mossi e tuttora si muovono, ora animati da onesta e sincera passione storico-filologica, ora irretiti da polemiche "di scuola" -se non proprio di fede- che, non di rado, inficiano lo stesso dibattito entro e fuori le mura della cittadella del sapere, laica o ecclesiastica che sia. Si vuol dire che, se è lecito esprimersi in tal modo, non ci è del tutto ignota la dinamica per cui nella lettura di un testo entra inevitabilmente una precomprensione del lettore: attinente alla sua peculiare biografia, al contesto storico e culturale, alle domande che rivolge al passato; ma, ciononostante, è opportuno che in questo circolo ermeneutico che si instaura tra *intentio auctoris e intentio lectoris*, si abbia la vigile accortezza e onestà intellettuale di non scambiare le proprie interpretazioni -magari neppure depurate, almeno quel tanto che sarebbe sufficiente, dalle proprie convinzioni- con quel ventaglio di significati possibili interni al testo tra cui ci si muove, lungo gradi più o meno pertinenti, nella

ricostruzione del senso. E, sia detto per inciso, il primo interprete a cui è rivolto il presente monito, è l'estensore della presente tesi di laurea.

Non sarà pertanto agevole districare la matassa delle innumerevoli sedimentazioni che nel corso del tempo si sono depositate qua e là tra le pieghe dell'opera e della sua interpretazione; eppure, un tentativo vale comunque la pena di farlo, ritornando sui testi soprattutto laddove emergono particolari questioni. Si avrà cura di rimanere il più fedeli possibili allo spirito della lettera non indulgendo su semplificazioni che possano tradire, anziché tradurre, come sarebbe auspicabile, il senso che l'autore dell'opera ha inteso racchiudervi e tramandare ai suoi contemporanei, o a noi posteri; e, qualora fosse agevole un'interpretazione personale, non la lasceremo intentata, pur non indugiandovi più del dovuto in considerazione dell'economia complessiva di questo nostro lavoro.

Capitolo I

Deum et animam scire cupio

§ 1. La natura dell'anima e il suo essere *imago Dei*

L'idolo delle origini ha sempre affascinato l'uomo, e non lo si può certo biasimare per questo. Tuttavia non è sempre agevole individuare, per così dire *sola ratione*, le cause prossime e remote del suo essere agire e conoscere. Di certo, la filosofia è nata anche per far luce su queste tematiche, ma non ha sempre tenuto fede agli impegni che si era presa, né ha potuto mantenere il proposito di condurre un'analisi del tutto estranea a soluzioni mitiche. Del resto già Aristotele rimproverò al suo maestro di aver fatto ricorso al mito onde poter addurre prove convincenti circa l'origine dell'anima e il suo destino. Insomma, come biasimare Agostino il quale, soprattutto dopo l'incontro con Ambrogio⁸ e la conversione⁹, farà sempre più appello alla fede di fronte ad argomenti tanto misteriosi come quelli ad esempio concernenti la natura dell'anima, la sua origine e il suo destino, le relazioni tra questa e il corpo; oppure il male, o ancora l'origine del mondo nei suoi aspetti corporei e incorporei¹⁰. Eppure proprio quei libri *Platonicorum*¹¹, nonostante in essi non si trovasse il nome di Cristo, potevano rappresentare in qualche modo delle risposte ai suoi interrogativi. Per non dire dei preziosi suggerimenti di Ambrogio, peraltro uomo erudito e di interessi poliedrici, il cui pensiero era decisamente tributario della filosofia, della tradizione dei

8 Per l'influenza di Ambrogio non solo sulla conversione di Agostino ma anche sulla sua visione della fede e della Chiesa, oltre che sull'influsso intellettuale che il vescovo esercitò sul giovane retore, cfr. Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. it. di Claudio Tugnoli, il Mulino, Bologna, 1983, pp. 45-47.

9 Per una interpretazione del significato della conversione in Agostino, si veda Alberto Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Laterza, Bari, 2000, pp. 57-69. A tale proposito, può risultare utile un confronto tra la lettura che ne dà Pincherle e quella suggerita da Flasch, il quale considera il racconto retrospettivo di Agostino (*Confess.* VIII 8, 19-20; 12, 28-30) come una <<tardiva stilizzazione letteraria>> in quanto <<nei racconti precedenti di Agostino [...] non si faceva menzione di una attività misericordiosa di Dio>> (cfr. Kurt Flasch, *op. cit.*, p. 49).

10 Si vedano, a tale proposito, le varie domande che Agostino si pone nel dialogo sulla legge razionale (*ordo*) che governa l'universo: cfr. *De ord.* II 17, 46.

11 *Confess.* XIII 2, 3. Si noti anche, su questo aspetto, l'opinione del Pincherle: A. Pincherle, *op. cit.*, p. 57. Sull'influsso del platonismo nella tardoantichità e nel medioevo, grazie anche alla mediazione del neoconvertito retore Mario Vittorino, versato nel greco e traduttore di Plotino, parla anche Gilson: <<Questo diffuso platonismo non meriterebbe, infatti, di trattenere tanto l'attenzione, se esso non costituisse il terreno stesso sul quale è sorta la dottrina di Agostino>> (cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di Maria Assunta della Torre, Sansoni, Milano, 2004, pp. 139-140).

padri Cappadoci, delle riflessioni teologiche di Origene. In fondo, l'opera del vescovo di Milano, divenuta sede imperiale, centro nevralgico delle vicende politico-militari in una fase molto delicata della vita dell'Impero d'Occidente, non solo dimostrava di essere all'altezza della situazione, ma appariva degna di ammirazione allo sguardo dell'allora professore di retorica Agostino.

Se teniamo conto di questi elementi storico-biografici, e li facciamo interagire come in un amalgama con quelle che sono le risultanze delle sue prime acquisizioni intellettuali delle opere giovanili, dedicate alla natura dell'anima e ai vari aspetti ad essa legati, emergono alcune questioni di cui tener conto per un raffronto con quanto emergerà nelle opere della maturità. In tal modo però dovremo pure individuare le linee di tendenza del suo pensiero, su cui il dibattito è ancora aperto. Si tratta di valutare se, nel corso del rimaneggiamento della tradizione filosofica e teologica -si passi l'anacronismo- cui Agostino attinge in varia misura, e dell'edificazione del suo "sistema" di pensiero -assumiamo con beneficio d'inventario il termine-, possiamo parlare di evoluzione o, al contrario, di involuzione su alcune dottrine specifiche. E, inoltre, si dovrà anche tenere conto del peso che ebbero le dispute ch'egli ingaggiò nel mentre andava approfondendo la sua esegesi biblica, e che determinarono notevoli modificazioni ad alcune sue posizioni giovanili. Infine, si tratterà anche di capire se le soluzioni cui egli di volta in volta pervenne, grazie anche all'approfondimento delle Scritture, poterono davvero confutare in modo particolare gli *Academici*, ma in generale tutti i seguaci della *scientia vana*, oppure se Agostino si appellò via via sempre più ai dati rivelati dei testi sacri di fronte agli ostacoli in cui si imbatteva la ragione¹².

Come dicevamo sopra, è interessante e proficuo accostare formulazioni tratte dalle prime opere giovanili con il frutto più maturo degli anni in cui divenne sacerdote prima (eletto prete, nel 391, per acclamazione popolare¹³) e, in seguito, vescovo d'Ipbona¹⁴. Partiamo dunque dai vari aspetti

12 Come rileva la Zambrano, Agostino si trova a traghettare culture e tradizioni nel bel mezzo del travaglio dell'età tardoantica: <<Nelle sue *Confessioni*, Sant'Agostino ci presenta questo Dio. Era già lì, certamente, ma è nel mezzo della cultura affascinante dell'antichità -più affascinante perché non è né viva né morta, ma si trova in agonia-, che sceglie ed elimina, chiarisce e assorbe. Le *Confessioni* sono l'itinerario che percorre un figlio della cultura antica verso quella nuova>> (Maria Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 56). È qui solo il caso di accennare alla tesi che percorre quest'opera zambraniana, secondo la quale l'uomo occidentale avrebbe ereditato non dai Greci i suoi dèi, ma dalla tradizione ebraica veterotestamentaria, pretendendo di imitare l'onnipotenza creatrice di un Dio che ha tratto il mondo *ex nihilo*, e giungendo a soppiantarlo. E, nonostante l'invio del Messia da parte di Dio per placare la "fame divina" dell'uomo e mostrargli la sua misericordia attraverso la *kenosis*, <<L'uomo europeo, pur parlando di virtù, di molte virtù, trovò in realtà la sua giustificazione nella creazione, che non era prevista come virtù [...] Infatti, quando si adora questo Dio della creazione e della misericordia [per quanto si rievochi il sacrificio divino della *kenosis* nell'eucaristia], viene sottolineata la prima. Fra le due attività della Divinità, la prima sembrava attrarre più della seconda>> (*ibid.* p. 54).

13 Cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 113-118.

14 Per la questione della datazione dell'elezione alla carica vescovile, cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 151-153. Risulta certo il *terminus ad quem*: 28 agosto del 397. Più problematica appare invece l'individuazione del

legati in modo particolare alla natura dell'anima, benché questa coinvolga altri temi che qui possiamo solo toccare, e di cui si rimanda la discussione a tempo debito. Agostino prende in considerazione sin dalla prima fase della elaborazione del suo pensiero filosofico un tema che gli sta molto a cuore: egli afferma, ad esempio nei *Soliloquia*, che desidera conoscere l'anima e Dio¹⁵ (<<*Deum et animam scire cupio*>>), e null'altro.

Vediamo dunque, per iniziare, come Agostino sia impegnato con lo zelo del neofita, sin dai primi dialoghi intessuti nel fruttuoso cenacolo di *Cassiciacum*¹⁶, in una intensa attività di studio ed elaborazione, durante la quale si dedica, come abbiamo detto, a diverse tematiche che interessano da vicino le questioni accennate. A ben vedere, in questa fase della sua vita, attorniato dalla piacevole compagnia di strettissimi amici¹⁷, fra i quali il più anziano Alipio, e del fratello Navigio, Agostino confessa di essersi distolto dalla vana attività di retore per dedicarsi alla filosofia: ammette egli che il dolore di stomaco – sulla cui interpretazione si è ritenuto di scorgere uno stato di profondo malessere, onde sarebbe stato questo ad aver ingenerato quello¹⁸ – lo aveva provvidenzialmente sottratto alle lusinghe del mondo, e l'aveva spinto a dedicarsi alla filosofia¹⁹. Di che conversione si tratti è difficile a dirsi, specialmente se si indugia ad accenturare i pur innegabili punti di divergenza tra la filosofia professata dal Cicerone dell'*Hortensius*²⁰ e la fede

terminus a quo: 395-396. In particolare, tra le ipotesi presentate, Pincherle opta per il 395 (cfr. *ibid.* p. 151).

15 Cfr. *Solil.* I 2, 7, loc. cit.

16 <<E venne il giorno della liberazione anche materiale dalla professione di retore, da cui ero spiritualmente già libero. Così fu: sottraesti la mia lingua da un'attività, cui avevi già sottratto il mio cuore. Partito per la campagna con tutti i miei familiari [cfr. *De b. vita* I, 6] ti benedicevo gioioso. L'attività letteraria da me esplicata laggiù interamente al tuo servizio, benché sbuffante ancora, come nelle pause della lotta, di alterigia scolastica, è testimoniata nei libri ricavati dalle discussioni che ebbi con i presenti, e con me solo davanti a te>> (*Confess.* IX 4, 7).

17 Sul significato dell'esperienza, in particolare del cenacolo di *Cassiciacum* e, in generale, dell'amicizia come relazione genitrice di legami ancor più saldi di altri, ed informata alla ricerca del vero, si veda quel che dice Alici: <<il vincolo comunitario sembra oltrepassare la dimensione amicale più immediata, peraltro sempre forte e costantemente ribadita, essendo fondato, in ultima analisi, sulla condivisione di una ricerca autentica. Il gruppo di Cassiciaco -prosegue l'autore- ha un fine comune, che è la giustificazione ultima del sodalizio: ciò crea un clima di profonda comunione, che non cancella la diversità dei ruoli, in quanto scaturisce dalla consapevolezza di essere tutti discepoli dell'unico Maestro>> (Luigi Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova, 1999, pp. 106-107). Sempre sul tema dell'amicizia e della dolorosa dipartita del carissimo amico innominato (cfr. *Confess.* IV 4, 7-9), compagno di studi e di giochi sin dall'infanzia, riveduto al rientro a Tagaste, si può consultare il prezioso contributo di Pincherle (cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 30, 31).

18 Kurt Flasch, *op. cit.*, p. 50: <<Agostino attraversava una crisi esistenziale accompagnata da una malattia [...] Ma la malattia era la conseguenza di un conflitto a livello psichico e intellettuale, e non il contrario>>.

19 <<Essi [i doni di questo mondo] stavano macchinando di accalappiare anche me, benché esaltassi ogni giorno questi valori, se il dolore di petto non mi avesse costretto ad abbandonare la tronfia professione e a rifugiarmi in grembo alla filosofia>> (*C. Acad.* I 1, 3).

20 In ogni caso, anche Gilson rileva l'influsso, in Agostino, del neoplatonismo nel cammino di liberazione dal manicheismo: <<Da buon discepolo di Cicerone, egli professava, allora [383], un 'accademismo' moderato, dubitando pressoché di tutto, ma soffrendo di questa mancanza di certezza. In questo periodo lesse alcuni scritti neoplatonici, specialmente una parte delle *Enneadi* [...] Fu il suo primo incontro con la metafisica, e fu decisivo. Liberato dal materialismo di Mani, incominciò a purificare i suoi costumi così come aveva illuminato il suo pensiero>> (cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 140). Si tenga pure presente, sull'influsso di

cristiana. Ma la complessità delle vicende esistenziali dell'uomo lo inducono non di rado a non avere una conoscenza chiara e distinta delle sue dinamiche interiori: e a ciò non si sottrae neppure Agostino. Il punto è un altro: quale consapevolezza aveva il giovane Agostino delle soluzioni che via via andava elaborando, nel tentativo più o meno cosciente di conciliare gli apporti che gli provenivano dalle letture dell'*Ortensio* e, per suo tramite, di Platone e Plotino, con la visione cristiana dell'uomo e del mondo che, sia detto per inciso, non possedeva nella sua forma compiuta (se mai una forma compiuta possa aversi), almeno finché non vi giunse dopo anni di più intensi studi dedicati a tal fine? Certo, il cristianesimo divulgato alle folle, intriso di antropomorfismi, prestava il fianco alle critiche dei manichei e non solo dei manichei. Anche per un platonico o un neoplatonico sarebbe apparso assurdo che il Dio si fosse fatto carne (<<*Et Verbum caro factum est*>> *Gv* 1, 14); eppure, l'ideale del saggio in fuga verso Dio (la fuga del solo verso il solo, di plotiniana memoria), la teologia apofatica in sintonia con certo neoplatonismo²¹, il mito della caverna e della biga alata di derivazione platonica²², la ricerca della vera sapienza attraverso la

Cicerone sul giovane diciannovenne Agostino, padre del neonato Adeodato, quanto rileva Pincherle a proposito della concezione della filosofia che dovette far presa sul retore: <<Agostino non fu tanto colpito allora, dalle nozioni di storia della filosofia [...] tra le quali si muoveva il probabilismo eclettico e "accademico" di Cicerone, quanto, e molto profondamente, dall'aspetto positivo di esso, che rifletteva e continuava la tradizione di tutta una letteratura "protreptica" che fece sentire il suo influsso anche sugli scrittori cristiani>> (Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 18-19).

- 21 Dal passo seguente, tratto dal *De ordine*, emerge sia l'istanza che il filosofo (*sapiens*) riconduca ad unità intelligibile i fenomeni dispersi nella natura (<<*ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit*>> *De ord.* II 16, 44), sia il legame tra queste conoscenze matematiche e la conoscenza dell'anima stessa e, per via negativa, di Dio: <<*quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscat ista, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit*>> (*ibid.* II 16, 44). Formulazioni, queste, e non solo temi, legate al neoplatonismo.
- 22 Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it. di Vincenzo Venanti Ventisette, Marietti, Genova, 2007⁶, pp. 62-66. In particolare, come si diceva, Gilson parla a tale riguardo di "indeterminazioni agostiniane" laddove sostiene che Agostino abbia formulato una concezione dell'uomo <<composto di un'anima e un corpo>> in linea con <<ogni altra filosofia cristiana>>, ma che vi sono altresì <<due tratti caratteristici, dovuti ambedue all'influsso platonico>> destinati a lasciare irrisolto il problema della definizione dell'uomo, <<perché non si vede bene come l'uomo -si chiede l'autore-, che è una sostanza, possa risultare dall'unione della sua anima, anch'essa una sostanza, col suo corpo che ne costituisce una terza>> (*ibid.* p. 62). Mi pare invece errata l'interpretazione dello stesso Gilson laddove afferma che più tardi Agostino sarebbe giunto ad una <<definizione dell'uomo totalmente diversa da quella di Plotino: "*Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*" (*De Trin.* XV 7, 11). Del resto, se l'uomo non fosse uno, come potrebbe essere una immagine della Trinità divina?>> (cfr. *ibid.* p. 66). Appunto, proprio in quanto l'uomo non è solo la sua parte migliore, ma è costituito anche da ciò che è mortale, non è tutto intero immagine della Trinità divina. Nel passo agostiniano citato dal Gilson, infatti, il nostro vescovo sostiene che <<quelle relatà [lo spirito (*mens*), la conoscenza, l'amore] sono dunque ciò che c'è di migliore nell'uomo, ma esse non sono l'uomo [...] Non dunque l'anima, ma la parte migliore dell'anima è chiamata spirito [...] Perciò ogni singolo uomo, chiamato immagine di Dio non secondo tutta l'ampiezza della sua natura, ma soltanto in quanto è spirito, è una sola persona, e l'immagine della Trinità è nello spirito [*in mente*]>> (cfr. *De Trin.* XV 7, 11). Si veda anche, al riguardo, la critica di Sciacca a Gilson, al quale imputa di avere eccessivamente accentuato il <<concetto di anima come "sostanza" *à part* del corpo, senza riflettere che Agostino frequentemente [ma, ribadirebbe il Gilson, in maniera "fluttuante"] adopera la parola sostanza nel senso di essenza e che il platonismo agostiniano è un platonismo "trasfigurato">> (cfr. Agostino, *La Trinità*, Introduzione, trad. it. di Giuseppe Beschin, NBA-Città Nuova, Roma, 2006³, vol. IV, p. CII, nota 30). Di

parte migliore dell'uomo qual è l'anima, la svalutazione del corpo, sono tutti elementi che verosimilmente fecero presa sull'animo di Agostino. Che poi sussistano innegabili differenze tra la sapienza filosofica ereditata dalla tradizione, e la Sapienza così come verrà in corso d'opera elaborata dal vescovo d'Ippona, sulla base dei medesimi dati testuali delle Scritture, è questione che non desta meraviglia: Agostino ha edificato in questo senso un pensiero teologico anche "tradendo" quella tradizione del pensiero pagano, in funzione dello scopo principe di elaborare una vera filosofia, la quale altro non è che la vera religione. Per quanto non sia questo il luogo per esaminarli, sono semmai gli assunti di fondo della sua concezione filosofica e teologica, come dicevamo in apertura, che vanno indagati per verificare *sola ratione*²³ la loro coerenza e la loro sostenibilità²⁴.

La ricerca intorno alla natura dell'anima non si sottrae ad un interesse di fondo rispetto al quale ruota l'analisi di Agostino: la ricerca della felicità. Contro i capricci del caso (*res adversae* o *prosperae*) o del destino, il filosofo può e deve opporre una conoscenza inconcussa e incorruttibile in grado di metterlo al riparo dal divenire caotico o fatale degli eventi. Gli stoici, come sappiamo, di fronte al fato praticavano l'atarassia e l'aponia, dal momento che il saggio è consapevole che <<*ducunt volentem fata nolentem trahunt*>>²⁵. Non deve stupire, dunque, che

opinione del tutto diversa il Flash, il quale ritiene che quello di Agostino altro non sia che un <<platonismo atrofizzato>> (cfr. K. Flasch, *op. cit.*, p. 37).

23 Ci conforta in parte anche l'opinione di Agostino quando dice a Evodio, in merito alla ricerca sulla grandezza dell'anima, che tra autorità e ragione, la seconda sia da prediligersi per chi ne sa far uso, mentre il credere si confà maggiormente alle masse incolte. Cfr. *De quant. an.* VII, 12: <<E noi, nei limiti del possibile, intendiamo averne [dell'argomento in esame] piena conoscenza e scienza. Un conto è rimettersi all'autorità e un altro alla ragione [...] E [uomini grandi e eccellenti] vollero che [molte nozioni] fossero credute da coloro, per la cui coscienza, o più tarda o troppo occupata, non si dava altra salvezza. Tali uomini costituiscono la grande massa [...] Ti deve guidare la ragione che sola è ragione, cioè la vera. E nell'ipotesi che essa in qualche modo sia in potere dell'uomo, non solo è vera, ma anche così certa e immune da ogni sofisma che argomenti falsi e opinativi non te ne possono allontanare>>.

24 Cfr. Kurt Flasch, *op. cit.*, p. 13: <<Nel pensiero di Agostino non veniva solo affrontato il problema del suo destino personale, ma era invece un mutamento di epoca ad essere riecheggiato ed avvertito. Nello sviluppo intellettuale di Agostino si compie il passaggio dall'età antica al Medioevo>>.

25 Nel *De civitate Dei* Agostino prende in considerazione la concezione del fato degli stoici, in particolare riferendosi a Seneca (Seneca, *Ep.* 107, 11). In polemica con Cicerone, il quale negava sia all'uomo sia a Dio la prescienza degli eventi futuri per non negare la libertà del volere dell'uomo stesso, Agostino ritiene che Dio abbia prescienza e ciononostante l'uomo disponga del libero arbitrio della volontà. In tal senso egli si pronuncia (ma non del tutto) a favore degli stoici: <<Alcuni non considerano il fato come la diversa combinazione degli astri quando un essere qualsiasi viene concepito, generato o incominciato ma come il nesso ordinato di tutte le cause per cui si verificano tutti i fenomeni. Con loro non è necessario polemizzare faticosamente in una controversia sul significato delle parole se riconoscono al volere e al potere del Dio sommo l'ordine e un determinato nesso delle cause. Si crede con somma certezza e verità che egli conosca tutte le cose prima che avvengano, che non lasci nulla fuori dell'ordine, perché da lui dipende ogni potere sebbene non da lui dipende il volere di tutti. Che gli stoici chiamino destino principalmente la stessa volontà del Dio sommo, il cui potere si estende sovranamente su tutto, si dimostra nella maniera seguente. Sono di Anneo Seneca, salvo errore, questi versi: *Conducimi, o padre sommo e dominatore dell'alto cielo, dove tu vuoi, non indugero ad obbedirti, sono pronto; se al contrario non vorrò, ti seguirò gemendo ed essendo cattivo subirò ciò che se fossi buono era piacevole fare. Il destino conduce chi vuole, trascina chi non vuole*>> (*De civ. Dei* V, 8).

anche il giovane Agostino, nel contesto storico-politico in cui si trova, e dopo le alterne vicende delle sue prime esperienze giovanili, ponga, con una certa insistenza, a sé e ai suoi interlocutori, la domanda sul senso e sul raggiungimento della felicità. È la domanda fondamentale intorno a cui ruota l'indagine dello scolarca e dei discepoli, abilmente guidati da Agostino che, in questo dialogo dedicato alla confutazione degli *Academici*, appare socraticamente ispirato a suscitare nei suoi interlocutori quelle verità, non ignorate del tutto, ma sepolte da cumuli di preoccupazioni mondane, e delle quali il filosofo deve prendere coscienza; verità che, maieuticamente, potranno venire alla luce se solo la mente o ragione (*mens aut ratio*) rientra in sé (*animus*) per cercarvele. Non pare, dunque, che si sia poi così lontani da una indagine che affonda le sue radici nella tradizione platonica e neoplatonica²⁶, sia rispetto al metodo che ai contenuti, se solo poniamo mente alla provvisoria soluzione cui pervengono i dialoganti:

Disse Navigio: "Mi convince la tesi di Licenzio. Vivere nella felicità potrebbe esser proprio questo: vivere, cioè, nella ricerca della verità". "Definisci allora, disse Trigezio, che cos'è la felicità, affinché ne possa dedurre la risposta conveniente". "Che pensi, risposi, che sia vivere nella felicità se non vivere a norma di quella che nell'uomo è la parte migliore?". "Non mi pronuncerò, rispose, senza riflettere; penso infatti che tu debba spiegare anche che cos'è la parte migliore". "Non si può dubitare, replicai, che altro non è la parte migliore dell'uomo se non quella parte dello spirito [*nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi*], al cui dominio conviene che siano soggette tutte le altre facoltà che sono nell'uomo. E questa, perché tu non chieda un'altra definizione, si può denominare mente o ragione [*mens aut ratio*].²⁷

Da queste prime battute si impone già un compito imprescindibile per il filosofo alla ricerca della felicità: tornare in se stesso e, in particolare, scrutare a fondo quei ripostigli reconditi dell'*animus*

26 Si tratta semmai di rilevare gli elementi di continuità e quelli di discontinuità rispetto alla tradizione precedente, perché anche agli antichi non erano ignote le virtù, solamente che nell'ottica del ripensamento dei fondamenti etici in Agostino, quelle appaiono ora come *splendida vitia*. A tale proposito si può consultare il prezioso saggio di Italo Sciuto e, in particolare, per quanto riguarda il legame tra etica, soteriologia universale, e politica, quanto l'autore medesimo rileva: <<Per questa mancata e fondamentale intenzionalità, le virtù dei filosofi pagani appaiono in fondo addirittura negative, risultando al massimo "splendidi vizi" [...] Con la svolta costantiniana, infatti, la via della salvezza non si costituisce più come alternativa totale al mondo [...] Il problema morale, quindi, non riguarda più soltanto il singolo, ma l'intera comunità e, anche, l'intera umanità, perché la via della salvezza intende valere universalmente>> (cfr. Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, cit., p. 16).

27 *C. Acad.* I 2, 5. Agostino attenuerà il senso dell'espressione usata per qualificare il *beate vivere* non *secundum hominem* ma *secundum Deum*, anche se confermerà che la parte migliore dell'anima è la mente o ragione: cfr. *Retract.* I 1, 2.

in cui dimora la sua parte migliore qui definita *mens* o *ratio*. Felicità (*beata vita*), quindi, non astrattamente intesa, bensì fermamente perseguita a partire dalla conoscenza di quella parte più nobile nell'animo dell'uomo, di cui appare dunque altrettanto indifferibile, per il giovane Agostino, comprendere natura e relazioni interne, origine e destino, rapporto col mondo e con Dio²⁸. La natura dell'anima non è inconoscibile, anzi, al contrario: lo spirito è quella parte di essa che è più presente a se stessa²⁹. Tuttavia, è qui già presente, sia pure *in nuce*, un dualismo non solo tra anima e corpo, per la verità non nuovo nella tradizione precedente, ma anche tra una parte di essa considerata superiore, ed una parte ritenuta inferiore. Si recide, dunque, ancor più in profondità, l'uomo agostiniano, come accennato, giungendo a considerare solo la *mens* quale autentica *imago Dei* impressa nel genere umano, e non l'anima unitariamente considerata nelle sue distinte facoltà (*vires, potentiae*), né tantomeno l'intera natura umana. Per la precisione, anche in questo caso, la terminologia è fluttuante, come rileva il Gilson³⁰; eppure nel *De Trinitate* (XV, 7, 11) viene presentata la trinità che gode della somiglianza e della partecipazione a quella divina: essa è rappresentata da memoria, intelligenza e dilezione.

Ma come può il filosofo, se è lo stesso spirito che diviene oggetto principe d'indagine, e se nel contempo le tesi degli *Academici* paiono revocare in dubbio ogni conoscenza per apodissi, come

28 Sull'intima relazione tra sapienza e beatitudine, che contraddistingue l'eudemonismo di Agostino, e sulla sua rilevanza in ordine alla comprensione dell'agostinismo, giova riportare il contributo del Gilson: «è un fatto di capitale importanza [...] che la sapienza, oggetto della filosofia, si sia sempre identificata per lui [Agostino] con la beatitudine. Ciò che egli cerca, è un bene tale che il suo possesso appaghi ogni desiderio e dia di conseguenza la pace. Tale eudemonismo innato dipende in primo luogo dal fatto che la filosofia fu subito e rimase per s. Agostino una cosa diversa dalla ricerca speculativa di una conoscenza disinteressata della natura; quel che soprattutto lo inquieta, è il problema del proprio destino; cercare di conoscersi per sapere ciò che bisogna fare per essere migliore e, se possibile, per poter vivere bene, ecco tutto il suo problema» (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 15). Si veda anche, su questo plesso "conoscenza-beatitudine": Italo Sciuto, *op. cit.*, p. 9.

29 Nel 415, chiedendo maggiori lumi a Girolamo intorno alla natura e all'origine dell'anima, Agostino ribadisce che per quanto riguarda la prima questione, ma senza indugiare in una disputa terminologica, basta rifarsi ad argomenti tratti dall'esperienza vitale, o colti con l'intelletto, per rintuzzare le pretese del materialismo manicheo; mentre, per il secondo problema, come vedremo in seguito, le false dottrine dei seguaci di Pelagio sembrano meno facilmente confutabili "a monte", cioè in relazione all'origine dell'anima, bensì vanno affrontati "a valle", cioè a partire dal fatto che va salvaguardata la dottrina del pedobattesimo e il suo valore sacramentale di purificazione e rigenerazione in Cristo del peccato dei progenitori: «L'anima infatti si estende per tutto il corpo ch'essa rende animato non mediante una diffusione nello spazio ma proprio mediante la sua tensione vitale [*vitali intentione*] L'anima quindi non potrebbe essere tutta e simultaneamente in tutte e in ciascuna parte del suo corpo contemporaneamente, se in esse fosse diffusa al modo in cui vediamo i corpi estesi nello spazio occupare spazi minori con le parti meno estese e spazi maggiori con le parti più estese [...] Si comprende perciò come l'anima - la si debba chiamare corpo o sostanza incorporea - possiede una sua natura specifica, creata con una sostanza più eccellente di tutti i suddetti elementi che formano la massa del mondo, natura che non può essere pensata nella sua vera essenza immaginandola come le realtà materiali che percepiamo coi sensi esterni; essa invece la si comprende con l'intelletto e la si avverte nell'esperienza vitale [*mente intellegi, vitaeque sentiri*]» (cfr. *Ep.* 166, 2, 4 e ss.)

30 Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 61, nota 1. Torneremo in maniera più approfondita sull'argomento a proposito delle definizioni che riguardano l'anima nella parte di questo nostro lavoro dedicato alla gnoseologia in Agostino: si veda, più avanti, il cap. II, 1.

può egli conoscere se stesso e mettersi ben equipaggiato e protetto in viaggio alla ricerca del porto sicuro della verità? Si evince, a mio avviso, anche in questo appello accorato del retore, non tanto un riferimento essenzialmente dottrinale a Dio, quanto una sua invocazione mirante soprattutto a mettere al riparo il legno della ragione, squassato per ogni dove, dai marosi della fortuna³¹. È possibile individuare una serie di passaggi emblematici, nei primi scritti dedicati alla confutazione dello scetticismo, di cui è bene esaminare le formulazioni per capire come Agostino si divincoli dagli ambienti *academici* per giungere ad un sapere dell'anima -inteso in senso soggettivo e oggettivo- tramite il quale veleggiare verso quel porto franco della filosofia tanto desiderato. Vediamo, dunque, un primo brano piuttosto articolato tratto dal *Contra Academicos*, di cui sintetizziamo le stabili acquisizioni del retore contro i *fluttus procellasque fortunae*. Agostino concorda sulla definizione che Cicerone dà della filosofia³², ma si discosta dalla sua sfiducia nei confronti della possibilità di giungere alla conoscenza di alcunché di vero. È Licenzio ad esporre le tesi degli *Academici* tessendo l'encomio del sapiente -e, questo filosofo, ha nome Marco Tullio Cicerone-, elogiando la sua fermezza, la sua fermezza d'animo, anche quando, ma questo lo aggiungiamo noi, i contraccolpi della "fortuna" tagliano nel vivo della carne, e lasciano ferite aperte non rimarginabili, inducendo il grande oratore nonché uomo politico romano, a piangere la morte della giovane figlia (Tulliola: splendido il diminutivo, ci pare di sentirlo ancora risuonare così affettuosamente, quasi sincopato, dalla voce rotta del padre), o ad assistere al capovolgimento della propria carriera politica e forense, andando incontro a testa alta alla persecuzione e all'onta dell'esilio per aver detto, appunto, la verità circa i soprusi del potere. Queste le parole di Licenzio, a futura memoria anche per tutti noi:

"Il nostro Cicerone ritiene dunque che è felice chi ricerca la verità anche se non può giungere al suo possesso". "Ma dove, obiettò l'altro, Cicerone ha espresso tale opinione?". E Licenzio: "Ma chi ignora che Cicerone ha affermato con vigore che *nulla si può apprendere con certezza dall'uomo e che unica competenza del sapiente è la ricerca, più diligente possibile, della verità? Ne è motivo che se si prestasse l'assenso a giudizi non certi, anche se per caso*

31 <<E per questo contro i marosi e le tempeste della fortuna si deve resistere con i remi di tutte le virtù e soprattutto si deve implorare l'aiuto divino con ogni devozione e pietà affinché il fermo volere di applicarsi agli studi liberali segua il suo corso, dal quale nessun avvenimento lo faccia dirottare. Lo accoglierà allora il porto sicuro e tranquillo della filosofia>> (C. Acad. II 1, 1).

32 <<Inoltre, concesso che cose umane sono cose degli uomini, penseresti che sia nostro qualcosa che il caso ci può dare o togliere? O quando si parla di scienza delle cose umane, s'intende quella con cui si conoscono il numero e la qualità dei poteri, la quantità d'oro e argento che possediamo o anche il giudizio che formuliamo sulle poesie degli altri? È scienza di cose umane quella che conosce la luce della prudenza, la dignità della temperanza, la forza del coraggio, la santità della giustizia. Questi sono i beni che, senza temere la soggezione alla fortuna, possiamo chiamare veramente nostri>> (C. Acad. I 7, 20).

fossero veri, potrebbe non sfuggire l'errore ed esso è la maggiore colpa del sapiente [...] E perciò se si deve ritenere che il filosofo non può non esser felice e che la sola ricerca della verità è il compito costitutivo del filosofare, non dovremmo ancor dubitare che la felicità può consistere anche nella sola ricerca della verità".³³

Secondo l'anziano uditore il filosofo, per essere felice, deve indagare intorno alla verità ma, nonostante non vi possa giungere a causa dell'impossibilità di formulare giudizi apodittici, nondimeno si assume l'onere e il merito di un'indagine indefettibile che non venga mai meno al compito prefissosi, sperando contro ogni disperazione di poter conseguire il suo scopo, o confidando in sé e fuggendo ogni insorgenza di atteggiamenti rinunciatari nei confronti dell'impossibilità di dissipare del tutto le tenebre dell'ignoranza, ovvero fuggendo dalle mille distrazioni che lusingano il viandante, e che trascinano sempre più verso le sabbie mobili di un incedere miope e disorientato. Se leggiamo attentamente le conclusioni di Licenzio, viene da chiedersi per quale motivo non ne sia convinto anche lo scolarca: nella domanda retorica che conclude la sua esposizione, infatti, Licenzio pone l'accento non già sul possesso della verità -di per sé, impossibile, date le premesse scettiche-, ma sulla consapevolezza che deve contraddistinguere il filosofo (*sapiens*) quale amante del sapere. Ci sarebbe di che riflettere su questa sua interpretazione, dal momento che il desiderio di possedere e di disporre della verità, non di rado, può celare pure una volontà di dominio e di prevaricazione sull'altro, riducendo ogni alterità alla logica dell'identità. Ma di fronte al bivio: filosofia come ricerca, o come possesso della verità, in grado di assicurare la felicità a colui che indaga intorno allo scibile umano, ovvero di garantirla a quanti ritengono di poter raggiungere il pieno possesso del sapere vero, Agostino imbecca la strada che conduce, a suo modo di vedere, ad un fondamento più solido del filosofare stesso. È probabile che in lui vi fosse la convinzione che sul piano del conoscere e dell'agire, un assunto base come quello di Licenzio, per quanto onesto, non si dimostrasse poi alla prova dei fatti sostenibile. E ciò per due ordini di ragioni, a nostro modesto avviso: l'uno, che possiamo definire pragmatico, e che emerge dalle sue stesse parole di ammonimento nei confronti di certo lassismo cui può incorrere l'universalizzazione del principio scettico in ambiti quali quello etico o politico, e cioè a livello del vivere associato³⁴. Dallo stile e dall'argomento utilizzati da Agostino

33 *C. Acad.* I 3, 7.

34 Agostino, esordisce dicendo che «A ben riflettere infatti, forse non chiunque erra pecca. Tuttavia si deve ammettere che chiunque pecca commette errore o qualche cosa di peggio. Mettiamo il caso che un giovane li oda mentre affermano: "È indegno commettere errore, perciò non dobbiamo nulla accettare per apodissi. Se qualcuno esegue un'azione che gli sembra probabile, non pecca e non erra. Basta ritenere che ogni oggetto che gli si

non soltanto nel passo citato, ma anche ad esempio nel paragrafo precedente, dove si può apprezzare la parabola del credulone e del seguace dell'Accademia (cfr. *C. Academ.* III 15, 34), possiamo dire che egli "cinicamente" qui *ridendo castigat mores*. L'altro ordine di ragioni, di cui si diceva, pertiene al piano più squisitamente speculativo, ed è su questo che si attesta la critica dello scolarca nei confronti delle tesi scettiche le quali, a suo modo di vedere, si rivelavano insostenibili. Su quest'ultimo punto però, a parte l'esame dei brani che i suoi interpreti hanno scelto, e di cui, onde non appensatire la lettura, si dà notizia in nota³⁵, si è scelto da parte nostra di esaminare da vicino il procedimento dialettico -e, dunque, ancora una volta, ribadiamo il nostro convincimento sulla predominanza della facoltà della *ratio* nella polemica che Agostino ingaggia "duellando" con l'insipiente accademico-, attraverso il quale si perviene non soltanto alla destituzione della *scepsi*, ma si rinviene nel contempo anche e soprattutto un punto d'appoggio su

presenta alla mente ovvero ai sensi non si deve per apodissi accettare come vero". Il giovane, che ha udite tali cose, insidierà la donna altrui>>; e, si rivolge quindi, con sottile ironia, a Cicerone, per chiedere con chi debba prendersela l'adultero che forse ha commesso un peccato, ma almeno non un errore astenendosi dal dare per certo l'ingiustizia dell'adulterio. I giudici, nel caso in cui lo condannino, lo avranno ritenuto verosimilmente colpevole, quindi neppure loro avranno errato. Forse anche il marito non sarà certo dell'accaduto, benché ne sia stato informato e giaccia ora a letto con la consorte; e il giovane crederà, grazie al suo difensore ora disorientato che lo consola in carcere da buon *Accademico*, di stare sognando, cosicché non abbia scienza d'essere recluso. In tal modo, conclude Agostino <<Tutti affermeranno di non avere errato dal momento che, senza dare per certo qualche cosa, hanno fatto ciò che ritenevano probabile. Egli abbandonerà quindi il ruolo di difensore e assumerà quello di filosofo consolatore. Così potrà agevolmente persuadere il giovane, il quale ormai avrà fatto notevoli progressi nell'Accademia, che si convinca di essere stato condannato in sogno>> (cfr. *C. Acad.* III 16, 35).

35 Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 54-60. A proposito del carattere probante delle argomentazioni utilizzate dal giovane Agostino per confutare il *pirronismo*, e delle sue motivazioni personali, ci sentiamo di concordare sostanzialmente col Gilson, dove egli dice che <<Agostino intende dunque togliere dal nostro cammino la pietra d'inciampo in cui egli stesso è incespicato; l'accademico di un tempo vuole liberarci dal pirronismo di cui ha sofferto personalmente>> (cfr. *ibidem* p. 54). Circa invece l'oggetto e le motivazioni profonde della ricerca, che contraddistinguono principalmente l'interesse di Agostino in questa fase delicata delle sue giovanili peregrinazioni, tra i solchi della storia del pensiero dei grandi sapienti del passato, ci pare sia lecito esprimere delle riserve verso il parere qui espresso dallo studioso francese. È vero, in definitiva, che si richiede la prova dell'esistenza di Dio, cui bisogna anzitutto credere ma, il razionalizzare a posteriori un percorso esistenziale, con tutto ciò che la vita reca sempre con sé di imprevisto e imponderabile, ritenuto per giunta scientemente programmato dal filosofo Agostino, ci pare francamente del tutto opinabile; senza tralasciare il fatto che, seppure Agostino approderà anche, nella fase più matura del suo pensiero, al tentativo di dimostrare parte delle verità credute, ciononostante sarebbe del tutto arbitrario proiettare le tarde acquisizioni del vescovo d'Ippona sulle indagini ch'egli condusse in gioventù, reinterprestando queste alla luce di quelle. Questo atteggiamento ermeneutico, rientra in quell'ordine di idee tale per cui, a conti fatti, tutto ciò che è realmente accaduto non poteva accadere altrimenti, o va comunque compreso retrospettivamente come il risultato inevitabile di premesse e conseguenze verificatesi in maniera lineare e giungenti al fine prestabilito -benché più tardi vi si possa pure anche giungere. Di certo, non corrobora tale ipotesi il <<fatto notevole -come sostiene l'autore- che la confutazione dello scetticismo sia stata la prima occupazione del neo-cristiano>>, quasi a dire che tutto ciò che si muoveva nel suo animo a quel tempo, aveva già nel filosofo Agostino la forma *in fieri* di quel che compiutamente si sarebbe adempiuto nel teologo della Trinità. Peraltro, come si possa, in tal senso, sottolineare la sua conversione, essendo controverso stabilirne una data precisa (benché si ricorra al noto passo di *Conf.* VIII 12, 29), ci sembra l'ennesimo vizio antico dell'"*idolum tribus*", così magistralmente stigmatizzato nel "*Mestiere di storico*" di Marc Bloch (cfr. Marc Bloch, *L'apologia della storia, o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1997¹⁹, pp. 43, 44). Infine, al tempo del *Contra Academicos* (386) egli non aveva ancora ricevuto il battesimo, che riceverà invece al rientro da Cassiciaco a Milano il 25 Aprile del 387: cfr., sui problemi di datazione, Alberto Pincherle, *op. cit.*, p. 86.

cui edificare un sapere dell'anima certo. Agostino, in questo senso, e concordemente al parere del grande oratore romano Cicerone, aveva poco prima riportato la concezione classica della filosofia (*sapientia*) ereditata dagli antichi (*priscorum hominum*)³⁶: ma ora entra nel merito delle formulazioni accademiche che, oltre ad astenersi dal concedere l'assenso a tutto ciò che non si può dimostrare con certezza che non abbia caratteri estranei al falso³⁷, assumono per di più, benché sempre senza apodissi, tutto quel che attiene al conoscere solamente come probabile o verosimile³⁸, in modo tale da poter almeno agire in un verso o nell'altro. Anche perché, se non vi fosse questa mitigazione del dubbio scettico radicale, professato in sede teorica, qualsiasi uomo, posto di fronte a scelte che attengono alla vita concreta, si troverebbe in una condizione di stallo, dimidiata essendo ogni volta l'anima sua a causa della mancanza di criteri selettivi dell'agire. Sentiamo a distanza di secoli come riecheggia ancor validamente su questo punto la critica di Agostino al concetto di verosimile e probabile degli *Academici*:

Allora, risposi, siate voi ad ascoltarne il significato. Gli Accademici denominano probabile o anche verosimile ciò che ci può stimolare a compiere un atto senza apodissi. Dico senza apodissi nel senso che l'atto compiuto non è determinato dalla certezza ma che lo compiamo egualmente senza la convinzione di averne indubbia conoscenza. Ad esempio, supponiamo che qualcuno, durante la notte scorsa, tanto limpida e serena, ci avesse chiesto se fosse seguito un sole tanto splendente. Penso che avremmo risposto di non saperlo, ma che ci sembrava probabile. *Tali*, afferma

36 <<Pertanto da me non avrai che la definizione della filosofia che non è mia né nuova, ma dei nostri antecessori e mi meraviglierei se non la ricordaste. Infatti non per la prima volta udite dire che *la filosofia [sapientiam] è scienza di cose umane e divine* (Cicerone, *Tusc.* 4, 26, 27; *De off.* 2, 2, 5)>> (*C. Acad.* I 6, 16).

37 <<Ne consegue che il filosofo non deve prestar l'assenso ad alcuna enunziiazione e che non può non errare, e al filosofo non è lecito, se presta l'assenso ad enunciati non certi. E non solo affermavano che non si dà certezza, ma lo confermavano anche con numerosi argomenti. Son d'avviso che abbiano accettato la tesi che il vero non si può esprimere in seguito alla celebre definizione del vero data dallo stoico Zenone. Questi ha insegnato che si può esprimere come vero ciò che appare al soggetto in rappresentazione dell'oggetto in maniera tale da non apparire come rappresentazione di un altro oggetto. Più brevemente e chiaramente si può dire che il vero è riconosciuto da caratteri che non può avere ciò che è falso. E gli accademici s'impegnarono con ardore a dimostrare che tali caratteri non si possono riconoscere>> (*C. Acad.* II 5, 11). Si vedano anche le possibili implicazioni della formulazione di Zenone secondo la seguente acuta osservazione di Agostino per il quale, l'affermazione come tale di un principio di verità, è già di per sé una prima verità appunto e, con ciò, va conseguentemente proprio a detrimento della stessa tesi scettica: <<Gli accademici negano che si possa avere scienza di qualche cosa. E perché codesta vostra opinione, o uomini pensosissimi e dottissimi? Ci ha indotto, rispondono, la definizione di Zenone. E, scusate, perché? Se è vera, conosce qualche cosa di vero chi conosce almeno quella. Se poi è falsa, non avrebbe dovuto mettere in subbuglio uomini tanto coerenti. Ma vediamo cosa dice Zenone. Può essere rappresentato e ritenuto come certo l'oggetto che non abbia caratteri comuni col falso. E questo proprio, o Platonico, ti ha spinto a ritrarre con tutte le energie gli allievi dalla speranza di apprendere?>> (*C. Acad.* III 9, 18).

38 *Ibid.* II 7, 19: <<Il fatto stesso grida che ugualmente sono oggetto di scherno i tuoi accademici, i quali affermano di contentarsi in questa vita del verosimile e non sanno neanche che c'è il vero>>.

l'Accademico, *mi sembrano tutte le conoscenze, che ho ritenuto opportuno denominare probabili o anche verosimili* (C. Acad. II 11, 26).

La formulazione compiuta dell'argomento contro gli *Academici* (<<*Si enim fallor sum*>>) Agostino la elaborerà negli scritti successivi³⁹: per il momento egli si cimenta nella dimostrazione dell'insostenibilità dell'argomento scettico intorno al verosimile poiché esso richiede quantomeno l'intuizione del vero onde poter commisurare e giudicare tutte quelle realtà che si considerano come *verisimilia vel probabilia* con il criterio stesso che rende possibile un qualsiasi giudizio di verisimiglianza o probabilità; criterio che, dunque, riveste e assumerà sempre più in maniera decisiva sia la funzione logica della esprimibilità di qualsivoglia proposizione, e sia soprattutto quel paradigma ideale della *Veritas* che si imporrà via via a fondamento onto-assiologico, oltre che etico-eudemonistico, del creato e delle creature. A tale proposito, e in considerazione del tema spesso alquanto dibattuto in ordine al genere di esistenza che l'uomo e la donna sarebbero chiamati a condurre da un punto di vista della morale cristiana, è interessante notare in questi primi dialoghi agostiniani, come si diceva, il riferimento esplicito alla vita attiva (*ad agendum*), più che a quella contemplativa; il dubbio radicale sostenibile secondo gli scettici al livello speculativo, trova una sorta di compromesso nella misura in cui la vita non è confinata nei soli *invisibilia* del pensiero. Ma questo compromesso tra il desiderio di sapere, da un lato e, dall'altro lato, le impellenti istanze del vivere associato e di tutto ciò che esso comporta, non poteva soddisfare il giovane Agostino in cerca di stabili fondamenti cui ormeggiare la ricerca del *beate vivere*.

Come può, dovette chiedersi spesso egli in cuor suo in quegli anni milanesi tormentati nel bel mezzo quasi di un crocevia di possibilità esistenziali eppure ancora aperte che il tempo e le scelte personali poi non di rado elidono e riducono ineluttabilmente ad un cumulo di rimpianti e

39 Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 59. Gilson esamina da vicino e riporta in nota i brani più significativi su questo argomento. Ne riprenderemo gli aspetti più rilevanti, avendo preferito sostenere a riflettere sull'evolversi del dibattito così come emerge dai passaggi più significativi della *Controversia accademica*. Giova però rilevare, riferendoci al contributo dello studioso francese, che <<Platone, liberandolo dal sensualismo e rivelandogli, con il mondo intelligibile, il luogo stesso della verità, ha liberato Agostino dallo scetticismo>> (*ibid.* p. 60). È altrettanto plausibile affermare però, come lo stesso Gilson riconosce, che <<non è neppur necessario andare così lontano per uscire dallo scetticismo e il pensiero trova immediatamente in sé come superarlo>> (*ibid.*, p. 58). Allora, se così stanno le cose, dovremmo dire con Flasch che quella di Agostino non fu mai una adesione *tout court* convinta alle tesi scettiche; semmai, bisognerebbe in tal caso <<parlare di una *tendenza scettica* presente nell'evoluzione spirituale di Agostino, piuttosto che di una *fase scettica*>> (cfr. Kurt Flasch, *op. cit.*, p. 40). In sintesi: se da una parte Plotino e Porfirio (cfr. *Confess.* VII 9, 13, dove si allude ai *libri Platoniorum*) rivelano al giovane Agostino l'esistenza del mondo intelligibile, contro i dubbi paralizzanti degli scettici, nonché oltre la dottrina dei due principi tipica della morale manichea, e superando in tal modo anche il materialismo stoico, d'altra parte egli giunge in modo originale alla fondazione della certezza del pensiero a partire dal dubbio stesso.

desideri sbiaditi, come può l'animo di colui che cerca (*sapiens*: filosofante), soprattutto in considerazione di quanto fin qui osservato, guarire dal dubbio che possa sognare, errare, delirare, e tuffarsi in tal modo con maggior sicurezza nell'universo degli "affari umani" -sottolineamo noi-, risolvendosi ad agire, a scegliere, a preferire questo o quello? Agostino risponde a questa domanda, replicando e polemizzando con i suoi avversari che, anche solo per sostenere che dubitiamo, almeno questa consapevolezza si misura con la verità che si sta revocando qualcosa in dubbio, che si sta esercitando la *scepsi*, e di cui pertanto siamo certi di non dover ulteriormente dubitare. E, per quanto anch'egli opini che il filosofo possieda scienza del filosofare, non per questo si deve concludere per l'assenza di ogni apodissi abbandonandosi alla sfiducia di chi ritiene impossibile affermare alcunché di certo. Infatti, almeno questo sa il filosofante, e cioè che ha scienza del filosofare, altrimenti non potrebbero neppure definirsi filosofi coloro che si chiamano scettici⁴⁰.

Un altro argomento che consente ad Agostino di affrontare gli *Academici* sul loro stesso terreno è quello più legato alle conoscenze sensibili⁴¹. Se, da un lato, gli appare condivisibile distinguere

40 Cfr. *C. Acad.* III 5, 12: <<Infatti io come loro, opino che il filosofo possiede scienza del filosofare. Soltanto che essi richiamano all'assenza di ogni apodissi. Affermano infatti soltanto l'opinabilità e negano completamente la scienza. Ma anche io ritengo di non avere scienza. Anche io dico di avere soltanto opinione su questo punto. Sono infatti non filosofo come loro che non hanno scienza del filosofare. Ma io ritengo che c'è qualche cosa cui associare l'apodissi. È la verità. E chiedo se essi son di parere contrario su tale argomento e cioè se ritengono che alla verità non si deve associare l'apodissi. Non lo diranno mai. Affermeranno soltanto che non si può raggiungere. E dunque mi hanno concorde in questo particolare aspetto che io e loro non riteniamo improbabile e quindi necessariamente riteniamo probabile che alla verità si deve associare l'apodissi. Ma chi ce la farà vedere?, dicono. Su questo punto non intendo contendere con loro. Mi basta la improbabilità della tesi che il filosofante non ha scienza di qualche cosa. Non potranno più affermare l'enorme assurdità o che il filosofare è nulla o che il filosofante non ha scienza del filosofare>>. Si veda anche, più avanti, la conclusione circa la verità incontrovertibile a proposito dell'attività stessa sottesa alla ricerca del vero, sia pure, anzi proprio in quanto, generatasi dal dubbio di sapere, e che dovrebbe indurre il filosofante (*sapientem*) a maggior consapevolezza, anziché arrendersi, come gli *Academici*, col rinunciare a concedere l'assenso anche al fatto incontestabile del loro filosofare: <<È stato già ammesso che il filosofante ha come certo per lo meno il filosofare. Non dovrebbe quindi rimanere alcun dubbio che il filosofante accetti l'apodissi per lo meno del filosofare. Sarebbe certamente più assurdo che il filosofante non ammetta l'apodissi del filosofare anziché il filosofante non abbia scienza del filosofare>> (*ibid.* III 14, 30).

41 È qui il caso di sottolineare il grande merito che Agostino riconosce a Platone per l'aver ideato la distinzione tra i due mondi. L'anima conquista così la sua più autentica dimensione incorporea partecipando del mondo intelligibile ove alberga la verità, mentre il corpo rimane soggetto al mondo sensibile. È formulato qui l'elogio di un Platone esoterico, di cui gli *Academici*, con Arcesilao, avrebbero celato parte della sua dottrina sulle idee (cfr. *ibid.* III 20, 43) e sul cosmo per metterla al riparo da false interpretazioni: <<Platone fu l'uomo più sapiente e colto del suo tempo [...] ha ideato l'esistenza di due mondi: uno intelligibile nel quale sussiste la verità stessa, e questo sensibile che noi, com'è manifesto, percepiamo con la vista e il tatto, quello vero e questo simile al vero e prodotto come immagine di quello. Di conseguenza da quello la verità si partecipa tersa e limpida, per così dire, nell'anima che conosce se stessa e da questo, al contrario, non la scienza ma l'opinione può essere determinata nell'anima degli indotti. Ne conseguiva che può essere considerato soltanto verosimile tutto ciò che si compie in questa vita con l'esercizio delle virtù che definiva civili, simili alle vere virtù note soltanto a pochi sapienti>> (*ibid.* III 17, 37). Per altro verso, Agostino conferma, in una lettera inviata a Ermogeniano, che non avrebbe mai osato di <<attaccare gli Accademici>> anzi, al contrario: confessa egli (l'epistola è databile tra la fine del 386 e l'inizio del 387) che ha tentato di imitarli piuttosto che confutarli, perché <<se qualcosa di puro sgorgava dal

tra mondo intelligibile e mondo sensibile⁴², onde poter mettere al riparo la dimensione spirituale dal divenire degli accadimenti terreni -rintuzzando nel contempo materialismo stoico e dottrina manichea dei due principi-, dall'altro lato conduce il ragionamento dialettico avvalendosi di asserzioni disgiuntive le quali, non prese singolarmente, bensì nell'insieme stesso della disgiunzione, conterranno l'una l'errore e, l'altra, la verità. A differenza, però, delle antinomie della ragion pura, dove Kant intenderà ribadire l'impossibilità per la ragione di oltrepassare i limiti costituiti dalle forme pure a priori della intuizione sensibile (spazio e tempo), e della conoscenza intellettuale (l'io penso e le dodici categorie), Agostino pare invece impegnato a dimostrare come sia possibile sostenere con apodissi che per lo meno una delle due congetture debba essere corrispondente a verità, ma senza incorrere nell'insidia posta dagli scettici stessi, i quali chiedono furbescamente di decidersi per l'una o l'altra proposizione cui associare la certezza. Dall'impostazione dell'argomentazione di Agostino si evince un aspetto per certi versi degno di nota: anche se non lo si dichiara *apertis verbis*, il punto di partenza taciuto della confutazione è in ogni caso l'essere e l'esistere del mondo sensibile, di cui il soggetto dubitante fa parte. Si vuol dire che la "*res dubitans*" -si passi la locuzione, il cui senso allude al medesimo equivoco del *cogito* cartesiano e del *Si enim fallor, sum* agostiniano-, è già un individuo condizionato dallo spazio e dal tempo in cui si trova a vivere in quanto tale. In estrema sintesi: l'"io penso", o l'"io sono in quanto dubito", non derivano dall'essere del pensiero la loro esistenza ma, al contrario, la possibilità del cogitare e del dubitare medesimi derivano dall'esistenza dell'essere individuale dell'uomo e della donna, capaci di pensiero e parola.

Il rischio implicito in tale dottrina, che ipostatizza un mondo intelligibile, in cui sussisterebbero le verità eterne, le quali sole renderebbero ragione del fatto, noto al soggetto pensante, di

fonte Platonico>>, era necessario che lo si mettesse al riparo dal <<ritenere corporea l'anima>>, escogitando <<quell'accorto metodo di nascondere la verità>> (cfr. *Ep.* 1, 1).

42 Secondo Flasch, Agostino fu molto influenzato dal <<sistema idealistico di Plotino e dal vescovo Ambrogio>>. Infatti, quando nel 386 il giovane retore e professore Agostino si trova a Milano, si dedica allo studio di Plotino (cfr. Kurt Flasch, *op. cit.*, p. 15). Inoltre, il filosofo tedesco sottolinea, nel concetto di "platonismo atrofizzato" che abbiamo già richiamato, il fatto che Agostino faticasse a distinguere non solo Platone dal neoplatonismo (cfr. *ibid.* p. 40), ma anche che aveva potuto studiare solo alcune opere di Platone (tradotte dal greco dal retore Mario Vittorino), in particolare il *Fedone* e il *Timeo*, mentre per le rimanenti facesse affidamento su citazioni di seconda mano attinte da Cicerone (cfr. *ibid.* p. 42). Per non dire della scarsa conoscenza o considerazione dei dialoghi tardivi di Platone (*Teeteto*, *Sofista*), in cui il filosofo delle idee apportava correzioni importanti alla sua dottrina del mondo intelligibile, mentre quel che interessava maggiormente ad Agostino, se non esclusivamente, era <<soprattutto un concetto spiritualistico di realtà [...] Nell'incontro di Agostino con Platone [infatti] fu assente ogni questione politica, che per Platone aveva un'importanza fondamentale>> (cfr. *ibid.* p. 43). Si veda anche, su questo aspetto, l'opinione diversa espressa dal Gilson: <<se ci si limita alle sue idee filosofiche, si può dire che Agostino vivrà del capitale neoplatonico raccolto nel primo entusiasmo degli anni 385-386. Egli non l'accrescerà mai; vi attingerà sempre meno volentieri via via che invecchierà: ma tutta la sua tecnica filosofica deriverà da quello>> (cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 140).

possedere almeno questa prima verità inammissibile e inconcussa, ossia di essere, vivere e pensare, giacché dubita, quindi pensa, vive, e perciò esiste; il rischio, insomma, di questa assolutizzazione della dimensione di uno spirito ripiegato su se stesso, cosicché possa rimanere ancorato a quegli stessi invisibili del pensiero⁴³ che reputa, non come il frutto maturo della sua attività cogitante, ma piuttosto quali idee eterne, universali e necessarie se, e nella misura in cui, il loro rinvenimento nel supposto mondo intelligibile deporrebbe a favore della loro natura incontaminata rispetto a quello corruttibile e diveniente dei corpi sensibili, può condurre ad una alienazione dalla condizione umana, ingenerata da quegli stessi "idoli" che lei stessa tende a crearsi, magari per sottrarsi, talvolta sul piano del pensiero, ma sovente anche e soprattutto su quello dell'azione, al divenire dell'essere e dell'agire, alla contingenza e alla fragilità dell'azione e del discorso, destinati a passare senza lasciare tracce alcune che non siano labili gesta e parole pur memorabili consegnate all'oblio e all'incuria del tempo⁴⁴. Il mondo esistente che percepiamo mediante i sensi è il dato su cui non possiamo sorvolare: che poi se ne riconduca la causa sufficiente al meccanismo (*natura corporum*), o alla provvidenza (*providentia*); che si ritenga che esiste da sempre e sempre sarà (*semper fuisse et fore*), o che abbia avuto un cominciamento (*hortum ex tempore*); e, ancora, che si supponga che l'universo avrà fine, o al contrario durerà per sempre, non pone alcun problema alla validità dell'argomento⁴⁵. Tuttavia, quel mondo sensibile il

43 Cfr. Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis: Hannah Arendt, tra filosofia e politica*, Francoangeli, Milano, 1996², pp. 115-149. In particolare, si tenga presente la genesi che, secondo il pensiero della filosofa di Hannover (la nostra Simona Forti ne ha curato l'opera e il relativo commento, essendo *The life of the mind* l'ultima fatica rimasta incompiuta della Arendt, in quel non lontano freddo inverno del '75, quando di lei, accasciata nello studiolo, l'ennesima pagina bianca attendeva silente già in posa lo strepito che desse avvio alla parte restante dedicata al giudizio), contraddistingue la fuga dal mondo del divenire degli affari umani da parte del filosofo: <<"il mondo delle apparenze precede qualsiasi regione il filosofo possa scegliere come propria 'vera' dimora, dimora nella quale tuttavia non è nato">> (*ibid.* p. 122). Inoltre, secondo la Forti, <<Hannah Arendt sembra dunque dirci che l'atto di nascita della filosofia è iscritto nell'impossibilità, per il pensiero, di sopportare la maledizione del finito, nella sua incapacità di accettare il mondo segnato dal lutto della contingenza. De-realizzazione del mondo nel pensiero, rifiuto del molteplice a favore dell'Uno, negazione della singolarità nell'universale [...] Il fatto stesso di pensare trasporta in uno spazio senza tempo [...] Dall'ipostatizzazione di questa che è una semplice ed ordinaria esperienza -il pensare- nasce il sogno della metafisica di una regione atemporale>> (*ibid.* p. 126).

44 Cfr., su questo punto, il saggio di Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 2005¹², pp. 127-182. Di particolare interesse, a tale proposito, risultano le analisi della pensatrice politica tedesca la quale, è bene ricordarlo a onor suo e a futura memoria, non venne meno durante la follia nazista al compito di salvare vite umane, collaborando con gruppi di sionisti francesi, e mettendo a repentaglio la propria vita.

45 *C. Acad.* III 10, 23: <<Io tuttavia, che sono ancora ben lontano anche dall'esser vicino a diventar filosofo, ho qualche nozione in materia naturalistica. Ritengo che il mondo o è uno o non è uno, se è uno o è di numero finito o infinito. Carneade insegnerebbe che tale dottrina è simile a una falsa. Allo stesso modo ho scienza che questo nostro mondo è stato così ordinato o dal meccanismo delle cose ovvero da una qualche provvidenza e che esso o è sempre stato e sempre sarà o ha cominciato ad essere ma non finirà o non ha avuto inizio nel tempo ma avrà fine o ha cominciato ad esistere ma non esisterà per sempre. E conosco in tal maniera innumerevoli altre nozioni in materia naturalistica. Simili proposizioni, in quanto implicano contraddizione, sono vere e non si può negarne la validità in un rapporto qualsiasi col falso. "Ma, mi obietta l'accademico, prendi una delle parti della

cui apparire alla "ragione" degli occhi, cioè preso per sé, è vero, agli "occhi" della ragione, cioè considerato dallo sguardo interiore della *ratio*, risulta ingannevole; del resto, il remo piegato nell'acqua viene raddrizzato dalla ragione quando questa s'avvede, grazie all'intuizione dell'intelligenza, che è impossibile, senza una causa sufficiente, passare dall'essere al non essere delle qualità di un oggetto. A tale proposito, si è sempre insistito, e a ragione, sul fatto che Agostino, nella confutazione del dubbio scettico, opponga la certezza del dubitare medesimo all'incertezza scettica; e che egli, da questo primo gradino, giunga poi alla certezza del pensare, essendo il dubitare stesso un cogitare; e, infine, passi alla dimostrazione dell'esistenza del soggetto pensante in quanto, senza vita ed esistenza, il cogitare stesso non sarebbe possibile e, dunque, neppure il dubitare che si stia dubitando. Pertanto la conclusione è valida, date le premesse di per sé certe, nonostante scaturite dal dubbio: il dubitare presuppone il cogitare, questo presuppone la vita dell'essere di colui che pensa, dunque il soggetto pensante ha certezza del suo cogitare, esistere e consistere di spirito (*mens*) e corpo⁴⁶.

Riprendiamo, dunque, gli aspetti fin qui esaminati riguardo il sapere dell'anima negli scritti di Agostino presi in esame: confutazione del dubbio scettico; conquista della dimensione spirituale dell'anima grazie al neoplatonismo; ancoraggio, contro il materialismo stoico e il manicheismo, alla distinzione tra mondo intelligibile e mondo sensibile; rinvenimento, a detrimento delle tesi

contraddizione". No! perché sarebbe come affermare: non dire ciò di cui hai scienza, di ciò di cui non hai scienza>>.

46 Si veda l'opinione del Gilson laddove ritiene che, tenuto conto delle debite differenze, l'argomento e la formula agostiniani del "*Si enim fallor, sum*" anticipi il "*Dubito ergo cogito*" cartesiano, per quanto non si abbia la sicurezza che Cartesio conoscesse quella formulazione e quell'argomentazione: <<Agostino schiude con la prova della propria esistenza quella della esistenza di Dio [...] La parentela che unisce il pensiero di Agostino a quello di Cartesio è qui una parentela delle più sorprendenti: in entrambe le dottrine viene sottolineata la necessità di pensare "per ordine", l'esistenza del pensiero è presentata come la prima e la più evidente di tutte le certezze, questa certezza vi appare la prima di tutte perché essa rimane evidente persino nel caso in cui il pensiero che si conosce è un [in] errore>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 58). Infine Gilson, sia pur con le dovute cautele, e dopo aver presentato le definitive formulazioni agostiniane del *De Trinitate* (XV 12: <<In primo luogo questa stessa scienza, che informa secondo verità il nostro pensiero, quando diciamo ciò che sappiamo, di che genere è ed in qual misura un uomo, per quanto competente e dotto egli sia, può possederla? Prescindiamo da ciò che nell'anima è apporto dei sensi; in questo campo la realtà è così spesso diversa dall'apparenza che l'insensato, avendo l'anima troppo ingombra di queste false apparenze, si ritiene pieno di buon senso; per questo la filosofia dell'Accademia ha preso vigore fino al punto che, dubitando di tutto, è caduta in una follia più miserevole. Prescindendo dunque da ciò che si trova nell'anima come apporto dei sensi, c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? In questo caso non abbiamo timore alcuno che ci accada di essere ingannati da qualche falsa apparenza, perché è certo che anche colui che si inganna, vive; del 416) e del *De civ. Dei* (XI 26: <<Ed è assolutamente certo al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini, che io esisto e che ne ho coscienza e amore. In relazione a questi tre oggetti non si ha il timore dell'obiezione degli Accademici: "E se t'inganni?". "Se m'inganno, esisto". Chi non esiste, non si può neanche ingannare e per questo esisto se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, non posso ingannarmi d'esistere, se è certo che esisto perché m'inganno>>; del 420, circa), conclude su questo punto dicendo che <<Di certo non sapremo mai in qual misura Cartesio abbia potuto essere influenzato, direttamente o indirettamente, da s. Agostino o dalla tradizione agostiniana [...] ma la parentela delle due dottrine è evidente>> (*ibid.* p. 60).

accademiche, delle verità non soggette al divenire di cui, invece, i corpi sono irrimediabilmente affetti; concezione antropologica che vede l'uomo composto di anima e corpo⁴⁷, e potenzialmente capace di partecipare, grazie all'*imago Dei*⁴⁸ presente nello spirito (*mens*), e costituita dalla parte più nobile dell'anima -*memoria, intelligentia, voluntas/dilectio*⁴⁹-, alla natura immutabile delle verità eterne che la rendono in qualche modo degna di aspirare alla beatitudine e al possesso della felicità.

47 Cfr. *De Trin.* XV 7, 11: <<Ma questi tre elementi [memoria, intelligenza e volontà/amore/dilezione] sono nell'uomo, non sono l'uomo. *L'uomo è infatti*, secondo la definizione degli antichi, *un animale ragionevole, mortale*. Quelle realtà sono dunque ciò che c'è di migliore nell'uomo, ma esse non sono l'uomo. Ed una persona da sola, cioè ciascun uomo considerato singolarmente, ha quei tre elementi nello spirito o lo spirito [*in mente vel mentem*]. Se diamo dell'uomo quest'altra definizione: "l'uomo è una sostanza razionale che consta di anima e di corpo" è fuori dubbio che l'uomo possiede un'anima che non è il corpo, possiede un corpo che non è l'anima. Di conseguenza quei tre elementi non sono l'uomo, appartengono all'uomo o sono nell'uomo>>.

48 Cfr. *ibid.* XIV 7, 10: <<Ecco perché ho voluto dare alcuni esempi circa il pensiero [*de cogitatione*], al fine di poter mostrare come il contenuto della memoria informi lo sguardo di chi ricorda [*recordantis acies*], e come si generi, quando l'uomo pensa, un qualcosa del tutto simile a ciò che si trovava, prima che pensasse, nella sua memoria; perché è più facile distinguere i due momenti, quando la conoscenza si produce nel tempo, e quando ciò che genera precede di un certo periodo di tempo ciò che è generato. Se infatti ci riferiamo alla memoria interiore con cui lo spirito [*mentis*: nominativo arcaico?] si ricorda di sé, all'intelligenza interiore con cui comprende se stesso, alla volontà interiore con cui ama se stesso, in questo centro in cui queste tre sono sempre insieme, sono sempre state insieme dal momento in cui hanno incominciato ad esistere, sia che fossero pensate, sia che non lo fossero, apparirà senza dubbio che l'immagine della trinità appartiene pure alla sola memoria; ma, poiché nello spirito non vi può essere verbo senza pensiero (perché tutto ciò che diciamo, sia pure con quel verbo interiore che non appartiene ad alcuna lingua, è frutto del pensiero), riconosciamo che questa immagine si trova piuttosto in quelle tre facoltà: la memoria, l'intelligenza, la volontà. Quella che ora chiamo intelligenza, è quella con cui comprendiamo quando pensiamo, cioè quando il nostro pensiero è informato da ciò che scopriamo presente nella memoria, ma non era pensato; e quella che chiamo volontà, amore o dilezione, è il principio che unisce il termine generato a quello che genera, ed è in qualche modo comune all'uno e all'altro>>.

49 Non mi pare del tutto corretta, pertanto, l'interpretazione che Bodei offre su questo punto quando afferma che <<La ricerca della felicità mette in luce l'esistenza di una "trinità umana", composta da *intelligentia, voluntas e memoria* (concetto che talvolta si sovrappone a *amor*). Si forma un triumvirato psichico di *amor, intellectus e voluntas*>> (cfr. Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, cit., p. 187). E ciò per due ragioni: la prima, perché non è la *memoria* che si può intercambiare con l'*amor*, bensì sono in tal senso messi sullo stesso piano, quanto alla loro funzione nell'immagine trinitaria, la *voluntas* l'*amor* e la *dilectio*. Infatti, è la volontà/amore/dilezione a fungere da tramite (*copulantur, coniungit, iungente*) tra gli altri due termini, cioè tra la memoria e l'intelligenza, come del resto si evince dai seguenti brani: *De Trin.* XIV 6, 8: <<*Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intelligentia, voluntate*>>; *ibid.* XIV 7, 10: <<*in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate [...] et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit*>>; *ibid.* XIV 8, 11: <<*iungente utrumque tertia voluntate*>>; *ibid.* XIV 10, 13: <<*Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intellegi: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus*>>; *ibid.* XV 7, 10: <<*Sic enim et in homine invenimus trinitatem, id est, mentem, et notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit*>>. In quest'ultimo passo, è il termine *mens* ad essere sostitutivo di *memoria*, mentre *notitia* sta al posto di *intelligentia*. La seconda ragione, come si diceva, ma meno rilevante, è che *intelligentia*, nell'ambito della sua disamina delle trinità nell'uomo, da indagarsi in riferimento a quella divina, è preferito da Agostino ad *intellectus*, indicando invece con quest'ultimo termine l'oggetto conosciuto dalla intelligenza. È probabile che Agostino prediligesse *intelligentia* ad *intellectus* in modo tale da orientare l'attenzione del lettore inesperto sulla facoltà dell'*intellegere*, più generale, anziché sul termine *intellectus*, più particolare. Va anche precisato, però, che

§ 2. Il sapere dell'anima: genitivo soggettivo e oggettivo

*<<Tu mostri alla pecora un ramo verde, e l'attraì. Mostri delle noci ad un bambino e questo viene attratto: egli corre dove si sente attratto; è attratto da ciò che ama, senza che subisca alcuna costrizione; è il suo cuore che rimane avvinto. Ora se queste cose, che appartengono ai gusti e ai piaceri terreni, esercitano tanta attrattiva su coloro che amano non appena vengono loro mostrate - poiché veramente "ciascuno è attratto dal suo piacere" -, quale attrattiva eserciterà il Cristo rivelato dal Padre? Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità? Di che cosa dovrà l'uomo essere avido, a quale scopo dovrà custodire sano il palato interiore, esercitato il gusto, se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità?>>
(In Io. Ev. tr. XXVI, 5)*

1. L'anima e la sua *quantitas ordine geometrico demonstrata*

In cammino alla ricerca di sé, della propria natura, del suo essere in relazione con ciò che è materia nel corpo che essa vivifica, o con ciò che è corpo nella materia che la circonda, l'anima in Agostino, anzi, l'anima di Agostino anela al sapere di sé nel significato più intimo di questo *reditus*, in un orizzonte di senso in cui soggetto e oggetto -almeno sul piano del pensiero/*mens*- si compenetrano a vicenda, si originano reciprocamente, e tendono a vanificare qualsivoglia analisi dicotomica⁵⁰, in direzione di quel che, a nostro modo di intendere, abbiamo voluto indicare con

Agostino stesso distingue mediante la categoria di relazione ciò che, considerato in termini assoluti, afferisce sempre alla medesima sostanza: quindi, è senz'altro esatto dire, analogamente alla Trinità divina, che <<Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti [*mentes*], ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E *queste tre cose sono una cosa sola*, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza>> (*ibid.* X 11, 18). In tal senso, a parte quella piccola imprecisione di cui s'è detto, Bodei, nel prosieguo dell'analisi, fa sua la corretta dottrina trinitaria agostiniana (cfr. Remo Bodei, *op. cit.*, p. 189). Cfr. anche *Serm.* 52, 8, 20.

50 Anche O'Daly ritiene che <<La dicotomia fra questi due generi di conoscenza è [...] più apparente che reale>> dal momento che <<Agostino risente dell'influenza della teoria neoplatonica secondo cui l'introspezione coincide con la contemplazione dell'Uno [...] cioè, come dice Plotino, "conoscendo se stessa, essa (la mente) conoscerà la sua origine [...] e, per contro, "contemplando Dio essa conoscerà se stessa" [...] e benché [a differenza della concezione emanatista plotiniana che considera la mente e l'anima quali estensioni divine delle ipostasi con le quali non v'è soluzione di continuità, ancorché non si identifichino, con l'Uno; e, per tali ragioni, la conoscenza razionale di Dio, secondo il teologo della *Trinità*, non sarà mai del tutto attingibile in questa vita, permanendo una certa discontinuità tra l'alterità di Dio, *summum esse* trascendente e immutabile, e l'anima umana creata segnata dalla *mutabilitas*] nel pensiero di Agostino non vi sia -puntualizza lo studioso- alcuna dicotomia tra la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio, egli opera una fondamentale distinzione fra quella che è la conoscenza dell'anima umana e il tentativo di penetrare, grazie a tale conoscenza, le profondità dell'essenza divina>> (cfr. Gerard O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, cit., pp. 17-18).

l'espressione di "genitivo soggettivo" a proposito del sapere interiore. Nel secondo capitolo del presente lavoro, come vedremo, in relazione alla dottrina gnoseologica agostiniana, si tenterà di mettere maggiormente in luce la genesi del tutto *sui generis* di quelle verità, presenti *in interiore homine*, il cui statuto onto-assiologico rimanda ad una costellazione di significati non facilmente districabili. Per una prima ricognizione di questo argomento si è tralasciato un paragrafo del *De Trinitate* da cui abbiamo tratto il brano che intendiamo qui prendere in esame, riproponendoci come detto di affrontare più nel dettaglio la complessa questione più avanti (cfr. cap. II, 2, 3); inoltre, va segnalato che tale paragrafo è uno dei più lunghi dell'opera, a testimonianza forse della specificità e delle sfaccettature che il tema in esame presenta e presentava anche per il suo autore. Per l'importanza di questo *testimonium* in relazione al significato di immagine attinta mediante i sensi (*phantasia*), o di rappresentazione immaginaria di realtà mai viste (*phantasma*), ovvero di nozione inderivata presente all'anima (idea di giusto); e per la fondamentale tesi qui sostenuta da Agostino circa la presentificazione di un sapere dell'anima derivante da un "verbo" anteriore a qualsivoglia esperienza, si è preferito riportare ampi stralci del testo suddividendoli per nuclei tematici indicati tra parentesi, in modo tale da consentirne una più efficace esposizione. I punti salienti sono i seguenti:

1. (tipologie di immagini sensibili) <<È dunque in noi che vediamo che cosa sia il giusto. Quando cerco di parlarne non ne trovo l'idea altrove, ma solo in me; e se chiedo ad un altro che cosa sia il giusto, è in se stesso che egli cerca ciò che deve rispondere; e chiunque su questo punto può rispondere il vero, trova in se stesso che cosa può rispondere. Così quando voglio parlare di Cartagine, è in me che cerco ciò che ne dirò, e in me trovo l'immagine (*phantasia*) di Cartagine; ma questa immagine l'ho ricevuta per mezzo del corpo, cioè per mezzo dei sensi del corpo, perché è una città in cui sono stato fisicamente presente, che ho visto, percepito con i miei sensi, di cui conservo il ricordo, cosicché ne trovo in me un verbo [*verbum*] quando intendo parlarne>>;
2. (verbo interiore) <<Questo "verbo" [*verbum*] è l'immagine (*phantasia*) che ne conservo nella mia memoria; non questo suono, queste tre sillabe che pronuncio quando nomino Cartagine, neppure il nome che penso in silenzio durante un certo intervallo di tempo; no, è ciò che vedo nella mia anima quando pronuncio queste tre sillabe o anche prima di pronunciarle. Così pure, quando voglio parlare di Alessandria, che non ho mai visto, ne appare in me una rappresentazione immaginaria (*phantasma*). Avendo sentito dire da molti ed essendomi persuaso, prestando fede alle descrizioni che a me se ne sono potute fare, che è una grande città, me ne sono formato con l'anima un'immagine approssimativa; questa immagine è il suo "verbo" [*verbum*] in me, quando voglio

parlarne, prima che abbia pronunciato queste cinque sillabe, questo nome che quasi tutti conoscono. E tuttavia se io potessi far uscire questa immagine dalla mia anima e presentarla agli occhi di coloro che conoscono Alessandria, certamente o esclamerebbero tutti: "non è essa", o, se mi dicessero: "è proprio essa", ne sarei molto stupito e contemplandola nella mia anima, o piuttosto l'immagine che ne è come la pittura, non potrei da me riconoscere che è proprio essa, ma presterei fede a coloro che l'hanno vista e ne conservano il ricordo>>;

3. (idea di giusto) <<Ma non è così che cerco che cosa sia il giusto, né così che lo trovo, che lo vedo, né così che mi si approva, quando ne parlo, né così che approvo quando ne sento parlare, come se si trattasse di qualcosa che ho visto con gli occhi, o percepito con qualche senso corporeo, o udito da coloro che l'hanno appreso mediante la conoscenza sensibile. Quando dico, e con piena conoscenza di causa: "L'anima giusta è quella che, regolando la sua vita e i suoi costumi secondo i dettami della scienza e della ragione, dà a ciascuno il suo", non penso ad una realtà assente, come Cartagine; non si tratta di una cosa di cui mi faccio un'immagine approssimativa, come Alessandria, che questa immagine corrisponda o no alla verità>>;
4. (presentificazione) <<ma contemplo una realtà presente, e la contemplo in me, sebbene non sia io stesso ciò che contemplo, e molti, se mi udranno parlare, mi approveranno. E chiunque mi ascolta e mi approva con piena conoscenza di causa, vede anche lui in sé ciò che vede anche se non è egli stesso ciò che vede. Il giusto invece quando parla di questo, vede e dice ciò che è egli stesso. E dove lo vede anch'egli, se non in se stesso?>>⁵¹.

In definitiva, ma senza anticipare l'esame della dottrina agostiniana dell'illuminazione, si intende centrare l'attenzione alla parte finale del testo (punti 3 e 4), dove si accenna alla presenza di un'altra anima giusta presente in colui che ama l'uomo giusto, ma non lo è ancora egli stesso. A tale proposito, si chiede Agostino, ciò che l'anima vede in se stessa di giusto, ma che non può essere lei poiché desidera esserlo in quanto non lo è, <<Forse che [...] è un'altra anima giusta nell'anima che non è ancora giusta? [...] Ciò che essa vede non sarà la verità interiore, presente all'anima capace di intuirlo?>>. Infine, la conclusione verte sulla mutua dilezione e sull'istanza di far proprio quell'ideale di giustizia senza ridurne la portata al solo ambito conoscitivo, ma incarnandolo nel vivere di ogni giorno, amandosi a vicenda, e realizzando così pienamente l'ideale giustizia <<non accontentandosi di contemplare e dire che è giusta l'anima che ordina la

51 Cfr. *De Trin.* VIII 6, 9.

sua vita e la sua condotta secondo i dettami della scienza e della ragione e distribuisce a ciascuno ciò che gli spetta, ma per vivere anch'essi secondo giustizia ed improntare ad essa la loro condotta distribuendo a ciascuno il suo, in modo che non debbano nulla a nessuno, se non la mutua dilezione [*nisi ut invicem diligant*]>> (cfr. *De Trin.* VIII 6, 9). Diciamo pure, per ora, che per quanto l'anima intraveda un *verbum* dentro di sé, e nonostante si possa anche sostenere, ad una attenta analisi critica, che tale verbo interiore si manifesti al soggetto pensante, cionondimeno emergerà anche un confine sempre più marcato tra il sapere umano e la sapienza divina, tra *verbum* e *Verbum*, ovvero tra *homo interior* e *interior intimo meo*, rispetto alle cui implicanze e risultanze, un'interpretazione improntata ad una certa cautela su questo punto suggerisce che noi si lasci provvisoriamente indeciso l'artefice di tale origine della *v/Veritas*. Certo è che, da quel che possiamo desumere da quanto appena visto, l'anima è chiamata non soltanto a contemplare dentro di sé ciò che non deriva da se medesima, ossia la *veritas interior* presente, un *verbum* che essa trova presso la propria dimora, nonostante sia generato altrove; ma si fa strada un sapere legato all'essere e all'agire, che sappia tradurre nel vivere d'ogni giorno la verità intravista; e, in questa prospettiva etico-eudemonistica, si fa largo un *sapere* dell'anima informato all'ideale sapienza divina, dove il conoscere non appare intellettualisticamente fine a se stesso, ma richiede anche e soprattutto che l'uomo e la donna si conformino eticamente a questo ideale di giustizia incarnandolo nell'*inter-esse* di un agire modellato sull'amore vicendevole. Quel che andiamo cercando con Agostino relativamente al sapere dell'anima, quindi, va tenuto debitamente distinto dalle tipologie di immagini spirituali che abbiamo identificato sopra (punti 1 e 2), e che vengono definite *phantasia* e *phantasma*: lo *spiritus/animus* è infatti in grado di riprodurre rappresentazioni del mondo corporeo anche in assenza dell'oggetto già esperito, o in mancanza di un'esperienza sensibile originaria. Non a caso, a tale proposito Agostino ricorre anche all'esempio del ricordo dell'immagine (*phantasia*) del padre, e della rappresentazione immaginaria (*phantasma*) della figura del nonno che invece non conobbe, per distinguere il significato dei due termini, per quanto precisi che anche nel secondo caso la elaborazione spirituale del volto non potrebbe aver luogo senza che lo spirito appunto collazioni frammenti/reperti resi disponibili al pensiero grazie al recupero in memoria. Questo verbo interiore, anteriore alla sua stessa rievocazione e designazione (tramite parole silenziose o sonore), è in entrambi i casi pur sempre derivato in qualche modo da esperienze sensibili pregresse, senza le quali l'anima non sa, non è certa della verità, neppure nella circostanza in cui per una strana coincidenza giunga a descrivere l'immagine di una città mai vista come Alessandria (Agostino conobbe e frequentò Cartagine, ma non vide mai Alessandria di cui però, come egli lascia intendere prendendola ad esempio in più di un'occasione, essendo un'altra grande città, non era difficile immaginarsi come potesse essere

fatta disponendo di quel che noi oggi definiremmo come un valido *script*, un copione interiore). Mentre, al contrario, l'ideale giustizia, così come il criterio stesso con cui giudichiamo di ogni altro contenuto del pensiero, o con cui valutiamo la corrispondenza tra immagini-ricordi e oggetti d'esperienza, non deriva dai sensi, dal momento che l'anima si accorge di vedere in se stessa l'ideale giustizia anche senza che sia per ciò stesso un'anima giusta, ovvero anche senza che abbia minimamente potuto apprendere dai sensi l'idea di che cosa sia il giusto. Insomma: Agostino scopre un *verbum* interiore anteriore alle parole con cui evochiamo ricordi derivati geneticamente dall'esperienza sensibile; e, nello stesso tempo, egli rinviene un *verbum* non solo precedente qualsiasi esperienza, ma superiore allo stesso verbo interiore.

Percorriamo dunque, anzitutto, i sentieri di questo *regressus animae* verso il regno dell'incorporeo dove dimorano sia lo spirito, sia le verità stesse, in una dimensione per così dire "sin-cretica" che, proprio grazie alla luce della ragione può dischiudere al filosofo (*sapiens*) quanto di più altolocato e nobile alberga dentro di lui. L'anima si conosce attraverso un procedimento dimostrativo per analogia, come in parte abbiamo avuto occasione di vedere accennando all'*imago Dei* presente nello spirito (*mens*) dell'uomo. Da un raffronto tra i brani che si intendono qui esaminare, tratti dalle opere giovanili, è anzitutto importante rilevare il ricorso di Agostino all'analogia di attribuzione, se così possiamo esprimerci: in altre parole, gli attributi stessi delle verità rinvenute non possono non essere della stessa natura dell'anima che li intuisce (*intellegit*), ovvero non possono non essere che partecipati dalla sola sostanza superiore qual è l'anima la quale, pertanto, gode anch'essa di quei medesimi attributi. Potremmo dunque affermare, a tale proposito, che Agostino istituisce un *principium inquisitionis directivum*, la cui formulazione suonerebbe così: quella natura (*animus*) in cui soltanto può dimorare la verità (*disciplina*), gode *ipso facto* delle stesse proprietà (*immutabilitas, necessitas*) di quella disciplina. L'argomento è presentato nel *De immortalitate animae* (387) contro il peripatetico Stratone⁵²:

Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest; est in hominis animo

52 È probabile che Agostino conoscesse parte del pensiero di Stratone di Lampsaco grazie al *De natura deorum* di Cicerone, dove si può trovare, ad esempio, il brano seguente che di certo era assai in contrasto con la concezione spiritualistica di Agostino: <<non esiste altro dio che la natura, e questa è principio d'ogni nascere e d'ogni morire, e non ha forma né sentimento>> (*ibid.* I, 35).

*disciplina*⁵³.

Vorremmo però, su tale argomentazione, fare notare quanto segue: in primo luogo, Agostino trascura la possibilità che una "*disciplina*" (e vedremo subito che qui Agostino allude ad esempio alle verità matematiche⁵⁴) possa consistere di una serie di postulati e deduzioni logiche frutto di una costruzione umana, in cui la ragione procede per elaborazione di concetti; in secondo luogo, la validità stessa della dimostrazione per analogia deduce una falsa conseguenza (siamo di fronte, dunque, a un paralogismo⁵⁵); inoltre, e per logica conseguenza, egli sostiene che la disciplina possa trasferire i suoi caratteri di permanenza, al solo spirito (*animus ratiocinans*) in grado di accoglierla, come se le qualità trasmigrassero dal contenuto al contenitore (*alicubi*); infine, si sottovaluta la possibilità che lo spirito raziocinante deduca indebitamente dall'essenza (l'ente logico) una natura ideale considerata a parte dall'esistente, per poi trasferire da quella a questo le proprietà in tal modo desunte, e giungere a trasmutare, per così dire, il bronzo in oro.

53 <<Se la disciplina si trova in un luogo, né può trovarsi [*esse*] se non in ciò che vive, se inoltre la disciplina è per sempre, ed anche ciò, in cui qualche cosa è per sempre, non può non essere per sempre, vive per sempre ciò in cui [*in quo*=nesso relativo] si trova la disciplina. Se siamo noi che ragioniamo, cioè il nostro spirito, e se non si può ragionare correttamente senza disciplina, e se non può essere privo della disciplina lo spirito [raziocinante], se non dove non v'è disciplina, [allora] la disciplina è nello spirito dell'uomo>>. Si è preferito modificare la traduzione laddove compare il termine "soggetto" a causa della sua ambiguità: cfr. *De imm. an.* I 1, 1.

54 Cfr. *C. Academ.* II 3, 9: <<guardatevi dal ritenere che conoscete qualche cosa se non l'avete appreso almeno di quella conoscenza con cui sapete che la progressione aritmetica di uno, due, tre e quattro è dieci. Ma guardatevi egualmente dal ritenere che voi col filosofare non potete conoscere la verità o che in nessun modo qualcuno la possa conoscere filosofando. Piuttosto fidatevi di me o meglio di colui che ha detto: *Cercate e troverete* (*Mt* 7, 7)>>; si veda anche, *ibid.* III 11, 25: <<Il prodotto di tre per tre eguale a nove e le potenze dei numeri puri è necessario che siano veri anche se l'uman genere rusa>>.

55 Riassumo, per brevità, nel modo seguente il supposto paralogismo: A. se la disciplina immutabile ha un luogo determinato; B. e se si trova solo nello spirito pensante e vivente; C. allora lo spirito umano vive per sempre. Si veda anche, per l'influsso della dottrina pitagorica, *De ord.* II 15, 43: <<Nelle discipline elencate le si presentavano tutte nozioni riducibili al numero. Ed esse tuttavia apparivano di più alto valore in quelle misure che ella intuiva nella loro pura intelligibilità pensando e meditando in se stessa. Nelle cose sensibili al contrario ne ravvisava piuttosto un'ombra o un'orma. A questo punto si esaltò ed ebbe una grande presunzione. Osò dimostrare l'immortalità dell'anima. Esaminò tutto diligentemente, avvertì il proprio stragrande potere e che esso si confondeva con la legge aritmetica. La colpì un pensiero meraviglioso. Cominciò a ritenere probabile che lei stessa fosse numero, quello ideale per cui l'universo è nel numero e, se non lo era, che esso fosse in quel mondo ideale che voleva raggiungere. Lo afferrò con tutte le forze in quanto esso poteva svelarle l'interezza della verità>>. Cfr., su questo punto, *ibid.* II 19, 50: <<Quindi se il pensiero è immortale ed io che sto facendo analisi e sintesi sono pensiero, la parte per cui sono considerato mortale non è il mio Io. Allo stesso modo se l'anima non è il medesimo che il pensiero e tuttavia io uso il pensiero e mediante il pensiero valgo di più, dobbiamo elevarci dalla parte peggiore alla migliore, dal mortale all'immortale [...] E se ella avrà vera visione del valore e dell'esattezza delle proporzioni numeriche, le sembrerà assai indegno e motivo di pianto che in virtù del suo sapere un verso procede bene e la cetra è in accordo col canto mentre la sua vita ed ella stessa, che è anima, procede fuori sentiero e, a causa del dominio della passione e il turpe frastuono dei vizi, è in disaccordo con se stessa>>. Si veda anche l'analogia dimostrazione seguente: <<R. - Se tutto ciò che è in un soggetto per sempre sussiste, è necessario che anche il soggetto per sempre sussista. Ora la disciplina è nell'anima umana come in soggetto. Quindi è necessario che l'anima umana per sempre sussista se per sempre sussiste la disciplina. Ma la disciplina è verità e la verità per sempre sussiste come fin dal principio di questo libro si è logicamente dimostrato>> (*Solil.* II 13, 24).

Si può ragionevolmente sostenere, come vedremo fra breve, che nel contesto delle vicende e delle esperienze di vita di Agostino, nel corso delle quali egli compone i primi dialoghi filosofici, è molto importante il contributo che attinge dal pitagorismo e dal neoplatonismo: l'istituzione di un legame di partecipazione e consustanzialità tra, da un lato, le verità rinvenute dallo spirito, e delle quali è fugata una volta per tutte l'insidia dello scetticismo e, dall'altro lato, il pensiero stesso dove esse in qualche modo si trovano nel loro luogo adeguato (*est in hominis animo disciplina*), sono traguardi guadagnati non solo grazie alle riformulazioni del filosofo Agostino, ma anche soprattutto mediante il notevole contributo di elementi variamente attinti dalla tradizione di pensiero precedente.

Un altro aspetto su cui è interessante riflettere, a proposito della natura dell'anima dell'uomo, nonché della sua origine, strettamente congiunta, quest'ultima, con la dottrina agostiniana in ordine al significato e al valore del pedobattesimo, è il ricorso più marcato alle Scritture, laddove si tratta di comprendere ad esempio il dogma trinitario e la sua immagine nell'uomo, oppure di definire e riorganizzare in un insieme coerente i contributi ereditati dalla tradizione teologica ecclesiastica, e finalizzati alla formulazione di quello che andrà sedimentandosi nei secoli a venire come il dogma del peccato originale, facendo talvolta peraltro ampio ricorso ad un'esegesi biblica scientemente fondata su di una selezione *ad hoc* di brani scelti, e su di una interpretazione di questi che taluni interpreti non hanno esitato a bollare come disinvolta e intemperante⁵⁶. Sarà utile aprire una breve parentesi sulla *vexata quaestio*⁵⁷ circa l'origine dell'anima nell'uomo su cui

56 Così nota senza mezzi termini il Beatrice a proposito delle interpretazioni di Agostino circa il nesso relativo "*in quo*", e in riferimento alla questione del soggetto di quel "*pertransit*" (entrambi tratti da *Rm* 5, 12): «Le risposte elaborate da Agostino rivelano una sorprendente ed inquietante insensibilità di fondo per le questioni scientifiche: l'esegesi approntata è infatti mossa dall'unica preoccupazione di adattare il senso del testo alla dottrina rivelata, o ritenuta tale, anche a costo di tradire la grammatica e di sostenere l'insostenibile»; e, se anche siamo chiamati a comprendere, ciò non significa, puntualizza l'autore, che si debbano giustificare «le intemperanze esegetiche e dottrinali» in cui pure il vescovo Agostino incappò (cfr. Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano, 1978, pp. 132, 133).

57 Sempre il Beatrice mette in evidenza come, nel 411, allorché si tenne la conferenza di Cartagine per dirimere le controversie sorte a seguito delle posizioni assunte dai donatisti circa la validità dei sacramenti conferiti dai "*lapsi*"; e, nel mentre si tentava di ricomporre «il già secolare scisma della chiesa africana», il pelagiano Celestio, mentre il suo collega e amico Pelagio, un monaco britannico poco più che cinquantenne riparato in Africa da un anno, partì in direzione della Palestina, si fece coinvolgere «nelle discussioni sul battesimo» ancora in corso (cfr. *ibid.* p. 42). Ben presto sarebbe esplosa in tutta la sua virulenza l'altra disputa, quella incentrata sulla validità stessa in senso "obiettivo" dei sacramenti, a prescindere dalla consapevolezza soggettiva di chi li riceveva; un terreno di scontro questo che, seppure trovò nella ferita non ancora del tutto rimarginata di oltre un secolo di polemica antidonatista il suo brodo di coltura, tuttavia non vi sono elementi per dimostrare un'origine certa dell'insorgere del pelagianesimo dalle questioni sacramentarie dibattute dal donatismo. In ogni caso, sarà «l'imporre condizioni umane all'opera salvifica e gratuita di Dio» a rappresentare il *casus belli* nei confronti di entrambe le dottrine fieramente avversate «dalla teologia agostiniana per la quale l'azione di Dio si realizza nel battesimo» a prescindere dalla creatura, e nonostante la «santità del ministro per i donatisti» o la «responsabilità morale per i pelagiani» (cfr. *ibid.* p. 43 e nota 4). Su questo punto si può consultare l'opinione del Flasch, secondo il quale Agostino, «Pensatore orientato soggettivamente [...] ha dato un fondamento teorico

Agostino non ha mantenuto una posizione non passibile di revisioni e aggiustamenti per così dire *in itinere*. E, ciò, per vari motivi: in primo luogo, va detto che tale dottrina non aveva riferimenti biblici univoci ed espliciti⁵⁸; in secondo luogo, essa appariva di difficile soluzione⁵⁹; inoltre, qualsiasi concezione parve degna d'essere presa in considerazione, purché non contraddicesse con la questione della propagazione del peccato originale⁶⁰; e, per tutte queste ragioni, le inevitabili oscillazioni e indecisioni agostiniane circa la migliore spiegazione possibile, sono con tutta probabilità da mettersi in relazione con le difficoltà che ciascuna delle soluzioni prospettava. Se

alla obiettività dei sacramenti cristiani proprio in una fase soggettiva della sua evoluzione>>, giungendo a disgiungere <<la validità del battesimo e dell'ordinazione sacerdotale dalla condizione religiosa e morale di chi li somministra, ma non da quella di chi li riceve>> (cfr. Kurt Flasch, *op. cit.*, pp. 161, 162). Un utile resoconto su tali vicende è offerto, oltre che dalla celeberrima biografia del Pincherle (cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 289-316; 370-406), anche dalla Bettetini (cfr. Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Bari, 2008, pp. 45-50).

58 Di questo parere, oltre al Beatrice, è anche Mancuso. Si veda quanto egli sostiene nella sua disamina delle varie dottrine sull'origine dell'anima, avvisando da parte nostra il lettore che Mancuso dichiara esplicitamente di riconoscersi tra chi sostiene che l'anima <<viene dal basso, cioè dal mondo>>, a differenza di chi invece propende per una "discesa" <<dall'alto, cioè da Dio>> (cfr. Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano, 2007, p. 78). Le possibili definizioni relative alle varie correnti teologiche e filosofiche sono le seguenti: "monocreazionismo"; creazionismo (Girolamo, Tommaso d'Aquino); preesistenzianismo (Platone, Origene); traducianismo/generazionismo materiale (Tertulliano), o spirituale, com'era inteso da Gregorio di Nissa e, ma solo come la meno incoerente, anche da Agostino (cfr. *ibid.* pp. 77-107).

59 Cfr. *Ep.* 190, 5, 17: <<Non ho dunque trovato ancora nelle Scritture canoniche nessuna affermazione inequivocabile sull'origine dell'anima>> (Agostino scrive a Ottato di Milevi, di rientro da Cesarea di Mauritania verso l'estate-autunno del 418).

60 Un *testimonium* per stabilire il coagularsi della dottrina del peccato originale nella mente di Agostino, la cui datazione è però incerta (408/413/414), è l'epistola 98 a Bonifacio (<<l'anima s'è macchiata del peccato per la naturale generazione nella linea di Adamo, peccato che sarà poi cancellato dalla grazia di quel sacramento [...] il bambino ha contratto dunque il peccato originale in quanto, allorché lo ereditò, era moralmente tutt'uno con colui dal quale fu commesso>> *Ep.* 98, 1), dove non si fa menzione del problema pelagiano (<<cosa molto stranamente Beatrice- se fosse stata stesa in occasione del sorgere del problema medesimo>> cfr. Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati*, cit., p. 111, nota 22), ma ciononostante, sostiene sempre il Beatrice, <<Non v'è alcun dubbio che in questa lettera Agostino discuta a chiare lettere della trasmissione della colpa ereditaria riferendosi alla corrente traducianista dell'origine dell'anima>> (cfr. *ibid.* p. 111). Dal momento, dunque, che ci sono buone ragioni per datare l'epistola suddetta intorno al 408, e che, a quanto risulta dalle opere precedenti (*De lib. arb.* III 23, 66; *De cath. rud.* 26, 52: <<come la morte entrò nel genere umano per opera di un solo uomo [...] così, per opera di un solo uomo [...] Gesù Cristo, cancellati tutti i peccati precedenti, tutti coloro che credono in lui [possono] aver accesso alla vita eterna>>; brani segnalati da P. F. Beatrice, *op. cit.*, p. 110 e relative note), in esse <<Agostino parla solamente della morte introdotta nel mondo dal peccato di Adamo, e non anche del peccato originale trasmesso da Adamo ai suoi discendenti mediante la generazione>> (cfr. *ibid.* p. 110, nota 21), allora si impone la seguente conclusione. La lettura dell'*in quo* come responsabilità in solido fra, da una lato, il *reatus* e le conseguenze in cui incorsero i progenitori e, dall'altro lato, la *massa damnationis* generata *ex traduce peccati*, si fa strada sì nell'alveo della <<tradizione ecclesiastica africana>>, già assorbita da Agostino negli anni precedenti, ma si approfondisce e si affina in concomitanza dell'esplosione <<della controversia pelagiana che lo spinse non certo a inventare *ex novo* la sua teologia sull'argomento>>, bensì a corredarla dei necessari riferimenti testuali, e a perorarla così abilmente da farla accogliere <<nella solenne dichiarazione del terzo canone del concilio cartaginese del 418>> (cfr. *ibid.* p. 112). In definitiva, tra le "mitigate" condanne di papa Innocenzo, e le ragioni del controverso epilogo che portò il suo successore Zosimo (si noti bene: *natione graecus*) alla <<solenne condanna nella celebre *Tractoria*>> (cfr. *ibid.* p. 288) dell'estate del 418, vari furono i colpi di scena che videro trionfare ora l'una ora l'altra fronda interna al cattolicesimo, a testimonianza della complessità della vicenda, delle tradizioni a confronto, e dei legami non solo personali che contribuirono a polarizzare gli schieramenti su fronti contrapposti pregiudicando anche gli sforzi della più accorta diplomazia (si tenga conto dell'editto imperiale di

così stanno le cose, non va trascurata però neppure l'ipotesi che Agostino preferisse tacitamente e velatamente la tradizione più diffusa tra il clero occidentale e tra i fedeli, benché l'incendere incalzante degli eventi e del fuoco incrociato di critiche provenienti da ogni dove -origenisti e priscillianisti⁶¹, manichei⁶² e pelagiani: quest'ultimi, in particolare, rifacendosi anche alla tradizione greca della scuola di Antiochia, consideravano il peccato adamico *exemplum, forma*, e non natura, non causa necessariamente determinante⁶³-, lo persuasero con ogni probabilità ad assumere un atteggiamento ispirato ad una salutare prudente fermezza. Questo nostro convincimento si fonda su riferimenti espliciti e non, che vale la pena di prendere in considerazione, come ad esempio il testo di una lettera indirizzata a Girolamo⁶⁴ da cui si evince

condanna dei pelagiani promulgato in quel di Ravenna il 30 Aprile del 418, a seguito del quale s'ebbe la cosiddetta "svolta" di papa Zosimo contro quei due medesimi Celestio e Pelagio di cui egli si era pure atteggiato a paladino, benché poi sul piano dottrinale le formule della *Tractoria* non avrebbero coinciso con i canoni cartaginesi). Stando così le cose, quel che è ipotizzabile è che dovettero avere la meglio coloro che seppero far pesare sull'ago della bilancia ciascuno il proprio seguito di fedeli, di ecclesiastici e, perché no?, di legami politici. Del resto, di tutto ciò dovette essere ben conscio lo stesso vincitore, se ebbe a dire il 23 Settembre del 417 (*Serm.* 131, 10, 10; segnalato da Beatrice), in occasione dei rescritti di papa Innocenzo che parvero chiudere la questione: <<*Causa finita est: utinam aliquando finiatur error!*>>. Da notare quanto Agostino scrive verso il 420 al giovane vescovo Ottato di Milevi, affranto, questi, per non essere riuscito nell'intento di guadagnare il clero alla causa del creazionismo: <<Orbene, mio bravo fratello, dato che chiedi il mio parere e vuoi ch'io mi decida per una delle due ipotesi, e cioè se tutte le anime derivano dal primo uomo per via di generazione, come i corpi, oppure senza il tramite della generazione vengono create dal Creatore ad una ad una per ogni singola persona come quella del primo uomo - che da lui vengano create nell'uno o nell'altro modo non lo neghiamo - permettimi che ti chieda anch'io un parere: come mai l'anima contrae il peccato originale là d'onde essa stessa non è tratta nella sua origine? Noi infatti non neghiamo che le anime contraggono il peccato originale allo stesso modo da Adamo, per evitare di cadere nella detestabile eresia di Pelagio>> (cfr. *Ep.* 202/A 8, 18).

61 <<In effetti, come tu stesso [si rivolge ad Orosio] riferisci, da coloro che ti hanno recato i libri di Origene sono tramandate cose conformi a verità: ad esempio, su Dio autore di tutto il creato, sulla Trinità eterna e immutabile. In contrasto con tale verità, Prisciliano riaffermò l'antica dottrina di Sabellio che sosteneva che lo stesso Padre era anche Figlio e Spirito Santo; anzi egli aggravò l'errore dicendo, nei riguardi dell'anima, che essa non ha una natura sua propria ma deriva da Dio stesso, come una sua particella, però poi si è macchiata e deformata, cambiandosi in peggio. Osando affermare cose come queste egli sta con i Manichei. Gli errori [di Prisciliano] dunque vertono su argomenti molto seri, capitali>> (cfr. *C. Prisc. et Orig.* 4, 4).

62 <<Nell'affermare però che si può ignorare l'origine dell'anima senza pericolo, noi tuttavia non arriviamo al punto di credere ch'essa sia una particella di Dio, anziché una sua creatura>> afferma Agostino in una lettera indirizzata a Ottato, come invece sostengono i manichei (cfr. *Ep.* 190, 1, 4). Dello stesso tenore il giudizio sul materialismo manicheo nella lettera destinata a Girolamo: <<Avevo pensato di esporle [le quattro ipotesi del *De lib. arb.* III 21, 59] in modo che, qualunque di esse fosse quella vera, non rendesse vano lo sforzo che in quel tempo impegnava tutte le mie risorse intellettive contro coloro i quali tentano d'introdurre, in opposizione a Dio, una sostanza dotata dell'intrinseco principio del male, cioè contro i Manichei>> (cfr. *Ep.* 166, 3, 7).

63 Cfr. Pier Franco Beatrice, *op. cit.*, pp. 131-136.

64 Agostino invita Girolamo, prima favorevole e poi contrario a Origene (cfr. A. Pincherle, *op. cit.*, p. 387) a considerare non soltanto il problema dell'origine dell'anima per così dire "a monte", cioè in relazione al modo con cui l'uomo riceve il soffio vitale, ma anche e soprattutto "a valle", ossia in riferimento alla contaminazione dovuta alla trasmissione del peccato originale. Si vede dunque come il suo interesse principale sia quello di non lasciare espedienti agli avversari non già sulla questione in sé dell'origine, ma sul fatto che questa trascina con sé la possibilità di intaccare ed attaccare non frontalmente, ma subdolamente, la *tradux peccati*; infatti, conseguentemente alle dottrine scelte a spiegazione dell'origine dell'anima -dottrine che potrebbero benissimo contemplare anche quella creazionista o preesistenzianista, da lui demolite, a fianco di quella generazionista, non del tutto rigettata-, egli si perita di difendersi dalle accuse rivoltegli di confinare con, se non proprio di sostenere, la versione traducianista di Tertulliano o di posizioni sostanzialmente materialistiche, incorrendo peraltro nella

come lo stesso Agostino, rivolgendosi al presbitero residente a Betlemme, lo inviti si fraternamente a più miti consigli circa la sua propensione al creazionismo⁶⁵, ma lasciando anche trapelare tra le pieghe del testo l'operazione ch'egli ha in mente: destituire di fondamento questa ed altre dottrine, le quali risultavano inconciliabili non tanto con i testi sacri -che, su questa annosa questione, avrebbero ammesso pure una creazione *ex novo* e singolare dell'anima per ciascun nascituro senza contraddire il testo rivelato-, bensì con la fede nel peccato originale. Qualunque formulazione andava vagliata e giudicata come conforme o difforme se e nella misura in cui si fosse rivelata meno plausibile alla prova dei fatti del traducianesimo spirituale nel dar conto della *tradux peccati*. Per quel che stiamo indagando circa la dottrina esplicitamente professata, o implicitamente sostenuta riguardo l'origine dell'anima, è ragionevole credere, dunque, che sia proprio la propagazione delle anime dall'unica creata in Adamo a reggere l'incontro, il confronto e lo scontro tra tradizioni di pensiero migranti da e per ogni dove, ma via via sempre più incanalate e irreggimentate nel flusso di una corrente destinata a guidare chi vuole, a trascinare chi non vuole, e intenzionata a lisciare chiusa in se stessa migliaia di ciottoli recalcitranti, restituendo ai posteri il tracciato di una figura sinuosa prodotta dal superamento di idee e pensieri riprovevoli, e dal consolidamento di quanto si andava dimostrandosi più consonante con la questione della condanna dei bambini morti prematuramente senza aver ricevuto, loro malgrado, il battesimo. L'azione "levigatrice" di questo corso del pensiero in Agostino assorbiva le correnti affluenti, plasmava e incanalava quelle emissarie, quest'ultime non potendo, o non volendo rendere in qualche modo giustificabile e imputabile all'uomo il peccato adamico e la sua traduzione, e incorrendo però a giudizio del teologo della *massa iustae damnationis* nel rischio opposto di attribuire la condanna eterna al Dio buono, giusto e misericordioso⁶⁶. A tale proposito va precisato quindi che Agostino stesso ricorre a vari

pessimistica visione della propagazione del peccato originale. Così si esprime a proposito Agostino: <<Insomma vorrei sapere qual è il motivo della condanna di questi bambini, dal momento che, nel caso che le anime vengano create di volta in volta per ciascuno, non vedo quali peccati le anime di essi possano avere alla loro età né d'altronde credo che Dio ne condanni qualcuna che sa non avere alcun peccato [...] Stando così le cose, bisogna cercare ed esporre la causa per cui le anime che vengono create nuove per ognuno che nasce, incorrono nella dannazione qualora i bambini muoiano senza aver avuto il sacramento di Cristo. Che si dannino qualora abbandonino il corpo come abbiamo detto, ce lo assicura tanto la S. Scrittura quanto la santa Chiesa. Pertanto se la tesi, che sostiene la creazione d'anime nuove, non è in contrasto con questa credenza profondamente in noi radicata, sia pure anche la mia, ma se si trova in contrasto, non sia neppure la mia>> (cfr. *Ep.* 166, 7, 21; 8, 25).

65 Cfr. *Ep.* 166, 4, 8: <<Per non farla lunga, tu pensi certamente che Dio crei anche adesso di volta in volta un'anima per ogni persona che nasce. E perché contro questa tua opinione non si opponesse l'obiezione che Dio completò la creazione di tutte le creature nel sesto giorno e nel settimo si riposò [*Gn* 2, 2], tu citi un passo del Vangelo: *Il Padre mio continua a operare tuttora* [*Gv* 5, 17]>>.

66 Altra obiezione, la più esiziale alla sostenibilità del creazionismo è, come si diceva, l'assurdità di trasferire al Creatore la responsabilità dell'inquinamento di anime pure, appena forgiate e insufflate nei nascituri, e con ciò destinate a contagiarsi a contatto con la carne contaminata, per poi incorrere nella dannazione eterna al momento

argomenti per confortare Girolamo riguardo la plausibilità della dottrina creazionista sull'origine dell'anima, offrendo dunque una appurata esegesi volta a controbattere proprio gli avversari di tale posizione secondo i quali è scorretto intendere che Dio operi ancora dal momento che il *Genesi* rivela che al termine della sua opera egli si riposò. Ora, Agostino non ha alcuna difficoltà a perorare con Girolamo la visione di un Dio tuttora "affaccendato", purché ciò non contrasti da un lato con i testi rivelati, ma soprattutto, dall'altro lato, anche ammesso che sia sostenibile tale tesi, con la questione che gli sta più a cuore, ossia la necessità e il valore del pedobattesimo. Per la prima parte della dimostrazione, il creazionismo non incontra grosse difficoltà: Dio ha terminato l'opera della creazione rispetto alle specie, e dunque si dice che l'opera è compiuta come si apprende dal *Genesi*, ma non riguardo agli individui, ammette il teologo, per i quali crea l'anima nuovamente e singolarmente infondendola a vivificare il corpo fintantoché perdurerà nel tempo questo mondo, come del resto fa crescere dal seme la nuova pianta⁶⁷; d'altra parte l'espressione apparentemente contraddittoria secondo la quale è detto che "*Il Padre mio continua a operare tuttora*" (*Io* 5, 17), invocata da Girolamo in difesa della propria posizione, nell'interpretazione dei suoi avversari può intendersi nel senso che Dio continua a reggere, a governare, non a creare nuove creature, e dunque che continua a riposare pur mantenendo in essere l'*ordo creationis*⁶⁸, dando ragione a chi contesta il creazionismo. Abile retore, collaudato esegeta, il nostro controversista conduce però chiunque intendesse sostenere il creazionismo in particolare, ma in generale qualsiasi altra dottrina, a rendere conto non soltanto della coerenza degli argomenti addotti a suffragio delle proprie tesi con il principio di creazione, argomenti che,

di morire senza ricevere il battesimo: <<In base dunque a quale principio di giustizia vengono condannate tante migliaia d'anime che si separano dal corpo dei bambini, i quali muoiono senza il perdono procurato dal sacramento di Cristo, se esse, create nuove, si unirono ciascuna ad un bimbo che nasce, non in castigo di alcun peccato da loro commesso in precedenza, ma solo per volontà del Creatore, che le ha create e destinate perché animassero dei corpi? Lo sapeva pur bene, lui, che ognuna di quelle anime sarebbe uscita dal corpo prima di ricevere il battesimo senza alcuna sua colpa personale!>>.

67 Cfr. *Ep.* 166, 5, 12.

68 Cfr. *Ep.* 166, 5, 11: <<Penso d'altra parte di poter facilmente confutare gli argomenti che si adducono contro questa teoria; tale è per esempio quello dal quale ad alcuni sembra d'esser messi alle strette: come mai Dio ha completato la creazione di tutte le cose al sesto giorno e s'è riposato al settimo se poi continua a creare tuttora nuove anime? Se noi rispondiamo loro col passo del *Vangelo*, da te citato nella tua lettera summenzionata, e cioè: *Il Padre mio continua ad operare tuttora* essi ci possono rispondere: *continua ad operare* è detto nel senso di governare le creature già esistenti, non già in quello di crearne delle nuove; e ciò al fine di evitare che ci sia contraddizione con quanto sta scritto nella *Genesi*, dove si legge in modo chiarissimo che Dio aveva terminato tutta la sua opera. In realtà il fatto che nella S. Scrittura si dica che Dio si riposò si deve intendere che si riposò senz'altro dal creare altre nuove creature, non dal governarle. Infatti in quei sei giorni creò le cose che non esistevano e dal creare le quali si riposò, in quanto aveva terminato tutte le cose che aveva visto di dover fare prima che venissero all'esistenza, per creare e produrre in seguito non le cose che ancora non esistevano, ma tutto ciò che gli piacesse produrre servendosi di quelle già esistenti. Si dimostra in tal modo che i passi citati sono veri entrambi, tanto quello che dice: *si riposò da ogni sua opera*; quanto l'altro: *Continua ad operare tuttora*, poiché il *Vangelo* non può contraddire la *Genesi*>>.

come egli stesso dovette ammettere in specie per creazionismo e preesistenzianismo, non risultavano inconciliabili con le espressioni contenute nella Sacra Scrittura; piuttosto, il teologo del peccato originale, intendeva verificare nel crogiuolo delle sofferenze e delle pene eterne cui sono destinati i bambini non battezzati, tutte quelle concezioni che però, a differenza del generazionismo spirituale, non si dimostravano sufficientemente coibentate a reggere la prova del fuoco rappresentata in ultima analisi dall'inesorabile destino cui vanno incontro gli infanti morti prematuramente senza la necessaria rigenerazione del lavacro battesimale. In tal senso, la dannazione non doveva in alcun modo -poiché essa non derivava certamente ai malcapitati pargoli da peccati personali-, gettare un'ombra sul Creatore, ma andava senza indugio addebitata all'uomo nell'unico modo che parve logicamente possibile, ossia trasferendo la colpa, oltre che la pena del primo peccato (il peccato originale⁶⁹, infatti, riunisce entrambe le caratteristiche, la macchia del *reatus*, e le sue conseguenze penali come l'*ignorantia*, la *difficultas*, la *mortalitas* e la *concupiscentia* che conseguono alla *natura vitata*) dai progenitori del genere umano, agli individui, per via di una duplice generazione tanto dell'anima quanto del corpo solidarmente congiunti tra loro, e correi in solido nell'unica *massa damnationis* adamica. In altri termini,

69 Per un'utile sintesi dei tre generi di peccato in Agostino si veda il brano seguente: <<Il peccato è la volontà di conservare o di conseguire ciò che la giustizia vieta e da cui è libero astenersi. Adamo appunto, quando peccò, non aveva dentro di sé assolutamente nessun male che lo urgesse contro la sua volontà ad operare il male e per cui potesse dire: *Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio* [Rm 7, 19], e quindi peccando egli fece ciò che la giustizia vietava e da cui gli sarebbe stato libero astenersi. Infatti per colui che dice: *Io compio il male che non voglio* non è libero astenersene. E perciò, se distingui queste tre realtà e sai che altro è il peccato, altro è la pena del peccato, altro le due realtà insieme, cioè un tal peccato che sia per se stesso anche pena del peccato, allora capisci quale delle tre realtà convenga a quella definizione, dove il peccato è la volontà di fare ciò che la giustizia vieta e da cui sarebbe libero astenersi. In questo modo infatti è stato definito il peccato, non la pena del peccato, non l'insieme delle due realtà. Hanno poi questi generi anche le loro specie, delle quali sarebbe lungo ora discutere. Certo, se si cercano esempi di questi tre generi, ci si fa incontro in Adamo senza nessun nodo di controversia l'esempio del primo genere. Molti sono appunto i mali che gli uomini fanno e dai quali sarebbe per loro libero astenersi, ma per nessuno è tanto libero quanto lo era per Adamo, che davanti al suo Dio, dal quale era stato creato retto, stava assolutamente puro da qualsiasi vizio. Un esempio del secondo genere, dove c'è soltanto la pena del peccato, si ha nel male dove non si agisce sotto nessun aspetto, ma solamente si patisce [...] Invece il terzo genere dove lo stesso peccato è anche pena del peccato si può cogliere in colui che dice: *Io compio il male che non voglio*. A questo terzo genere appartengono anche tutte le cattive azioni che si fanno per ignoranza, credendole non cattive o perfino credendole buone [...] Perciò il peccato originale non appartiene né al peccato che abbiamo messo al primo posto, dove il peccato è la volontà di operare il male da cui è libero astenersi: altrimenti il peccato originale non si troverebbe nei bambini che non hanno ancora l'uso dell'arbitrio della volontà; né il peccato originale appartiene alla pena del peccato che abbiamo ricordata al secondo posto: ora infatti trattiamo del peccato e non della pena, che non è peccato, benché segua per merito del peccato. La qual pena la patiscono, è vero, anche i bambini, perché c'è in loro un corpo morto per il peccato; tuttavia non è peccato la stessa morte del corpo o qualsiasi altra sofferenza corporale. Ma appartiene il peccato originale a questo terzo genere, dove il peccato è tale peccato da essere per se stesso anche pena del peccato. Il qual peccato originale è già presente, sì, nei bambini quando nascono, ma comincia ad apparire in essi quando crescono e diventa necessaria a loro la sapienza, perché sono insipienti, e la continenza, perché bramano i mali. Tuttavia l'origine anche del peccato originale discende dalla volontà di colui che ha peccato. *Esisteva infatti Adamo e in lui esistevamo noi tutti; però Adamo ed in lui sono periti tutti*>> (*Contra Iulianum op. imp.* I, 47; testo segnalato da Beatrice, *Tradux peccati*, cit., pp. 71-72).

diciamo che se anche pubblicamente sarà la versione delle *Ritrattazioni* (cfr. *Retract.* I 1, 3; II 35) a mettere la parola fine a questo problema spinoso, dove i sentieri talvolta interrotti del pensiero e della vita di Agostino ci restituiscono labili tracce di una verità sepolta tra impervi camminamenti e pensosi andirivieni, ciononostante, se ci è lecita la distinzione, ci sono buone ragioni per credere che privatamente, in cuor suo, era più che altro il traducianesimo spirituale a scansare di mezzo il pernicioso inconveniente di trasferire sul Creatore l'onta di una ingiusta e inevitabile dannazione eterna dei piccoli morti senza la rigenerazione in Cristo, -inconveniente che, detto per inciso, avrebbe arrecato seri problemi alla sua già farraginoso e pericolante dottrina del peccato ereditario-, che non il contrario, e cioè che fosse la sua versione del tutto originale della *tradux peccati* a fungere da ago della bilancia nel soppesare le ragioni pro e contro dell'una o dell'altra soluzione, benché così noi oggi ne recepiamo lontani echi, e nonostante Agostino stesso credette di poter in tal modo garantire ai secoli a venire una oscura e controversa questione che già allora, lui vivente, trovava non poche difficoltà a difendersi dalle critiche ben documentate di un Giuliano d'Eclano. E, infatti, egli non giunse a sostenere il traducianismo così inteso, ma si limitò a non affermare prematuramente e definitivamente questa concezione della propagazione delle anime da quella di Adamo, in cui pure credeva (se la nostra non è una semplice illazione), ben sapendo che chi avesse negato valore e necessità del pedobattesimo sarebbe incorso nella sua circospetta analisi puntuale, eppure spericolata, dei riferimenti scritturistici che suffragavano le sue idee sul destino dell'anima, attendendo al varco quanti volessero aggirare l'ostacolo dell'*originale peccatum*. Chiunque avesse parteggiato per una origine dell'anima creata⁷⁰ *ex novo* per ogni singolo nascituro⁷¹, e infusa a vivificare il corpo infetto dalla condanna eterna, dal

70 Uno dei due capisaldi per noi inverificabile, ma che va tenuto presente per esprimere un parere circa la coerenza interna al ragionamento che induce Agostino a rifiutare l'emanatismo di Vincenzo Vittore, è la creazione dell'anima da parte di Dio, ma non derivante da una parte di Dio, ossia non consustanziale alla sua, giacché la sostanza divina possiede il carattere dell'eternità, mentre noi sperimentiamo ogni giorno la *mutabilitas* della sostanza di cui è fatta l'anima umana. L'altro caposaldo è invece, ma per necessaria conseguenza, la creazione dal nulla dell'anima, la cui origine si desume per esclusione della sua essenza da quella divina, l'unica increata e per sé sussistente dall'eternità. Si veda la prima obiezione che il vescovo d'Ippona muove nelle seguenti parole indirizzate al suo detrattore: <<Ciò che infatti emana da Dio è necessariamente immutabile come Dio. L'anima al contrario, come tutti sanno, è mutevole. Non emana dunque da Dio, non essendo immutabile come Dio. Se poi non è stata fatta con nessun'altra cosa, è stata fatta certamente dal nulla, ma è Dio che l'ha fatta>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 4, 4).

71 Si evince da un passo delle *Ritrattazioni* il motivo occasionale che spinse Agostino ad impugnare pennino e calamaio e a redigere quattro accurate risposte da inviarsi come rescritti a Vincenzo Vittore per chiarire la propria posizione in ordine all'origine dell'anima: <<Nel medesimo periodo nella Mauritania Cesarea un certo Vincenzo Vittore aveva trovato in casa di un prete spagnolo di nome Pietro un mio scritto [...] Ivi, trattando in un passo dell'origine dell'anima di ogni singolo uomo, ammettevo di non sapere se le anime si propaghino a partire da quella del primo uomo e, successivamente, da quelle dei genitori o se a ciascuno venga data la sua senza alcun processo di riproduzione come avvenne per la prima; ammettevo però di sapere che l'anima non è materiale, ma spirituale [...] ho difeso, a proposito dell'origine delle anime, la mia esitazione ad ammettere che vengano date singolarmente a ciascun uomo>> (cfr. *Retract.* II 56).

momento che ciascuna anima nulla di bene o di male⁷² ha commesso prima di incarnarsi nel tempo e nella *caro* affetta dal peccato⁷³, non avrebbe potuto sciogliere l'inevitabile paradosso per cui il Creatore destina anime innocenti alla dannazione eterna in coloro che, impossibilitati a recarsi al fonte battesimale, spirano prima di essere rigenerati nella grazia in Cristo⁷⁴. E, se il creazionismo appare incerto, come può reggere il confronto con l'altra possibilità rappresentata dal traducianesimo⁷⁵? E, ancora, se anche questo si rivelasse sospetto di eresia, dovuta ad una malintesa propagazione seminale dell'anima analogamente a quella del corpo, come potrebbe essere utilizzabile per erodere dalle fondamenta quel che stava più a cuore al teologo della *tradux peccati*, vale a dire la fondamentale funzione salvifica e mediatrice del magistero e del ministero della Chiesa cattolica, peraltro più consona alle masse, questa, che non le vuote speculazioni sull'origine dell'anima che, in ultima istanza, non avrebbero smosso granché le folle dei fedeli dalla convinzione di vivere in una valle di lacrime, o dalla umile accettazione di una predicazione volta a far accettare pene e sofferenze, comprese quelle dell'infante di un solo giorno⁷⁶, le quali non si spiegavano altrimenti che con la tradizione che li riteneva bisognosi del lavacro battesimale⁷⁷? Scartare il creazionismo, o l'emanatismo di ascendenza neoplatonica, ovvero il

72 Escluse le due alternative entrambe contrarie alla fede nel peccato originale, e cioè che le anime <<*sine ullo peccato vel originali vel proprio*>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 11, 14), pur incontaminate si insozzano nel corpo ma poi dipartono sane e salve senza rigenerazione battesimale; ovvero, che quelle stesse anime innocenti sono punite con l'eterna dannazione, Agostino ribatte che <<non va data né l'una né l'altra di coteste due risposte e nemmeno una terza: cioè che le anime abbiano peccato in un'altra vita prima d'aver la carne per meritare d'esser condannate a venire nella carne. A questo proposito l'Apostolo dichiara apertissimamente che Esaù e Giacobbe, quando non erano ancora nati nella carne non avevano fatto nulla di bene o di male>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 12, 15).

73 <<Se infatti è dalla carne che l'anima comincia ad avere il demerito del peccato, dica, se può, in che modo prima del peccato abbia meritato d'inquinarsi nella carne>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 6, 6).

74 <<Se tale demerito dipese dunque da lei stessa, in che modo se lo poté acquisire, dato che prima della carne essa non ha fatto nessun male? Se poi si dicesse che ha ricevuto tale demerito da Dio, chi potrebbe stare ad ascoltare uno sproposito simile? [...] Adesso infatti non si cerca che cosa l'anima dopo l'unione con la carne abbia meritato per esser condannata, bensì in che modo prima dell'unione con la carne abbia meritato la condanna d'esser mandata ad inquinarsi nella carne>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 6, 6).

75 <<Come fa -si chiede Agostino rivolgendosi a Vincenzo Vittore- il peccato ad interessare il corpo e l'anima, se l'anima non si trae dai genitori [*non de parentibus trahitur*] ma viene ispirata nuova da Dio?>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 6, 6).

76 <<Questi ed altri ancora sono gli argomenti, che riesco a escogitare, con cui rispondo, nel modo che son capace, contro coloro che si sforzano di scalzare questa teoria, in base alla quale si crede che per ciascuno venga creata un'anima come quella del primo uomo. Ma quando s'arriva al problema delle pene dei bambini, mi trovo -credimi - come stretto in grande imbarazzo e non riesco a trovare che cosa rispondere. Non parlo solo delle pene della dannazione dopo questa vita, in cui è inevitabile siano trascinate le anime che abbandonano il corpo senza aver ricevuto il sacramento della grazia di Cristo; parlo anche delle pene che osserviamo coi nostri occhi e con dolore in questa vita; se volessi elencarle tutte, mi verrebbe a mancare il tempo prima che non i vari tipi di esse. Certi bambini sono infiacchiti dalle malattie, tormentati dai dolori, afflitti dalla fame e dalla sete, restano invalidi nelle membra, rimangono privi degli organi dei sensi>> (cfr. *Ep.* 166, 6, 16).

77 La confutazione dell'emanatismo di Vincenzo Vittore è l'espedito, ancora una volta, per rimarcare la sua teologia del peccato originale e, insieme, per meglio corroborarla, per così dire in negativo, escludendo tutte le altre soluzioni, incapaci di rendere ragione della giustizia divina, e lasciando trapelare come unica possibilità rimasta in piedi la spiegazione di una contaminazione del peccato derivante da una propagazione dell'anima, oltre

preesistenzianismo, equivaleva a rendere più plausibile il generazionismo incorporeo dell'anima, e in ciò confermare il traducianismo⁷⁸ sotteso alla propagazione seminale del peccato originale il quale, oltre che essere legittimato sul piano della prassi liturgica e su quello esegetico-dottrinario, traeva ulteriori conferme da quella che rimaneva la sola spiegazione attendibile riguardo l'origine dell'anima dell'uomo derivante dall'unica anima creata in Adamo⁷⁹. Il nostro giudizio non misconosce che di primo acchito le due questioni appaiano tra loro legate nel modo esattamente capovolto rispetto a quel che forse sostiene la nostra analisi più arrischiata. Comunque stiano le cose, si intende sottolineare come egli, se anche fu cauto nel parteggiare per un'ipotesi -e ci sembra proprio che sia quella traducianista a ricevere in un primo tempo la palma d'oro in Agostino⁸⁰-, tuttavia non mancò di fermezza nel scartare le tesi che rischiavano di intaccare quella veneranda dottrina⁸¹. Talvolta anzi, e ci riferiamo ad un'opera mediana completata in quell'ultimo

che del corpo, dall'anima e dal corpo dei progenitori: <<Pertanto il tempo intermedio da quando l'anima fu mandata nella carne fino al suo disciogliersi dalla carne, poiché si tratta dell'anima d'un bambino che non è giunto all'età del libero arbitrio, non trova per essere condannato, se non riceve il battesimo, nient'altro che il peccato originale. Che per questo peccato l'anima sia giustamente condannata non lo neghiamo, perché è giusta la legge che stabilisce un castigo per il peccato. Ma ci chiediamo la ragione per cui l'anima è stata condannata a subire questo peccato, se essa non si trae da quell'unica anima che peccò nel primo padre del genere umano>> (cfr. *De an. et eius orig.* I 13, 16). Si veda anche quanto Agostino riporta circa la concezione emanatista del Vittore: <<costui [...] dice: "Dio non creò l'anima dal nulla, ma essa proviene così da Dio da essere emanata da lui [*ab ipso emanaverit*]">> (cfr. *ibid.* II 3, 5).

78 Dello stesso parere è il Gilson, secondo il quale <<un tale traducianismo rendeva molto più facile spiegare la trasmissione del peccato di Adamo agli altri uomini, ed è certo per questo che s. Agostino è stato sempre visibilmente propenso verso questa soluzione>>, per quanto egli in definitiva, nota ancora l'interprete, <<Mai [...] ha voluto scegliere tra queste quattro ipotesi, nessuna delle quali è condannata dalla fede, né imposta come certa dalla ragione>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 70, 71).

79 Dello stesso avviso il Pincherle, il quale ritiene che <<Tutto considerato, Agostino non nasconde che il traducianismo gli sembra la dottrina più consona con quella del peccato originale: che di fatto costituisce il punto di partenza>> (cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, p. 388). Più avanti si trova lo stesso giudizio (per quanto teniamo a precisare che alla morte di Pincherle, sopraggiunta il 18 Aprile del 1979 -e al quale rendiamo omaggio e perenne gratitudine, se il lettore ce lo consente-, la parte finale venne completata dalla curatrice Maria Grazia Mara tenendo fede alla traccia lasciata dal noto biografo). Così si esprimeva dunque sin dal 1930 il Pincherle, secondo il quale la <<dannazione dei bambini morti senza battesimo [...] spinge Agostino ad accogliere quella teoria del traducianismo dell'anima, a cui la sua preparazione filosofica d'altra parte si ribella, onde egli si dibatte in una perpetua incertezza>> (cfr. *ibid.* p. 430).

80 La timida propensione del vescovo per l'ipotesi traducianista emerge nel testo seguente (si rammenti che quest'opera venne scritta lungo un arco di tempo che copre oltre un decennio, tra il 401 e il 414, consta di dodici libri e, considerato che il brano da noi riportato è un estratto del decimo libro, ci troviamo con tutta probabilità alle prime avvisaglie della controversia pelagiana che sarebbe divampata con alterne vicende ma i cui bagliori avrebbero continuato a mantenere desti gli opposti sostenitori tra occidente e oriente lungo tutta la decade successiva): <<Dopo aver discusso a fondo questi testi, per quanto ce lo ha permesso il tempo, io potrei asserire che il peso delle ragioni e dei testi adottati da una parte e dall'altra è uguale o quasi uguale, se non fosse che l'opinione di coloro che pensano che le anime sono generate dai genitori, ha un peso maggiore per riguardo al[la pratica del] battesimo dei bambini. Che cosa possa risponderci ai loro argomenti per ora non mi si presenta alla mente>> (cfr. *De Gen. ad litt.* X 23, 39).

81 In un'epistola databile forse intorno al 412, Agostino spiega a Marcellino il passo del *De libero arbitrio* (cfr. *De lib. arb.* III 21, 59), e gli suggerisce di abbracciare quella tesi che appunto non pregiudichi la veneranda dottrina del peccato originale: <<Coloro che pensano che io abbia espresso un'opinione quasi definitiva e sicura sull'anima umana, considerino attentamente che essa proviene o dai genitori per propagazione [e, in questa ipotesi a lui più congeniale, ci pare che meglio si spieghi la propagazione della *culpa/reatus*] o che nelle azioni della sua

lustrò del IV secolo⁸² in cui la controversia pelagiana era ancora di là da venire, il presbitero sembra ancora intenzionato a presentare tutti i cavalli in gara come rispettabili corridori pretendenti al titolo sperato, salvo mostrare già, secondo il Beatrice⁸³, un certo suo debole verso il traducianismo, anziché propendere per una verità inconfutabile; si capisce allora come egli si sia risolto per lasciare aperto il problema invocando migliori lumi⁸⁴. Si tratta dunque per noi, considerata l'indubbia valenza per quel che riguarda un sapere dell'anima, di tentare almeno di muoversi insieme alle più mature convinzioni del vescovo d'Ippona, con un'idea interpretativa

vita superiore e celeste si macchiò di peccato, si da meritare di essere racchiusa nella carne corruttibile. Essi potranno allora vedere che le parole sono state da me così diligentemente soppesate che, tenendo per certa la verità di cui sono ben persuaso: che cioè dopo il peccato del primo uomo sono nati e nascono gli altri uomini nella carne infetta dal peccato [...] per il resto tutte le mie parole suonano in modo da non pregiudicare nessuna delle quattro opinioni che spiegai>> (cfr. *Ep.* 143, 5). Si veda anche quanto egli dirà nelle *Ritrattazioni* a proposito della lettera-trattato *De origine animae hominis* (cfr. *Ep.* 166) del 415 inviata al presbitero Girolamo residente a Gerusalemme, epistola in cui, nel vivo della polemica antipelagiana, Agostino aveva suggerito di cercare più solidi fondamenti circa l'origine dell'anima e, soprattutto, a sostenere quella eventuale soluzione, creazionismo compreso, che però non contraddicesse la dottrina della colpa ereditaria prestando il fianco agli avversari: <<Ho scritto anche due libri [...] il primo *Sull'origine dell'anima umana* [...] Nel primo però non ho dato una mia soluzione del problema che m'ero posto>>, afferma egli, e prosegue ricordando che ha <<preferito invitare il lettore o ad evitare del tutto di chiedersi come l'anima sia data a coloro che nascono o ad accettare, in una questione così oscura, una soluzione non contraria alla fede: intendo dire non contraria a quanto la fede cattolica ha appurato con certezza sul peccato originale la cui conseguenza è che i bambini, ove non vengano rigenerati in Cristo, sono sicuramente destinati alla dannazione>> (cfr. *Retract.* II, 35). Il brano qui menzionato delle *Retractationes* si riferisce appunto all'*Epistola* 166, in cui si trova peraltro il rimando alla stessa elencazione presente nell'opera del 395 (vedi nota seguente): <<Io, a dirti il vero, scrivendo alcuni anni fa certi libri *Sul libero arbitrio*, che sono venuti nelle mani di molti e tutt'ora posseduti da moltissimi, passavo in rassegna quattro teorie sull'infusione dell'anima nel corpo e cioè: le anime derivano tutte per generazione dall'unica che fu data al primo uomo? Oppure vengono create tutt'ora per ogni singolo uomo? Oppure, ammesso che preesistano in qualche luogo, vengono infuse da Dio o scendono da se stesse nei corpi?>> (cfr. *Ep.* 166, 3, 7).

82 Ci riferiamo al III libro del *De libero arbitrio* completato intorno al 395 dove, a conclusione di una panoramica sulle varie ipotesi note ad Agostino circa l'origine dell'anima, così egli si esprime avendo riguardo piuttosto di non incescicare in false dottrine circa la *substantia creatoris*, che non invece di ritenere per certo sprovvedutamente una delle quattro opinioni di cui era a conoscenza: <<Di queste quattro teorie sull'anima, e cioè se le anime hanno origine per discendenza [*de propagine*], se sono create [*novae fiant*] nei singoli che nascono, se già preesistenti altrove [*alicubi existentes*] sono da Dio mandate nei corpi degli individui che nascono, ovvero se vi cadono di proprio impulso, non si deve affermare nessuna pregiudizialmente [...] Ma almeno ci sia la fede di non pensare qualche cosa di falso e indegno della essenza del Creatore [...] non si ha alcun pericolo se penseremo della creatura qualche cosa di diverso da quel che è, purché non lo riteniamo come conoscenza certa>> (cfr. *De lib. arb.* III 21, 59).

83 Così si esprime a tale proposito il Beatrice: <<è interessante notare la preminenza data alla spiegazione traducianista, che sembra tradire così la sua grande diffusione e, insieme, una certa preferenza da parte di Agostino [...] Se Agostino -puntualizza l'autore- dimostra una spiccata, anche se critica, propensione per l'ipotesi traducianista, a partire dal *De libero arbitrio* e per molti anni ancora, fino all'insorgere della controversia pelagiana, che molte certezze metterà in crisi, ciò può intendersi come il segno eloquente dell'inserimento sempre più profondo dell'Ipponese nel solco delle più vive tradizioni teologiche del cristianesimo occidentale [eccezion fatta per i seguaci del creazionismo, come Lattanzio, Ilario, l'Ambrosiastro, Ambrogio, Prudenzio, Gerolamo, controcorrente rispetto all'insieme del clero e della massa dei fedeli], e africano in particolare>> (Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati*, cit., pp. 100, 101).

84 Richiesto il suo parere, Agostino non mancò di rispondere a Ottato, attraverso un'epistola databile tra l'estate e l'autunno del 418, sostenendo che anche Girolamo <<Nella sua medesima breve lettera faceva tuttavia capire che propendeva più verso il creazionismo che non verso il generazionismo. Nello stesso tempo -precisa l'estensore della lettera riferendosi a Girolamo- ricordava pure che l'opinione più comune nella Chiesa d'Occidente [...] è che

che sappia far luce sia sull'anima che sulla sua origine, da una parte e, dall'altra parte, che tale ipotesi esplicativa sia rispondente al destino di dannazione, per quanto mite lo si intenda, cui vanno incontro bambini e bambine dipartiti in tenera età senza che abbiano potuto da se stessi recarsi al fonte battesimale per purificarsi dalla contaminazione tratta dalla *massa luti*. Riassumiamo quindi gli aspetti salienti di questa *obscurissima quaestio*⁸⁵: anzitutto, dobbiamo tenere conto dello sfondo di quei principi universalmente professati e condivisi dalla Chiesa cattolica circa la natura creata e incorporea dell'anima; inoltre, come si è visto, Agostino, già a partire dalle opere giovanili, ma in particolare nel *De libero arbitrio*, mette a confronto le ipotesi che circolavano da tempo intorno al problema dell'origine dell'anima, non ancora influenzato dalla polemica con donatisti e pelagiani; infine⁸⁶, non appena si impose, come visto, la questione della validità e dell'efficacia dei sacramenti, egli si vedrà costretto a ripiegare su posizioni scetticheggianti⁸⁷ allorché le agguerrite e non isolate critiche mossegli dagli avversari pelagiani⁸⁸, si mostravano gradite e condivise anche tra il clero romano, perlomeno fino alla condanna del pelagianesimo da parte dell'episcopato africano riunito a Cartagine sin dal 1° Maggio del 418, cui si associò ben presto anche papa Zosimo⁸⁹. I contrasti insorti tra opposti schieramenti a proposito dei sacramenti, vertevano sulla loro legittimazione per via della dignità del ministro, come ritenevano i donatisti dal tempo delle persecuzioni di Diocleziano (dal 303 d.C.), ovvero in virtù della grazia intrinseca al sacramento stesso non derivante dalla purezza di chi lo somministrava (rispettivamente: *ex opere operantis*, oppure *ex opere operato*); ma per quel che interessa la nostra analisi, era soprattutto la disputa sul destino dei bambini morti prematuramente senza ricevere il battesimo, soprattutto quando questa posizione dottrinarica assunta, difesa, e divulgata dal magistero di Agostino, verrà apertamente osteggiata dai pelagiani, ad arrecare un *vulnus* ad una delle ipotesi in campo sulla origine dell'anima, e cioè quella traducianista/generazionista, sia pure nel senso spirituale del termine⁹⁰. Tutto ciò dovette suggerire ad Agostino di ripiegare al più presto e senza indugio soprattutto sulla difesa della sua teologia del peccato originale, onde meglio fortificarla, e lasciando che i suoi detrattori girassero intorno a questo "arrocco" strategico; ma, nondimeno, confidando anche sul fatto che per necessaria conseguenza della sua esegesi dell'*in quo*, il fossato posto a difesa delle mura di questo metaforico "castello del pensiero" in cui s'era rifugiato, non poteva essere oltrepassato altrimenti che da un'ipotesi, verosimilmente la più plausibile, e certamente la meno ostile verso i suoi più solidi

le anime vengano trasfuse nei figli attraverso la riproduzione generativa>> (cfr. *Ep.* 190, 6, 20).

85 Cfr. *C. Iul.* V 4, 17 (*Ep.* 207): <<Perché ti rifugi [rivolto a Giuliano d'Eclano: lettera del 421-422] nella

convincimenti, circa una analoga propagazione dell'anima stessa da quell'unica creata in Adamo⁹¹. In definitiva, alla prova dei fatti il teologumeno dell'*originale peccatum* sembra rivelare due facce di una stessa medaglia, una figura bifronte consistente in un duplice sguardo, l'uno rivolto a valle, in questa valle di lacrime, e l'altro, ma informato alla visione altrettanto cupa e dolorosa di un'esistenza piena di lutti e misfatti, teso alla ricerca della possibile origine dell'anima. In questa prospettiva, dove la proiezione della certezza della fine (della morte dei bambini senza aver ricevuto il battesimo) illumina o confonde le incertezze dell'inizio (la

oscurissima questione dell'anima?>>.

- 86 Anche i sostenitori della preesistenza delle anime non possono rendere ragione della dannazione dei bambini morti senza battesimo, sia che quelle fossero senza alcuna colpa, sia che scontino delitti commessi in una vita precedente. E, ciò, ancora una volta è dimostrato "a valle", dalla prospettiva funerea del destino di dannazione eterna: <<Questa è una difficoltà che sentono incalzante anche i seguaci dell'altra ipotesi, secondo la quale le anime esisterebbero già in qualche luogo, preparate fin dall'inizio della creazione fatta da Dio e verrebbero poi successivamente infuse nei corpi. Identico è in realtà il quesito che si pongono costoro: se cioè le anime, senza aver alcuna colpa, ubbidiscono e vanno dove sono mandate, perché mai vengono colpite quelle dei bambini che muoiono senz'essere battezzati? Sia per l'una che per l'altra ipotesi la difficoltà è senz'altro la medesima. Da essa credono di cavarsi fuori più facilmente coloro i quali sostengono che tutte le anime vengono relegate nei corpi in castigo di non so quali colpe, commesse in una vita precedente>> (cfr. *Ep.* 166, 9, 27).
- 87 Secondo Beatrice <<Le cose si fanno più complicate [...] quando, incalzato dalle obiezioni di Giuliano, Agostino comincia col negare di aver mai insegnato il traducianismo>>, ripiegando <<su una prudente professione d'ignoranza che gli consentirà, però, di rimanere fermo sulle sue posizioni fideisticamente assunte>> (cfr. Pier Franco Beatrice, *op. cit.*, pp. 102, 103).
- 88 In questo nuovo contesto è possibile per noi comprendere come le iniziali aperture intorno al 395, e le successive timide propensioni per il traducianismo diffuso nella Chiesa occidentale (Africa proconsolare compresa), inducano poi il vescovo d'Ippona a tornare sui suoi passi per non prestare il fianco alle agguerrite critiche di un Giuliano che lo tacciava di materialismo manicheo. Si vedano alcuni brani relativi al castigo e alla remissione dei peccati, dove Agostino, verso il 410-411, si rivolge a quanti rifiutano l'idea di una propagazione seminale dell'anima, onde sostenere le loro dottrine contrarie, secondo il nostro, all'insegnamento della Chiesa cattolica circa il valore e il senso del pedobattesimo: <<tanto se l'anima è stata creata anch'essa dai genitori, quanto se è stata creata nei genitori o se è stata ispirata dall'alto: una questione di cui per ora rimando la discussione>> (cfr. *De pecc. mer. et rem.* I 38, 69); <<Nell'ipotesi che l'anima si propaghi alla stessa maniera del corpo ci domandiamo se sia stata direttamente coinvolta nel reato che le dev'essere rimesso, oppure se anche senza essere stata propagata, abbia bisogno della remissione dello stesso peccato e della sua redenzione già per il solo fatto che viene unita alla carne del peccato, dalla quale è necessariamente gravata. In questo caso giudica Dio con la sua somma prescienza quali fanciulli non meritino di essere assolti da questo peccato, compresi quelli che, non essendo ancora nati, nulla in nessun luogo hanno fatto di bene o di male con la propria vita. Infine in che modo Dio, anche ammesso che non crei le anime per trasmissione, non sia comunque colpevole del medesimo reato che rende necessaria la redenzione del sacramento anche all'anima di un bambino>> (cfr. *ibid.* II 36, 59); infine, a conclusione della sua requisitoria, così si divincola Agostino dalle accuse che circolavano sul suo vero o presunto materialismo manicheo: <<Ecco ciò che pensano: *Se a venire per trasmissione non è l'anima, ma soltanto la carne, unicamente la carne riceve il peccato per trasmissione ed unicamente la carne ne merita la pena perché dicono sarebbe ingiusto che l'anima nata oggi e non dalla massa di Adamo porti un peccato altrui tanto antico.* Sta' attento, ti prego [rivolto a Marcellino], come Pelagio [...] si trovi nei riguardi dell'anima. Non dice infatti che l'anima non viene per trasmissione, ma *se a venire per trasmissione non è l'anima*, facendo benissimo a parlare sospensivamente e non risolutamente di un problema tanto oscuro, di cui non possiamo trovare, o con molta difficoltà, delle testimonianze certe e chiare nelle Scritture sante>> (cfr. *ibid.* III 10, 18).
- 89 Cfr. Pier Franco Beatrice, *op. cit.*, pp. 287-295.
- 90 Agostino prende apertamente le distanze dal traducianismo materiale tertulliano: <<Il fatto che costui [Vincenzo Vittore] creda nell'incorporeità di Dio mi porta a congratularmi con lui che per questo almeno si distacchi dai deliramenti di Tertulliano. Questi ha sostenuto appunto che, come l'anima, anche Dio è corporeo >> (cfr. *De an. et eius orig.* II 5, 9).

plausibile origine dell'anima), ci sembra sia proprio il traducianesimo a configurare quel volto bifronte, e ad alimentare in Agostino un'idea guida che sappia conciliare in tutta la sua spietata coerenza la propaggine ad un tempo del corpo e dell'anima⁹² dall'unica *massa damnationis*, valida a spiegare la contrazione di un duplice legame in solido, e cioè il "cordone ombelicale" della derivazione corporea del genere umano dalla "pasta" di Adamo, e quello altrimenti inspiegabile consistente nel vincolo della contaminazione dell'anima dalla colpa dei progenitori per contiguità con quella *massa tota vitiata*. Il concetto di "*ex traduce*" stringe quindi in un abbraccio mortale origine e destino dell'anima dell'infante privo di peccati personali e del necessario lavacro purificatore, non solo indebolito per via della morte entrata nel mondo, ma anche colpevole di un reato non suo eppure imputabile a non altri che a lui stesso. Il traducianesimo, considerato nella doppia accezione di propagazione seminale dei corpi, e di disseminazione spirituale delle anime, solidalmente generati quelli dal corpo di Adamo, e altrettanto solidalmente congiunte queste sia al corpo, e sia alla *massa iustae damnationis*, rappresentò, agli occhi di Agostino, l'unico accesso che gli consentisse, attraverso rapide scorribande e repentini ripiegamenti, di difendersi alla fin fine in questa sua metaforica roccaforte del pensiero ben protetta e congeniata allorché infuriò la polemica pelagiana altrettanto ben agguerrita, e di muoversi nell'oscurità dei recessi dell'anima, nella convinzione che lungo i cunicoli più riposti si trovavano forse i reperti dei secolari andirivieni di una storia umana contrassegnata indelebilmente dal peccato originale. Una volta

91 Per salvaguardare la giustizia del Dio agostiniano, non sembrano esserci altre alternative: <<Costui [Vincenzo Vittore] non poteva scoprire con quale giustizia Dio l'abbia fatto [associare l'anima alla sorte della carne peccatrice], soprattutto riguardo alla dannazione eterna dei bambini che muoiono senza battesimo e quindi senza essere stati purificati dal peccato originale; né poteva scoprire la ragione per cui un Dio giusto e buono, pur prevedendo che a queste anime di fanciulli non sarebbe venuto in soccorso il sacramento della grazia cristiana, le abbia mandate, quando erano libere da ogni macchia di propaggine, nel corpo che si trae da Adamo e le abbia avvinte con il laccio del peccato originale, rendendole in tal modo meritevoli della dannazione eterna. Poiché però costui non voleva neppure dire che anch'esse traggono origine peccatrice da quell'unica anima>>, è incorso secondo Agostino in un miserabile naufragio, che avrebbe potuto evitare non con <<lo slancio dell'eloquenza [ma con] il consiglio della prudenza>> (cfr. *De an. et eius orig.* II 13, 18).

92 Anche al presbitero Pietro, un prete spagnolo che viveva a Cesarea di Mauritania, Agostino replicò con una certa sollecitudine chiarendo la propria posizione, e invitandolo a riflettere su quanto Vincenzo Vittore andava divulgando su questa intricatissima questione. Di certo quest'opera, collazionata per circostanze fortuite tra il 418 e il 420, per quanto presenti un'unità estrinseca, cionostante tratta lo stesso argomento con toni sia pure diversi in ragione dei rispettivi destinatari dei quattro libri di cui si compone. Ebbene, nel rivolgersi a Pietro, inesperto e forse entusiasta estimatore del Vittore, Agostino rammenta che costui <<Si trovava [...] in grandi angustie nello spiegare come il vincolo del peccato originale tenga strette le anime se esse non traggono origine [*trahunt originem*] da quella che peccò per prima, ma vengono ispirate da Dio nella carne peccatrice assolutamente pure da ogni contagio e propagazione di peccato>> (cfr. *De an. et eius orig.* II 9, 13). L'abile controversista non lo afferma, ma si serve come detto della prova del nove della propagazione del peccato per scartare le ipotesi inconciliabili con questa; vale a dire che egli demolisce le altre temibili affermazioni riguardanti l'origine dell'anima, e capaci di intaccare la teologia del peccato, senza costruire la sua che, tuttavia, riemerge come sullo sfondo di un "negativo". Aveva Agostino chiara consapevolezza di questa operazione chirurgica tale per cui, nel mentre recide le tesi avversarie, allo stesso tempo rende indecidibile ogn'altra congettura della origine dell'anima, con ciò assicurando parimenti la sua edificazione del peccato *ex traduce* dalle acute e mirate critiche pelagiane?

reso inespugnabile dal fondo roccioso di quell'atavica colpa, e dalle alte mura costituite dalla sua stretta parentela con la propagazione spirituale delle anime, questo baluardo parve forse ad Agostino la migliore struttura logicamente coerente che potesse reggere l'urto contro creazionismo, emanatismo o preesistenzianismo, ma anche contro il traducianismo tertulliano⁹³, i quali rischiavano di offendere non tanto la sua retroguardia del generazionismo incorporeo mai sostenuto "positivamente", e che egli non ebbe alla fin fine bisogno di proteggere a spada tratta, quanto di assestare un colpo decisivo al cuore della sua concezione soteriologica incentrata sulla *tradux peccati*. In conclusione, se anche risulta azzardato affermare quale sia stata la soluzione apertamente e fermamente sostenuta in relazione all'origine dell'anima, ci pare che implicitamente, mediante il ricorso alla confutazione degli avversari incentrata sul traducianesimo della *caro* infetta dal peccato, Agostino intendesse derivarla per via sottrattiva, negativa⁹⁴, come unica spiegazione possibile della propaggine dell'anima da quell'unica *massa irae*, senza la cui propagazione ad un tempo corporea e spirituale non sarebbe stato facilmente spiegabile, né imputabile all'infante morto senza battesimo, il destino di dannazione eterna disposto da un Dio buono, giusto e misericordioso. E, benché Agostino si schermisca⁹⁵ sostenendo di non aver mai sposato tale dottrina, comunque stiano le cose, tutto tende a convergere verso la sua teologia del peccato originale su cui le Scritture, a suo modo di vedere, perlomeno su questo punto, non permettono deviazione alcuna.

93 <<D'altra parte anche quelli i quali sostengono che le anime derivano dall'unica creata da Dio per il primo uomo e perciò affermano che vengono trasmesse dai genitori, se seguono l'opinione di Tertulliano, ammettono certamente che esse non sono spiriti ma sostanze corporee, che si formano da principi corporei. Che cosa può sostenersi di più erroneo di ciò? Ma non dobbiamo neppure stupirci che Tertulliano abbia potuto fantasticare una simile sciocchezza dal momento che arriva perfino a pensare come sostanza corporea lo stesso Dio creatore>>> (cfr. *Ep.* 190, 4, 14).

94 Si veda come egli incalzi le altre ipotesi, non affermando direttamente la sua, ma salvaguardandola indirettamente istituendo ancora una volta un parallelismo con la propagazione seminale del corpo: <<Quanto poi alle testimonianze d'ogni genere che ha riferite dalle Scritture e con le quali si è come provato a provare che Dio non trae le anime dalla propaggine della prima anima, ma alla stessa maniera di quella prima le ispira una per una per tutte e singole le persone, quelle testimonianze [...] sono tanto incerte e ambigue [...] I testi usati da Vincenzo Vittore, nei quali si legge che Dio dà o fa o forma le anime, non indicano con che cosa le dia o le faccia o le formi: se con la propaggine della prima o se ispirandole come la prima. Al contrario costui per lo stesso fatto che nella Scrittura si legge che Dio dà o fa o forma le anime crede subito che nella Scrittura sia negata la propaggine delle anime, mentre per testimonianza della stessa Scrittura Dio dà o fa o forma anche i corpi, che tuttavia nessuno dubita esser dati, fatti, formati da Dio attraverso la propaggine del seme>> (cfr. *De an. et eius orig.* II 14, 19).

95 Cfr. *C. Duas epp. Pel.* III 10, 26: <<Alle nebbie dei loro nascondigli aggiungono i pelagiani la questione non affatto necessaria dell'origine dell'anima, per tentare di costruirsi un riparo, turbando le verità manifeste con l'oscurità di altri problemi. Dicono infatti "che noi confondiamo la trasmissione delle anime con la trasmissione del peccato". Il che dove e quando l'abbiano udito nei discorsi o letto negli scritti di coloro che difendono la fede cattolica contro i pelagiani non lo so.[...] Ma questo io dico: è tanto manifesto secondo le Scritture sante il peccato originale [...] che nella discussione sull'origine dell'anima qualsiasi ricerca ed affermazione si faccia da parte di chiunque, se è contro tale dottrina, non può essere vera>>.

Il nostro vescovo d'Ippona, per tornare al tema iniziale, dedicherà le sue energie a più riprese su argomenti che lo avevano impegnato nei primi scritti, ancorando però in seguito la sua indagine non più sulla tradizione pitagorica o neoplatonica (benché alcune acquisizioni non vengano meno), ma facendo sistematico ricorso, soprattutto su questioni tanto complesse e misteriose, al principio di rivelazione (che, insieme a quello di creazione, costituisce uno dei due capisaldi formidabili delle sue elaborazioni teologiche e filosofiche). Ciononostante, cambiati i riferimenti espliciti di Agostino a sostegno delle sue interpretazioni, e mutato il contesto in cui si troverà ad operare, mi pare si possa comunque sostenere che permarrà l'aspirazione personale di poter giungere a comprendere ciò che per altra via è stato accettato per fede (*fides quaerens intellectum*⁹⁶). Forse potremmo riassumere così il tentativo che terrà impegnato per molti anni (dal 399 al 420 circa) l'Ipponense: comprendere l'uomo in relazione alla Trinità divina e, questa, a partire da quello. Ma l'interesse degli anni degli incarichi pastorali ed episcopali sarà più focalizzato sulla conoscenza dell'immagine divina dello/nello spirito dell'uomo, avendo come obiettivo principe la fondazione teologica ben argomentata del dogma trinitario che, fin dal concilio di Nicea (325), aveva sì ribadito l'unità sostanziale divina (*homoúsios*), ma aveva però in qualche modo accentuato più la consustanzialità che la distinzione delle tre Persone, delle quali si doveva ora considerare, ad avviso di Agostino, non solo la medesima natura divina⁹⁷, appunto, ma anche la reciproca distinzione, fondandola sulla categoria della relazione, e salvaguardando in tal modo la specificità non solo del Figlio ma anche dello Spirito Santo. Che in questi scritti si tenti poi anche di comprendere il mistero della creazione dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, indagando *attraverso uno specchio, in enigma*⁹⁸ il mistero trinitario e la trinità di cui è possibile rinvenire le tracce nell'uomo, è fuori di dubbio; ma è altrettanto

96 L'espressione esattamente agostiniana è, ad esempio: <<*fides quaerit, intellectus invenit*>> (*De Trin.* XV 2, 2), ma c'è chi ha visto in questa sua formula l'anticipazione del *fides quaerens intellectum* anselmiano. Si veda, a tale proposito, la raccolta di brani riportata dal Gilson: cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 47 (e nota 22).

97 Agostino dovette rintuzzare, con la stesura a più riprese ma infine compiuta del *De Trinitate*, in un periodo di grave crisi per l'Impero ma anche per la Chiesa, le provocazioni di Pascenzio, funzionario imperiale, <<disposto bensì, come altri della sua dottrina a condannare Ario ed Eunomio>>, ma in fin dei conti non retrocedendo di un passo dalla posizione ariana riguardo alla <<diversità essenziale tra il Dio Padre "non generato" e il Verbo-Figlio "generato" cioè, come intendevano, "fatto" o "creato">> (cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, p. 254).

98 Si tenga presente l'esegesi operata da Agostino, laddove (1 *Cor* 13, 12) così interpreta l'espressione paolina in riferimento alla scarsa nitidezza che caratterizza la contemplazione, pur accessibile all'uomo, ma appunto alquanto oscura ed enigmatica, dell'*imago* del suo Creatore: <<Ci siamo dunque sforzati, a partire da questa immagine che siamo noi, di vedere in qualche modo, come in uno specchio, Colui che ci ha fatti>>. Dunque, mediante l'immagine dell'uomo che lo specchio interiore riflette, sembra prometterci Agostino sulla base delle Scritture, abbiamo una prima similitudine; mentre <<L'enigma è invece [...] un'allegoria oscura>> (cfr. *De Trin.* XV 9, 15), con cui l'Apostolo <<sebbene abbia voluto significare -precisa meglio Agostino- una *somiglianza*, ha voluto tuttavia significare una somiglianza oscura e difficile da attingere>> (cfr. *ibid.* XV 9, 16).

sostenibile affermare che l'impostazione di fondo è cambiata, essendo ora meno importante l'entusiasmo del filosofo di poter giungere a comprendere e spiegare *sola ratione*⁹⁹ la natura dell'anima, che non la cautela del teologo più propenso a deporre le armi della dialettica per abbandonarsi alla fede, laddove specialmente più enigmatica si presenta alla ragione umana la possibilità stessa di esprimere l'inesprimibile (ma nutrendo la speranza di poter giungere, ciononostante, per altra via, alla comprensione di quei medesimi misteri, nella convinzione che *l'intellectus merces est fidei*¹⁰⁰).

Conoscenza per analogia, dunque, significa per Agostino il poter rinvenire la natura dell'anima, da parte dell'anima medesima, scandagliando le profondità al di sotto della superficie increspata del mare in tempesta degli accadimenti soggetti al divenire incessante del tempo, e a partire, nei testi qui esaminati, dalle verità matematico-geometriche che Pitagora -come Alipio ammette con un certo entusiasmo- ha espresso nella sua veneranda e divina dottrina¹⁰¹, e di cui lo scolarca ha fatto ampio uso nel condurre dall'esteriorità all'interiorità i discepoli, abituata com'è la loro e la nostra attenzione, almeno in un primo tempo, a soffermarsi con lo sguardo degli occhi sugli oggetti sensibili e, dunque, bisognosa di partire dal mondo esterno per rifare il cammino a ritroso e giungere con lo sguardo dell'intelligenza fino alle estreme scaturigini dell'essere delle cose. In questa prospettiva euristica, dove ciascuno e ciascuna gioca in un certo senso ai dadi con lo scorrere impietoso delle "lancette" della storia, o con la fuggevolezza degli eventi personali e sovraindividuali, ovvero con la possibilità che le orme lasciate nel mondo sensibile rappresentino le tracce di un itinerario di indagine che possa avvicinarsi quanto più possibile ad una verità non aleatoria, bensì certa e incommutabile; in questa "odissea dello spirito", dove all'uomo e alla donna si manifesta l'occasione di ripartire indefessamente dai propri vissuti, dalle disperse

99 Si veda, ad esempio, la fiducia che Agostino infonde al discepolo Evodio nel mentre si incamminano alla ricerca della grandezza dell'anima: <<Ti deve guidare la ragione che sola è ragione, cioè la vera. E nell'ipotesi che essa in qualche modo sia in potere dell'uomo, non solo è vera, ma anche così certa e immune da ogni sofisma che argomenti falsi e opinativi non te ne possono allontanare>> (*De quant. an.* VIII, 12). Cfr. anche, su questo aspetto, *De ord.* II 13, 38: <<Non avrebbe potuto [la ragione] passare ad altre produzioni senza aver prima discriminato, configurato, espresso e manifestato i propri procedimenti e la propria tecnica nella disciplina delle discipline che denominano dialettica. Essa insegna ad insegnare, essa insegna ad apprendere. In essa la ragione stessa mostra con evidenza la propria natura, i propri intenti, i propri poteri. Essa ha scienza di avere scienza. Ed essa soltanto non ha solo la funzione ma anche la validità di creare scienza>>.

100Cfr. *In Io. Ev. tr.* XXIX, 6: <<Io avevo detto: se qualcuno crederà; e questo consiglio avevo dato: se non hai capito, credi! L'intelligenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di capire per credere, ma credi per capire>>.

101<<[Alipio] "La dottrina di uomini assai colti e insigni ci sembrava, per l'altezza del pensiero, inaccessibile. Ma tu hai ottenuto che su di essa, mediante la quotidiana meditazione e l'autorità che ti riconosciamo, non rimangano incertezze. Possiamo anzi, se fosse necessario, affermarlo con giuramento. Non è stata oggi sotto i nostri occhi dischiusa la veneranda e quasi divina dottrina che a diritto è stata ritenuta e riconosciuta di Pitagora?">> (cfr. *De ord.* II 20, 53).

esistenze accarezzate dagli ammiccamenti dei piaceri sensibili, o lusingate da facili scorciatoie che il mondo seduce a seguire, ovvero dalle inevitabili sconfitte che, inaspettate ma prevedibili, insidiano le più fiduciose ripartenze, il rifugio più accogliente, sembra indicarci Agostino, quel focolare ardente d'un caldo tepore, il ripostiglio nascosto agli sguardi indiscreti del mondo, pare essere a portata di chiunque giunga a scoprire quanto di sé non può andar perduto, e che solo risulta in fin dei conti soggetto al nostro volere, al nostro essere più vero, e al nostro conoscere più autentico: il sapere dell'anima, la con-sapevolezza della sua nobile origine condivisa con le stesse verità che man mano rinviene dentro di essa, sopra di essa, oltre di essa¹⁰², e il suo sentirsi signora in casa propria, dissolvendo lo spettro eppure sempre aleggiante e incombente della mera estraneità oggettivizzante che ogn'altra conoscenza di ciò che la circonda reca impressa come

102Il movimento del pensiero (<<Non è con la carne che devi [tr]ascendere [*transis*], ma con l'anima [*mente*]>> cfr. *In Io. Ev. tr.* XX, 12), secondo Agostino, dispone della facoltà di emanciparsi dall'inesorabile dominio della *mutabilitas*, e di andare al di là del suono della parola per giungere al verbo che permane; o di oltrepassare il corpo per accedere allo spirito: <<L'anima [*animus*] concepisce in sé una parola [*verbum*], comanda alla lingua, e questa proferisce la parola che l'anima ha concepito; è stata l'anima che ha dato origine alla parola, ed è stata anche la lingua; ha agito il padrone del corpo e ha agito anche il servo; ma il servo, il potere di fare quello che ha fatto lo ha ricevuto dal padrone, e l'ha fatto per ordine suo. Tutti e due hanno fatto la stessa cosa, ma forse nello stesso modo? Dov'è la differenza?, dirà qualcuno. Ecco, la parola [*verbum*] che la mia anima ha concepito rimane in me; ciò che invece la mia lingua ha proferito, si è dileguato percuotendo l'aria e non c'è più. Quando pronunci una parola nella tua anima e questa risuona sulla tua lingua, rientra nella tua anima e vi ritroverai la parola che hai concepito. Ma forse che perdura sulla tua lingua come perdura nella tua anima? La parola che risuona sulla tua lingua, è opera della lingua che la pronuncia ed è opera dell'anima che la pensa; ma il suono della lingua passa, mentre il pensiero dell'anima rimane. Ciò che fa il corpo, quindi, lo fa anche l'anima, ma non nello stesso modo. L'anima fa ciò che in essa permane>> (cfr. *In Io. Ev. tr.* XX, 10). Il *trascende et teipsum* ci conduce però, come si vedrà meglio più avanti a proposito della dottrina dell'illuminazione, a valicare anche l'anima per "gustare" Dio. Si noti che, nel prosieguo dell'omelia (pronunciata dopo il 418) il verbo "*sapere*" viene qui adoperato a significare una dimensione del sapere non riferibile ad un procedimento oggettivizzante, se così possiamo esprimerci, che dicotomizza la relazione conoscitiva nelle due polarità di soggetto-oggetto, ma rapportabile ad una "porosità" dell'anima in cui essa sembra quasi gustare, sentire, sapere appunto di Dio come una rosa sa del profumo che emana: <<Trascendi il corpo e comincia a gustare [*sape*] l'anima; trascendi anche l'anima e arriva a gustare [*sape*] Dio. Non puoi raggiungere Dio, se non ti elevi ad di sopra anche dell'anima; tanto meno riuscirai a raggiungerlo se permani nella carne. Quanto sono lontani dal gustare [*sapiendo*] Dio, coloro che si fermano alla sapienza [*sapiunt*] della carne! Infatti non ci arriverebbero neppure con la sapienza [*saperent*] dell'anima. La sapienza [*sapit*] della carne allontana molto l'uomo da Dio; c'è molta distanza tra la carne e l'anima, ma ce n'è di più tra l'anima e Dio. Se tu abiti nella tua anima, ti trovi come in mezzo: se guardi giù, c'è il corpo; se guardi su, c'è Dio. Elevati al di sopra del tuo corpo e oltrepassa anche te stesso>> (cfr. *In Io. Ev. tr.* XX, 11). Si ponga mente alla qualificazione gerarchica che assume il *sapere* a seconda che esso odori del corpo, senta d'anima, o profumi di Dio, qualità del sapere, dunque, maleodoranti quanto più esso promana dal mutevole, e tanto più balsamiche quanto più derivano dall'incorporeo sapore dell'anima e, al di sopra di tutto, dall'eterno sapere di Dio: <<Va' oltre questi corpi! Anche se brillano e rifulgono nel cielo, sono sempre corpi [...] Venga fuori quegli stesso che le contempla. Chi contempla, infatti, tutte queste meraviglie, chi giudica e discerne, e chi per così dire le pesa sulla bilancia della sapienza, è l'anima [*animus*]. Senza dubbio l'anima, mediante la quale hai pensato tutte queste cose, è superiore a tutte queste cose che hai pensato. Essa dunque non è corpo ma spirito [*spiritus*]: elevati al di sopra anche di questo spirito [...] E' una cosa meravigliosa l'anima [*animus*]! Ma perché dico: è? Elevati al di sopra anche di essa, perché anche essa è mutevole, sebbene sia migliore di qualsiasi corpo. Ora sa e ora non sa [*novit/non novit*], ora dimentica e ora ricorda, ora vuole e ora non vuole, ora pecca e ora è giusta [...] trascendi anche tutto ciò che muta! Oltrepassate le realtà visibili, sei pervenuto alla tua anima, ma anche lì hai trovato i caratteri della mutabilità. E' forse mutevole anche Dio? Trascendi, dunque, anche la tua anima! Eleva la tua anima sopra te stesso, per raggiungere Dio>> (cfr. *In Io. Ev. tr.* XX, 12).

impronta infamante nel segno dell'esteriorità, della materialità e della quantità soggette alla *mutabilitas*. Si tratterà di sconfiggere il dubbio che anche questa verità possa rivelarsi fragile e inconsistente, attraverso una "psicologia" apofatica, mediante cioè un procedimento estrattivo, ma sul piano conoscitivo e certificativo; un sapiente lavoro condotto per via sottrattiva e negativa, togliendo pazientemente mediante un'indagine serrata anzitutto quel che incorporeo non è; e, secondariamente, eliminando ciò che pur essendo spirituale risulta ancora mutevole, servendosi all'uopo dell'utensile che meglio di qualunque altro scalpello appare in grado di disincrostare e, con ciò, di disseppellire, quell'idea di anima sepolta da cumuli di macerie, così da riuscire a liberarla e a riportarla a nuova vita. Ebbene, stando così le cose, come si muoverà, in tal senso, il giovane Agostino, alle prese con l'arte plastica e quasi demiurgica di plasmare la sua idea sulla *quantitas animae* per togliimento del materiale grezzo, senza con ciò recidere troppo in profondità il legame vitale che l'anima medesima intrattiene col corpo, ossia senza inoculare nell'uomo il sospetto venefico e il timore paralizzante verso tutto ciò che incorporeo o immutabile non è, e ciononostante salvaguardare la bellezza e l'armonia di un mondo in fuga -quello degli uomini e delle donne incontro al loro destino-, che attraversa il mondo abbarbicandosi come l'edera sugli invisibili del pensiero? Infatti, ogni oggetto a tre dimensioni è corpo, ed è costituito di proporzione, ordine e misura, perché di qualsiasi *res corporalis* possiamo rinvenire l'estensione nelle tre direzioni della lunghezza, della larghezza e dell'altezza; al contrario, l'anima è inestesa, e si pone pertanto la questione della sua grandezza. Alla conoscenza delle sue qualificazioni, però, non si può giungere d'un balzo: incalzato dai dubbi di Alipio sulla grandezza dell'anima (se l'anima non ha dimensioni ed è inestesa, pare quasi confondersi col nulla e, in tal caso, come può valere più di un corpo qualsiasi?¹⁰³), Agostino risponde che anche la giustizia, benché priva delle medesime proprietà dei corpi, non è da considerarsi priva di valore o un nulla. Anzi, come meglio si evince dalla precisazione del suo pensiero intorno alla superiore posizione ontologica e assiologica delle *formae/species aeternae*, l'ideale giustizia ha più valore di un albero, che pure è molto più esteso in altezza; e, come l'anima, essa appartiene al mondo intelligibile¹⁰⁴.

103 *De quan. an.* III, 4: <<A. - Non è assolutamente possibile rappresentarsi l'anima o lunga o larga o dotata di resistenza. Per quanto ne capisco io, queste son proprietà sensibili e sulla base dell'esperienza sensibile ci raffiguriamo con esse l'anima [...] Posso soltanto affermare che non è lunga, larga, solida o soggetta ad altre proprietà, che di solito si esaminano nelle dimensioni dei corpi. E se vuoi, posso renderti ragione della mia teoria [...] E. - Certo che lo voglio e sono in ansiosa attesa. Mi par quasi che l'anima sia un nulla se non ha tali dimensioni>>.

104 *De quan. an.* IV, 5: <<A. - E non dubiti che la giustizia ha assai più valore di questo albero? [...] E allora la giustizia che, secondo il tuo parere, è un qualche cosa, è anzi una quiddità indefettibile e assai più nobile dell'albero, ti sembra che sia lunga? E. - È del tutto impossibile che la giustizia si presenti al mio pensiero come lunga, larga o altro simile. A. - Dunque la giustizia non ha alcuna di tali dimensioni e tuttavia è un qualche cosa. Perché dunque riterresti l'anima un nulla senza una sua lunghezza?>>.

Quindi, emerge via via nel corso del dialogo una incommensurabilità tra mondo intelligibile e mondo sensibile, il secondo essendo anzi ordinato, misurato e ben proporzionato in virtù dell'ordine in sé (*lex rationalis, ordo*), della misura ideale, e della somma armonia (*pulchritudo*) derivanti dal primo. Evodio, infatti, nel corso della ricerca è abilmente guidato da Agostino a riflettere su alcune questioni attinenti la sfera della geometria. Potremmo sintetizzare nel modo seguente la domanda da cui ha origine la successiva indagine dei dialoganti intorno ai corpi reali considerati dal punto di vista della misura, per poi inoltrarsi a ritroso lungo l'itinerario che va da ciò che è misurato, a ciò che sta a fondamento della possibilità stessa del misurare. La domanda è questa: le figure solide a tre dimensioni dove trovano la loro *condicio sine qua non*? È evidente che se le scomponiamo, esse sono costituite da tante figure piane a due dimensioni quante quelle possono contenerne, e sono queste che le costituiscono. Ma le figure piane non sono già più oggetto dei sensi, se non quelle tracciate; se esaminiamo però anche queste, a ben vedere hanno ancora una loro quantità determinata dalla lunghezza e dalla larghezza. Troviamo dunque che non sono enti geometrici semplici, nonostante il loro carattere incorporeo, bensì sono composte da tante linee quante esse possono contenerne; lo stesso dicasi per quest'ultime. Le linee, infatti, anch'esse intelligibili e visibili allo sguardo interiore dell'intelligenza, per poter essere viste anche dallo sguardo esteriore degli occhi, sono come tracciate senza larghezza, ma hanno una loro lunghezza; quindi sono composte di punti infiniti. Anch'esse pertanto, quantunque siano enti puramente intelligibili, ciononostante non sono ancora "esseità" indivisibili. Bisogna quindi risalire ancora il sentiero dell'indagine che si fa sempre più stretto, anzi, invisibile all'occhio dei sensi. Si giunge, infatti, ad un punto sensibile, quello ottenuto tramite un segno ma, arrivati ai piedi della vetta, è necessario ora risalire dal punto empirico al punto intelligibile, la cui natura ideale è totalmente altra da quella sensibile dei corpi:

A. - Hai mai visto con gli occhi del corpo un tale punto, una tale linea o una tale superficie?

E. - Mai, non sono oggetti sensibili. A. - Dunque se gli oggetti sensibili per una certa mirabile affinità sono percepiti dagli occhi del corpo, è necessario che lo spirito, con cui vediamo gli oggetti sovrasensibili, non sia corporeo o corpo. La pensi diversamente? [...] Frattanto rifletti se è stato accertato che esso è immune da quantità. Su questo tema ora si svolge la ricerca. [...] È funzione del pensiero comprendere che lo spirito [*animus*], sebbene creato da Dio, ha una sua esseità [*substantiam*] che non è di terra, di fuoco, di aria, di acqua, a meno dell'ipotesi che Dio ha dato alla terra di non essere altro che terra e non ha dato allo spirito [*animus*] di essere altro che spirito. Se poi vuoi la definizione dello spirito [*animus*] e mi chiedi che cosa esso sia, risponderò senza difficoltà. È mia teoria che lo spirito è esseità [*substantia*

quaedam] dotata di pensiero [*rationis particeps*] e ordinata a governare un corpo.¹⁰⁵

Da questo punto di vista possiamo scoprire che, similmente alla natura incorporea di punto, linea e figura piana, rispettivamente adimensionale, monodimensionale e bidimensionale, allo stesso modo lo spirito (*mens*), capace di vedere con lo sguardo dell'intelligenza la natura intelligibile degli *incorporalia*, dev'essere anch'esso della medesima natura incorporea e, quindi, privo di quantità empiriche. La sua *quantitas*, cioè la sua grandezza, come nell'esempio richiamato poc'anzi del paragone tra la giustizia e l'albero, sta non già nella sua quantità fisica esperibile mediante i sensi, bensì nella sua grandezza ideale, nel suo valore, visibile allo sguardo interiore dell'intelligenza: valore che, per noi uomini e donne del terzo millennio assuefatti, non di rado, a certa pervasività della materialità dell'esistenza, costituisce una suggestiva risorsa, e può contribuire a destare il nostro più vivo interesse alla ricerca di significati legati sia alla natura dell'uomo, e sia alle facoltà spirituali inesprese le cui potenzialità riposano inesauste e forse anche inesauribili al di sotto pure delle più elaborate e consolidate, ma mai del tutto concluse, acquisizioni scientifiche.

Possiamo riassumere in questo modo, dunque, quanto fin qui detto: anzitutto, l'*animus* è colto per analogia di attribuzione trasferendo le qualità/attributi della verità da questa allo spirito medesimo che la pensa¹⁰⁶ (*intellegere*); inoltre, per altra via, il pitagorismo inteso quale dottrina cosmologica, ove il numero e la misura sono concepiti come strutture fondative del mondo sensibile¹⁰⁷, dischiude all'intelligenza la conoscenza della natura dello spirito stesso; infine, il

105 *De quan. an.* XIII, 22. Del brano qui citato, nella parte da noi sottolineata nel testo, si preferisce tradurre <<Vide interim utrum confectum sit carere illum illa omni quantitate, de qua nunc quaestio est>> con <<Rifletti frattanto di quale dei due si è concluso che sia privo di ogni grandezza, lo spirito (*animus*) o i corpi (*illa*, concordato come neutro plurale con *corporea*), della [cui] grandezza si sta ora trattando>>. La modifica mi pare probabile dal momento che sono due i termini della questione riferiti alla grandezza; e, del resto, il termine "*utrum*" mancherebbe del correlativo "*an*" nel caso lo si intendesse come avverbio interrogativo. Da notare infine che nella tr. it. dell'edizione NBA si preferisce "esseità" a "sostanza" nel tradurre quel "*substantia quaedam*": un caso di cautela interpretativa? Eppure Agostino (cfr. *De Trin.* V 8, 10) adotta, nonostante dica di ignorare che differenza pongano i Greci tra οὐσία e ὑποστάσις, la formula invalsa <<una essenza o sostanza e tre persone>> (che in greco, egli precisa, si dice "*μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*") ad indicare la Trinità. Quindi, da questo brano si evince che egli intende come sinonimi "essenza" e "sostanza".

106 Analogia argomentazione si trova sviluppata nel brano seguente: <<R. - Che necessità c'è ancora di continuare a disputare sulla dialettica? Tanto nell'ipotesi che le figure geometriche siano nella verità come nell'ipotesi che la verità sia in esse, nessuno può mettere in dubbio che sono contenute nella nostra anima, cioè nel nostro pensiero, e che di conseguenza la verità esiste necessariamente anche nel nostro spirito. Che se qualsiasi disciplina è inseparabilmente nell'anima umana come in soggetto e se la verità non può cessar d'essere, perché, scusa, continuiamo a dubitare, per non so qual dimestichezza con la morte, della perpetua vita dell'anima umana?>> (*Solil.* II 19, 33).

107 Cfr. *De ord.* II 14, 41: <<Ciò che la mente intuisce [*mens videt*] è sempre presente e perennemente immutabile ed anche i numeri appartengono a quest'ordine. Il suono al contrario è un dato sensibile, defluisce nel passato e si fissa nella memoria>>.

sapere dell'anima (genitivo oggettivo) si configura quale sapere dell'anima medesima (genitivo soggettivo), dal momento che rappresenta il piano d'appoggio perché si innalzi e affinché si colga come quel punto intelligibile interiore, analogo a quello del cerchio, che si trova esattamente alla stessa distanza da ogni altro punto posto sulla circonferenza (fuor di metafora: lo spirito per non perdersi, deve rientrare in quel punto ideale dell'anima in cui ritrova se stesso, convertendosi dagli innumerevoli punti dispersi fuori di lui che lo trascinano nel molteplice)¹⁰⁸. Mi pare, pertanto, di poter dire, che ci troviamo dinnanzi ad un suggestivo circolo ermeneutico: lo spirito, infatti, si muove alla ricerca di sé, a partire dall'esteriorità del mondo sensibile; qui, le conoscenze acquisite e ordinate nell'edificio delle discipline, rappresentano il correlato sui cui l'intelligenza, mediante la visione interiore della ragione, si incammina verso una più approfondita conoscenza dell'anima e di Dio; ma l'anima medesima s'avvede che era proprio l'*interior intimo meo* a garantire la sussistenza e la intelligibilità del mondo sovrasensibile. Il processo conoscitivo e acquisitivo sotteso a questo itinerario, come vedremo meglio, non ha dunque carattere lineare e unidirezionale: l'idea stessa che ci si trovi davanti ad un circolo ermeneutico (come del resto si potrebbe pure leggere la relazione tra fede/autorità/eteronomia e scienza/ragione/autonomia), se l'ipotesi è plausibile, sta ad indicare che l'esteriore è sì motivo e occasione di indagine verso ciò che si trova nell'interiorità, ma questa stessa conoscenza interiore è a sua volta desiderosa di attingere quelle ragioni eterne che costituiscono l'estrema scaturigine del creato; e, infine, da ciò che è superiore dentro di noi, si torna con una maggiore intelligibilità di sé e del mondo nel mondo, potendo ora ancorare la ricerca su solidi fondamenti. Di quali fondamenti si tratti, abbiamo già avuto modo di vedere, esaminando fin qui il sapere che l'anima giunge a cogliere di sé e dell'ordine in cui l'uomo e ogni essere si trova inserito. Si tratta ora di indagare quel Dio più intimo di me stesso che rappresenta, a mio modo di vedere, nello stesso tempo il sommo sapere dell'anima e sull'anima, il tesoro presente, ancorché sepolto, nella villa interiore in cui, dunque, non basta trovare rifugio, ma bisogna anche scavare¹⁰⁹.

108 *De ord.* I 2, 3: «Al contrario se vuoi uscire da qui [*illud unum centrum*] verso una qualunque altra parte, si perderanno tutte, perché a moltissime ti sei diretto».

109 Risulta molto pregnante il rilievo che su questo aspetto offre Bodei, il quale sostiene che «Agostino infrange la tradizionale opposizione binaria tra interiorità ed esteriorità ed introduce una gradazione ascendente di tre livelli [*foris, homo interior, interior intimo meo*] L'interiorità, in cui gli stoici si ritiravano per ritrarsi e rafforzarsi [...] ha ora uno strato ancora più profondo», a suo parere, di quella metaforica villa, di quel piccolo podere in campagna, pronto rifugio al dolore; podere e villa che per Marco Aurelio si chiamano interiorità; mentre «Agostino -rileva l'interprete- crede che dentro questo podere vi sia un tesoro sepolto, l'interiorità dell'interiorità; che dunque dentro questa villa "abiti" la verità e non che essa sia la verità» (cfr. Remo Bodei, *Ordo amoris*, cit., pp. 194-195).

2. L'anima in cerca di Dio *qui scitur melius nesciendo*

*<<Quia homo ex eo habet potestatem, ex quo factus est ad imaginem Dei. Ubi autem factus est ad imaginem Dei? In intellectu, in mente, in interiore homine; in eo quod intellegit veritatem, diiudicat iustitiam et iniustitiam, novit a quo factus est, potest intellegere creatorem suum, laudare creatorem suum. Habet hanc intellegentiam, qui habet prudentiam. Ideo multi cum per cupiditates malas detererent in se imaginem Dei, et ipsam quodammodo flammam intellegentiae perversitate morum exstinguerent; clamabat illis Scriptura: "Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus" >>
(In Io. Ep. tr. 8, 6)*

Quale sapere è metaforicamente sepolto nell'anima, ma questa volta nel significato di un *sapere* altro da sé, significato che si è inteso racchiudere nella locuzione da noi adoperata di "genitivo oggettivo", ma di una oggettività trascendente e irriducibile a qualsiasi cattura da parte dell'anima in cerca del fondamento ultimo della realtà, nonché niente affatto paragonabile alle conoscenze variamente attinte, come avremo modo di appurare a proposito della dottrina agostiniana del *sensus*¹¹⁰, dal mondo sensibile? Ovvero, in altre parole, ci si chiede quale sapere può scorgere in tal modo lo spirito che è ora consapevole della sua natura incorporea, e che può in questo modo fare appello alla stessa maggiore acquisita consapevolezza di sé (*notitia sui*), la cui genesi pare rimandare ad una ulteriorità infinita? Per tentare di rispondere a questi interrogativi vediamo come Agostino affermi anzitutto che, per non cadere in errore, e per essere degni dell'appellativo di uomo erudito (*<<eruditi nomine dignissimus>>*), colui che indaga alla ricerca di un sapere puro certo e vero deve operare una sorta di *reductio ad unum* (*<<ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit>>*¹¹¹) di quei fenomeni in qualche modo derivati dalla conoscenza

110Si rimanda, su questo aspetto particolare della concezione gnoseologica di Agostino, al cap. II, 2, 1 di questo nostro lavoro.

111Cfr. *De ord.* II 16, 44: *<<Se uno non si ferma a quelle immagini e raccoglie tutte le nozioni che sono sparse ampiamente e variamente nelle diverse discipline in un'unità semplice, vera e certa, è più che degno del nome di uomo istruito, può indagare le realtà divine [illa divina] non più sconsideratamente e non deve solo crederci, ma può anche contemplarle, capirle e ritenerle [contemplanda, intellegenda atque retinenda]>>* (tr. it.: cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi, "De ordine"*, Bompiani, Milano, 2006, p. 433). Si è optato per questa "lezione" per due ragioni: la prima, per il fatto che nel testo dell'ed. NBA non viene riportato alcun riferimento a "illa divina", depauperando in tal modo il potere dell'anima di cogliere le realtà divine; la seconda ragione, invece, ci ha indotti a mettere in risalto i tre verbi che Agostino adopera, e la cui area semantica è maggiormente pertinente con "contemplare, capire, e custodire/conservare/ritenere", che non con la triade *<<intuire, spiegare e avere certezza>>*; peraltro, in particolare gli ultimi due verbi, ci sembrano contraddire l'affermazione di quel "scitur melius nesciendo" che poco più oltre emerge nel prosieguo del dialogo, e il cui significato testimoniano proprio il contrario, ossia che di "illa divina" non si può avere mai del tutto una "spiegazione certa", appunto.

sensibile, ed elaborati dalle varie discipline.

Senza tale riduzione ad unità, che compete in primo luogo alla ragione¹¹² (*ratio*), il cui movimento tra gli oggetti di conoscenza, finalizzato all'analisi e alla sintesi, prende il nome di ragionamento; e, in secondo luogo all'intelligenza, di cui il ragionamento medesimo rappresenta la visione interiore (e che si serve delle nozioni per ricondurle a principi indefettibili quali sono, ad esempio, quelli esaminati di unità, punto intelligibile, giustizia, spirito), senza tale *reductio* appunto, non soltanto il molteplice permane nella sua muta contingenza e nell'apparente disordine, ma soprattutto risulta ancor più arduo aspirare a quegli intelligibili divini (*illa divina*) cui non solo si deve credere, ma che si devono anche comprendere e contemplare. Quelle conoscenze divine cui aspira l'uomo erudito sono, secondo Agostino, il tramite dell'elevazione alla intelligibilità dell'anima e di Dio: questi saperi dell'anima appaiono quindi decisamente connessi nella concezione psicologica e cosmologica agostiniana, intendendo con la prima tutte quelle conoscenze pertinenti l'anima e, con la seconda, l'indagine del cosmo creato alla ricerca di impronte e orme degli intelligibili. Sarà utile riportare buona parte del testo in cui si sottolinea l'imprescindibile applicazione all'*ordo studiorum* delle *artes* perché la ragione individuale possa aspirare alla comprensione, lungo questo percorso di erudizione (*ordo eruditionis*), e per il tramite delle conoscenze che il tempo e la storia hanno sedimentato relativamente alla tradizione, alla *ratio* inter-individuale e, in un certo senso, alla *ratio* trans-individuale, della *occultissima ratio*¹¹³ divina celata nella triade di *mensura, numerus, ordo*:

Nelle discipline elencate le si presentavano tutte nozioni riducibili al numero. Ed esse tuttavia apparivano di più alto valore in quelle misure che ella intuiva nella loro pura intelligibilità pensando e meditando in se stessa. Nelle cose sensibili al contrario ne ravvisava piuttosto un'ombra o un'orma. A questo punto si esaltò ed ebbe una grande presunzione. Osò dimostrare l'immortalità dell'anima. Esaminò tutto diligentemente, avvertì il proprio stragrande potere e che esso si confondeva con la legge aritmetica. La colpì un pensiero meraviglioso. Cominciò a ritenere probabile che lei stessa fosse numero, quello ideale per cui l'universo è nel numero e, se non lo era, che esso fosse in quel mondo ideale che voleva raggiungere. Lo afferrò con tutte le forze in quanto esso poteva svelarle l'interezza della

112Per il significato di *ratio* in questo contesto, si veda *De ord.* II 11, 30: <<*Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens*>>, riportato anche da Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 61 (nota 1, c). Torneremo più avanti su questa definizione in relazione alla dottrina agostiniana della conoscenza razionale (cfr. p. 171, nota 327).

113*De ord.* II 7, 24.

verità. È lo stesso di cui ha parlato Alipio nella indagine sugli Accademici [...] I fenomeni che ci rappresentiamo nel succedersi dei numeri, nel loro fluire dal metempirico numero ideale, trascinano con sé la serie delle rappresentazioni e spesso fanno svanire il numero nell'atto stesso che viene afferrato.¹¹⁴

Dal seguito del dialogo si comprende che senza quei fondamentali presupposti conoscitivi, ovvero senza la sapiente capacità di ridurre ad unità il molteplice e, da qui, di risalire alle leggi eterne immutabili, non si può passare alla conoscenza dell'anima e, a maggior ragione, non si può accedere a quella di Dio, definito emblematicamente in tal senso *mensura sine mensura, pondus sine pondere, numerus sine numero*¹¹⁵, secondo una designazione positiva razionalmente contraddittoria sul piano logico, ma che rende efficacemente con tale paradosso il bisogno di ricorrere alle espressioni ossimoriche tipiche del suadente eloquio retorico, soprattutto laddove questo appare meglio in grado di soccorrere l'intelligenza dell'inesprimibile.

Insomma, il quesito che ora si impone è il seguente: come possiamo conoscere l'anima e Dio, tenendo conto che la somma misura di tutte le cose non è a sua volta misurabile, e che solamente in senso lato, e impropriamente, la *mens* può rappresentarsi la Trinità quale "oggetto" d'indagine, dal momento che il *summum esse* non le sta di fronte alla stregua di qualsiasi altro oggetto di pensiero, anche il più de-materializzato possibile? Si rammenti, infatti, che soltanto per via analogica abbiamo ravvisato la sua *imago* nello spirito dell'uomo, e che solo imperfettamente

114 *De ord.* II 15, 43. Maria Bettegini conduce una penetrante e suggestiva analisi del «concetto di ordine come chiave di volta dell'intero pensiero agostiniano» (cfr. Maria Bettegini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano, 1994, p. 101), perlustrandolo sia le fonti della composita dottrina dell'*ordo* agostiniano e delle sue sfaccettature, sia confrontando vari *testimonia* testuali attinti dalle opere giovanili, mature, e della vecchiaia, giungendo a mettere in luce, ma ammettendo pure di non avere la presunzione e l'imprudenza esegetica di chiarire ciò che permane oscuro o non del tutto evidente, i nessi, i possibili significati, ma anche l'emergere appunto di una terminologia talune volte stabile e coerente, ma talaltre equivoca se non contrastante, in ogni caso imperniata su di una triade principale definibile come *mensura, numerus, ordo* (misura, ritmo, ordine), o come *mensura, numerus, pondus* derivata dalle Scritture (*Sap* 11, 21 della *Vulgata*), ovvero in altre triadi elaborate in corso d'opera e legate a testi e contesti che ne influenzano, a volte in maniera anche notevole, i possibili significati (si veda il quadro d'insieme presentato dall'autrice a p. 18).

115 Cfr. *De Gen. ad litt.* IV 4, 8: «In effetti misura, numero e peso non si possono percepire soltanto nelle pietre, negli alberi e nelle altre masse terrestri o celesti di tal genere, qualunque sia la loro grandezza. C'è anche una misura che regola un'azione e le impedisce di svolgersi senza controllo e di là dai limiti; c'è anche un numero dei sentimenti dell'animo e delle virtù, mediante il quale l'anima è tenuta lontano dalla deformità della stoltezza e ricondotta alla forma e alla bellezza della sapienza; e c'è anche un peso della volontà e dell'amore, per mezzo del quale appare quanto occorra pesare ogni cosa nel desiderarla, nell'evitarla, nel valutarla preferibile o trascurabile. Ma questa misura delle anime e delle intelligenze è determinata da un'altra Misura, questo numero è formato da un altro Numero e questo peso è attratto da un altro Peso. La Misura senza misura è quella alla quale si adatta ciò che viene da essa, mentre essa non viene da nessuna altra cosa; il Numero senza numero è quello in base al quale è formata ogni cosa, ma esso non viene formato; il Peso senza peso è quello al quale sono attirati per riposarvi, coloro il cui riposo è gioia purissima, ma esso non è attirato più verso alcuna altra cosa».

negli esseri creati scorgiamo tracce e *vestigia* della *mensura/modus* di Colui che dà l'essere (il Dio-Padre), o del *numerus/species* di Colui (il Dio-Figlio-Sapienza) che pone in essere gli enti nella loro singolarità, ovvero del *pondus/ordo* della *Caritas* (lo Spirito di Dio) che mette in relazione in modo ben proporzionato e ponderato gli esseri e li destina, proiettandoli entro orbite ascendenti soggette alla *lex* della "gravitazione universale" dell'ordine, verso l'Essere di <<*qui scitur melius nesciendo*>>¹¹⁶.

In primo luogo, per tentare di rispondere all'interrogativo che ci siamo posti, è bene rivolgere l'attenzione alle parole che Agostino pronuncia nel seguito del brano citato, in relazione alle condizioni di accessibilità del filosofo alla conoscenza di questi due oggetti di pensiero così difficili da cogliere (*scire, cognoscere*) se e nella misura in cui afferiscono ad una natura qualitativamente differente da quella cui sono avvezzi i nostri sensi:

Ma v'è chi è schiavo del sensibile e anela alle cose caduche ovvero chi le fugge e vive nella

116 *De ord.* II 16, 44. Il motivo della teologia apofatica, o negativa, è di derivazione neoplatonica: lo troviamo già in Plotino, sia pure con sfumature diverse. A tale proposito Bodei ritiene che il Dio di Agostino <<a differenza dell'Essere adorato dagli Ateniesi nell'Areopago e dell'Uno di Plotino non è una divinità completamente ignota e [...] non è neppure il Totalmente Altro [e quindi] possiamo trovarlo in noi nel paradosso della sua immanente trascendenza>>; e conclude dicendo che <<Il viaggio verso di esso è plotinianamente un *nostos*, il ritorno di Odisseo ad una patria a cui non si torna a piedi, bensì attraverso una sorta di *itinerarium mentis ad mentem*>> che allude ad una ulteriorità (cfr. Remo Bodei, *op. cit.*, p. 193). Vorrei tuttavia solo far notare che sempre di ulteriorità si tratta quando si pretenda conoscere *qui scitur melius nesciendo*, colui che si manifesta al pensiero come *interior mihi intimo meo*; e che, inoltre, il paradosso di una "immanente trascendenza" è del resto una formulazione ossimorica che ben si addice al retore Agostino, non inusuale per lui. Ma, appunto, un Dio *cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat* non dischiude un'idea chiara e distinta di Dio il quale pertanto, nelle formulazioni plotiniane di Agostino, si avvicina pure alla infinita differenza qualitativa o al prevegente monito di Bonhoeffer di non ridurre Dio a un "tappabuchi", magari a giustificazione anche di scelleratezze e delitti che, questi sì, sono infinitamente altro da ciò che un atteggiamento prudentiale sul piano etico/conoscitivo/deliberativo suggerirebbe. Infine, di ulteriorità parla anche Alici dove sostiene che <<l'ulteriorità non si dissolve in un susseguirsi di scenari ermeneutici, ma si radicalizza in una differenza metafisica, dove il grado comparativo dell'*intus* [*interior intimo meo*] si scioglie, per così dire, in una duplice direzione: in direzione fondativa l'anteriore diventa primo, così come in direzione escatologica l'ulteriore diventa ultimo>> (cfr. Luigi Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova NBA, Roma, 1999, p. 223). Come si può notare, dunque, le due interpretazioni si muovono nel segno di una problematica "soluzione" dell'Alterità, convenendo su questo fondamentale assunto agostiniano in difesa della irriducibile trascendenza divina, nonostante gli interpreti provengano da tradizioni diverse, come lo stesso Alici afferma riferendosi esplicitamente a Bodei (cfr. *ibid.* p. 227, note 132, 133). Interessante ci pare anche il contributo della Bettetini, laddove si sofferma ad analizzare ulteriori possibili interpretazioni circa l'*Ego sum qui sum* nella <<esegesi agostiniana>>, in cui il <<primo significato [...] è l'eternità>> (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 229), ma che nondimeno impone il seguente interrogativo se non ha da essere confuso con la celebre notte in cui tutte le vacche sono nere: <<L'esse si presenta come il nome di Dio [...] La totalità racchiusa dal [suo] nome è però una totalità priva di determinazioni o anzi le racchiude tutte? Ci troviamo di fronte ad una piatta identità?>> (cfr. *ibidem* p. 230). E giunge alla conclusione, escludendo <<l'articolazione della dialettica trinitaria>>, che esista <<un'altra possibile articolazione in Dio>> connessa con la questione del <<mondo degli intelligibili>>. Infatti, dalla attenta disamina delle triadi già menzionate, l'autrice ritiene decisivo tenere ben distinti i <<tre livelli ontologici della misura, del numero e del peso: il principio [impricipiato], misura senza misura ecc.; la misura, il numero e il peso quantitativi, *simili*, ma profondamente diversi dall'altra misura, l'altro numero, l'altro peso, quelli che il principio conferisce alle cose create nel dar loro l'essere, che limitano, definiscono, ordinano l'*ens creatum*>> (cfr. *ibidem* pp. 230, 231).

temperanza, ma non ha scienza della quiddità del non essere, della materia informe, della sostanza inorganica, del corpo e di ciò che è inorganico nel corpo, dello spazio del tempo e dell'essere nello spazio e nel tempo, del moto locale del divenire, del divenire fuori tempo, della durata, dell'essere fuori dello spazio e d'ogni sua parte e dell'essere fuori del tempo e nell'eternità, del non essere nello spazio e del non essere fuori dello spazio, del non essere nel tempo e del non essere fuori del tempo. Chi dunque non ha scienza di queste nozioni e vorrà indagare e disputare non dico di Dio, di cui si ha meglio scienza con scienza negativa, ma della propria anima, cadrà in ogni errore possibile. Avrà conoscenza di tali oggetti chi comprenderà i numeri puri e intelligibili. E li comprenderà certamente chi, e per capacità di mente e per maturità di pensiero e per libertà spirituale e per costante applicazione nello studio, avrà seguito, per quanto è richiesto, il suddetto metodo d'apprendimento del sapere. E poiché tutte le discipline liberali si apprendono parte per la vita pratica e parte per l'attività teoretica e speculativa, è assai difficile averne il possesso [*Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur, usum earum assequi difficillimum est*]. Si eccettua il caso di chi, fin dall'infanzia, essendo di pronto ingegno, vi si sia applicato con tenacia e perseveranza.¹¹⁷

È piuttosto problematico, e forse non gioverebbe neppure alla comprensione del suo insegnamento, il tracciare linee di demarcazione nette tra il filosofo e il teologo Agostino laddove, come si evince dal brano appena letto e da quello che presentiamo qui di seguito, anche negli scritti della maturità il vescovo d'Ipbona pare molto cauto nel definire il sapere di Dio accessibile all'uomo, e dove le sue indagini sono maggiormente orientate a decifrare l'assetto ontologico del creato, oppure a connettere il piano etico a quello estetico, gnoseologico e, appunto, teologico, in un'intima e mutua comprensione reciproca dei termini in gioco, che non esclusivamente tese a richiedere, almeno in questo senso, una accettazione cieca delle verità di fede. Lo spirito dell'uomo e della donna, almeno di colui e colei che non si arrestano sulla soglia del sapere, ma mettono a frutto i loro talenti -capacità di mente, maturità di pensiero, libertà spirituale, costante applicazione nello studio, sottolinea Agostino-, può investire le sue energie in questa attività, per così dire, paragonabile a quella di uno speleologo, che si inoltra nei più oscuri cunicoli al di sotto delle concrezioni minerali, organiche, spazio-temporali, visibili ad occhio

117Cfr. *De ord.* II 16, 44. Vorrei solo modificare la traduzione di <<*Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur, usum earum assequi difficillimum est*>> con la seguente versione: <<Benché infatti tutte quelle discipline liberali vengono apprese in parte per il loro esercizio nella vita, in parte per la conoscenza e la contemplazione di tutte le cose, è molto difficile conseguirne l'uso>>. Si preferisce porre in rilievo l'uso e l'esercizio delle *artes liberales* destinate alla *vita activa* e alla *vita contemplativa*, anziché tradurre quell'*usum earum assequi*" con "averne il possesso", come la tr. it. consultata preferisce volgere.

nudo, per scovare quel mirabile intreccio di gallerie nelle profonde viscere dell'essere degli enti, alla ricerca dei preziosi filoni luccicanti oro dei numeri intelligibili reperibili con lo sguardo dell'intelligenza, le cui proporzioni, le cui differenze quantitative in ordine di peso e di misura, stanno alla base della formazione, della stratificazione gerarchizzante, nonché della "gemmazione" dei più disparati e molteplici cristalli di essere, di vita, e di pensiero affioranti in superficie nell'universo creato. A partire dalla meraviglia degli enti, il genere umano può contemplare la bellezza, verità e bontà dell'*ens creatum*, in quanto donne e uomini sono provvisti di una analoga, e sia pur talvolta debole, derelitta, e deperita "lanterna" interiore della ragione, ereditata ad immagine e somiglianza della *ratio* divina, e orientabile sia verso l'alto dove risiedono e splendono le *rationes aeternae*, e sia verso il basso, dove queste si trasmutano in *rationes seminales* e fungono da costitutivi essenziali delle cose. La correlazione, concordanza, consonanza¹¹⁸ degli enti, intrinseca o estrinseca, risale alla fonte stessa del loro peso, della proporzione delle parti, della misura d'essere, presenti a fondamento degli esseri, di per sé non sussistenti. Sentiamo quindi come risuonano, nelle parole del teologo africano, le perfezioni inderivate poste all'origine dell'essere di tutte le realtà create, e identificabili con Dio, attribuibili alla sua natura, riconducibili ai tanti "nomi anonimi" con cui l'uomo lo cerca e lo invoca:

Ma in qual modo quelle proprietà possono essere identificate con Dio? Egli infatti non è né misura, né numero, né peso, né tutte queste proprietà insieme. Oppure si deve forse pensare che Dio sia da identificare con queste proprietà come noi le conosciamo nelle creature, e cioè il limite nelle cose che noi misuriamo, il numero nelle cose che noi contiamo, il peso nelle cose che noi sentiamo? Dovremo forse, al contrario, pensare che, nel senso in cui la misura assegna a ciascuna cosa il suo limite, il numero dà a ciascuna cosa la sua forma specifica, e il peso trascina ogni cosa al suo riposo e alla sua stabilità, è Dio che s'identifica con queste tre perfezioni nel senso fondamentale, vero e unico, poiché è Lui a limitare, a dare la forma

118Sempre Maria Bettetini rileva un buon numero di lemmi composti dal prefisso "cum" (*congruentia, convenientia, concinentia, consonantia, compaginatio, coaptatio, concordare, concinere*) in *De Trin.* IV 2, 4: <<Haec enim congruentia, sive convenientia vel concinentia vel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo, in omni compaginatione vel si melius dicitur coaptatione creaturae valet plurimum. Hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere volui, quam graeci αρμωία vocant >>. E sottolinea come anche nel *De musica* essi ricorrano di frequente, ad indicare sia il fondamentale significato relativo degli enti creati, il cui grado d'essere dipende secondo numero, misura e peso dal *summum esse*; e sia il significato relazionale che emerge tra le parti delle cose, entro la stessa struttura dei singoli enti, o tra gli enti. Una relazione, dunque, del tutto ordinata, misurata e ponderata in base appunto all'unità che ciascun *ens creatum* testimonia, e che rimanda all'Uno-Dio; e, infine, una relazione intesa anche come legame di subordinazione in cui l'ordine si dispiega verso il basso, o si dispone verso l'alto, seguendo per così dire un intelligibile gradiente di unità, armonia, bellezza, ritmo e misura grazie al quale <<la molteplicità è continuamente attirata verso l'unità>> (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 111).

specifica e a dare ordine a ogni cosa? Ecco perché la frase: *Tu hai disposto ogni cosa con misura, numero e peso* nel modo che poté esprimersi l'intelligenza e il linguaggio dell'uomo non significa altro che: "Tu hai disposto ogni cosa in te stesso" (*De Gen. ad litt.* IV 3, 7).

Dopo aver sottolineato come, nel brano preso in esame, Agostino ponga l'accento sul lungo e faticoso percorso di apprendimento che le *artes liberales* comportano, e il cui impiego in sede etica, conoscitiva e contemplativa appare indispensabile per conseguire una conoscenza dell'anima e di Dio, ciononostante egli non si esime dall'avvertire i discepoli che di quest'ultimo si ha scienza migliore quanto più se ne ha scienza negativa, apofatica. Insomma, benché Agostino abbia già una certa conoscenza delle Scritture, quelle stesse che saranno sempre più oggetto di studio e approfondimento costante negli anni a venire sia rispetto al contenuto, e sia riguardo ai principi su cui fondare le indagini e le controversie teologico-dottrinarie, esse paiono tuttavia quasi in secondo piano nella sua prima giovanile elaborazione dottrinale, presenza assente sullo sfondo di un uomo le cui vicende biografiche ci dicono quanto sia in un primo momento impegnato a guadagnare sul terreno filosofico i traguardi che persegue sul piano personale. Eppure le Scritture ammettono entrambe le soluzioni sul piano esegetico, se solo si pone mente, nell'ambito della teologia cosiddetta "positiva", al fatto che questa appare alquanto legata anche in maniera non marginale al Dio veterotestamentario vendicativo, padrone assoluto, re degli eserciti, per certi aspetti meno misericordioso, ed esigente cieca obbedienza, minuziose pratiche di culto, rituali sacrificali cruenti, manifestando in tal senso ai suoi servi quelle caratteristiche di dominio assoluto e onnipotenza che cederanno il passo nel Nazareno alla figura della *kenosis* messa in luce dall'"ontologia dell'indebolimento" nella proposta ermeneutica di Vattimo¹¹⁹. Ma a parte la possibilità di nominare Dio, di conoscere la sua sostanza, il suo volere e il suo operare nella storia -in forme e contenuti non estranei a certo antropomorfismo-, a partire dalle vicende narrate nell'Antico Testamento, si danno pure al contempo sia una esegesi biblica incentrata sulla teologia positiva o catafatica, sulla quale insisterà nei limiti dell'intelligibilità umana il vescovo d'Ippona, e sia una negativa o apofatica riassumibile nella rivelazione di Dio di *Es* 3, 14 (*Ego sum qui sum*), su cui pare ora attestarsi l'indagine del filosofo¹²⁰. E, forse, non è solo per una

119Cfr. Umberto Regina, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma, 2001, pp. 89-98.

120Sulla prevalenza o meno della fiducia in Agostino di giungere a conoscere l'essenza divina, si veda il parere del Gilson: «Il Dio di Agostino, trovato con questo metodo [dall'esterno all'interno e dall'interno al superno], si presenta come una verità contemporaneamente intima al pensiero e trascendente il pensiero. La sua presenza è attestata da ogni giudizio vero, sia nella scienza, sia in estetica o in morale, ma la sua natura stessa ci sfugge. Per quanto noi comprendiamo, non si tratta ancora di Dio, perché egli è ineffabile, e noi diciamo più facilmente ciò che egli non è di ciò che egli è. Tra tutti i nomi che gli si possono dare, ce n'è tuttavia uno che meglio degli altri

questione legata ai suoi successivi impegni pastorali che egli si cimenti in seguito ad una interpretazione letterale, allegorica e simbolica dei testi sacri con tanta assiduità; esegesi biblica che, ad esempio, sul piano teologico in senso stretto, lo vedrà impegnato circa un ventennio sulla questione della Trinità. Pare quasi che, anche quando (e suoi sono i moniti a non ritenere per incontrovertibile e, quindi, al contrario, passibile di aggiustamenti o revisioni, quanto da lui indagato e provvisoriamente acquisito), più confessionale si sarebbe caratterizzata la sua indagine, in cui non si sostituisce *ipso facto* la ragione con la fede, ma se ne riaggiusta il tiro; insomma, pare che anche allora troverà molte difficoltà, passaggi stretti e sospensioni nell'indagare "Colui che è", ma non desisterà dal ricorrere al sapere che l'anima può conseguire facendo appello ad una intelligenza non soltanto della fede, presupposto via via sempre più caro alle ragioni del cuore, ma anche ad una intelligenza della ragione sempre più richiesta dalle ragioni della fede¹²¹. In altre parole, si vuol dire che sempre vivo rimarrà il suo appassionato interesse di scoprire quel che di più nascosto si cela dietro la lettera del testo, quello seminato dal seme nero, e quello disseminato dalle orme divine, in ciò spinto quindi oltre che dal suo impegno

lo designa [...] quando egli stesso ha detto a Mosè: *Ego sum qui sum* [...] Egli è l'essere stesso (*ipsum esse*), la realtà piena e totale (*essentia*) a tal punto che, strettamente parlando, questo titolo di *essentia* conviene solo a lui>> (cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 144-145). Sia pur con le dovute cautele interpretative, la Bettetini, quasi a conclusione dell'indagine sulle possibili qualificazioni divine rintracciabili a partire dalle *vestigia* presenti nel cosmo creato, e riecheggianti, come si è detto, gli intelligibili ricompresi ma determinabili nella essenza divina, espliciti ma complicati nella stessa Trinità, rileva acutamente come sia plausibile contemperare teologia negativa e positiva nel fondamentale assunto di base della riflessione agostiniana sull'*ordo* concernente i diversi piani della creazione strettamente intrecciati tra loro (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 233: <<Teologia negativa? -titola il paragrafo l'autrice, dicendo subito dopo che -in Agostino c'è anche una teologia negativa [ma non siamo] autorizzati a pensare che questi ossimori [portino] al salto mistico>>, bensì ci invitano a scorgere, per quanto ci è consentito, la sostanza dell'*unum*-Dio). Il mondo ci parla di Dio, sui "banchi di scuola" della vita, in tutte le sue mirabili manifestazioni; la *ratio* dell'uomo e della donna possono conoscerlo sul piano estetico, su quello etico e ontologico. Il dialogo tra l'anima e Dio trova la sua possibile mediazione in una trilogia della Parola divina, di quel *Verbum caro factum est*, ovunque rinvenibile nella bellezza derivante dalla misurata armonia delle parti persino di una pulce (cfr. *De ord.* I 1, 2), e coglibile già soltanto quasi al livello del giudizio dei sensi; oppure attraverso l'*ordo studiorum* delle arti liberali (grammatica, dialettica, retorica, musica, geometria, astronomia, aritmetica: cfr. *De ord.* II 12, 35-15, 43); ovvero disseminata nelle creature come triade intelligibile di *mensura/numerus/pondus*, fondamento unificante della realtà di ogni ente, pur nella molteplicità, lungo la scala ascendente degli esseri dal grado infimo all'*idipsum esse* (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., pp. 223-240).

¹²¹ Anche Gilson ritiene che, per quanto <<Il tratto caratteristico dell'agostinismo>> sarà che il <<provare l'esistenza di Dio>> non è poi un'impresa così ardua, tuttavia vada precisato quanto segue: <<In primo luogo, è chiaro che per s. Agostino l'idea di Dio è una conoscenza universale e naturalmente inseparabile dallo spirito umano. Se ci si sforza di definirne il carattere -precisa Gilson- essa si offre nondimeno a noi sotto un aspetto in qualche modo contraddittorio, giacché l'uomo non può ignorarla, ma nello stesso tempo non può comprenderla, così che nessuno conosce Dio come egli è, e tuttavia nessuno può ignorarne l'esistenza>>. Ma, e questo è il punto decisivo, poiché si danno di fatto uomini che ignorano la sua esistenza, ciò non va imputato a Dio, bensì a loro stessi, alla corruzione del loro cuore, come l'esperienza personale di Agostino testimonia, e come anche la Scrittura afferma (*Sal* 13, 1). Si tratterà dunque, nelle intenzioni del filosofo rinato alla fede cattolica, di prendersi cura di quegli *insipientes* che negano l'esistenza di Dio, per la verità di numero assai ridotto, convincendoli attraverso una prova razionale e facendo in modo di sanare la loro cecità conseguente ad una condotta di vita viziosa e smarrita.

quale prete o vescovo in cura d'anime, e al di là degli evidenti e cogenti motivi riconducibili alle polemiche ingaggiate con avversari ben attrezzati e preparati anche più dei manichei -pelagiani, donatisti¹²² etc.-, pure da un indefesso lavoro di scavo nel mondo creato, per risalire al sapere di sé e dell'Altro nell'io.

Non sempre sono le tenebre a nascondere i saperi più riposti e custoditi nelle pareti di quella metaforica galleria sotterranea qual è lo spirito umano in cui, in un certo senso, solamente le cieche talpe potrebbero addestrare colui che vi si inabissi, deprivato della luce solare, a muoversi con destrezza e abilità. Fuor di metafora, se l'uomo e la donna non paiono tollerare l'accecante verità del volto di Dio, sembra proprio che le definizioni fin qui rinvenute circa il suo essere e le sue qualità, costituiscano come un filtro, come delle lenti che si usano per vedere un'eclissi e non restare appunto accecati dai raggi solari, ovvero come un appello divino a far uso di un sentire del tutto speciale, analogamente alle nostre piccole amiche sopra evocate le quali ricorrono alla funzione viciniora del tatto per soccorrere quella deficitaria della vista. In Agostino questa situazione paradossale, e per certi versi curiosa, in cui viene a trovarsi l'animo alla ricerca di colui che si conosce meglio *nesciendo*, appare in tutta la sua emblematicità per il fatto che non la mancanza, ma una certa enigmatica presenza di un sapere su Dio e sull'anima, ci impedisce di raggiungere il sapere dell'anima e di Dio in noi. Potremmo forse pensare che i numerosi passaggi in cui Agostino ci conduce, senza rischiarare quel che non sappiamo ancora scorgere se non in uno specchio, in enigma, alludono con tutta probabilità al fatto che la tersa e nitida chiarezza azzurrina tanto agognata e desiderata dall'occhio o dalla *ratio* umana, ci sia in qualche modo provvidenzialmente impedita, ed al suo posto ci sia salutarmente offerta una via fatta quasi d'ombre, analogie, similitudini, che richiedono la nostra umile e paziente indagine, anche carponi, anche provvisoria e contingente, confidando non soltanto nell'apparente nitidezza del "positivo", ma affidandoci anche, se non soprattutto, alla diafana emergenza del "negativo".

Ciononostante l'anima non deve rinunciare a sapere di Dio, proprio se e in quanto lei, più d'ogni altra creatura, sa, "sente", profuma del suo Creatore, in un modo tutto speciale tale per cui, se anche più arduo le appare conoscerne l'intima essenza, se non appunto analogicamente, ciò non vuol dire che lo stesso valga per la dimostrabilità della sua esistenza. Del resto è l'indagine condotta insieme ad Evodio, alla ricerca della provenienza del libero arbitrio della volontà, a

122Agostino, intorno al 428-430, giungerà a censire, su richiesta di *Quodvultdeus*, un diacono di Cartagine, ben ottantotto eresie: <<A proposito di ciò che così di frequente e con insistenza mi chiedi, figlio santo Quodvultdeus, ovvero di stendere un'opera sulle eresie adatta alla lettura di chi desideri evitare formule di fede contrarie al credo cristiano e che traggono in inganno per il loro spacciarsi per cristiane, sappi che già molto tempo prima che tu avanzassi questa richiesta intendevo comporre una simile opera>> (*De haer.*, Praefatio, 1).

richiedere come un supplemento certificativo di questo dono prezioso altrimenti inspiegabile. Pare quasi che la libertà del volere testimoni, se la nostra formula è pertinente, della *ratio inveniendi* dell'esistenza di Dio, mentre questi costituisca la *ratio essendi* della libertà stessa, e della "missione" che è affidata all'uomo e alla donna: non libertà per peccare, per disobbedire, per pervertirsi e mettere a soqquadro l'*ordo* del creato, bensì libertà di convertirsi alla suprema *lex rationalis*, di conformarsi all'ordine istituito, riconoscendo attraverso l'indagine razionale la fondamentale architettura posta a base dell'universo, e giungendo quindi in ultima istanza a comprendere quel che preliminarmente si è creduto intorno agli appelli lanciati dal supremo Architetto perché noi s'abbia cura dell'opera sapientemente, razionalmente e amorevolmente edificata. È incerto in questa fase dell'indagine dei due dialoganti¹²³ se questa volontà libera, che successivamente verrà ascritta tra i beni medi¹²⁴, sia stata conferita per vivere rettamente, dal momento che da una parte si presenta come facoltà dell'animo senza la quale non si può perseguire il *recte vivere*, come dire che si configura come *condicio sine qua non* sul piano etico; ma, dall'altra parte, pur essendo condizione necessaria all'uomo e alla donna in vista dell'agire conforme al *recte vivere*, essa non si rivela sufficiente al perseguimento della beatitudine dal momento che il genere umano può giovarsene usandola bene ma anche male; donde, tale questione insinua il dubbio in Evodio circa la sua provenienza divina¹²⁵. Si tratterà di dimostrare l'esistenza e la somma bontà di Dio, per convincersi della conseguente bontà di ogni bene da lui creato, e perché anche questo bene medio orientabile sia verso l'alto che verso il basso della scala gerarchica, possa in virtù del fine cui è preposto sciogliere i dubbi iniziali del discepolo intorno a tale problema. Senza entrare nel merito della complessa questione etica che richiederebbe una trattazione a parte, e per quanto non sia possibile sorvolarne gli indubbi elementi di contatto con il tema del sapere dell'anima rivolto alla ricerca di un principio di per sé sussistente che renda ragione della esistenza stessa di quanto invece è mutevole, va rilevato che se anche è fuori discussione che per fede Dio esiste (<<*hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo*>>), risponde Evodio: cfr. *ibid.* II 2, 5), e seppure il discepolo possa ricorrere alle ragioni della fede per spiegare anche tutto il resto, Agostino lo incalza evidenziando un elemento per noi importante dell'indagine che i due si accingono a compiere, e noi pure in loro compagnia, riguardo al sapere dell'anima e di Dio. Così si svolge la fase iniziale e a nostro modo di vedere propedeutica del secondo capitolo del *De libero arbitrio*¹²⁶:

123Cfr. *De lib. arb.* II 2, 4.

124Cfr. *De lib. arb.* II 19, 50.

125Cfr. *De lib. arb.* II 2, 5.

126Iniziato tra l'autunno del 387 e l'estate del 388 a Roma, il *De libero arbitrio* si compone di tre libri, il primo dei

A. - Ma supponi che uno di quegli insipienti, di cui è stato scritto: *Ha detto l'insipiente dentro di sé: Dio non esiste* [Sal 52, 1] ti facesse proprio questo discorso e non volesse ammettere con te per fede ciò che tu ammetti, ma conoscere se per fede ammetti delle verità. Pianteresti in asso questo tizio ovvero riterresti opportuno dimostrare in qualche modo ciò che ritieni innegabile [...] E. - L'ultima tua clausola mi indica sufficientemente ciò che dovrei rispondergli [...] gli dimostrerei, cosa possibile a tutti secondo me, quanto sarebbe disposizione più equanime se, come egli desidera che un interlocutore gli creda nei confronti dei propri sentimenti intimi, a lui noti e ignoti all'altro, così anche egli credesse all'esistenza di Dio dall'autorità dei Libri di uomini illustri [...] A. - Dunque tu supporresti che sia criterio sufficiente dell'esistenza di Dio il fatto che non pregiudizialmente abbiamo giudicato di doverci rimettere ad uomini autorevoli. E allora perché, scusa, non pensi ugualmente che dobbiamo rimetterci all'autorità dei medesimi scrittori per quanto attiene agli altri argomenti che abbiamo iniziato ad esaminare come opinabili e misteri addirittura? Potremmo non affannarci più nella indagine. E. - Ma noi desideriamo avere conoscenza e scienza di quanto accettiamo per fede [...] A. - A ragione ricordi il tema che non possiamo negare di aver posto all'inizio della precedente discussione. Se altro non fosse credere ed altro conseguire con l'intelletto e se prima non si dovesse credere la verità di ordine superiore e trascendente che desideriamo conseguire con l'intelletto, non a proposito avrebbe detto il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*. Ed anche nostro Signore con le parole e le azioni ha esortato coloro che ha chiamato alla salvezza ad avere prima la fede. Ma in seguito, parlando del dono che doveva dare ai credenti, non disse: "Questa è la vita eterna che credano", ma: *Questa è la vita eterna che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* [Gv 17, 3]. Poi a coloro che già credono dice: *Cercate e scoprirete* [Mt 7, 7]. E non si può considerare scoperto ciò che, non essendo oggetto di scienza, si accetta per fede e nessuno diviene idoneo a scoprire Dio se prima non accetta per fede ciò di cui in seguito avrà scienza.¹²⁷

Apprendiamo con ciò che l'intento dell'analisi e, soprattutto, che la particolare fiducia nella facoltà razionale umana, anch'essa dono di Dio elargito alla creatura, si rivolge ad investigare le conoscenze costitutive di un sapere dell'anima; la invita come a svolgerle, da essa abilmente edotta e condotta, e a scoprirle dentro se stessa, ma oltre se medesima; la coinvolge in un

quali completato nell'Urbe, e i restanti portati a termine entro poco dopo la sua ordinazione sacerdotale, nei primi mesi del 391. In ogni caso, l'opera compiuta venne inviata a Paolino di Nola (*Ep.* 31, 4, 7) dopo l'elezione alla carica vescovile (395/396?) per desiderio del reggente vescovo Valerio (cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, cit., p. 877).

¹²⁷*De lib. arb.* II 2, 5-6.

colloquio con l'*interior intimo meo*, occasionato certo dal, ma non finalizzato del tutto al, dialogo che uomini e donne intessono tra loro, ma proiettandosi verso un sapere vero, certo, inconcusso al di sopra della stessa natura mutevole dello spirito dell'uomo (<<*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*>>, *De vera rel.* 39, 72, loc. cit.). Sono tre gli ambiti e le questioni intorno a questa appassionata ricerca che stanno maggiormente a cuore ad Agostino, riassunte subito dopo il brano appena visto. Dice egli in tal senso: <<Ricerchiamo dunque, se vuoi, nel seguente schema: primo, come si dimostra l'esistenza di Dio; secondo, se da lui sono tutte le cose in quanto sono buone; infine, se fra le cose buone sia da porre la libera volontà. Dalla loro evidenza risulterà apodittico, come ritengo, se essa con ragione sia stata data all'uomo>> (cfr. *De lib. arb.* II 3, 7). Ma come può l'anima sopportare il peso del dubbio, come può la ragione accreditare se stessa, giudice e imputata nello stesso tempo, in modo tale da mettersi al riparo dal gorgo delle sabbie mobili dello scetticismo che rischia di inghiottire ogni sua timida e fiduciosa acquisizione sulla strada del sapere dell'anima? Abbiamo già visto come Agostino riesca a sottrarsi agli argomenti degli *Academici* per liberare alla *ratio* il passaggio ostruito dal macigno del "così è se ti pare", degli autoinganni, dei sogni. Questa confutazione è nuovamente e implicitamente rivolta a, e condotta in polemica con, quei filosofi che disperano di trovare alcunché di vero: ecco perché egli non parte come un colpo di pistola nella sua analisi, ma invita il discepolo a porre su solide basi quella facoltà che sarà poi, una volta assicuratasi la fiducia richiesta, guida preziosa dell'itinerario di scoperta lungo il quale i dialoganti si sono incamminati. Nel *De libero arbitrio* dunque, questo *ministerium*, questo alto ufficio è assegnato alla *ratio* cui le sono sottoposte quali ancelle fedeli sia il senso interiore, e sia i cinque sensi corporei deputati alla conoscenza sensibile dei corpi esterni¹²⁸. È evidente e necessario che la ragione medesima, però, costituisca la facoltà principe lungo questa scala ascendente dall'essere al vivere al comprendere, e che sappia da se stessa di possedere se medesima, nel mentre conosce e impara a distinguere le funzioni dei servitori obbedienti rispetto ai quali lei occupa nella scala gerarchica una posizione sovraordinata e prevalente¹²⁹. Senza indugiare oltre, vediamo come si snoda e si articola il procedimento euristico volto a disvelare all'anima le sepolte ricchezze che giacciono in attesa

128 *De lib. arb.* II 3, 9: <<A. Qualunque sia, quindi, l'altra realtà con cui si può sentire ogni cosa che sappiamo [*omne quod scimus, ministerium rationis est*], essa è a servizio della ragione, alla quale offre e annuncia tutto ciò che attinge, affinché quanto è sentito possa essere distinto nei suoi limiti e possa essere compreso non soltanto sentendolo, ma anche sapendolo>> (tr. it.: cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, cit., pp. 981-983).

129 *De lib. arb.* II 3, 9: <<A. E la ragione stessa? Essa, che distingue tra loro i suoi servitori [*ministros suos*] e la realtà che essi le sottopongono, e parimenti riconosce quale differenza vi sia tra queste cose e lei stessa e conferma di essere in posizione prevalente rispetto a loro, comprende forse se stessa con un'altra cosa se non con se stessa, cioè con la ragione? O sapresti in altro modo di possedere la ragione, se non la conoscessi con certezza per mezzo della ragione?>> (cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, cit., p. 983).

d'essere scoperte, guidata maieuticamente dalla *ratio* ad investigare dentro di sé, e accompagnata lungo i corridoi e i socchiusi anditi in penombra di questo vasto palazzo che è l'uomo interiore dall'occorrente sollecitudine del maestro volta a sostenere e stimolare l'attenzione del discepolo affinché l'imperizia sonnolente derivante dall'oscurità in cui non di rado quei riposti nascondigli interiori giacciono derelitti, abbia a tramutarsi in perspicua e solerte intelligenza della *mens* rischiarata dal rifulgere del *lumen quod facit videre* che, accolto dentro di sé, traluce e si spande tutt'intorno rischiarando pareti e muri e soffitti, e destando al contempo sia il sapere di sé dell'anima, e sia il sapere di Dio che in essa trovi accoglienza. Ma procediamo con ordine:

Perciò ti chiedo per prima cosa, affinché prendiamo inizio dalle cose più evidenti, se tu stesso esisti? O forse temi di sbagliarti in questa domanda, tu che, se non esistessi, senz'altro non potresti assolutamente sbagliarti? *E.* - Passa ad altro piuttosto. *A.* - Dunque poiché è evidente che esisti e non ti sarebbe evidente se non vivessi, è evidente anche che vivi. E pensi che queste due nozioni sono assolutamente vere? *E.* - Lo penso certamente. *A.* - Dunque, anche questo è evidente: che tu pensi. *E.* - Sì. *A.* - E delle tre nozioni quale ritieni superiore? *E.* - Il pensiero. *A.* - E perché lo ritieni? *E.* - Vi son tre nozioni: essere, vivere e pensare. Anche la pietra è, anche la bestia vive, ma non penso che la pietra viva e la bestia pensi. È assolutamente certo invece che chi pensa è e vive. Non ho alcun dubbio dunque nel giudicare superiore il soggetto, nel quale siano tutte e tre a preferenza di quello, al quale ne manchino due o una sola. Chi vive, certamente esiste ma non segue che pensi. E suppongo che tale sia la vita della bestia. Chi esiste, non per questo vive e pensa. Posso ammettere che esistono cadaveri, ma nessuno direbbe che vivono. E chi non vive, a più forte ragione non pensa. *A.* - Stiamo affermando dunque che delle tre nozioni due mancano al cadavere, una alla bestia, nessuna all'uomo. *E.* - Sì. *A.* - Affermiamo anche che delle tre è superiore quella che l'uomo possiede assieme alle altre due, cioè il pensare, perché implica in chi la possiede l'essere e il vivere. *E.* - Sì, certamente.¹³⁰

130 *De lib. arb.* II 3, 7. Dello stesso tenore l'invocazione che intorno al 414 farà il vescovo d'Ipbona riferendosi alle tracce presenti ovunque nella disposizione ordinata del creato, le quali a nessun'altro richiedono che si debba rivolgere la nostra più alta lode e confessione (e, detto per inciso, si trova qui anche una esplicita precisazione circa il significato non univoco del verbo *confiteri*) se non al loro Creatore: «forse che le piante e le pietre hanno una voce che loro consenta la confessione? Sì, tutte le opere di Dio confessino a lui. Ma cosa dici? Anche la terra e le piante? Tutte le sue opere. Se tutte lodano, perché non tutte potranno confessare? Si parla infatti di confessione non soltanto quando ci si accusa dei peccati, ma anche quando si loda. Che non succeda che, tutte le volte che sentite parlare di confessione, l'intendiate solo e sempre di confessione dei peccati! [...] È una confessione che consiste nel lodare [...] Nessuno pensi che la muta pietra o il muto animale abbia razionalità e sia in grado di comprendere Dio. Quanti credettero questo si allontanarono molto dalla verità. Dio dispose secondo un ordine tutti gli esseri che aveva creati. A certuni diede sensibilità, intelletto e immortalità. Così gli angeli. Ad altri diede sensibilità ed intelletto in una condizione mortale. Così gli uomini. Ad altri ancora diede una sensibilità corporale, senza dar loro né l'intelletto né l'immortalità. Così i bruti. Ad altri finalmente non diede né sensibilità

Sa l'anima che qualsiasi stato di coscienza, come diremmo noi oggi, e cioè l'errare, l'illudersi, il sognare, l'insanire è strettamente congiunto con il presupposto fattuale dell'esistere; sa l'anima che, quest'ultimo, presuppone a sua volta il vivere senza il quale colui che esperisce quelle modificazioni interiori sarebbe un corpo inerte, inanimato, consegnato al puro *esse* di una pietra o di un cadavere privo di vita e, dunque, sprovvisto delle facoltà che si riscontrano lungo la scala gerarchica dei viventi dotati del principio vivificante qual è l'anima; e sa ancora essa anima che sia gli esseri viventi che i non viventi, possiedono l'essere, il primo gradino della strutturazione ontologica dell'universo creato. Ora, è in virtù del principio dell'eccellenza, inoltre, che l'anima conosce, e si dispone tra, gli enti giudicandoli ordinati in base alla loro dignità ontologica dall'inferiore al superiore a seconda che essi abbiano il solo *esse*, o l'*esse* e il *vivere*, ovvero questi due e l'*intellegere*: al vertice della creazione, quindi, spetta lo scettro a quell'ente vivente capace di pensiero, perché questo include il vivere e l'essere, mentre l'animale vive ed è, ma non comprende, e infine la pietra è ma non vive e, *a fortiori*, non sente e non pensa. Abbiamo introdotto una facoltà intermedia tra gli esseri dotati di anima razionale e quelli privi di ragione¹³¹, e cioè il senso che percepisce i sensibili propri e i sensibili comuni, e di cui sono equipaggiati uomini e animali. Nella dimensione sensibile emerge una zona di frontiera che, come vedremo, separa ma congiunge anche la mera sensibilità tipica del mondo animale, con quella invece non

né intelligenza né immortalità. Così le erbe, le piante, le pietre. Tuttavia neppure questi esseri nella loro specie possono esimersi [dalla lode di Dio], essendo la creazione ordinata secondo una certa graduatoria che va dalla terra al cielo, dalle cose visibili a quelle invisibili, dalle cose mortali a quelle immortali. Questo intreccio dei vari esseri creati, la loro bellezza perfetta nel suo ordine, che dalle cose infime si eleva alle più eccelse per ridiscendere da queste alle più insignificanti, senza interruzioni ma non senza il mutuo compensarsi degli esseri [fra loro] differenti, tutto questo loda Dio. Ma in che senso l'universo creato loda Dio? In quanto tu, mirando la creatura e trovandola bella, in essa lodi Dio. La bellezza della terra è come una voce muta che si leva dalla terra. Tu ci mediti, vedi la sua bellezza, la sua fecondità [...] Pieno di stupore, continui la ricerca e scrutando la cosa a fondo scopri una grande potenza, una grande bellezza e uno stupefacente vigore. Non potendo avere in sé né da sé questo vigore, subito ti vien da pensare che, se non se l'è potuto dare da sé, gliel'ha dato lui, il Creatore. In tal modo, ciò che hai scoperto nella creatura è la voce della sua confessione che ti porta a lodare Dio. Non è forse vero che, se ti metti a considerare la bellezza sparsa nell'intero mondo creato, la stessa bellezza come con un unico accento ti risponde: Non sono stata io a farmi ma Dio?>> (*Enarr. in ps.* 144, 13).

131 *De lib. arb.* II 3, 8: <<Comprendi dunque anche che i singoli sensi hanno oggetti propri che trasmettono alla coscienza e alcuni hanno oggetti comuni. *E.* - Anche questo capisco. *A.* - Si può dunque con uno dei sensi discriminare la competenza propria di ciascuno e quale oggetto comune hanno tutti o alcuni di essi? *E.* - No assolutamente, ma tali competenze sono discriminate da un senso interiore. *A.* - Ed è forse la ragione di cui le bestie sono prive? Col pensiero appunto, come suppongo, ci rappresentiamo i sensibili e li conosciamo nel loro essere obiettivo. *E.* - Direi piuttosto che con la ragione ci rappresentiamo l'esistenza di un determinato senso interno, al quale dai cinque sensi esterni sono rimandati tutti i sensibili. Altro è infatti il senso con cui la bestia vede ed altro la facoltà con cui, nell'atto del vedere, percepisce, fugge o appetisce. Il primo si ha nel senso della vista, l'altro dentro, nell'anima. Con esso appunto gli animali appetiscono e si procurano, se soddisfatti nel bisogno, ovvero fuggono e respingono, se disgustati, gli oggetti che si percepiscono non solo con la vista, ma anche con l'udito e gli altri sensi. E questa facoltà non si può considerare né vista, né udito, né odorato, né gusto, né tatto, ma non saprei quale altra facoltà che unifica gli altri. E sebbene questo atto lo avvertiamo con la ragione come ho detto, non posso tuttavia chiamarlo pensiero poiché è chiaro che è presente anche nelle bestie>>.

esclusivamente legata alla sensazione in quanto tale nell'ambito delle facoltà conoscitive umane. Entrambi dispongono di apparati sensori, ma pure di un senso interiore che nell'animale è finalizzato al mero appetere in vista dell'autoconservazione, e dunque connesso a quelli che oggi potremmo definire le funzioni biologiche primarie e vitali per la sopravvivenza; invece, per quanto il senso interiore dell'uomo appaia simile al senso interno animale quanto a livello gerarchico, e cioè risulti superiore in entrambi ai cinque sensi¹³², tuttavia è il suo collegamento con la ragione, e la sua finalizzazione al sapere, che lo contraddistingue nettamente rispetto alla funzione svolta nelle bestie¹³³. In ogni caso, sorvolando per ora su questo aspetto¹³⁴, basti rilevare secondo Agostino i punti fermi acquisiti fin qui: <<col senso si percepiscono gli oggetti sensibili [...] un senso non si può percepire da sé [...] col senso interno si percepiscono i sensibili mediante il senso e immediatamente il senso stesso [...] con la ragione si conoscono tutte le suddette nozioni ed essa stessa e divengono così contenuti di scienza>> (cfr. *De lib. arb.* II 4, 10). Si perviene dunque a rinvenire il maggiore o minore valore degli enti non soltanto nel trinomio *esse vivere intellegere*, bensì, proiettato il capo o l'occhio dell'anima in se stessa (<<*quasi animae nostrae caput aut oculum*>>, cfr. *ibidem* II 6, 13), rivolta cioè la *ratio* a scrutare l'*ordo* delle sue stesse facoltà, vi scopre che è lei ad eccellere grazie alla sua capacità di giudicare¹³⁵ come dire in terzo grado, quasi fosse in ultima istanza la suprema corte legittimata ad esprimere verdetti sia sul senso interiore, e sia anche sui cinque sensi. Ma, ci si domanda nondimeno <<*quod sit in natura hominis ratione sublimius*>>¹³⁶ e, ci si chiede pure, giacché Evodio ritiene non esservi nell'uomo nulla di più eccelso, se possa essere Dio quell'eventuale "reperito" frutto dell'incipiente indagine

132Cfr. *ibidem* II 3, 9: <<Riconosco questa realtà di cui parli -ammette Agostino-, qualunque cosa essa sia, e non esito a chiamarla "senso interiore". Ma se ciò che ci viene riferito dai sensi del corpo non oltrepassa anche codesto senso, non può giungere alla scienza [*pervenire ad scientiam non potest*]. Tutto ciò che sappiamo [*scimus*], infatti, lo teniamo in quanto compreso con la ragione. Ora, sappiamo, per tacere del resto, che né i colori possono essere sentiti con l'udito né le voci con la vista. E quando sappiamo [*scimus*] questo, non è con gli occhi né con le orecchie che lo sappiamo, e nemmeno con quel senso interiore di cui non sono prive neppure le bestie>> (tr. it.: Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, cit., p. 980).

133Cfr. *ibidem* II 4, 10: <<quel senso interiore sente non soltanto quel che ha ricevuto dai cinque sensi del corpo, ma anche i sensi stessi. La bestia infatti non potrebbe altrimenti muoversi nel desiderare o nel fuggire qualcosa, se non sentisse di sentire -in vista non del sapere (difatti questo è proprio della ragione), ma soltanto del muoversi-, cosa che senz'altro non sente con qualcuno di quei cinque>> (tr. it.: Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, cit., p. 983).

134Non possiamo far altro per ora che lasciare in sospeso questa tematica legata alla dottrina agostiniana della sensazione, rimandandone l'analisi al secondo capitolo di questo nostro lavoro (vedi più avanti cap. II, 2, 1).

135Cfr. *De lib. arb.* II 5, 12: <<non si può certamente dubitare che chi giudica è superiore a ciò che si giudica [...] l'organo corporeo in qualche modo giudica il sensibile [...] il senso interno giudica che cosa manca o è sufficiente alla sensazione visiva, così la sensazione visiva giudica che cosa manca o completa i colori. Allo stesso modo, come il senso interno giudica del nostro udito se è insufficientemente o sufficientemente disposto, così l'udito giudica dei suoni distinguendo se una loro parte scorre armonicamente e un'altra urti perché stonata [...] il senso interno giudica dei sensi esterni nell'avvertirne la integrità e nel richiederne la funzione, allo stesso modo che i sensi esterni giudicano i sensibili accogliendone l'impressione se piacevole, respingendola se spiacevole>>.

136*De lib. arb.* II 6, 13.

attorno a possibili realtà superiori alla nostra stessa ragione, realtà al di sopra delle quali null'altro dev'esservi, precisa il discepolo, non essendo il rapporto di inferiorità della *ratio* rispetto a ciò che sta sopra, la condizione sufficiente perché non si dia altro di più eccellente¹³⁷.

Quel che importa maggiormente alla nostra indagine, e a quella dei due interlocutori è, come si diceva, il porre su solide basi il sapere, in modo tale da divincolarlo dalla presa soffocante del dubbio scettico¹³⁸ -che pure, come ci ricorda Agostino¹³⁹, in gioventù lo aveva in parte persuaso consentendogli così di abbandonare il manicheismo- e garantire: anzitutto, la dimostrazione dell'esistenza di Dio; conseguentemente, la provenienza da Lui di qualunque cosa nella misura in cui è buona; e, finalmente, quasi come corollario di questa origine divina di tutto ciò che è bene, assicurare lo stesso libero arbitrio dai dubbi iniziali, in quanto anch'esso è da annoverarsi tra le realtà ben fatte dal sommo artefice, ancorché l'uomo sappia giovare o meno di questo bene medio per condurre una vita retta degna della beatitudine. Prendiamo quindi le mosse dall'argomentazione con cui possiamo soddisfare il desiderio mentale di rendere evidente l'esistenza di Dio, stella polare e unico punto cardinale che orienta l'intero sapere dell'anima, e promette di ricompensare con l'intelligenza ciò che si è contemplato, ritenuto, amato con la fede. Ancora una volta scopriamo che tutto ciò che è stato visitato dalla *ratio*, e nonostante questa abbia riportato la sua vittoria sul dubbio scettico, anche lei stessa è caratterizzata ontologicamente dalla *mutabilitas*: mutevoli sono i corpi ostaggio del disfacimento arrecato dal tempo; mutevole è il senso che sente ciò che può sentire ma, appunto, erra di frequente allorché scambia le sensazioni per verità prestandovi inavvertitamente e imprudentemente l'assenso, per quanto vi sia

137<<E se si potesse scoprire un essere, di cui non puoi dubitare non solo che esiste, ma anche che è superiore al nostro pensiero [*ratione*], dubiteresti, a parte la sua essenza, di considerarlo Dio? E. - Se io potessi scoprire un essere superiore a ciò che della mia natura è più perfetto, non necessariamente dovrei ammettere che è Dio. Non son d'accordo di dover considerare Dio l'essere, a cui il mio pensiero [*ratio*] è inferiore, ma quello a cui nessun essere è superiore>> (*De lib. arb.* II 6, 14).

138Gilson rileva come Agostino si accinga anzitutto a disincagliarsi dalla bassa marea dei <<dubbi più stravaganti degli scettici>> che impediscono alla ragione di salpare verso nuovi lidi nell'incertezza radicale in cui pare irretita. Ecco perché, sottolinea l'autore, <<Prima di stabilire la certezza dell'esistenza di Dio, Agostino stabilisce la possibilità della certezza in generale, e la attua facendo propria la prima di tutte le certezze [...] la propria esistenza>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 25 e ss.).

139Cfr. *Confess.* V 10, 19. Il paragrafo conclusivo del libro V testimonia dell'importanza che ebbe a suo modo la frequentazione dello scetticismo nella risoluzione di abbandonare la setta dei manichei in cui peraltro era rimasto ben nove anni, benché in qualità di *auditor*: <<Allora però tesi tutte le forze del mio spirito nella ricerca di un argomento inconfutabile, con cui dimostrare la falsità delle dottrine manichee. Se solo avessi potuto pensare a una sostanza spirituale, tutte le loro macchinose costruzioni si sarebbero istantaneamente sfasciate e dileguate dalla mia mente. Ma non riuscivo. Riguardo alla struttura del mondo, tuttavia, e all'intera natura soggetta ai nostri sensi fisici, le mie considerazioni e i miei raffronti mi persuasero sempre meglio che le teorie della maggioranza dei filosofi erano molto più attendibili. Nel mio dubitare di tutto, secondo il costume degli accademici quale è immaginato comunemente, e nel fluttuare fra tutte le dottrine, risolsi di abbandonare davvero i manichei. Giudicai che proprio in quella fase d'incertezza non dovessi rimanere in una setta che ormai ponevo più in basso di parecchi filosofi, sebbene poi mi rifiutassi assolutamente di affidare alle loro cure la debolezza della mia anima>> (*ibidem* V 14, 25).

anche una verità a suo modo legittima della sensazione medesima; precaria la vita, la ragione e, infine, l'anima, e con essa le sue facoltà, giacché ora sa e ora non sa, vuole e non vuole¹⁴⁰. Vi sono sensibili propri e sensibili comuni, altrimenti detti rispettivamente privati e pubblici. In questa premessa, la distinzione tra sfera pubblica e privata assume una sua importanza, ma non si attenda il lettore alcunché di riferibile ai giorni nostri, come è facile immaginarsi. Infatti, l'argomentazione di Agostino si snoda lungo due direttrici: mentre suoni e immagini, ossia percezioni sonore e visive non trattengono nulla dell'oggetto da cui deriva la stimolazione sensoriale, e contribuiscono alla formazione di sensazioni comuni, pubbliche, ancorché siano sentite da ciascuno con il suo organo sensorio dell'udito o della vista; al contrario, odori, sapori, e solo parzialmente anche le percezioni tattili, si originano per via dell'assunzione di tutto o in parte dell'oggetto da cui promanano, configurandosi come percezioni private, tali per cui quanto più se ne appropriava un soggetto tanto meno ne rimangono ad un altro. Perché, ci si domanda, una lunga disquisizione su somiglianze e differenze di queste modalità percettive¹⁴¹? Lo si capisce subito dopo. Ritorna il noto argomento legato ai numeri, per dimostrare come questi non siano privati, non siano cioè proprietà privata appannaggio di colui che si dimostri in grado di intuirli nella loro intelligibilità, bensì pubblici, ossia presentificabili all'intera comunità di coloro che, sincronicamente o diacronicamente, li contemplano senza la benché minima deprivazione a discapito altrui. Se li attingiamo non diminuiscono, non variano; e nello stesso tempo non vengono conosciuti in modo arbitrario, opinabile, e soggettivo da coloro che li indagano, bensì vengono "visti" nel loro inalterabile e universale aspetto grazie però alla *ratio* e alla *mens* proprie di ognuno¹⁴². Approdiamo quindi alle verità matematiche non derivanti dai sensi, non impresse per "estrazione" dall'esperienza sensibile, o "estradate" dalla materia affinché subiscano il verdetto nel pensiero dello spirito raziocinante, ma originarie e fondative della realtà, essendo

140Cfr. *De lib. arb.* II 6, 14: <<Ma, scusa, se tu scoprirai che sopra il nostro pensiero [*rationem*] v'è soltanto l'eternamente immutabile, dubiterai ancora di considerarlo Dio? Sai infatti che i corpi sono nel divenire; ed è evidente anche che la vita stessa, da cui il corpo è animato, non è esente, attraverso vari fenomeni, dal divenire. Si dimostra inoltre che è sicuramente nel divenire il pensiero [*ratio*] stesso che ora si muove ed ora non si muove al vero e talora lo raggiunge e talora non lo raggiunge>>.

141Cfr. *De lib. arb.* II 7, 15-19.

142<<A. - Ed ora sta attento. Dimmi se si dà un oggetto che tutti i soggetti pensanti universalmente vedano con l'atto puro del proprio pensiero. L'oggetto visto sarebbe rappresentabile a tutti, non si trasforma in possesso di coloro che se lo rappresentano, come il cibo e la bevanda, ma rimane totalmente inalterato, tanto se i pensanti lo vedono come se non lo vedono [...] E. - [...] L'ideale verità del numero è così rappresentabile a tutti i soggetti pensanti che ogni studioso di matematica tenta di raggiungerla con un proprio atto di puro pensiero. Ma uno lo può più facilmente, un altro più difficilmente e un altro non lo può affatto, sebbene essa si offre ugualmente a tutti coloro che hanno la capacità di comprenderla. E quando qualcuno la conosce nella sua verità, non si trasforma divenendo un quasi cibo di chi la conosce, e quando qualcuno la esprime erroneamente, essa non viene a mancare, ma rimanendo vera e indefettibile, quegli è tanto più in errore quanto meno la comprende>> (cfr. *De lib. arb.* II 8, 20).

questa numerabile proprio in virtù della *reductio ad unum* del molteplice, ovvero potendo misurare qualsiasi molteplicità soltanto grazie alla esplicazione di un numero indefinito di unità in ogni quantità rappresentabile dai numeri intesi come enti matematici¹⁴³ ad un primo livello rappresentativo e, ad un secondo livello, ma superiore a questo, da ritenersi come numeri intelligibili. Illuminata da una certa luce interiore, l'anima giunge attraverso il pensiero a cogliere l'immutabilità dei rapporti numerici, la cui verità universale e necessaria può essere compresa da tutti, afferma Agostino, ed è <<a disposizione di coloro che ragionano [...] in modo che ognuno [la] scorga con la mente e ragione sua propria>>; la *veritas* risplendente nell'*ordo, numerus e mensura* del creato inoltre <<resiste intatta e invariabile e si offre in comune alla visione di tutti coloro che ragionano>> (cfr. *De lib. arb.* II 8, 24). Si capisce ora meglio perché egli abbia condotto per gradi il discepolo a "partorire" questa verità introducendola attraverso un'analogia, sia pure imperfetta, istituita tra, da una parte, le sensazioni predilette dal retore, quella visiva e quella uditiva e, dall'altra, la visione interiore del pensiero/*mens* e della ragione capaci, come gli occhi corporei nei confronti degli oggetti sensibili se questi vengono irradiati dalla luce solare, di scorgere quelle idee eterne a patto che risplendano di una luce incorporea dello stesso genere atta a rischiarare la *mens*: anche queste *rationes aeternae*, infatti, consentono una conoscenza simultanea per tutti coloro che si inoltrano nella conoscenza/contemplazione della sapienza, analogamente alle cose viste o udite le quali ammettono una condivisione, senza detrimento né spoliamento dell'oggetto nell'atto della sua percezione, a tutto vantaggio di una pluralità di soggetti senzienti, per quanto il risultato delle affezioni sensibili non presenti i caratteri distintivi della universalità, immutabilità e necessità che invece presentano le verità matematiche¹⁴⁴. Ma tant'è: l'analogia giova all'elevazione dal mondo della sensazione a quello dell'intellezione della

143 << A. - Bene. Osservo però che hai imbroccato subito la risposta come competente in materia. Ma se ti si dicesse che i numeri non in virtù della loro proprietà ma degli oggetti sensibili sono rappresentati al nostro pensiero come immagini determinate di cose visibili, che risponderesti? La pensi anche tu così? E. - Non potrei certamente pensarlo. Se ho conosciuto secondo verità i numeri con un senso, mi sarebbe stato possibile conoscere col senso anche le regole della divisione o addizione. Infatti con la luce dell'intelligenza disapprovo colui che mentre fa i calcoli nell'addizionare o sottrarre ottiene un risultato erroneo. E non so per quanto tempo rimangano ancora gli oggetti che tocco col senso, come questa atmosfera e questa terra e gli altri corpi che percepisco esistenti in essi. Ma sette e tre fanno dieci, e non solo ora ma sempre, e non v'è mai stato un tempo in cui non abbiano fatto dieci e mai vi sarà tempo in cui sette e tre non faranno dieci. E ho già detto che l'indefettibile verità del numero è universale per me e per ogni soggetto pensante>> (cfr. *ibidem* II 8, 21).

144 Il parere del Gilson su questa prova della trascendente verità attinta dalla ragione ed a lei superiore è netto: <<Nel caso delle verità aritmetiche [...] si potrebbe a rigore sostenere che abbiamo attinto dalle cose sensibili la nostra idea dei numeri, ma nessuno sosterrà che da esse possiamo trarre le loro leggi di composizione>>; e, poiché non è inferiore alla ragione, e neppure sua prole dal momento che verità siffatte sono comuni a più individui, la verità si manifesta come superiore ad ogni ragione individuale e <<non inferiore alla ragione generale>> in quanto <<se la verità fosse inferiore alla ragione, noi la giudicheremmo invece di giudicare servendoci di essa>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 29).

verità intelligibile dei rapporti numerici in cui tutta la realtà creata pare sapientemente misurata, numerata e ponderata secondo un modello paradigmatico la cui verità non deriva dunque dalla ragione, bensì questa la scopre mediante un procedimento conoscitivo che aveva preso inizio dalla triade essere/vivere/conoscere, per dispiegarsi a sua volta in quanto conoscenza nei tre termini gerarchizzati senso esterno/senso interno/pensiero, e pervenire lungo la risalita a qualcosa di superiore alla ragione stessa. Il passo successivo sarà proprio il rinvenimento della stessa sapienza senza la quale la struttura onto-assiologica dell'universo somiglierebbe al fortuito gioco imponderabile del caso, inconcepibile per una *ratio* che si trova meravigliata da tanta regolarità, ordine, e proporzione nell'edificio del mondo¹⁴⁵.

La sapienza altro non è che <<la verità nella quale si scorge e si possiede il sommo bene>>, è desiderio inscritto nell'animo che anela al bene e fugge il male e, <<in quanto tutti gli uomini desiderano la vita felice>>, non errano in ciò, bensì si sbagliano semmai nella via che vi conduce <<pur ammettendo e dichiarando di non voler giungere che alla felicità>>, sentenza Agostino nell'avvicinarsi sempre più alla meta che si era prefisso, cioè alla dimostrazione che Dio è quel *summum bonum* latore d'ogni bene¹⁴⁶. Dunque, aggiunge egli, <<come è chiaro che vogliamo essere felici, così è chiaro che vogliamo essere sapienti, poiché nessuno è felice senza la sapienza>>: emerge così lo stretto legame tra l'eudemonismo universale¹⁴⁷ e il sapere adeguato a conseguirlo per l'anima in cerca di sé e di Dio¹⁴⁸. Ma, sorge la questione di sapere se le sapienze sono tante quanti sono i sommi beni in cui paiono moltiplicarsi i diversi punti di vista dei filosofi, così come ciascuno ha la sua mente o ragione, oppure una e medesima è la sapienza la cui luce incorporea illumina poi tutti quei beni che sembrano dividere gli uomini circa l'oggetto principe del loro desiderio di beatitudine, allo stesso modo che uno è il luminare maggiore la cui luce corporea permette di vedere agli occhi di ciascuno una molteplicità di corpi sensibili. Tale questione ha una sua gravità per il fatto che si dà, come diremmo noi oggi, una pluralità di

145Secondo la Bettetini <<Nel *De libero arbitrio* si trovano numerosi riferimenti alla misura, al numero, al peso>>, ragion per cui, afferma la nota interprete <<Agostino intende mostrare come da Dio vengano tutte le cose buone e indicare al lettore le orme della sapienza divina nel mondo>> (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 135).

146Cfr. *De lib. arb.* II 9, 26.

147Cfr. *Confess.* X 20, 29; 22, 31; 23, 33.

148<<Ma si diviene felici soltanto col conseguimento e possesso del sommo bene. E tutti concordemente lo vogliamo. Come dunque è evidente che vogliamo esser felici, è evidente anche che vogliamo esser sapienti perché felici non si può esser senza sapienza. Non si è felici infatti senza il sommo bene che si conosce e possiede nella verità che denominiamo saggezza. Ora l'idea di felicità è impressa nel nostro spirito prima ancora di esser felici. È mediante essa infatti che siamo coscienti e innegabilmente affermiamo, senza alcun dubbio, di voler essere felici. Quindi, ancor prima di esser sapienti, abbiamo innata nello spirito l'idea di sapienza e mediante essa, ciascun individuo, richiesto se vuole esser sapiente, senza ombra di dubbio risponde di volerlo>> (*De lib. arb.* II 9, 26).

prospettive particolari riguardo al sapere che può rendere felici, senza contare la fragilità delle azioni umane consegnate arendtianamente ad una miriade indefinita e indefinibile di circostanze in cui l'autore del proprio agire, pur inseguendo un *télos* particolare, pare tuttavia mostrarsi all'osservatore più come attore di un fine imponderabile intessuto in maniera inter-individuale, che artefice a tavolino della sua azione; e, per il fatto che questa novità assoluta inscritta in ciascun esordio aurorale -in ogni nascituro, per antonomasia-, in cui prende forma l'agire umano, taglia verticalmente il tempo ciclico del *bíos*, e apre però proprio con ciò la linea non retta, dagli esiti imprevisi, cui va incontro l'intreccio della sfera politica. In ogni caso, l'interrogativo denuncia, a noi pare, una sia pure emendabile, agli occhi di Agostino, complessità della condizione del consorzio umano, determinata più dal singolo che non dalla sua interazione con gli altri, e riconducibile ad una fenomenologia delle esperienze soggettivamente determinate dalla angolatura da cui si ritiene di scorgere il proprio bene, la quale appunto costituisce un disvalore da rettificare. Non è nostra intenzione giudicare questa posizione non del tutto aperta alla possibilità del darsi di una dialettica dei punti di vista non necessariamente negativa, e non bisognosa ineluttabilmente d'essere ridotta ad unità, laddove il molteplice, fatto salvo l'accordo su principi inderogabili dell'uomo e della donna -per tacere di quelli dei più piccoli, o dell'appello muto ma non più ignorabile del mondo della natura-, rappresenta più una sfida ed un'avventura arricchente, che non la sinistra minaccia di eresia o di adulterio da parte del nostro essere, pensare ed agire plurali. Il ragionamento presentato a questo punto pare attestarsi più che altro su di una serie di principi di per sé evidenti che potremmo rivolgere anche noi a noi stessi, o al nostro prossimo vicino o lontano, credente e non. Infatti, a pensarci bene, come ammettono entrambi i dialoganti, che sia evidente che il peggiore sia da subordinare al migliore, il corruttibile all'incorruttibile, il temporale all'eterno, e molte altre verità simili, non soltanto è verissimo ma <<è a comune disposizione tanto mia quanto tua e di tutti coloro che lo vedono>>, non potendo di certo negarsi che <<questo vero sia uno solo e sia comune alla visione di tutti coloro che lo sanno>>, e che nondimeno ciascuno lo riconosca in se stesso con la sua mente¹⁴⁹. L'analogia di attribuzione presente secondo noi in questa dimostrazione intende provare con ragionamento certo ed evidente per chiunque che, come inalterabili, universali e necessarie sono le *regulae numerorum*, allo stesso modo lo sono le *regulae* o *lumina virtutum* poste a fondamento di una vita informata alle *regulae sapientiae*. In altri termini, ma senza che Agostino dubiti minimamente della possibilità che le leggi matematiche, o quelle che rendono in qualche modo

149Cfr. *ibidem* II 10, 28.

possibile un'esperienza sensibile che voglia assurgere al rango di scienza, possano derivare da una serie di postulati e codificazioni razionali che rientrano nell'epistemologia dei vari ambiti disciplinari, egli "salta" senza soluzione di continuità quanto alla loro essenza e ai loro attributi, dalle regole dei numeri a quelle del retto agire, e a quelle infine della sapienza, incorrendo in una mutazione di tutt'altro genere da un campo d'indagine e soprattutto di vita -la vita della mente, da una parte e, dall'altra, la vita concreta della condizione umana-, ad un altro, ove l'imprevedibile e il contingente hanno una loro signoria sugli accadimenti, anche umani, anzi, più che altro su quelli umani.

Il punto centrale è però il seguente: il criterio veritativo riducibile a pochissimi enunciati tra quelli presi in considerazione dallo stesso Agostino, gli consente di sostenere come la possibilità stessa di giudicare come vero uno di quegli enunciati, dal momento che su di essi gli uomini si trovano notoriamente concordi, e poiché ciò con cui si giudica è superiore a ciò che è giudicato¹⁵⁰, non essendo provenuta dall'esterno la verità che ci consente di esprimere misurazioni, valutazioni, giudizi, né tantomeno prodotta dall'interiorità mutevole del soggetto pensante, deve risiedere necessariamente in una incorporea e superiore fonte luminescente atta a illuminare, analogamente al sole per i corpi, le verità nell'ordine ontologico, etico, e conoscitivo su cui esiste un generale e altrimenti inderivabile, nonché irraggiungibile consenso. Questa l'argomentazione nelle parole di Agostino, il quale deve pur sempre ricorrere come si diceva ad un'analogia con il mondo sensibile delle percezioni visive e sonore per spiegare l'intellezione della verità immutabile:

Perciò non puoi assolutamente affermare che non esiste la verità immutabile che comprende tutti gli oggetti che sono veri immutabilmente e non puoi dire che è tuo o mio o di un altro individuo, ma che è universalmente accessibile e si mostra, come luce mirabilmente esposta e nascosta ad un tempo, a tutti coloro che conoscono gli immutabili veri intelligibili. Ma si può forse dire che l'oggetto accessibile universalmente a tutti coloro che ne hanno puro pensiero appartiene alla particolare condizione di uno di loro? Ricordi, penso, ciò che dianzi è stato detto dei sensi esterni. Gli oggetti che si percepiscono col senso della vista e dell'udito, come colori e suoni, che contemporaneamente io e tu vediamo o udiamo, non appartengono alla nostra particolare esperienza visiva o uditiva ma sono comuni come oggetti sensibili. Allo stesso modo dunque non puoi certo affermare che gli oggetti che io e tu pensiamo

150 *De vera rel.* XXX, 56: <<Ma, dal momento che questa legge di tutte le arti è assolutamente immutabile, mentre la mente [*mens*] umana, cui è stato concesso di coglierla, è esposta alla mutabilità dell'errore, è abbastanza chiaro che tale legge, che si chiama verità, è al di sopra della nostra mente>>.

[*conspicimus*] con la nostra particolare intelligenza [*mente*] appartengono alla condizione dell'intelligenza di uno di noi. Non potrai affermare appunto che l'oggetto percepito dalla vista di due soggetti è la vista stessa dell'uno o dell'altro, ma un terzo termine, al quale si porta lo sguardo d'entrambi (*De lib. arb.* II 12, 33).

Anche su questo punto torneremo più avanti quando si tratterà di affrontare la dottrina gnoseologica agostiniana, in modo particolare la conoscenza razionale e, soprattutto, l'illuminazione tra fede e intelletto¹⁵¹. In considerazione invece di quel che stiamo indagando qui, e cioè del darsi di un sapere di Dio entro l'orizzonte del sapere dell'anima, capace quest'ultimo di "vedere" attraverso e oltre quel che, pur ignorato, si presenta come in attesa soltanto d'essere portato alla presenza della *ratio* o della *mens*, si è tentato di mettere a fuoco il procedimento investigativo che, come detto, assume le qualità/attributi delle verità matematiche come cenni di un mondo intelligibile a fondamento della realtà. Questa dimostrazione razionale intende trasferire nella sfera etico-attiva e in quella conoscitivo-contemplativa i caratteri immutabili, universali e necessari delle verità aritmetiche, onde provare come irrefutabile che noi non generiamo la verità, ma piuttosto la troviamo, e ad essa informiamo ogni nostro giudizio; che noi scopriamo un giudice sì dentro di noi, ma superiore a noi stessi "magistrati" perché in lui risiede la fonte certificativa e autoritativa di ogni nostro verdetto sulla realtà¹⁵². Potremmo in definitiva esemplificare il cammino fin qui compiuto da parte dei due dialoganti sostenendo che loro stessi non hanno "fabbricato", né integrato o corretto, le verità eterne, le quali invece sono da considerarsi piuttosto come il tesoro prezioso a ricompensa della ricerca, anziché il risultato arbitrariamente plasmato dal soggetto conoscente¹⁵³; e dicendo che, seppure nei nostri

151 Cfr. cap. II, 2, 3.

152 <<L'uomo che vive secondo lo spirito dunque giudica tutto, perché è al di sopra di tutto, in quanto è unito a Dio. Ma è unito a Dio in quanto riflette con mente pura ed ama con piena carità ciò che comprende. Così, per quanto gli è possibile, egli stesso si identifica con la legge in sé secondo la quale giudica tutto e che non può essere giudicata da nessuno. Quanto detto vale anche per le leggi terrene: anche se gli uomini, istituendole, le giudicano, una volta istituite e consolidate, al giudice sarà consentito non di giudicarle ma di giudicare in base ad esse. Perciò il legislatore, se è uomo buono e sapiente, consulta la legge eterna, che nessun'anima può giudicare, per discernere, secondo le sue immutabili regole, che cosa si debba comandare o vietare nelle diverse circostanze. Alle anime pure, dunque, è consentito di conoscere la legge eterna, ma non di giudicarla>> (*De vera rel.* XXXI, 58).

153 <<Quando qualcuno dice infatti che le cose eterne sono più degne delle temporali e che sette più tre fanno dieci, non dice che così doveva essere, ma conoscendo che così è, non trasforma da arbitro, ma si allietta come scopritore. Se poi l'ideale verità fosse eguale alla nostra mente [*mentibus nostris*] anche essa sarebbe nel divenire. La nostra mente ora la intuisce di più ed ora di meno [...] Al contrario l'ideale verità, permanendo in sé, non aumenta quando ci si manifesta di più, non diminuisce quando ci si manifesta di meno, ma integra e immateriale, allietta di luce quelli che ad essa si volgono, punisce con la cecità quelli che si volgono in opposta direzione. E che dire, dal momento che mediante essa giudichiamo della nostra stessa mente mentre non possiamo affatto giudicare di essa? Si dice infatti: "Pensa di meno di quanto deve", ovvero: "Pensa tanto quanto deve". La mente

pronunciamenti noi operiamo anche in qualità di giudici nel pieno esercizio delle nostre facoltà intellettuali, malgrado ciò è soltanto in virtù di quelle norme ideali stesse, che conferiscono valore e dignità ai verdetti emessi, e cui non possiamo sottrarci neppure noi, che ci è consentito attingere alla suprema "giurisprudenza" per esercitare con acume e discernimento la mente e la ragione stessa¹⁵⁴; norme ideali che, in ultima istanza a non altro conducono la *ratio* medesima se non ad ammettere l'esistenza di una Vita prima, una Essenza prima e una Sapienza prima fonti di ogni vivere, essere e conoscere presenti nell'universo creato¹⁵⁵. A questo punto dell'indagine la conclusione si impone: Agostino ritiene d'aver dimostrato che tanto nell'un caso come nell'altro, ossia che vi sia un essere eccellente superiore alla ragione o pensiero, ovvero che questo rimandi a qualcos'altro, a condizione che si dimostri essere incorruttibile ed eterno, altri non può essere considerato che Dio (<<*Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere?*>> *De lib. arb.* II 6, 14)¹⁵⁶; detto in altri termini, l'*aliquid aeternum atque incommutabile* non può essere che la stessa *v/Veritas* a patto che questa sia appunto incorruttibile e sempiterna, per ciò stesso superiore a tutto il resto e, in quanto tale, da identificarsi con Dio stesso.¹⁵⁷

deve appunto tanto più pensare quanto più si avvicina all'immutabile verità. Pertanto se essa non è inferiore ed eguale, rimane che sia eminentemente superiore>> (*De lib. arb.* II 12, 34).

154<<Ma la bellezza della verità e della sapienza, purché si abbia una continua volontà di goderne, non esclude i nuovi arrivati anche se assediata da una moltitudine di uditori, non si estende nel tempo, non si muove nello spazio, non s'interrompe con la notte, non è intercettata dall'ombra, non soggiace ai sensi. Ed è vicinissima a tutti coloro che da tutto il mondo a lei si volgono perché la amano, per tutti è supertemporale. Non è nello spazio e non manca in alcuno spazio; avverte dall'esterno, insegna nell'interno; cambia in meglio tutti quelli che la scorgono, da nessuno è cambiata in peggio; nessuno può giudicarla, nessuno senza di essa giudica bene. E per questo è chiaro che è innegabilmente superiore alla nostra intelligenza [*mentibus nostris*], che soltanto per la sua mediazione diviene sapiente, perché non di essa puoi giudicare, ma mediante essa di ogni altro oggetto>> (*De lib. arb.* II 14, 38).

155<<Né si può mettere in dubbio che la natura immutabile, che è al di sopra dell'anima razionale [*rationalem animam*], sia Dio e che dove si trovano la prima vita e la prima essenza là si trova anche la prima sapienza. Questa infatti è la verità immutabile che, a buon diritto, è detta legge di tutte le arti e arte dell'artefice onnipotente. Quindi l'anima, in quanto si rende conto che non giudica della bellezza e dei movimenti dei corpi in base a se stessa, bisogna che riconosca che, se la propria natura è superiore a quella di ciò che giudica, invece è inferiore a quella in base alla quale giudica e della quale in nessun modo può giudicare. Io posso dire per quale motivo vi deve essere corrispondenza simmetrica tra le parti simili di ciascun corpo, perché mi compiaccio di quella somma proporzione che di certo non scorgo con gli occhi del corpo ma con quelli della mente. Pertanto giudico ciò che scorgo con gli occhi tanto migliore quanto più, per sua stessa natura, è più vicino a ciò che colgo con l'anima. Perché poi le cose stiano così nessuno lo può dire, come pure nessuno potrebbe in modo rigoroso affermare che devono essere così, quasi che potessero essere diversamente>> (*De vera rel.* XXXI, 57).

156Branco cit.: vedi, *supra*, p. 70, nota 137.

157<<Tu avevi ammesso che se avessi dimostrato l'esistenza di un essere sopra alla nostra intelligenza [*mentem*], avresti riconosciuto che è Dio, se non ve n'è un altro superiore [...] Se infatti v'è un essere superiore, questi è Dio, se non v'è, la stessa verità è Dio. Dunque tanto se v'è, come se non v'è, non potrai negare che Dio esiste. Questo era il problema propostoci da discutere e sciogliere. E se ti turba il tema da noi accettato per fede nel divino insegnamento di Cristo, che v'è un padre della sapienza, ricordati che per fede abbiamo accettato anche che all'Eterno Padre è eguale la Sapienza da lui generata. E su questo tema ora non si deve discutere, ma si deve ammetterlo per fede incrollabile. Esiste infatti Dio ed esiste in un ordine sommamente intelligibile. E riteniamo per fede tale verità non solo innegabile, come suppongo, ma la raggiungiamo anche con una ben definita, per

Nel prossimo brano ad esempio, che desideriamo esaminare per la sua pregnanza quasi a suffragare un sentire/sapere dell'anima che abbiamo tentato di ricostruire nei testi fin qui esaminati, Agostino ribadisce che a tale proposito è necessario, da una parte, il duplice fondamento scientifico della dialettica e della matematica (<<*scientia bonae disputationis potentiaequae numerorum*>>), o di almeno una delle due, ovvero che almeno si comprenda l'importanza dell'unità colta a livello della quotidiana esperienza; e, d'altra parte, egli stesso avverte che, per quanto ci si possa avvicinare alla intelligenza di Dio, si debba avere cionondimeno la consapevolezza di ammettere che di lui qualsivoglia scienza è sempre fragile e contingente (<<*cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat*>>). Emerge in tal senso nel filosofo e nel teologo Agostino, come già precedentemente accennato a proposito di quel nome di Dio espresso ma anche nascostamente impresso nella perifrasi "*qui scitur melius nesciendo*", o nel versetto dell'*Esodo* "*Ego sum qui sum*", e sottratto alla vista indiscreta di chi non ne sopporterebbe l'abbagliante visione tra la caligine del rovetto ardente, un atteggiamento improntato ad una sobria cautela verso l'aspirazione dello spirito, pur legittima e irrefrenabile, tesa alla conoscenza di Dio. Se posso esprimere un apprezzamento personale, debbo dire che è l'immagine di un uomo determinato, ma nel contempo conscio dei limiti della ragione umana¹⁵⁸, e quindi di un uomo, pur sempre un uomo, alle prese con le incertezze e i possibili autoinganni che a noi contemporanei secoli e pagine nascondono e in una certa misura pure disvelano della sua vita, è questa sfida al divenire e al ghigno dispettoso delle prove che sempre gli eventi frappongono tra l'essere e il dover essere, quella che più stimo in queste affermazioni del giovane Agostino: se non altro anche perché egli, da un lato, sembra mitigare, in queste prudenti considerazioni, quella asfissiante teologia della grazia che prenderà il sopravvento nel tardo pensiero del vescovo d'Ipbona, e le cui difficoltà interpretative hanno dato e danno ancora oggi origine a dibattiti e controversie foriere anche di acrimonia e divisioni, laddove invece il significato originario di *ecclesia* avrebbe dovuto includere anziché escludere; e perché, dall'altro lato, e in relazione a questa modesta opinione personale, che rimane comunque il mero convincimento di chi non può certo presumere di conoscere a fondo il suo pensiero, sono

quanto assai tenue, forma della conoscenza>> (*De lib. arb.* II 15, 39).

158Si noti ancora l'encomio della dialettica e, dunque, della ragione, in quest'altro brano: <<La ragione dunque, dopo aver prodotto e ordinato la grammatica, avverti di dover ricercare e configurare il potere con cui aveva creato la disciplina grammaticale. Difatti con le definizioni, le analisi e le sintesi non solo l'aveva attuata e organizzata, ma l'aveva anche garantita dall'errore. Non avrebbe potuto passare ad altre produzioni senza aver prima discriminato, configurato, espresso e manifestato i propri procedimenti e la propria tecnica nella disciplina delle discipline che denominano dialettica. Essa insegna ad insegnare, essa insegna ad apprendere. In essa la ragione stessa mostra con evidenza la propria natura, i propri intenti, i propri poteri. Essa ha scienza di avere scienza. Ed essa soltanto non ha solo la funzione ma anche la validità di creare scienza>> (*De ord.* II 13, 38).

dell'avviso che in Agostino sopravvivessero perplessità, come spesso accade ad uomini di simile ingegno, in ordine ad esempio alla intelligibilità piena e definitiva del mistero trinitario in particolare, ma anche di altri *veneranda mysteria*¹⁵⁹. Si noti come secondo il filosofo sia duplice il cammino dell'anima impegnata nel, anzi, impregnata del -ché, l'anima sa di sé, come "cosa molto buona", nel mentre sa di Colui che l'ha creata-, sapere di Dio, che essa rinviene, da una parte grazie all'indagine della *ratio* e della *germana philosophia* a partire sì dalle realtà esteriori, ma volgendosi però senza indugio nell'interiorità dove scorge il *principium sine principio*, l'*intellectus* che permane in esso, e il loro emanare (*manaverit*) senza diminuzione alcuna l'essere di tutto quel che è; e, d'altra parte, apprendendo i diversi nomi con cui si predica/rivela l'essere relativo (Padre, Figlio, Spirito Santo), o le sue qualità (onnipotente, onniscente, tripotente, provvidente). Ciononostante Agostino sa bene che il cammino di erudizione e di elevazione dell'anima verso la verità intelligibile non è a portata di tutti; per questo si rivolge al discepolo con parole di conforto invitandolo a non abbandonare almeno, in mancanza d'altro, la fede nei misteri tramandati (<<Direi altrettanto delle altre arti. Ma se tu le disprezzi per quanto posso osare come figlio e per quanto lo permetti, ti raccomando di conservare con fermezza e prudenza [*firme cauteque custodias*] la tua fede che hai attinto dalle sacre Scritture [*venerandis mysteriis*] e di rimanere con perseveranza e vigilanza nella vita e costumi attuali>> *De ord.* II 17, 46). In questo senso Agostino consiglia all'anziano uditore Alipio, intervenuto solo il terzo giorno al dibattito, di rimanere in quei venerandi misteri in cui si è stati educati, soprattutto se appaiono di difficile soluzione molti degli interrogativi che l'uomo e la donna si pongono intorno alle questioni più oscure della vita. Va tuttavia parimenti ribadito che il senso dell'espressione, soprattutto per quanto i dialoganti hanno già acquisito nell'indagine fin qui compiuta sulla *lex rationalis* a fondamento dell'*ordo*, non implica che alla *ratio* sia impedito di avvicinarsi e di comprendere in una certa misura anche gli aspetti più oscuri della vita; piuttosto, in queste parole si ravvisa quanto detto poco fa a proposito dell'atteggiamento intellettuale improntato ad una certa prudenza (*firme cauteque custodias*) di fronte a temi tanto complessi. Ed ecco infine il testimonio su cui possiamo fissare adesso la nostra attenzione:

159La locuzione è presente ad esempio nel *De ord.* II 5, 16: <<la vera e, per così dire, genuina filosofia non ha altra funzione che di insegnare quale sia il Principio imprincipiato di tutte le cose, quanto sia grande l'Intelletto che rimane in lui o che cosa ne sia derivato per la nostra salvezza senza alcuna degenerazione. Quest'unico Dio onnipotente e insieme tripotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, i venerandi misteri della fede, che liberano le genti attraverso una fede sincera e incrollabile, non lo predicano in modo confuso, né in modo oltraggioso come molti altri>> (cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, "De ordine", cit., p. 389).

E poiché non si pensi che abbiamo svolto largamente l'argomento, ripeterò più chiaramente e brevemente che alla conoscenza di simili oggetti non si può aspirare senza il duplice fondamento scientifico della vera dialettica e della validità della matematica [*scientia bonae disputationis potentiaequae numerorum*]. Se qualcuno pensa che questo è troppo, conosca bene o la sola matematica o la sola dialettica. Se anche questo non sembra un limite, sappia soltanto che cos'è l'unità numerica e quale la sua validità non ancora nella sovrana struttura universale e ragione ideale dell'universo, ma nei dati immediati della nostra quotidiana esperienza conoscitiva e pratica. Il pensiero filosofico implica questa iniziale formazione al sapere e lo studioso in essa non troverà altro che la definizione dell'uno, ma posto in un ordine superiore e intelligibile. E duplice è il problema della filosofia, l'uno riguardante l'anima, l'altro Dio. Il primo c'induce a conoscere noi stessi, l'altro il principio del nostro essere. L'uno è per noi più dilettevole, l'altro più prezioso [*Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior*¹⁶⁰]. Quello ci rende degni della felicità, questo felici. Il primo spetta a coloro che ancora apprendono, questo a coloro che hanno appreso. Questo è il procedimento razionale del filosofare. Con esso l'uomo si rende idoneo a comprendere il principio razionale dell'universo, cioè a distinguere due mondi e lo stesso creatore dell'universo. Di lui nella mente non v'è altra scienza che avere scienza dell'impossibilità di averne scienza [*cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat*].¹⁶¹

Come appare dal lungo brano riportato possiamo scorgere il senso del faticoso, dilettevole e prezioso cammino che il filosofo ben attrezzato, grazie alla dialettica e alla matematica, è in grado di intraprendere alla ricerca dell'anima e di Dio: la ricompensa non è però del tutto procrastinata e di là da venire. Agostino pone in tal senso una significativa distinzione tra la conoscenza che mediante quell'itinerario conoscitivo si acquisisce intorno a noi stessi (*nosmetipsos*) e alla nostra origine (*originem nostram*) da una parte e, dall'altra, il conseguente carattere educativo-formativo che l'intelligenza dell'anima e di Dio assicurano all'uomo. Come si appresta subito dopo a precisare, infatti, lo scolarca spiega ai suoi discepoli quanto entrambe le

¹⁶⁰È importante sottolineare che *carior* è il comparativo di *carus* da cui deriva pure *caritas*. In tal senso, anche dalla scelta lessicale, si vede come Agostino metta in rilievo, con due comparativi assoluti, retoricamente e stilisticamente pregevoli, una distinzione sottile tra la conoscenza dell'anima che ci rende degni e meritevoli della felicità, e la conoscenza di Dio che rende beati; la prima piuttosto dolce e gradita, la seconda alquanto cara e amabile. Infatti, per quanto i due lemmi possano essere sinonimi, è da notare che *dulcis* deriva semanticamente dalla sfera del piacere sensibile, del gusto; mentre *carus*, afferisce più alla sfera incorporea del valore (amato, caro, prezioso, i cari). Sul significato e la portata dell'*amor* inteso quale *ordinata dilectio*, cfr. Remo Bodei, *Ordo amoris*, cit., p. 192.

¹⁶¹*De ord.* II 18, 47.

conoscenze siano importanti sul piano etico, garantendo l'una una vita degna della felicità e, l'altra, la stessa vita felice; o assicurando che la prima è propria dei discenti, la seconda dei dotti. Con questi due partecipi, rispettivamente l'uno presente (*discentibus*) e l'altro passato (*doctis*), Agostino allude a due categorie o, per meglio dire, a due condizioni in cui l'individuo può venire a trovarsi: nel primo caso si tratta di colui che cerca Dio e lo ha propizio, e quindi non è ancora del tutto felice; mentre nel secondo, avremo colui che lo trova e lo ha propizio, e perciò è felice; mentre nell'eventualità che non si cerchi Dio e si viva nei vizi, non lo si trova, e si è infelici. Il riepilogo¹⁶² delle tipologie etico-eudemonistiche è occasionato peraltro dall'obiezione di Navigio¹⁶³ per il quale colui che cerca Dio se lo rende *ipso facto* propizio e gode dunque della felicità: ma tale ipotesi appariva contraddittoria per l'assunto che è felice colui che possiede Dio, ma non lo possiede se e nella misura in cui lo cerca¹⁶⁴. In ogni caso, il pensiero di Agostino può essere inteso nel modo seguente: anzitutto, l'uomo deve porsi alla ricerca di Dio il cui possesso, come si esprime altrove¹⁶⁵, è fonte della vera felicità. Tenuto conto di questo imperativo categorico, che non ammette quindi deroga alcuna, dobbiamo tuttavia anche riconoscere che, dato il carattere sempre *in fieri* di questa vita mortale in cui l'anima creata si trova a reggere un corpo, il possesso di Dio¹⁶⁶ non è mai perfetto e stabile; e, infine, in considerazione di queste prime due

162Cfr. *De b. vita* III, 21.

163Cfr. *ibid.* III, 20.

164Cfr. *ibid.* III, 19.

165Cfr. *De ord.* II 6, 19: <<"Dunque, soggiunsi, il corpo vivo del sapiente potrebbe essere ora qui con noi e lo spirito [*animus*] esserne lontano?". "Certamente", rispose. "Anche se, replicai, parlasse con noi e ci insegnasse?". "Anche se, rispose, ci insegnasse a filosofare, non direi che è con noi, ma con la propria interiorità". "Non col corpo dunque?" chiesi. "No", mi rispose. "Ma non ammetti, gli obiettai, che il corpo privo dello spirito è morto? Io ho parlato d'un corpo vivo". "Non so spiegarmelo, rispose. Comprendo che il corpo dell'uomo non può esser vivo se in esso non esiste lo spirito. D'altra parte non posso affermare che lo spirito del filosofo non è con Dio dovunque ne sia il corpo". "Ed io, gli dissi, farò in maniera che te lo spieghi. Poiché Dio, secondo probabilità, è in ogni luogo, dovunque il sapiente vada, trova Dio con cui essere. Ci si rende possibile quindi affermare che egli passa da un luogo a un altro, che è un divenire, e che mantiene l'essere con Dio">>.

166Cfr. *De b. vita* III, 17: <<Il nostro ragionamento ha infatti accertato, senza dispareri fra di voi su tale punto, che è felice chi possiede Dio [*Nam cum ratio demonstrasset eum beatum esse qui Deum haberet*]. È stato allora chiesto chi sia, a vostro avviso, che possiede Dio [...] Alcuni hanno ritenuto che possiede Dio chi compie le opere che egli vuole. Altri hanno affermato che possiede Dio chi vive bene>>. Si veda anche la conclusione in cui si dice che chi è felice ha Dio: <<*Deum habet igitur quisquis beatus est [...] Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui*>> (cfr. *ibid.* IV, 34). E, si tenga presente che, per altro verso, nella misura in cui siamo in cerca di Dio-Verità-Sapienza non siamo del tutto felici e beati: <<Tuttavia finché cerchiamo, non ancora dissetati alla sorgente e, per usare il solito termine, alla pienezza, dobbiamo confessare che non abbiamo raggiunto la misura. Pertanto, nonostante l'aiuto di Dio, non siamo ancora saggi e beati>> (*ibid.* IV, 35). Da notare pure come, all'inizio di quest'ultimo paragrafo, Agostino si rifaccia implicitamente alla dottrina platonica dell'illuminazione: <<Un certo avvertimento, che opera in noi per farci ricordare di Dio, cercarlo e averne sete senza saziarci, ci proviene dalla stessa fonte della verità. Il sole intelligibile diffonde tale raggio sulla nostra vista interiore. Suo è il vero che pensiamo anche quando ci affanniamo a volgerci audacemente verso di lui e contemplarlo nella sua pienezza con occhi non ancora del tutto guariti o appena aperti>>. Come si evince dal brano esaminato, sia la metafora del sole che illumina il nostro sguardo interiore, cioè l'intelligenza, sia la visione resa difficoltosa dalle tenebre cui gli occhi si erano assuefatti, ricorrono nell'immagine allegorica della caverna (cfr. Platone, *Repubblica*, libro VII, 514a-516a, trad. it. di G.

risultanze, possiamo affermare che nell'eudemonismo universale agostiniano, la felicità autentica, ossia quella che dipende dal nostro volere e che, nel contempo, può andare perduta a causa dell'instabilità del volere stesso¹⁶⁷, quella *vita beata*, cioè, cui tutti aspirano, pare raggiungibile soprattutto a compimento dell'itinerario conoscitivo e formativo che, in quanto sempre in corso, ha il fiato corto sull'ideale di una inamissibile felicità del *doctus* su questa terra.

Non emerge ancora, nella concezione antropologica agostiniana relativa a questi primi scritti giovanili da noi presi in esame, il tema dell'uomo segnato da una *natura vitata* a tal punto dal peccato originale da non essere in grado, in questa vita affetta dall'*infirmity peccati*, di non peccare né di non morire. Abbiamo già potuto appurare l'evoluzione della complessa vicenda biografica, teologico-filosofica, nonché pastorale, che ha contribuito al coagularsi di vari elementi in quell'amalgama che si è poi via via addensato nel dogma del peccato originale. Per quanto derivato ad Agostino con tutta probabilità da sette encratite e gruppi messaliani, è importante sottolineare in ogni caso che questa infausta dottrina ebbe anche le sue implicanze sul piano ad esempio della contemplazione della sapienza divina, rispetto alla quale paradossalmente quanto più i progenitori vollero procurarsela contravvenendo all'esplicito divieto di Dio, tanto più, disobbedendo, la persero del tutto e furono da essa abbandonati. A questo proposito ci pare peraltro utile almeno rammentare che secondo Agostino la prima natura è decaduta per colpa del peccato di superbia¹⁶⁸; e, la superbia, dice egli, è il desiderio di una superiorità a rovescio dei progenitori, è disubbidienza, disordine: così facendo, ammonisce il teologo, essi hanno abbandonato il, e sono stati abbandonati dal, loro Creatore, allontanandosi dalla stessa *Sapientia* alla quale volevano rendersi simili tramite il raggiungimento della conoscenza del bene e del male. Ora, a causa del peccato di Adamo, e della solidarietà della sua discendenza nell'unica e medesima massa di perdizione, come già detto, non solo la morte è entrata nel mondo, ma tutto il genere umano ha ereditato per generazione (*tradux peccati*) sia la *poena* e sia la *culpa* di un solo uomo, *in quo omnes peccaverunt*; mentre, invece, nella prima natura creata, l'uomo e la donna

Caccia, Newton, Roma, 2005², pp. 349-351).

167Cfr. *De lib. arb.* III 3, 7: <<nulla è tanto in nostro potere quanto la volontà stessa>>, afferma perentoriamente Agostino, ma precisando altrettanto lapidariamente che <<per quanto Dio prenosca le nostre volontà future, non ne consegue tuttavia che vogliamo qualcosa non per volontà>>. L'ammonimento sembra suggerire, nella considerazione di certo fatalismo asfissiante in cui può incorrere chi interpreti erroneamente la prescienza divina -e non entriamo nel merito delle revisioni che il vescovo si sentirà di apportare intorno al suo pensiero sulla libertà del volere in relazione alla lettura che i pelagiani diffondevano di quest'opera-, di rimettere all'uomo ciò che spetta all'uomo, ossia l'esercizio libero della volontà in direzione del fine della felicità, e a Dio la prenosca dell'esito, imprevedibile per colui che agisce, sia che si tratti di esito favorevole, sia che si tratti di un risultato disdicevole.

168<<Cominciarono ad esser cattivi in segreto per incorrere in un'aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non percorreva la volontà cattiva. E inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia. Inizio di ogni peccato appunto è la superbia>> (*De civ. Dei* XIV 13, 1).

potevano non peccare e non morire. Alla fine dei tempi, dopo questa vita, e grazie alla natura rigenerata, il premio della vita eterna, oltre alla visione beatifica di Dio "faccia a faccia", consisterà nel non poter morire né peccare¹⁶⁹. Sulla probabile influenza dell'ideale etico-ascetico della *continentia* nell'ambito della vivace spiritualità encratita, attestata ancora agli inizi del V secolo dallo stesso Agostino¹⁷⁰, nonché sulla sua lettura dell'*in quo omnes peccaverunt* e di altri *testimonia* biblici consonante con questa *haeresis rusticana*, dovettero emergere notevoli divergenze tra, da una parte, la tradizione teologica dei grandi centri di elaborazione dell'oriente ellenistico (Alessandria, Antiochia) e, dall'altra, quella più periferica latina (Gallia, Italia, Africa proconsolare, Spagna)¹⁷¹.

Per quanto, a proposito del *recte vivere*¹⁷², si possa soltanto accennare all'intima relazione esistente tra il sapere vero, certo e incorruttibile da una parte e, dall'altra, l'aspirazione alla felicità

169Cfr. *De civ. Dei* XXII 30, 3; *De corr. et gr.* XI, 32. Su questo argomento ci pare utile rimandare anche al recente apprezzabile lavoro di Vito Mancuso il quale, nella parte dell'opera dedicata al destino dell'anima, prende in considerazione sia l'eredità agostiniana, sia la teoria dell'apocatastasi, e sia la propria posizione che egli designa col termine di "annichilazione", per quanto l'autore ammetta in fin dei conti una certa sua esitazione nel scegliere tra queste ultime due (cfr. Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, cit., pp. 244-276).

170«Alcuni dicono che codesti eretici abbiano avuto la loro denominazione dal figlio di Adamo, il cui nome era Abele; noi, pertanto, li potremmo chiamare Abeliani oppure Abeloitì. Non si univano alle loro mogli, però non era loro permesso dalla dottrina della loro setta di vivere senza moglie. Maschi e femmine quindi coabitavano, facendo la professione di continenza, e adottavano un fanciullo e una fanciulla, i quali poi sarebbero stati i loro successori nel seguire il medesimo patto di convivenza matrimoniale» (*De haer.* 87).

171Come abbiamo visto, il Beatrice ritiene, a conclusione della sua ricca e documentata analisi delle fonti e dei testi, che «il risultato [...] di maggior rilievo di questa sezione della ricerca è che finalmente abbiamo trovato l'anello mancante della catena che dall'oriente greco ci conduce all'occidente latino. Esso è dato dall'encratismo giudeo-cristiano diffusi in territorio africano in data molto antica [...] A queste manifestazioni della teologia encratita [attestata da un sermone pseudo-cipriano rinvenuto in territorio africano attorno al 1914] si deve il trapianto in occidente della dottrina del peccato originale e della correlativa prassi del pedobattesimo» (cfr. Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati*, cit., p. 275).

172L'espressione è presente ad esempio nel *De civ. Dei* (XIX 4, 1), e credo sintetizzi efficacemente quanto sostenuto da Agostino, e di cui non intendiamo approfondire ulteriormente i vari aspetti tra loro intimamente legati da un lato alla questione dell'*ordo* in parte da noi già visitata e, dall'altro lato, a quella della sua dottrina gnoseologica, che affronteremo nel dettaglio nel secondo capitolo di questo lavoro. Basti tenere presente una sua formulazione giovanile, dove Agostino si riferisce all'ideale etico relativo al *recte vivere* per l'anima, e di cui vale la pena di saggiare il senso in questo breve stralcio, che si trova quasi a conclusione del *De beata vita*: «Non può essere infelice colui a cui nulla avviene contro il proprio desiderio. In verità non desidera ciò che non può ottenere. Ha infatti il desiderio di beni assai più sicuri che è quello di non agire se non a norma di virtù e secondo la divina legge della saggezza che non gli possono esser tolte sicuramente» (*De b. vita* IV, 25). Tuttavia, si accenna già sin d'ora che, negli scritti successivi dedicati al tema della beatitudine, non è sempre agevole l'individuazione di un'etica basata sulla sola ragione; mentre, in questo brano, nonostante il riferimento a quel *divina lege sapientiae*, l'ideale etico pare alla portata del filosofo, che quella *sapientia* raggiunge nel modo fin qui esaminato. Infine, si vuole sottolineare l'importanza di altri scritti in cui invece si impone una teologia della grazia e del peccato originale, significativamente ancorate, anche nella sfera dell'etica, ad una concezione antropologica ancillare a quei presupposti dottrinari che amplificano il ruolo della fede e, per converso, riducono in qualche modo quello della ragione. Si veda, su questo argomento: *De civ. Dei* XIV 1; XIV 9, 4; XIX 1, 1-4, 1. Cfr. anche, su questo aspetto: *De Trin.* IX 8; XIII 4, 7; XIII 5, 8; XIII 7, 10; *Confess.* VIII 5, 12; X 20; XIII 9. Si vedano anche, su questo tema del *recte vivere*, le suggestive pagine di Italo Sciuto, il quale tiene a sottolineare che «L'idea di ordine serve infatti a dirimere ogni questione, in quanto esprime il principio generale cui attenersi nelle scelte e nelle decisioni concrete» (Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, cit., p. 15).

dell'uomo agostiniano, possiamo però almeno tenere presente che da questi primi scritti giovanili si desume, nonostante le difficoltà interpretative che la sua concezione etica presenta, una timida fiducia da parte del filosofo di poter condurre con le proprie forze un'analisi razionale delle condizioni in cui l'uomo si trova ad essere, conoscere ed operare; analisi che gli può consentire di coltivare l'ideale etico-ascetico della vita del saggio. Una vita retta deve conformarsi all'ordine in senso generale, e cioè nei diversi piani in cui l'uomo vede realizzarsi la suprema legge razionale che regge e governa l'universo creato, rispetto alla quale così si esprime il teologo della città celeste nel riassumere i vari significati di "*ordo*" oltre a quelli da noi già messi in luce traendo spunto dall'opera dedicata proprio dall'allora giovane Agostino a tale questione:

La pace del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme [...] la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine (cfr. *De civ. Dei* XIX 13, 1).

Diciamo pure che, in particolare, una condotta di vita eticamente retta, cioè ordinata, deve radicarsi in, aderire a, e conseguire da, quel *pondus amoris* il cui peso, la cui direzione, la cui intensità nel muovere verso l'alto all'amore di Dio e, da questi purificato, in senso orizzontale, all'amore del prossimo, costituisce una delle costellazioni di significati rintracciabili nell'*ordo amoris*, nel *Deus-Caritas*, e riassumibile nel breve precetto: <<*Dilige, et quod vis fac*>>¹⁷³. Le quattro virtù cardinali, come si evince anche da un'epistola a Macedonio databile tra il 413-414, si fortificano nella speranza, si rinsaldano nella grazia e si rinnovano informadole anch'esse al principio del *recte diligere*, a differenza invece di quanto intesero fare i filosofi superbi i quali

173In *Io. Ep. tr.* 7, 8: <<Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi; sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene>>. Il teologo della città di Dio chiarisce meglio, se ce ne fosse bisogno, il significato di *virtus* come *ordo amoris*: <<Così è ogni creatura. Essendo un bene si può amare bene e male, cioè bene nel rispetto dell'ordine, male nella violazione dell'ordine [...] Se il Creatore si ama secondo verità, cioè se non si ama invece di Lui altro che Egli non è, non è possibile che sia amato di amore cattivo. Anche l'amore si deve amare ordinatamente perché con esso si ama l'oggetto che si deve amare affinché sia in noi la virtù con cui si vive bene. Mi sembra quindi che definizione breve e vera della virtù è l'ordine dell'amore [*Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*]>> (cfr. *De civ. Dei* XV 22).

<<*beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt*>>, credendo di trovare la felicità <<*etiam in Phalaridis tauro*>>¹⁷⁴. La dimensione per così dire orizzontale dell'etica degli antichi, viene in tal modo non soltanto ad intrecciarsi con la conoscenza della verità o, detto in altri termini, con il sapere di Dio da parte dell'uomo e della donna nel duplice significato di conformarsi al suo disegno, e di comprendere quel che per altra via si è accettato per fede; ma, nell'eudemonismo cristiano di Agostino, le virtù cardinali sono rivisitate e inserite entro una prospettiva gerarchica verticale in cui tutto si orienta in funzione della virtù somma dell'amore/dilezione verso quell'unico bene che, se raggiunto, di per sé non può andar perduto, garantendo in tal modo la vera *beatitudo*:

Con tutto ciò, anche in questa vita la virtù non è altro che amare [*diligere*] ciò che si deve amare: sceglierlo è prudenza [*prudentia*], non esserne distaccati da nessuna molestia è fermezza [*fortitudo*], da nessuna lusinga è temperanza [*temperantia*], da nessun sentimento di superbia è giustizia [*iustitia*]. Che cosa poi dovremmo scegliere come l'oggetto più degno del nostro amore, se non quello di cui non si trova di meglio, cioè Dio? (cfr. *Ep.* 155, 4, 13).

In questa traduzione della tradizione, per dirla con un gioco di parole, Agostino non credette tanto di tradire gli antichi, quanto piuttosto di edificare su più solide basi la morale cristiana, consapevole che l'uomo e la donna vedono il bene e lo approvano ma, indebolita la loro natura dal peccato dei progenitori, compiono il male che non vogliono: ecco perché nell'indagine attorno al sapere dell'anima e di Dio appare di notevole importanza tenere presente sia l'aspetto conoscitivo, e sia quello etico-deliberativo. La conclusione è ancora una volta implicitamente derivata dal criterio selettivo dell'agire dell'*uti/frui*, ed esplicitamente incentrata sull'*ordo amoris*:

Sebbene dunque si debba amare Dio, sé stessi e il prossimo con l'amore ch'esige la legge divina, non per questo furono dati tre precetti e non fu detto: "Da questi tre precetti", ma *Da questi due precetti dipende tutta la Legge e i Profeti*, ossia dall'amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta l'intelligenza [*toto corde/tota anima/tota mente*] e il prossimo come se stessi. Con ciò Dio volle farci capire, naturalmente, che non esiste altro vero amore [*dilectionem*], con cui si ama se stessi, tranne quello di Dio. Deve infatti dirsi che amarsi in modo diverso è odiarsi. Poiché in tal modo l'uomo diventa malvagio e si priva della luce della

174Cfr. *Ep.* 155, 1, 1; 1, 2.

giustizia per il fatto d'allontanarsi dal bene migliore e superiore e rivolgersi ai beni più meschini e inferiori, anche se si volge solo verso se stesso [...] Poiché quindi nessuno ama se stesso se non amando Iddio, non era necessario che, oltre al precetto d'amare Dio, fosse dato anche quello d'amare se stessi, poiché chi ama Dio, ama anche se stesso. Dobbiamo dunque amare anche il prossimo come noi stessi in modo da condurre ad adorare Iddio chiunque (*Ep.* 155, 4, 15).

Dal momento che la dottrina etico-eudemonistica agostiniana richiederebbe una trattazione a sé, non è nostra intenzione approfondire, oltre quel che ci pare necessario, il contributo che essa ci può offrire per meglio intendere la concezione dell'anima e di Dio; ci limiteremo, per queste ragioni, a riassumere quanto fin qui esposto parafrasando la parole dello stesso Agostino. L'*ordo amoris*¹⁷⁵, in altri termini, inteso quale *ordinata dilectio* che trasmuta l'*appetitus* in *caritas*, si potrebbe anche volgere come "*amor ordinis*", ossia come "amore per/dell'ordine", ferme restando le difficoltà esegetiche che si possono incontrare nelle varie interpretazioni della dottrina agostiniana dell'amore. Per chiarire il senso di questo apparente rovesciamento, che a nostro avviso tocca solamente la *forma elocutionis*, ma non l'*intentio auctoris*, basti rilevare come il senso dell'espressione non muta sostanzialmente e, anzi, può giovare a mettere più agevolmente a fuoco i termini in gioco, dando maggior peso, appunto, all'amore che l'uomo deve nutrire per l'*ordo*, proprio in virtù dell'amore stesso di cui questo è espressione profonda. Se l'ordine è segno tangibile dell'amore, allora l'amore dell'ordine altro non è che l'amore per questo sommo amore artefice della, e incarnatosi nella, sua stessa creazione. Il "*dilige, et quod vis fac*" significherà, quindi, da questa diversa angolatura, il fondamentale imperativo etico di amare non tanto le creature soggette al divenire, e ontologicamente impossibilitate ad assicurare a chi le brami quel bene che non può/deve andar perduto, senza il quale si precipita inesorabilmente verso il basso, appesantiti dal glutine vischioso che ci attacca ai piaceri sensibili o comunque a ciò che va incontro alla sua dissoluzione, arrecando soltanto infelicità; bensì, al contrario, a radicarsi nell'amore di ciò che si sottrae alla legge ferrea della mutevolezza e dell'instabilità, della

175L'amore che tende a conformarci alla gerarchia dell'ordine del creato, come peso che attira e sospinge verso l'alto, conduce ad amare il prossimo come se stessi in Dio: <<Ci viene comandato di amare questo bene con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la virtù. Dobbiamo inoltre esser condotti a questo bene da coloro che ci amano e condurvi coloro che amiamo. Così sono adempiuti i due comandamenti da cui dipendono tutta la Legge e i Profeti: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente, e: Amerai il prossimo tuo come te stesso*. Perché infatti l'uomo sapesse amare se stesso, gli fu stabilito un fine al quale dirigere tutte le sue azioni per essere felice; chi si ama infatti non vuole altro che essere felice. E questo fine è unirsi a Dio. Dunque a chi sa amare se stesso, quando gli si comanda di amare il prossimo come se stesso, gli si comanda soltanto che, per quanto gli è possibile, lo sproni ad amare Dio>> (cfr. *De civ. Dei* X 3, 2).

precarietà ontologica, e quindi di lasciarsi attrarre dal dilettevole peso che conduce verso l'adesione alla struttura onto-assiologica del creato, fruendo dell'*esse summum*, e potendo con ciò stesso fare/utilizzare/servirsi di ciò che si vuole nel pieno assolvimento dell'obbligo di obbedire alla *lex rationalis*.

In definitiva, se l'ordine¹⁷⁶ è l'armonica, numerata e ponderata disposizione che conferisce a ciascun essere creato il suo giusto posto lungo la scala gerarchica della creazione, amare l'ordine diviene la stella polare in grado di riorientare l'amore stesso ogniqualvolta le nostre fragili debolezze lo sospingano verso il basso, magari in preda a piaceri meschini, oppure sedotto da certo sentimentalismo a buon mercato, in ogni caso ostaggio di una disordinata *dilectio* che sfocia nella *mala voluntas* e, dunque, nella *cupiditas*¹⁷⁷. L'*amor/caritas/dilectio* quale stella polare dell'*ordo amoris* in Agostino o, se la nostra interpretazione è plausibile, dell'*amor ordinis*, conduce in ogni caso l'ago di una metaforica bussola qual è la *mens*, o l'*anima rationalis*, a muoversi per attrazione magnetica lungo il, e nel rispetto del, territorio dell'*ordo* in cui le terre emerse non sono date una volta per tutte, ma dove pure già decisa e via via più precisa si manifesta la rotta da seguire¹⁷⁸; ci pare peraltro che sia proprio l'a/Amore a costituire quella forza,

176Oltre alle definizioni che si trovano nel *De ordine*, si veda la seguente: << L'ordine è l'assetto di cose eguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto. Perciò gli infelici, poiché in quanto infelici, non sono certamente nella pace, sono privi della tranquillità dell'ordine, in cui non v'è turbamento, tuttavia, poiché a ragione per giustizia sono infelici, nella loro stessa infelicità non possono essere fuori dell'ordine, non perché uniti agli uomini felici ma perché separati da loro nell'imperativo dell'ordine>> (cfr. *De civ. Dei* XIX 13, 1).

177La teologia della storia in Agostino si spinge fino alle estreme scaturigini delle due città sulla base del criterio valutativo della direzione dell'amore la cui conformità/difficoltà, conversione o avversione all'*ordo* caratterizza i membri dell'una o dell'altra comunità, rispettivamente quella celeste e quella terrena, benché nel concetto di *civitas Dei* (cfr. *De civ. Dei* X 7; XII 9, 2) l'apologeta del cristianesimo scorga sia la comunità celeste dei santi assisi in cielo e sia la Chiesa pellegrina su questa terra, ove la parte esule, pur anelando alla patria eterna si trova come commischiata con la città che ebbe origine dal fratricidio di Caino (<<cioè della terrena e della celeste che frattanto, come abbiamo detto, in questo scorrere dei tempi sono in qualche modo confuse e mischiate fra di loro>> *De civ. Dei* XI 1) fintantoché dura il *saeculum* (<<Mi sono impegnato a scrivere sull'origine, il progresso e le rispettive competenze delle due città, una di Dio, l'altra del tempo, in cui convive, per quanto attiene al genere umano, anche la celeste in esilio>> *ibidem* XVIII 1; <<l'evoluzione storica delle due città, la celeste e la terrena, commischiate dall'inizio fino alla fine. La terrena ha creato per sé, da ogni provenienza o anche dagli uomini, i falsi dèi che ha voluto, per sottomettersi a loro mediante l'offerta di vittime. Invece quella celeste, che è esule sulla terra, non crea falsi dèi>> *ibidem* XVIII 54, 2) per la Chiesa ancora in cammino e per la società umana tutta: <<Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé>> (*De civ. Dei* XIV 28). Analoga ripartizione si trova nelle seguenti parole: <<Penso di aver fatto già abbastanza con una vasta e assai difficile problematica sull'origine del mondo, dell'anima e del genere umano che ho distribuito in due categorie, una di quelli che vivono secondo l'uomo, l'altra di quelli che vivono secondo Dio>> (*ibidem* XV 1, 1).

178Per la definizione dei termini "*uti*" e "*frui*" si veda il seguente brano esplicativo: <<Non ignoro che a rigore il godimento è di chi gode e l'uso di chi usa e si ha questa differenza, che il godere si dice di un oggetto il quale diletta di per sé senza esser posto in relazione ad altro, mentre l'usare si dice di un oggetto che si cerca come mezzo. E per questo si deve usare e non godere delle cose temporali per godere delle eterne, non come fanno i perversi che vogliono godere del denaro e usare Dio, perché non valutano il denaro in relazione a Dio, ma adorano Dio per il denaro>> (cfr. *De civ. Dei* XI 25). Se così vanno intesi, allora sul quadrante di quella metaforica bussola dell'esistenza umana da noi evocata, troveremo anche la fondamentale distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*, due verbi caratterizzanti l'agire moralmente retto nel *mare magnum* delle scelte che l'uomo e la

quel *pondus* che mantiene in tensione l'animo medesimo su due polarità etico-eudemonistiche opposte¹⁷⁹, ancorché reciprocamente non escludentisi nella misura in cui però siano rettamente intese, almeno finché perdura lo *status* della creatura "morta" colpevolmente nel peccato d'origine del primo Adamo, e rigenerata gratuitamente nella grazia divina del *Verbum*, e fintantoché l'amore di sé può giungere fino al disprezzo di Dio, oppure l'amore di Dio, dunque l'ordine dell'amore, ovvero l'amore per l'ordine, può arrivare fino al disprezzo di sé e delle creature, per amore appunto del Creatore¹⁸⁰. L'anima dunque persegue la conoscenza di sé e di Dio: pare questo il monito più accorato che risuona in molte delle sue opere, laddove Agostino invita i fedeli di cui si prese cura per molti decenni, ad avversare i beni caduchi di questo mondo, per convertirsi e riversarsi nel Bene immutabile che dà loro l'essere, l'ordine, la misura; un'esortazione, questa, affinché l'uomo e la donna divengano meritevoli della felicità, e giungano alla beatitudine.

Come accedere a Dio e all'anima, ammesso che lo spirito medesimo abbia *notitia* di quelle *artes liberales* di cui s'è detto, che si comporti rettamente, e che si innalzi ancor più verso Colui che ha posto in essere il mondo e l'anima stessa? L'interrogativo non è superfluo se solo si rammenta quanto Agostino ha affermato circa la conoscenza di *qui scitur melius nesciendo*.

donna si trovano a compiere; due criteri selettivi che consentono, se giustamente intesi, di governare il vascello mantenendo fermo il timone in direzione del sommo bene: <<I buoni infatti si servono [*utuntur*] del mondo per godere [*ut fruuntur*] Dio, i cattivi al contrario pretendono servirsi [*uti*] di Dio per godere [*ut fruuntur*] il mondo>> (*De civ. Dei* XV 7, 1). La stessa distinzione di *uti* e *frui*, ma questa volta connessa alla generazione del verbo interiore che <<nasce quando un pensiero ci attira al peccato o al far bene>>, la troviamo formulata nelle seguenti parole: <<È dunque per concupiscenza o per carità; non che non si debba amare la creatura, ma se questo amore viene riferito al Creatore, non sarà più concupiscenza, ma carità. C'è infatti concupiscenza, quando la creatura è amata per se stessa. Allora non è più di utilità per chi ne usa [*utentem*], ma corrompe chi di essa fruisce [*fruentem*]. Dato perciò che la creatura o ci è uguale o ci è inferiore, bisogna usare [*utendum*] di quella inferiore in vista di Dio, fruire [*fruentum*] invece di quella uguale, ma in Dio. Come infatti tu devi compiacerli di te stesso, non in te stesso bensì in Colui che ti ha creato, così pure di colui che ami come te stesso. Di noi dunque e dei fratelli fruiamo [*fruamur*] in Dio e non osiamo abbandonarci a noi stessi e lasciarci trascinare, per così dire, verso il basso>> (*De Trin.* IX 8).

179Cfr. *De civ. Dei* XI 28: <<Vi è infatti un amore con cui si ama anche un oggetto che non si deve amare e l'uomo, il quale sceglie l'amore con cui si ama l'oggetto che si deve amare, odia in se stesso l'amore perverso. È possibile che si abbiano entrambi in una sola persona ed è un bene per l'uomo che mentre l'amore buono aumenta, l'altro diminuisca fino alla completa guarigione e ogni atto della nostra vita diventi un bene [...] Come infatti il corpo dal peso, così lo spirito è portato dall'amore, in qualunque direzione sia portato>>.

180*De civ. Dei* XIV 13, 1: <<Ne deriva la grande diversità per cui l'una e l'altra città, di cui parliamo, si differenziano, una cioè è società degli uomini devoti, l'altra dei ribelli, ognuna con gli angeli che le appartengono, in cui da una parte è superiore l'amore a Dio, dall'altra l'amore di sé>>. *De vera rel.* 41, 78: <<Non lasciamoci ingannare da nessuno. Tutto ciò che è giustamente oggetto di disprezzo, è rifiutato rispetto a ciò che è migliore. Ogni natura, per quanto ultima o infima, è a buon diritto degna di lode in confronto al nulla. Ed allora nessuno sta bene, se può star meglio. Perciò per noi, se può essere bene rimanere con la verità stessa, è male rimanere con una sua traccia qualsiasi e, dunque, ancora peggio con ciò che resta di una traccia, come avviene quando ci attacchiamo ai piaceri della carne. Cerchiamo di vincere quindi sia le lusinghe che le molestie di questa cupidigia [...] Se siamo noi a comandare, anch'essa diventerà migliore e non si chiamerà più cupidigia ma temperanza; se invece è essa a comandare e noi le andiamo dietro, si chiamerà cupidigia e libidine e noi non saremo altro che temerità e stoltezza>>.

Ebbene, si può iniziare la ricerca, come abbiamo visto, a partire dal *mundus sensibilis* e dalla conoscenza della sua bellezza (*pulchritudo*¹⁸¹); il passo successivo consisterà, purché non si rimanga sopraffatti dal mero allettamento di questa stessa *multitudo*, nel proseguire verso la sua probabile derivazione da un principio imprincipiato (*ab uno*) unificante e ordinatore senza il quale il tutto sarebbe privo di armonico legame e proporzione tra le parti; giunti alla fonte, infine, si potrà comprendere quale bellezza, ordine e misura da essa promanino. Possiamo ascoltare l'afflato etico-conoscitivo con cui Agostino nel primo libro del *De ordine* richiama i discepoli a riflettere su come anche lo spirito, similmente al centro della circonferenza, gode di una certa perfezione e natura tendente all'unità, benché insidiato dalla dispersione nella *multitudo* di tutte le cose, negli infiniti metaforici punti della molteplicità:

Così lo spirito restituito a se stesso comprende l'essenza dell'armonia dell'universo che è stato denominato dall'uno. E pertanto non è consentito contemplarla all'anima che si pone nella variabilità [*Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit*] e s'illude di colmare con il flusso dei desideri la privazione poiché ignora che essa non si può superare se non con il distacco dalla molteplicità. Per molteplicità non intendo una moltitudine di uomini ma tutto il mondo sensibile. E non devi meravigliarti che tanto maggiormente essa sente la privazione quanto più desidera di raggiungere il molteplice. In un cerchio, per quanto ampio, unico è il punto mediano, chiamato dai matematici centro. Ad esso tutte le rette convergono e sebbene la circonferenza si possa dividere in infiniti punti, tuttavia nessuno è fuori dell'unico centro. Da esso infatti deriva l'esatta misura di tutte le parti e si pone in rilievo fra tutte per la garanzia della giusta scompartizione. Se al contrario metti in rilievo l'uno o l'altro punto della circonferenza, li perdi tutti per averli voluti tutti rilevare. Analogamente lo spirito postosi fuori di sé si frantuma in infinite parti e si degrada ad una genuina mendicizia perché la sua natura lo stimola a cercare l'unità, ma la molteplicità glielo

181Per la distinzione agostiniana tra bellezza (*pulchritudo*) e armonia (*suavitas*), giudizi estetici attinenti rispettivamente alla vista e all'udito, si veda quanto egli precisa nel *De ord.* II 11, 33: <<*Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus*>>. Pare che lo spirito (in generale, nei cinque sensi) colga la razionalità non negli effetti immediati delle sensazioni, ma nell'intelligenza del loro essere ben ordinati al fine. In particolare, però, la vista e l'udito colgono quasi im-mediatamente nel sentimento estetico (*voluptate*), quindi prima che sia disponibile il giudizio estetico fornito dall'intelligenza, una certa razionalità derivante dall'armonia delle parti: la *pulchritudo* e la *suavitas*. Sarebbe interessante a tale proposito approfondire questo aspetto in cui anima e corpo paiono in sintonia, fors'anche commischiati senza soluzione di continuità -*verbum et caro*-, dal momento che abbiamo visto sussistere un certo dualismo nella dottrina antropologica agostiniana. Infatti, possiamo affermare che ciò che vedo e odo rispettivamente come bello e armonico, mi è senz'altro confermato poi dal giudizio derivante dalla ragione la quale, sia pure in un infinitesimale *vacuum* temporale, solo dopo un certo tempo interviene a posteriori a concordare con le sensazioni (ad esempio le sensazioni di bellezza e armonia di un edificio, oppure di gradevolezza di una melodia). Si veda anche, *ibid.* II 11, 32.

impedisce.¹⁸²

Da quanto abbiamo già rilevato a proposito dell'analogia tra, da un lato, gli intelligibili rinvenibili a partire dalla sfera dei corpi e studiati dalla geometria e, dall'altro lato, l'anima quale sostanza priva di quantità, dobbiamo anche indagare dove si trovi l'anima, se solamente nel corpo, colmandolo come un otre, o all'esterno, rivestendolo come una veste su misura e ben fatta; ovvero entrambe le ipotesi, e cioè che l'anima si trovi a riempire un corpo internamente e nel contempo a cingerlo pure tutt'intorno esternamente, come infatti appare più probabile dal momento che avvertiamo grazie ad essa non solo i moti interiori, ma anche le sensazioni che si verificano su un punto qualsiasi della pelle. Sembra dunque essere questa l'ipotesi più plausibile tra quelle che Agostino "ironicamente" sottopone al giovane discepolo Evodio che, interrogato su questo aspetto della localizzazione dell'anima rispetto al corpo che essa vivifica, e che ne costituisce anche la sua invisibile livrea, grazie alla quale sentire il mondo esterno, si dichiara a favore proprio di quest'ultima ipotesi¹⁸³. Ma lo scolarca sa già che il suo discepolo sarebbe caduto in errore paragonando due nature tra loro incommensurabili, e riducendo così la grandezza dell'anima a quella del corpo. Le immagini dell'anima sono infatti svincolate dal corpo, dal tempo e dallo spazio: grazie alla memoria¹⁸⁴, infatti, conserviamo rappresentazioni del passato; mentre,

182Cfr. *De ord.* I 2. Rispetto al passo citato, è opportuno far notare quanto segue. Prima di istituire l'analogia, Agostino pare mettere in rilievo la denominazione dell'uni-verso laddove così si esprime: <<*Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est*>>. Tuttavia nella versione italiana (<<Così lo spirito restituito a se stesso comprende l'essenza dell'universo che è stato denominato dall'uno>>), si è perso il participio passato "*profecto*" e il rilievo della provenienza dall'uno dell'uni-verso, appunto. Pertanto: se intendiamo "*profecto*" come derivante dal deponente "*proficiscor*", allora possiamo trovarci di fronte ad un errore ("*profecto*" invece di "*profecta*", riferibile a "*universitas*" di genere femminile); se invece lo intendiamo concordato con "*ab uno*", allora può esservi errore nel prefisso e, dunque, andrebbe corretto in "*perfecto*". Tuttavia questa seconda ipotesi non ci convince per la seguente ragione: "*perfecto ab uno*" è meno plausibile come formulazione di quanto invece sarebbe se, dell'uno, si volesse sottolineare la perfezione -ma in modo ridondante rispetto al contesto. Meglio sarebbe stata l'espressione "*a unius/uni perfectione*". Dunque, convince di più la prima ipotesi, per due ragioni. La prima: il senso dell'espressione, nel contesto di significati che vertono qui sull'ordine, lascia intendere che Agostino ravvisi, nella stessa terminologia designata ad indicare l'uni-verso, l'affinità con la sua interpretazione (uni-verso=un solo ordine, derivante dall'uno). La seconda: come si evince dal prosieguo dell'argomentazione, Agostino mette in risalto prima la denominazione e la provenienza dall'uno e, successivamente, l'allontanamento (<<[anima] quae in multa procedit>>) dell'anima nel molteplice. Il contesto semantico di queste espressioni così ravvicinate è tutt'uno: sono verbi di movimento, pertanto, "*redditus*", "*profect[a]*", e lo stesso "*procedit*". Da notare, infine, che anche qui la versione italiana (<<E pertanto non è consentito contemplarla all'anima che si pone nella variabilità>>), traduce "*procedit*" con "si pone", attenuando l'idea di movimento dell'anima verso il molteplice. Nella formulazione latina, invece, era più pregnante: <<*Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit*>>. Si preferisce, per queste ragioni, la seguente traduzione a quella della versione esaminata: <<Così lo spirito tornato a se stesso comprende di quale bellezza sia dotato l'universo che, essendo derivato dall'uno, è stato definito [uni-verso]>>. Si può vedere, su questo punto, quanto altrove dice Agostino: <<Il termine "universo" infatti deriva da quello di "unità". Se i manichei riflettessero a ciò, esalterebbero Dio quale autore e creatore dell'universo>> (*De Gen. c. Man.* I 21, 32).

183Cfr. *De quant. an.* V, 7.

184Abbiamo già visto che la memoria insieme all'intelligenza e all'amore/volontà/dilezione costituisce l'autentica

per via dell'attesa anticipiamo eventi del futuro. In entrambi i casi la *distentio animi* appare in grado di produrre e riprodurre in lungo e in largo nello spazio, ovvero in avanti e indietro nel tempo, oltre che nell'istante del presente su cui esercita il suo dominio l'intenzione/attenzione, gli oggetti anche più grandi del corpo¹⁸⁵. Possiamo quindi affermare, dice Agostino, che la risposta di Evodio non è corretta: l'anima non si deve paragonare né al contenuto né al contenitore e neppure ad entrambe queste immagini che afferiscono pur sempre a qualcosa di corporeo, mentre essa è di natura incorporea. Evodio, finalmente, concorda sulla grandezza dell'anima: essa è per natura d'altro genere, incommensurabile con le grandezze dei corpi *materia signata quantitate*. Tuttavia permangono due problemi, il primo dei quali attiene allo sviluppo dell'anima inteso come acquisizione di capacità e conoscenze, mentre il secondo può essere formulato così: se il corpo sente gli stimoli per via della sua anima, ciò significa che l'anima stessa è diffusa lungo tutto il corpo internamente ed esternamente, ma in tal senso allora le conviene una certa *quantitas*; in caso contrario, come potrebbe l'anima avvertire uno stimolo ovunque esso si origini nel corpo¹⁸⁶ se invece che estendersi rimanesse come avviluppata in se stessa?¹⁸⁷ Ancora una volta Agostino,

imago Dei nello/dello spirito (*mens*) dell'uomo. Sul suo ruolo di conservazione del passato si veda anche la celebre dottrina agostiniana del tempo (cfr. *Confess.* XI 14) dove possiamo distinguere: 1. la *distentio animi* verso il non-più del tempo passato (*praeteritum*) che lo rende disponibile presentificandolo sotto forma di ricordo (*memoria*), cui possiamo associare a mio avviso la *fides retenta* nell'altra trinità spuria già esaminata (cfr. *De Trin.* XIV 8, 11: <<*aliamque nunc trinitatem facit per suam [scilicet fides] praesentiam, retenta, conspecta, dilecta*>>); 2. la *distentio animi* in direzione del futuro (*futurum*), del non-ancora, la quale lo anticipa sotto forma di attesa (*expectatio*), cui possiamo quindi assimilare la *spes*, ma anche la *fides conspecta* (cfr., *ibid.*, loc. cit); 3. l'*intentio animi* verso il presente (*praesens*), cioè l'attenzione (*adtentio*) con cui l'anima (*animus*) misura il tempo (<<*In te, anime meus, tempore metior*>>, *Conf.* XI 27, 36), cui dunque potremmo paragonare la *caritas* come centro di gravità (<<*pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror*>>, sentenza Agostino in *Conf.* XIII 9, 10) dell'intera vita dell'anima nel presente, passato e futuro, cui possiamo accostare la *fides dilecta*.

185 *De quant. an.* V, 9: <<*A.* - Ora l'anima si trova in uno spazio tanto piccolo qual è il suo corpo. Perché dunque in essa si possono riprodurre immagini tanto grandi al punto che può rappresentarsi città, territori estesi ed altri smisurati oggetti sensibili? Vorrei che tu pensassi con maggiore attenzione alle grandi e numerose cose, che son conservate nella memoria. Ed esse certamente sono contenute anche nell'anima. Quale estensione in terra, nel mare e nel cielo può contenerle? Eppure sembrerebbe quasi che la nostra precedente indagine abbia concepito l'anima tanto estesa quanto il corpo. *E.* - Non trovo che rispondere e non saprei dichiarare quanto tali difficoltà mi preoccupano. Ed ora mi sento veramente oggetto di scherno, perché ho con tanta prontezza acconsentito alla precedente dimostrazione che ho finito per ridurre la grandezza dell'anima alla misura del corpo. *A.* - Ma ora non la ritieni più qualche cosa come un soffio? *E.* - No, affatto. L'aria, di cui il vento, secondo probabile opinione, è come il muoversi dell'onda, forse riempie tutto il mondo sensibile. Ma l'anima può rappresentarsi innumerevoli ed estesissimi mondi di simile mole, ed io non posso figurarmi in quale spazio contenga tali rappresentazioni. *A.* - Vedi allora che è meglio non ritenerla, come ho detto poco fa, lunga, larga e alta. Per la giustizia me l'hai già concesso>>.

186 Mi pare interessante l'intuizione agostiniana secondo la quale la percezione afferisce alla decodificazione operata dalla ragione, a partire certamente dallo stimolo provocato dall'oggetto e senza il quale non avremmo percezione, ma di natura diversa rispetto alla sensazione percepita dall'anima. Possiamo quindi affermare, in termini bergsoniani, e per ridimensionare certe pretese scientifiche attuali, che è possibile senz'altro misurare uno stimolo la cui grandezza fisica è magari dello stesso valore per individui diversi, ma non una sensazione/percezione che come tale è qualitativamente diversa da un individuo all'altro.

187 *De quant. an.* XV, 26: <<Ma sebbene mi sia chiaro l'argomento che l'anima è immune da quantità, al punto che non so come obiettare contro le prove e quale punto ribatterne, mi turba ancora qualche difficoltà. E prima di

incalzato dai dubbi di Evodio e preoccupato di non rispondere avventatamente senza aver prima riflettuto assieme ai discepoli su di una questione tanto importante, preferisce condurre il suo interlocutore all'autoconsapevolezza (*ut duce ratione tu tibi ipse respondeas*). In altri termini, quel che conta non è la verità introdotta dall'esterno, ma quella riconosciuta tramite la sollecitazione dell'anamnesi da parte di Agostino nei confronti del suo interlocutore, orientata magistralmente con intercedere maieutico alla intellesione di quanto si va indagando. Così, nel seguito del dialogo, egli fa appello al retto uso della ragione, su cui concorda il discepolo: si istituisce dunque una analogia tra verità matematiche e verità morali. Come il cerchio è migliore del quadrato e di tutte le altre figure non per caratteri quantitativi bensì qualitativi, derivanti da una certa armonia delle parti, similmente ciò che caratterizza il *bonum* della virtù non dipende da aspetti quantitativi, ma da una certa armonia e concordia tra la vita e la ragione, tra l'agire e la sua conformità alla verità. Come il cerchio, anche il più piccolo, è sempre ben proporzionato e gode della suprema armonia delle parti tra le figure piane considerate, anche le più grandi; allo stesso modo -almeno così pare da intendersi il concetto di virtù qui delineato-, qualsiasi vivere, purché virtuoso, ossia qualsiasi modo di essere, conoscere e amare, nella misura in cui si conforma alla *lex reationalis* dell'universo e alla verità (*recte vivere, ordinata dilectio*, sono, come abbiamo visto, le coordinate dell'etica agostiniana)¹⁸⁸, si configura come l'ideale etico-eudemonistico del saggio.

Si può parlare di itinerario educativo per l'anima e l'uomo integralmente considerati, senza per questo cadere nell'assurdo di ritenere, a parere di Agostino, che lo sviluppo dell'anima in senso qualitativo, e in riferimento alle sue più intime potenzialità che ne costituiscono una sola essenza, significhi concedere alcunché alla tesi materialistica sempre in agguato nel pensiero di Evodio, il

tutto perché con l'età l'anima ha un suo sviluppo, o per lo meno sembra che l'abbia come il corpo. Infatti non si può negare che i bambini nella prima infanzia non reggono il confronto con l'avvedutezza di alcune bestie, come non si può negare che, con il loro sviluppo, sviluppa in qualche modo in essi anche la ragione. In secondo luogo se l'anima si distende nell'estensione del proprio corpo, in che modo è immune da quantità? Se poi non si distende, come sente una puntura in ogni parte del suo corpo?>>.

¹⁸⁸Per quanto concerne il *recte vivere* e l'*ordinata dilectio* possiamo aggiungere con il Bodei che il concetto agostiniano di *civitas Dei peregrinans* <<presenta già logicamente un paradosso o, retoricamente, un ossimoro, poiché rinvia ad una città di non cittadini, di quanti cioè vivono in questo mondo senza potervi mettere radici>> (Remo Bodei, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2006, p. 23). Questo giudizio dell'autore è fondato sulla nota distinzione agostiniana riguardante, come accennato, l'insieme del genere umano. Agostino, infatti, come ci ricorda Bodei, <<traccia una linea di demarcazione tra gli uomini stessi, segnata da "due amori [che] hanno costruito due città [...] l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste>> (*ibid.* p. 22). Anche nello stoicismo è presente, ma con sfumature diverse, certo non ignorate dall'Ipponense, il necessario "sentirsi come stranieri in patria"; imperativo etico che dovrebbe caratterizzare il saggio stoico il quale conduce, in questo mondo, una perenne lotta e sosta in terra straniera. Su questo tema, si veda anche: Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, (tit. orig. *Meaning in History*), tr. it. Flora Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 1998, pp. 185-198.

quale invece avanza l'ipotesi che tale *iter* formativo possa accrescere quantitativamente l'anima. La sua natura è infatti, come sin qui esaminato, niente affatto qualcosa di corporeo, bensì essa è una sostanza incorporea siffatta al fine di congiungersi a reggere il corpo ch'essa vivifica, sia in direzione delle funzioni organiche del *bios*¹⁸⁹ nonché della sensazione (*anima sic et simpliciter*), e sia in riferimento alle sue facoltà più elevate dell'*animus/spiritus* come *summum gradus animae*, confinanate quest'ultimo con il, o confluenti nel (cfr. *De divv.* 83 qq. 7), concetto di *mens/anima rationalis*¹⁹⁰. Detto in altri termini, è l'esercizio della ragione a promettere non già un accrescimento misurabile in termini quantitativi, bensì invece un affinamento stimabile sul piano qualitativo, efficacemente espresso da Agostino laddove precisa che il crescere con l'età si può e si deve accompagnare con la maturazione della facoltà di pensare grazie alla quale l'anima non diventa <<*maior, sed melior*>>. In questo senso possiamo affermare che una sana e retta *paideia*, sottesa a questo necessario *ordo studiorum*, si configuri come nobile ancella al servizio della formazione e dell'educazione dell'uomo e della donna, affinché sappiano disporre le loro esistenze secondo l'*ordo vitae*¹⁹¹, e in modo tale da predisporre intellettualmente ed eticamente¹⁹²

189 *De quant. an.* XVI, 28: <<quando un fanciullo sviluppa nel bene, in qual senso si dice che sviluppa, se non nella virtù? Non ti sembra? E. - È chiaro. A. - Dunque non devi pensare che lo spirito [*animus*] sviluppa con l'età crescendo come il corpo [...] Dunque non mi pare proprio che l'anima [*anima*] sviluppando con l'età e con l'acquisto della facoltà di pensare [*rationalis*], diventi più grande ma migliore>>; *ibidem* XVII, 30: <<La virtù poi che si denomina magnanimità [*animi magnitudo*] va rettamente intesa non in riferimento all'estensione, ma a forza ovvero a virtù e facoltà dello spirito [*animi*] Ne parleremo in seguito, quando esamineremo [...] la grandezza dell'anima [*quanta sit anima*]>>. Da notare che anche qui la terminologia è "fluttuante", come ha rilevato Gilson: si usa infatti sia *animus* che *anima* ma, precisa il noto studioso <<In senso proprio, *anima* designa il principio animatore del corpo considerato nella funzione vitale che vi esercita. L'uomo ha un'*animam*, anche gli animali ne hanno una. *Animus* [...] di preferenza viene usato da Agostino per designare l'anima umana, vale a dire un principio vitale che è nel contempo una sostanza ragionevole [...] "*summum gradus animae*" e sembra talora confondersi con *mens*>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 60, nota 1). È altrettanto vero però che Agostino, in quest'opera specificamente dedicata alla grandezza dell'anima, non solo nel titolo, ma in buona parte del testo, ricorra spesso al termine *anima* che, per quanto va sostenendo, non può di certo assimilarsi al significato di anima che l'uomo ha in comune con gli animali.

190 Torneremo nel secondo capitolo sulla questione delle definizioni relative all'anima (si veda, più oltre, cap. II,1,1).

191 Cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 101 e ss.

192 Se poniamo mente alla seguente triade etica "eccesso/abbondanza-pienezza/misura-difetto/mancanza, possiamo concludere con Agostino che la privazione si trova agli estremi, cioè tanto nell'eccesso quanto nel difetto, appunto, di saggezza individuata come *plenitudo* di misura, virtù della medietà, come il nulla di troppo, cui dunque corrisponde soltanto, come abbiamo inteso significare anche dalla sua collocazione mediana tra i termini indicati, la sapienza definita quale *modus animi*, in funzione etico-eudemonistica, orientata alla ricerca/conquista della *vita beata* non del tutto differita ad un futuro escatologico di là da venire. La Bettetini, alla quale siamo debitori per queste riflessioni intorno al concetto di felicità agostiniano tra *Cassiciacum* e il pensiero della maturità, tiene a sottolineare che <<Quando arriva alla definizione del *modus* come categoria ontologica, Agostino non ne disgiunge la morale: è infatti il *modus animi*, proprio nel senso di giusto limite posto ai desideri, che permette il raggiungimento della sapienza-verità>> (cfr. Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, cit., p. 70) e che, come abbiamo inteso dimostrare nella nostra analisi condotta fin qui sull'intima relazione tra sapere di Dio e dell'anima, consente di scoprire parimenti la profonda vicinanza, ma anche l'irriducibile lontananza/trascendenza, tra queste due sfere del sapere accessibile all'uomo, dove le orme divine sono ovunque -soprattutto nell'*imago Dei in homine*-, ma dove nel contempo il confine della *sapientia Dei* è in nessun luogo -mentre quello della sapienza umana, dappertutto.

non soltanto al sapere/saper essere così guadagnati, ma anche e soprattutto a contemplare nell'*ordo rerum*, di cui pure loro fan parte, e cogliere per questa via, il vertice costituito dal *summus modus*¹⁹³, ossia il correlativo sapere di Dio di cui ogn'altro *ordo* creato secondo *mensura, numerus e pondus* non è che *vestigium*¹⁹⁴ della misura somma a fondamento della realtà¹⁹⁵.

Nell'approssimarci alla conclusione di questo nostro primo capitolo, sottolineiamo ancora una volta quanto segue: in primo luogo, nell'uomo e nella donna sono le loro *potentiae/vires* costituite da memoria/intelligenza/amore a progredire, nonché ad av-valorare il genere umano, sempre che si impegni a coltivare le sue risorse interiori più promettenti verso la conquista etico-conoscitiva della verità nei vari contesti in cui essa si dispone e si struttura razionalmente a sorreggere l'intero edificio della creazione; in secondo luogo, il sapere così rintracciato nel lungo e faticoso cammino di erudizione nelle arti liberali, conduce al *summus modus*, rinvenuto grazie anche all'indispensabile itinerario di elevazione dell'anima attraverso una vita condotta all'insegna di virtù quali la giusta misura/*modus* e ponderazione/*temperies* (<<*Modestia utique dicta est a modo, et a temperie temperantia. Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quidquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo*>> *De b. vita* 4, 32); infine, l'anima in Agostino sa, sente, profuma quasi di moderazione, senso della misura, temperanza, se il *modus animi* ha presente, contempla in lei, e si accosta, senza confondersi, alle tre persone della Trinità.

In definitiva, come abbiamo visto a proposito della *quantitas animae*, la sua grandezza va commisurata alla *plenitudo* che essa sa raggiungere tenendosi a debita distanza da eccessi e difetti: infatti, la distinzione posta retoricamente nella domanda di Agostino rivolta al suo interlocutore, è se vi sia differenza tra il più e il meglio, ovvero se siano la stessa cosa. È evidente che la prima qualificazione si addice ai corpi contraddistinti da un accrescimento quantitativo,

193<<E voi cosa pensate sia la sapienza, se non la stessa verità? [...] Ma perché si dia la verità, deve derivare dal *summus modus*, dal quale procede e nel quale ritorna dopo essersi realizzata. E a questo *summus modus* nessun altro *modus* è superiore: se infatti il *summus modus* è *modus* tramite il *summus modus*, allora è *modus* a se stesso. Ma anche il *summus modus* è necessariamente vero *modus*. Come la verità è generata [*gignitur*] dal *modus*, così il *modus* è conosciuto dalla verità. E non si può dare verità senza *modus*, né *modus* senza verità. Chi è il Figlio di Dio? È stato detto, la Verità. Chi non ha padre, chi se non il *summus modus*? Chi dunque attraverso la verità raggiungerà il *summus modus*, sarà felice. Questo è possedere Dio nello spirito [*animo*], questo è godere di Dio>> (*De b. vita* 4, 34; brano segnalato dalla Bettetini: cfr. Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, cit., p. 71).

194*De lib. arb.* II 16, 41: <<Infatti in qualsiasi direzione ti volgerai, ti parla con le orme che ha impresso nelle sue opere. Se ti ributti verso le cose esteriori, ti richiama dentro con le forme stesse delle cose esteriori. Dovrai così riflettere che quanto ti diletta nel corpo e ti avvince con i sensi è soggetto al numero, ricercar da dove proviene, ritornare in te stesso e comprendere che non puoi giudicare né bello né deforme l'oggetto sensibile senza avere determinati criteri estetici, a cui rapportare le immagini belle che percepisci al di fuori>>.

195Bettetini ci ricorda che "*ordo*" è un termine che ritorna più di duemila volte nell'intera opera di Agostino, e che ha una sua significazione particolare nella sfera del sapere e dell'agire dell'uomo e della donna, le cui coordinate etico-eudemonistiche in vista della *beatitudo* richiedono che la vita di ciascuno/a sia vissuta <<secondo virtù, moralità e ragione, riassunte nel ricchissimo termine di *modus*>> (cfr. Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, cit., pp. 69-79; la citazione si trova a p. 70).

mentre la seconda è maggiormente appropriata a designare quelle realtà che migliorano in senso qualitativo, valoriale. Le anime dei fanciulli, in tal senso, nonostante non manifestino le loro potenzialità nascoste, dispongono di tutte le funzioni fornite loro al momento della creazione: si tratta di *e-ducere*, di trarre fuori ciò che giace come sonnolento nell'animo dell'infante perché, dice Agostino, tutte quelle nozioni (*omnes artes*) possano essere rievocate dal fondo oscuro in cui paiono come depositate. L'apprendimento infatti non è altro che processo e cammino di anamnesi: apprendere altro non è che ricordare¹⁹⁶.

Come si diceva sopra, Agostino utilizza i termini *vis*, *potestas*, *potentia*¹⁹⁷ per sostenere che

196 *De quant. an.* XX, 34: <<E. - Sono d'accordo con te su tali cose e ne ho anche certezza. Mi angustia tuttavia il fatto che è totalmente ignorante e brutta l'anima che noi, quanto ci è consentito, possiamo osservare in un bimbo appena nato. Se è eterna, perché non ha portato con sé alcuna nozione? A. - Stai proponendo un problema grande, grande veramente. Non saprei proprio se ve ne sia un altro più grande. Ma su di esso le nostre opinioni sono in pieno contrasto. Tu ritieni che l'anima non ha portato con sé alcuna nozione. Io al contrario ritengo che tutte le ha portate e che quel che si dice apprendere non è altro che rievocare e ricordare [*nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari*]>>. Agostino pare qui debitore della gnoseologia platonica, secondo la quale non sappiamo di sapere e, dunque, possiamo riportare alla luce con l'anamnesi le idee sepolte nell'anima. Ma è lo stesso Agostino a rimproverare al suo discepolo che qui non si sta trattando dell'origine o del destino dell'anima, né se essa passa dalla ignoranza alla scienza. Si tenga inoltre presente che nelle *Revisioni* egli intenderà precisare il senso di questa affermazione onde evitare che venisse confusa con la dottrina platonica, o che andasse incontro ad indebite generalizzazioni. Così si esprime il vescovo dopo quasi un quarantennio: <<In questo libro ho espresso l'opinione che *l'anima abbia recato con sé i contenuti di tutte le arti e che quello che chiamiamo apprendere altro non sia che richiamare alla memoria e ricordare*. Questa affermazione non va però intesa nel senso che si accetta una di queste ipotesi: o che l'anima sia già vissuta in questo mondo, inserita in un altro corpo, o che sia vissuta altrove, non importa se nel corpo o fuori del corpo, e che abbia precedentemente appreso in un'altra vita ciò cui è in grado di rispondere se interrogata, visto che in questa non può averlo appreso. Può essere infatti, come s'è già detto in quest'opera, che l'anima abbia tale capacità in quanto rientra nella sfera delle nature intelligibili e le realtà cui essa è connessa sono non solo intelligibili, ma anche immortali. Pertanto l'ordine in cui rientra comporta che, ogni qualvolta si volge alle realtà cui è connessa o a se stessa, è in grado di dare su tali realtà risposte conformi al vero in quanto ne ha diretta intuizione. Né ha recato con sé e possiede in quel modo i contenuti di tutte le arti: su quelle che attengono ai sensi del corpo, come per esempio su molti aspetti della medicina e su tutti i contenuti dell'astronomia, non è in grado di esporre se non ciò che ha potuto apprendere in questo mondo. È invece in grado di rispondere, in base a quanto s'è detto, sulle verità colte dalla sola intelligenza ogni qualvolta sia stata correttamente interrogata da se stessa o da altri e quando le abbia richiamate alla memoria>> (*Retract.* I 8, 2).

197 Cfr. *De quant. an.* XXII, 38: <<Si potrebbe comunque dire che l'anima ha certe sue energie [*vires*], con cui le si rendono disponibili maggiore audacia e fiducia>>; *ibidem* XXXIII, 71: <<Osserva il potere [*vis*] dell'anima nei sensi, nei quali si riscontra una più evidente manifestazione di vita>>; *ibidem* XXXIV, 77: <<*Audisti quanta vis sit animae ac potentia*>>; *ibidem* XVII, 30: <<*potestatem potentiamque animi*>>; *ibidem* XXXII, 69: <<*quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia*>>; *ibidem* XXXV, 79: <<*Quaerimus quippe de animae potentia*>>. Per quanto si possa tradurre questi termini in senso lato indifferentemente con forze, potenze, facoltà, ci pare utile sottolineare qui, in senso specifico, che la nostra preferenza -ma si adopereranno anche gli altri due vocaboli come sinonimi onde evitare talvolta cacofoniche ripetizioni- viene accordata all'ultimo termine. Infatti, il primo termine "forze" ci sembra dica poco, forse essendo anche quelle inanimate della natura nelle sue varie manifestazioni; mentre, al contrario, "potenze", ci pare vada al di là del pensiero dell'Ipponense, venendo a dire troppo in ordine ad una dottrina che in tal modo rischia di slittare semanticamente verso posizioni tomiste del tutto anacronistiche, e forse neppure anticipatarie, ancorché *in nuce*, di dispute scolastiche di là da venire. Per queste ragioni ci risulta più plausibile e coerente interpretare una terminologia, che pure risulta essere instabile e oscillante (e che comprensibilmente ha dato e dà ancora adito a diverse, se non addirittura contrastanti, "esegesi"), entro un orizzonte di pensiero attestato sulle capacità/facoltà dell'anima il cui *esse* e il cui *operari* appaiono indistinguibili non di rado dai risultati che conseguono. Si veda per il momento, in relazione a questo tema: Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 102, e nota 46. Torneremo in maniera più

sono queste ultime a rinvigorirsi nell'anima con la maturità; anima che, per di più, migliora grazie alla ricerca e al possesso della conoscenza/sapienza. Insomma, una prima conclusione, a tale proposito, è la seguente: le forze spirituali (non le *vires corporalia*) sono potenzialità disponibili *in interiore homine*, della stessa natura incorporea dell'anima, e il cui impiego migliora lo spirito stesso grazie al loro esercizio. Da questo punto di vista ci troviamo di fronte ad una sorta di passaggio dal bene al meglio -nella migliore delle ipotesi- di una stessa essenza, benché distinta nelle sue *potentiae*: la perfezione dell'anima, dunque, non sarebbe già data con l'atto stesso della sua creazione da parte di Dio. Una seconda conclusione consiste nel ritenere che le sue nozioni (*omnes artes*) si risvegliano e giungano dunque a perfezionamento, grazie allo sviluppo delle facoltà spirituali¹⁹⁸; ovvero, nel supporre che si sviluppino queste capacità grazie a quelle nozioni le quali non sono platonicamente sopite e recate con sé dall'anima medesima che le avrebbe già attinte e imparate in un'altra vita, perlomeno stando alle successive precisazioni che il vescovo d'Ippona apportò nelle sue *Revisioni* (*Retract.* I 8, 2; loc. cit.) in riferimento alle affermazioni espresse nel *De quantitate animae* (cfr. *De quant. an.* XX, 34; loc. cit.). Ma comunque si voglia intendere l'origine di quelle *artes*, l'anima non dispone in ogni caso di tutte le conoscenze codificate nei vari ambiti disciplinari, e soprattutto non possiede ancora cammin facendo quelle derivabili dalle esperienze sensibili, o quelle che riguardano ad esempio la medicina e l'astronomia, precisa Agostino, ovvero la dialettica, la retorica, la musica, la geometria e l'aritmetica, aggiungiamo noi. Semmai, la *mens* tramite l'intelligenza e la ragione si dimostra capace di giudicare e valutare, come diremmo noi oggi, la sintassi e i contenuti materiali delle discipline proprio se e in quanto li sottopone al vaglio critico delle verità intelligibili colte grazie, come vedremo in seguito, alla particolare dottrina agostiniana dell'illuminazione, in ciò stimolata alla ricerca o da se stessa, o maieuticamente da altri, ovvero per via della rievocazione dal fondo oscuro della memoria di quanto precedentemente già appreso. In tutti questi casi avremo una relazione di mutuo soccorso fra le *artes liberales* e le *potentiae/vires/potestates* spirituali e, pur partendo da premesse diverse, giungeremo al medesimo risultato di un miglioramento qualitativo dell'anima.

approfondita su questo argomento nel secondo capitolo di questo lavoro, nell'ambito di un esame più dettagliato della dottrina gnoseologica agostiniana.

198Cfr. *ibid.* XXII, 40: <<Ma pur nell'ipotesi che l'anima cresca, considera quanto sarebbe poco intelligente attribuirle uno sviluppo dalle forze fisiche, anziché dall'aumento delle conoscenze, poiché essa si limita ad applicare l'impulso alle prime e delle altre ha l'esclusivo possesso. Inoltre se dobbiamo ammettere che l'anima cresce con l'accrescimento di forze, si deve anche ammettere che diminuisce con la loro detrazione. Le si detrae con la vecchiaia e con l'applicazione agli studi. Al contrario proprio in questi periodi si operano le sintesi più complete delle conoscenze, non è possibile quindi che una medesima cosa nel medesimo tempo aumenti e diminuisca. Dunque lo sviluppo delle forze con l'età non è una dimostrazione della crescita dell'anima>>.

L'anima in Agostino quindi, se dobbiamo prestar fede al senso delle sue revisioni su questo aspetto della *quantitas animae* legato al miglioramento qualitativo e non quantitativo, nel caso in cui dunque venisse creata *ex nihilo* e insufflata nel corpo di cui si prende cura senza alcuna nozione in dote, si configura come una *tabula rasa*, sulla quale i colori delle sue *potentiae* e delle *artes* apprese si trovano a dipingere un sapere che ne migliora in qualche modo forma e contenuti in modo tale da restituircela come *tabula pincta*. Quel che preme maggiormente ad Agostino è il tentativo di elaborare una soluzione che si tenga a debita distanza da una concezione dell'anima affetta dalla materia e dallo sviluppo quantitativo, per sottolineare sia la sua natura incorporea e sia, dunque, il necessario itinerario di elevazione spirituale/conoscitivo/morale che deve caratterizzare la vita del saggio, ma anche quella del cristiano. In ogni caso è ragionevole pensare che le facoltà di cui si serve lo spirito ne migliorino qualitativamente non soltanto le sole funzioni mnestiche, cognitive e volitive, ma anche l'anima stessa se, e nella misura in cui, quelle *potentiae* costituiscono l'indispensabile ausilio alla reminiscenza, alla intellesione, e alla retta dilezione; *artes* e *potentiae* con cui l'artefice del nostro essere, conoscere ed operare ha comunicato al genere umano creato a sua immagine e somiglianza, ma come *in uno specchio, in enigma*¹⁹⁹, i colori -forse non i contorni rigidamente definiti- della sua e della nostra essenza, quasi spettasse poi all'uomo e alla donna disegnare di se stessi nella storia e nel tempo della loro *conversio* i tratti multiformi e irripetibili del beatificante itinerario di redenzione e di ritorno al sommo bene.

Agostino giunge quindi alla soluzione della prima obiezione: anzitutto, egli afferma, l'anima non si evolve in estensione con l'età come il corpo si sviluppa in grandezza; inoltre, le qualificazioni di longanime o magnanimo vanno intese non *ante litteram*, ma quali traslati di significati dalla sfera fisica a quella spirituale, come quando ad esempio diciamo "*mala tempora currunt*" o "una fonte d'acqua viva"; infine, si può parlare anche per l'anima di sviluppo, ma nell'accezione di grandezza di potere (*potentia*) verso il meglio di una *plenitudo/modus animi* in sintonia con l'*ordo rerum*, l'*ordo studiorum*, l'*ordo vitae* e, per loro tramite, in concorde armonia con il *summus modus* quale fonte originaria della verità con cui è conosciuto Colui che per altri versi è *mensura sine mensura, pondus sine pondere, numerus sine numero* (cfr. *De Gen. ad litt.* IV 4, 8).

199 Riguardo alla imperscrutabilità della Trinità divina di cui nell'uomo sussiste un'*imago*, ma assai enigmatica, scrive sempre il Gilson: <<Sant'Agostino ha detto in una formula lapidaria quanto bisognava dire>>, e cioè che <<"Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, nel pensiero: là è l'immagine di Dio. Perciò il pensiero stesso non può essere compreso, neppure da se stesso, in quanto è un'immagine di Dio". *Mens ipsa non potest comprehendere, nec a se ipsa, ubi est imago Dei*>>. In definitiva Gilson riconosce che <<per la prima volta nella storia del pensiero occidentale l'uomo è divenuto per se stesso un motivo di sorpresa e di stupore>> (cfr. Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1983, pp. 278-279).

Abbiamo dunque visto come la grandezza dell'anima in Agostino sia d'ordine diverso rispetto al corpo, proprio in quanto la sua natura è altrettanto differente da quella dei quattro elementi²⁰⁰; inoltre, possiamo trarre un primo bilancio provvisorio dell'itinerario fin qui compiuto. Da una parte si è acquisito che la natura dell'anima (*anima*) rivela allo *spiritus/mens* una dimensione *sui generis* che, da quanto già emerso, possiamo qualificare come adimensionale, indivisibile -benché una e trina-, analogamente al punto intelligibile della geometria, al centro della circonferenza, e all'unità numerica. D'altra parte, la sua capacità (*potestas, potentia*), teoricamente sempre disponibile a prescindere dall'età, si esercita con maggiore o minore intensità/attenzione anche in relazione alla disposizione interiore dello spirito capace se vuole, se sa, e se ricorda/presentifica/attende, ovvero se custodisce/ama/contempla secondo le tre modalità della *fides retenta/dilecta/conspecta*, di esercitare una *ordinata dilectio* in grado di congiungere: A. memoria e intelligenza per mezzo della dilezione; B. fede conservata e fede contemplata per mezzo della fede amata; C. speranza e fede per mezzo della carità. Tuttavia, come accennato, l'efficacia dell'amore/dilezione/volontà nel fungere da cerniera, da *pondus* nell'orientare l'essere, il conoscere e l'agire dell'uomo agostiniano verso il *recte diligere*, il *verum nosse* e il *beatum esse*, dipende anche dai contributi derivati dalla tradizione teologica, nonché dall'esegesi biblica che il vescovo d'Ipbona appronterà in maniera sempre più affinata ed elaborata, giungendo in tal modo a configurare quelli che saranno gli assi portanti della sua visione del mondo, costituiti dalla dottrina del peccato originale, da una concezione soteriologica incentrata sull'intricato rapporto fra grazia e libertà, e da una teologia della storia radicalmente informata al concetto di prescienza e provvidenza divine.

200A tale proposito, si può vedere il testo del *De Trin.* V 2, 3: <<Dio è senza alcun dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano οὐσία. Come infatti dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *esse* si è fatto derivare *essentia* [...] Ciò che muta non conserva l'essere e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era>>. Il brano è riportato da Alici, il quale sottolinea la generale *mutabilitas* del creato rispetto al proprio Creatore inteso come <<essenza assolutamente semplice, stabilità piena e indefettibile>>, e la posizione mediana dell'anima umana, in quanto, nonostante anch'essa avverta d'essere mutevole, cionondimeno sa anche di occupare <<uno *status* intermedio nella gerarchia della creazione: il corpo infatti è mutabile nello spazio e nel tempo, l'anima solo nel tempo, Dio né nel tempo né nello spazio>> (cfr. Luigi Alici, *op. cit.*, pp. 70, 71). Si veda anche, sempre sulla mutabilità dell'anima, *De Trin.* IV 18: <<Da parte sua l'anima razionale per purificarsi è tenuta alla fede nei riguardi delle cose temporali così come, una volta purificata, è tenuta alla contemplazione nei riguardi delle cose eterne. Disse uno di quei personaggi che nei tempi passati furono ritenuti sapienti presso i Greci: *Ciò che l'eternità è in rapporto a ciò che incomincia, la verità lo è in rapporto alla fede* [Platone, *Timeo* 29c] Ed è un'affermazione certamente esatta. Ciò che noi chiamiamo "temporale", egli lo ha chiamato: *ciò che incomincia*. A questo genere di cose apparteniamo anche noi, non soltanto per il corpo, ma anche per la mutevolezza dell'anima. Non si può, a rigore, chiamare eterno ciò che muta per qualche aspetto. Quanto più dunque siamo mutevoli, tanto più siamo lontani dall'eternità. Tuttavia ci è promesso di arrivare alla vita eterna per mezzo della verità dalla cui evidenza, ancora una volta, la nostra fede è tanto lontana, quanto dall'eternità la nostra mortalità>>.

Capitolo II

Gnoseologia agostiniana: tappe e significati

*<<Fides quaerit, intellectus
invenit: propter quod ait
propheta: "Nisi credideritis,
non intellegitis">>
(Is 7, 9)²⁰¹*

§ 1. Definizioni preliminari

Prima di esaminare le tappe di elevazione dell'anima nell'ambito della conoscenza, occorre considerare più da vicino la terminologia che viene impiegata da Agostino e che, come già accennato nel capitolo precedente riferendoci al Gilson, risulta essere "fluttuante", nonostante taluni interpreti ritengano che tutto sommato, pur non essendo adoperati secondo un criterio univoco, ovvero pur mancando di una certa sistematicità nel loro utilizzo, cionondimeno i termini adottati da Agostino risultino essere quantomeno sufficientemente costanti per una loro considerazione d'insieme²⁰². Oltre a questo studio preliminare, va ribadito che la questione

201Cfr. *De Trin.* XV 2, 2. Si veda anche *De doctr. chr.* II 12, 17. Su questo aspetto fondamentale della concezione gnoseologica agostiniana, si può consultare Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 41-53. L'autore fa anche notare che Agostino <<cita Isaia seguendo la traduzione dei Settanta -mentre, rileva sempre il Gilson-, Il testo della *Volgata* dà la traduzione più esatta dell'originale ebraico: "*Si non credideritis, non permanebitis*">> (cfr. Étienne Gilson, *ivi*, p. 47, nota 21). In ogni caso, Agostino ritiene che al di là della versione adottata, quella dei LXX sia una lezione importante. Si veda anche il rilievo, dello stesso interprete francese, dove dice che il <<comprendi per credere, credi per comprendere: *intellige ut credas, crede ut intelligas*>>, anticipa quel che <<Sant'Anselmo esprimerà più tardi [...] la fede in cerca dell'intelligenza, *Fides quaerens intellectum*>>; Gilson ritiene inoltre che tale tesi sia presente al pensiero di Agostino <<dall'inizio della sua attività di scrittore cristiano>>, benché è nelle prime opere che <<egli più si avvicina ad una pura speculazione filosofica>> (Cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, cit., p. 141). Inoltre, sempre su questo tema, si è tenuto conto della panoramica offerta da Alici e Pieretti nel volume di recente pubblicazione in traduzione italiana: *Agostino. Dizionario enciclopedico* (tit. orig. "*Augustine through the Ages – an Encyclopedia*", Allan D. Fitzgerald ed.), Luigi Alici e Antonio Pieretti (a cura di), Città Nuova, Roma, 2007.

202Abbiamo in tal senso confrontato il giudizio del Gilson con quello di O'Daly, senza peraltro nutrire ancora l'ambizione, o la pretesa -considerata l'indubbia complessità della questione- di addivenire ad una soluzione definitiva rispetto alla quale, come emergerà nel corso della presente trattazione, il nostro modesto parere deriva dall'opportunità di mantenere in tutta la sua problematicità una posizione di apertura anzitutto nei confronti della pluralità di significati che un termine mette in gioco in relazione a testi e contesti in cui Agostino pur dovette muoversi; e, per inevitabile conseguenza, nella speranza che tale scelta, dettata più che altro dalla prudenza di

dell'origine e del destino dell'anima e dell'uomo, di cui abbiamo già preso in esame alcuni scritti specifici dedicati a tali temi, verrà riconsiderata in questo capitolo in modo tale da metterne in luce particolarmente quegli aspetti che a nostro modo di vedere risultano maggiormente intrecciati per varie ragioni alla dottrina agostiniana della conoscenza.

Cominciamo dunque, per quanto possibile, a mettere mano alla difficile questione della terminologia²⁰³ iniziando, ad esempio, con l'esame del *De Trinitate* (XV 1, 1). In quest'opera della maturità Agostino giunge a rinvenire l'immagine della Trinità nell'uomo o, come non si stanca di precisare, in ciò per cui l'uomo occupa una posizione privilegiata all'interno della struttura ordinata del creato, vale a dire la *memoria*, l'*intellegentia* e l'*amor/voluntas/dilectio* rinvenibili nello spirito (*mens*), ed ogni altra facoltà inerente all'anima razionale e intellettuale che chiamiamo mente/pensiero (*mens*) o animo (*animus*)²⁰⁴. E precisa come, non senza riferirsi anche esplicitamente alla tradizione platonica e neoplatonica precedente, quel che si trova di più nobile nell'uomo non è l'*anima*, in comune anche con le bestie, ma la ragione e l'intelligenza che hanno sede appunto nella *mens* o *animus*.²⁰⁵ Abbiamo pertanto le seguenti possibili definizioni:

- A. l'*anima*²⁰⁶ come principio vitale comune con gli animali, ma assente nei vegetali per i

non concludere prematuramente e temerariamente un argomento siffatto, non rappresenti un eccesso di scrupolo -semmai, un difetto di conoscenza-, ma piuttosto un punto di ri-partenza per ulteriori aggiustamenti *in itinere*. Si veda a tale proposito il parere di O'Daly: «I termini usati da Agostino per designare l'anima, anche se non corrispondono a un criterio d'impiego sistematico, sono sufficientemente costanti da poter essere in qualche modo classificati» (Gerard O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, cit., p. 26).

203 Gilson fornisce un elenco dettagliato dei passi scelti relativi alla terminologia adottata da Agostino in merito al tema che qui trattiamo. In ogni caso, pur facendo anche riferimento al noto studioso, si intende qui portare all'attenzione alcuni brani consonanti con l'interpretazione del Gilson, ma anche dissonanti, rammentando però al lettore che lo stesso interprete francese è ben consapevole dell'uso non sempre coerente che Agostino fa dei termini esaminati. Si veda, a tale proposito, come già ricordato: Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 61-62 (nota 1).

204 Anche O'Daly rileva l'ambivalenza del termine *animus* che «può avere anche il significato di mente» (cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 25 e nota 3) adducendo a testimonianza ad esempio il seguente testo: «oggetti che si sentono con l'animo [*animo*] e con il pensiero [*mente*]» (*De civ. Dei* XI 3).

205 *De Trin.* XV 1, 1: «*quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus*». Come abbiamo già avuto modo di accennare, è nostro convincimento che sia necessario tener conto, per una interpretazione dei termini adottati da Agostino, non solo del *signum* in quanto tale, e del suo ventaglio più o meno ampio di significati cui inevitabilmente rimanda -e la cui decifrazione risulta di non facile soluzione anche per i millecinquecento anni che ci separano da quel mondo in cui egli visse-, ma pure del testo e del contesto in cui l'opera si situa. Nel caso qui esaminato, sia l'argomento oggetto dell'opera, sia il contesto degli incarichi episcopali e delle dispute ingaggiate in sede teologico-dogmatica, suggeriscono con ogni probabilità al vescovo d'Ippona di muoversi con estrema cautela nel *pelagus* degli stessi termini di cui fa uso, e di ancorarne il senso da lui attribuito facendo ampio ricorso ai testi sacri.

206 Si veda quest'altro testo che presenta un analogo significato a quello riportato: «*Anima aliquando ita dicitur, ut cum mente intellegatur, velut cum dicimus hominem ex anima et corpore constare; aliquando ita, ut excepta mente dicatur. Sed cum excepta mente dicitur, ex his operibus quae habemus cum bestiis communia. Bestiae namque carent ratione, quae mentis est [PL agg. semper] propria*» (*De divv.* 83 qq. VII). Dal brano qui riferito, si evince che è la "*ratio quae caret bestiis*" la facoltà capace di fare la differenza tra l'uomo e l'animale e, benché

quali egli parla di una vita priva di sensibilità²⁰⁷, cui si può sovrapporre il termine *animus* se la realtà significata si riferisce soltanto all'anima umana e non anche a quella animale²⁰⁸;

- B. la *ratio*²⁰⁹ e l'*intellegentia* con cui l'uomo si distingue dagli altri viventi;
- C. l'*anima rationalis*²¹⁰ vel *intellectualis* la quale, così designata a partire dalle supreme qualità che in tal modo la contraddistinguono come superiore agli altri esseri viventi, non è più solo anima vivificante, ma raziocinante e intelligente²¹¹, espressione della

l'intelligenza le sia superiore, tuttavia questa senza quella non può esservi, potendo invece sussistere la ragione senza l'*intellegentia*. Si veda anche, su questa distinzione, il brano seguente, conciso e molto eloquente: <<*insinuavit [scilicet, Dominus Iesus] nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei; eamque animam facere aliquid per corpus et de corpore, atque habere subiectum corpus*>> (cfr. *In Io. Ev. tr.* XXIII, 5; NBA XXIV, p. 539).

207Cfr. *De civ. Dei* VII 29: <<non adoriamo l'anima o le anime partecipate a tutti i viventi ma il Dio che ha prodotto il cielo e la terra e tutte le cose che in essi esistono, che ha prodotto ogni anima, quella priva di senso e di pensiero e comunque vivente, quella dotata di senso e quella dotata di pensiero>>. Tutti gli esseri dotati di vita desiderano vivere, perfino le piante prive di sensibilità: <<tutti gli animali anche irragionevoli, ai quali non è consentito di fare simili riflessioni, dagli enormi cocodrilli ai minuti vermicelli, indicano, con tutti i movimenti di cui sono capaci, che vogliono vivere e che per questo rifuggono dalla morte. Ed anche gli alberi e tutte le piante, che non hanno senso [*nullus est sensus*] per evitare con un movimento palese la propria fine, per mandare in alto al sicuro la gemma apicale, fissano in profondità nella terra le radici con cui nutrirsi e conservare così nel loro limite il proprio esistere>> (*De civ. Dei* XI 27, 1); <<Le altre cose del mondo fisico sono chiamate sensibili non nel senso che sentono ma che sono sentite. Nelle piante ha parvenza di sensazione il fatto che si nutrono e riproducono [...] Sembra quasi che, essendo incapaci di conoscere, vogliano farsi conoscere>> (*ibid.* XI 27, 2).

208Nel *De immortalitate animae* abbiamo già rilevato questa equivalenza di significato tra *animus* e *anima* riferiti all'anima umana, di cui rende conto anche O'Daly, il quale su questa "intercambiabilità" (cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 25) dei termini agostiniani *animus/anima* rimanda anche ai libri VIII e IX del *De Trinitate*. Si tenga però parimenti presente che laddove si parla dell'anima risalendo per così dire dalla mera attiguità di questa realtà col mondo animale, verso facoltà umane più elevate, Agostino non soltanto adopera di preferenza *animus*, ma giunge pure ad assimilare quest'ultimo con la parte più nobile dell'anima, fino al punto di avvicinare il suo significato a quello delle facoltà più prestigiose quali la *mens/ratio/intellegentia* (cfr. *De Trin.* XV 1, 1, loc. cit.). Un brano emblematico in tal senso è il seguente, dove Agostino afferma che noi non amiamo l'*anima* di un defunto -che non vive più congiunta al corpo- bensì amiamo il suo *animus* in quanto giusto: <<*anima enim eius a corpore separata est. Sed id quod in illo amamus, etiam nunc vivere credimus; amamus enim animum iustum*>>; lo stesso principio vitale comune con le bestie, prosegue Agostino <<*est vita et anima*>>, ma se giudichiamo un uomo come l'Apostolo definendolo giusto in base all'idea di giustizia, allora questo nostro giudizio lo riferiamo all'*animus*, non al corpo, e neppure all'*anima* intesa come generica sostanza incorporea vivificante: <<*iustus autem in homine non est nisi animus, et cum homo iustus dicitur, ex animo dicitur, non ex corpore. Est enim quaedam pulchritudo animi iustitia, qua pulchri sunt homines*>> (cfr. *De Trin.* VIII 6, 9).

209L'*homo interior*, a tale proposito, inizia proprio là dove incontriamo la ragione: <<Salendo perciò interiormente alcuni gradini attraverso le varie parti dell'anima [*animae*] con la riflessione, dove cominciamo a trovare in essa qualcosa che non ci è comune con gli animali, lì incomincia la ragione [*ratio*], in cui si può già riconoscere l'uomo interiore>> (*De Trin.* XII 8, 13).

210In relazione alle idee eterne o *rationes rerum stabiles atque incommutabiles* Agostino afferma che <<*Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis [anima], ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibile [...] anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat*>> (*De divv.* 83 qq. XLVI, 2). In questo testo è condensata la dottrina agostiniana della illuminazione divina grazie alla cooperazione, in un'anima pura, della carità e dell'intelligenza: torneremo su questo importante aspetto della conoscenza in Agostino nel secondo paragrafo di questo capitolo.

211Su questo discrimine che differenzia entro gli esseri animati l'uomo dall'animale, si possono consultare i numerosi riferimenti testuali riportati da O'Daly: cfr. Gerard O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, cit., p.

mente/ragione/intelletto, contrapposta all'*anima irrationalis* <<le cui facoltà appetitive, percettive e mnemoniche sono comuni agli uomini e agli animali>> (cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 25: su questa differenziazione, che non pone particolari difficoltà interpretative²¹², l'autore riporta ben 45 passi scelti nella nota relativa);

- D. infine, per quel che si può desumere da questa prima panoramica, le due ultime specificazioni dell'anima come "razionale" e "intellettuale" attengono <<*ad eam rem quae mens*²¹³ *vocatur vel animus*>> (cfr. *De Trin.* XV 1, 1, loc. cit.).

Un altro *testimonium* di cui possiamo servirci per giungere ad una rosa di significati il più possibile stabile e coerente è rintracciabile, sempre nel *De Trinitate*, in un capitolo conclusivo del libro precedente (XIV 16, 22), molto denso di riferimenti biblici, e del quale si impone un'analisi accurata. Per semplificarne l'esame si riporta in nota una tripartizione del brano oggetto d'indagine le cui formulazioni principali relative all'argomento che stiamo trattando sono contrassegnate dalle seguenti lettere maiuscole²¹⁴:

26, nota 5. Le due qualificazioni occorrono ancora una volta quando Agostino precisa dove debba ricercarsi l'immagine della Trinità nell'uomo: <<*est invenianda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris*>> (*De Trin.* XIV 4, 6).

212Si tenga soltanto presente che la memoria, perlomeno nei ricordi custoditi non derivati da immagini sensibili, e facente parte della *imago Dei in homine* assieme all'*intellegentia* e alla *voluntas/amor/dilectio* non è una facoltà comune <<agli uomini e agli animali>> come sostiene O'Daly (cfr. G. O'Daly, *op. cit.*, p. 25), bensì costituisce uno dei termini cardine della triade in cui appare la figura enigmatica della Trinità divina: <<Sebbene infatti la memoria dell'uomo - e particolarmente quella che non possiedono le bestie, cioè quella che contiene delle realtà intelligibili che non provengono dai sensi del corpo - presenti a suo modo, in questa immagine della Trinità, una somiglianza, incomparabilmente indegna certo, ma tuttavia non del tutto dissimile, del Padre; e così pure, sebbene l'intelligenza dell'uomo che è informata dalla memoria per mezzo dell'attenzione del pensiero, quando si dice ciò che si sa e si produce quel verbo del cuore che non appartiene ad alcuna lingua, presenti, malgrado la sua accentuata differenza, una certa somiglianza del Figlio; e sebbene l'amore dell'uomo, che procede dalla conoscenza e unisce la memoria e l'intelligenza - essendo comune alla potenza che svolge in qualche modo la funzione di padre e a quella che svolge la funzione di figlio, motivo per cui se ne deduce che non è né padre né figlio -, presenti, in questa immagine, una certa somiglianza, benché molto imperfetta, dello Spirito Santo, tuttavia, mentre in questa immagine della Trinità queste tre potenze non sono un solo uomo, ma appartengono ad un solo uomo, in questa suprema Trinità, di cui l'uomo è immagine, queste tre realtà non appartengono ad un solo Dio, ma sono un solo Dio ed esse sono tre Persone, non una sola>> (*De Trin.* XV 23, 43).

213La *mens*, come già visto, costituisce la parte migliore dell'anima (<<altro non è la parte migliore dell'uomo se non quella parte dello spirito [*animi*], al cui dominio conviene che siano soggette tutte le altre facoltà che sono nell'uomo. E questa, perché tu non chieda un'altra definizione, si può denominare mente o ragione [*mens aut ratio*]>> *C. Acad.* I 2, 5), mentre la *ratio* può tendere alla ricerca della verità in funzione della *beatitudo* (<<è beato, come lo è veramente, chi vive secondo quella facoltà dell'animo [*animi*] cui spetta l'impero sulle altre, la ragione>> *C. Acad.* I 3, 9), rappresentando perciò quel che nell'anima vi è di più eccellente (*De Trin.* XV 7, 11); e, proprio per questa sua eccellenza, l'uomo e la donna sono in grado di cogliere l'immagine trinitaria del Creatore: <<L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito [*mens*: genitivo arcaico?] dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle ed ispirarsene, parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donne>> (*De Trin.* XII 7, 12). In definitiva, afferma Agostino <<*Quamvis enim mens humana non sit illius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenianda est in nobis*>> (*De Trin.* XIV 8, 11).

214Si rende necessario, come detto, riportare i passi significativi di questo testo, divisi in tre parti, e separate da

- A. in primo luogo, vengono riportate le parole dell'Apostolo, dove egli ammonisce di rinnovarsi <<*spiritu mentis vestrae*>>; in questo caso Agostino interpreta l'espressione paolina con una certa identificazione tra *spiritus* e *mens*, per quanto precisi meglio che ogni *mens* è *spiritus*, ma non ogni *spiritus* è *mens* (<<*spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum*>>);
- B. in secondo luogo, si precisa che l'Apostolo <<*spiritum mentis dicere voluit eum spiritum, quae mens vocatur*>>; donde, se anche si conferma l'identificazione tra *mens* e *spiritus* derivata dagli insegnamenti paolini, è pur sempre opportuno tenere presente l'accezione del termine *spiritus* quando esso sta ad indicare una sorta di immaginazione produttiva o riproduttiva che abbia a che fare con qualsiasi tipo di rappresentazione sensibile commischiata con il mondo corporeo (nel duplice significato di "*phantasia*" e "*phantasma*": cfr. *De Trin.* VIII 6, 9); va peraltro osservato che più oltre Agostino riferisce che come il corpo di carne è il corpo che è carne, similmente lo spirito dell'anima intellettuale è lo spirito che è anima intellettuale;
- C. infine, il rinnovamento (<<*haec renovatio*>>) si realizza in relazione a Dio e alla sua immagine presente nella *mens*²¹⁵.

altrettante inevitabili ellissi. Va precisato, tuttavia, che le osservazioni di Agostino in merito ai termini adoperati con vari significati, quali appunto *mens*, *spiritus*, *anima*, *caro* etc., sono qui maggiormente rischiarati sia da un confronto serrato con le Scritture (in modo particolare, il Nuovo Testamento), e sia esercitando sui medesimi *testimonia* biblici la sua accurata e molto vigile interpretazione secondo l'"intelligenza della fede". I passi scelti sono i seguenti: A. <<*Quod autem ait, "spiritu mentis vestrae" (Ef 4, 23); non ibi duas res intellegi voluit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis: sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Est enim Spiritus et Deus (Gv 4, 24), qui renovari non potest, quia nec veterascere potest. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum*>>; B. <<*Quia ergo tot modis dicitur spiritus, spiritum mentis dicere voluit eum spiritum, quae mens vocatur*>>; C. <<*Sed ideo dicitur "secundum Deum", ne secundum aliam creaturam fieri putetur; ideo autem, "secundum imaginem" Dei, ut in ea re intellegatur fieri haec renovatio, ubi est imago Dei, id est in mente*>> (*De Trin.* XIV 16, 22).

²¹⁵*De vera rel.* XXXIV, 62: <<*ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est*>>; *ibidem* XXXIV, 64: <<*Ubi est verum, quod mente conspicitur?*>>; *De Gen. ad litt.* XII 7, 18: <<*Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei. Unde dicit Apostolus: "Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est" [...] Item cum dixisset: "Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati"*>>. In quest'ultimo brano Agostino prosegue con l'esposizione dei vari modi in cui il significato di *spiritus* si predica dell'uomo, di Dio, delle bestie, e del pensiero considerato quasi occhio interiore, al quale compete la visione degli *invisibilia*. La distinzione tra *mens* e *spiritus* emerge anche laddove si menzionano entrambi in riferimento alla purificazione morale: <<*purgationem et mentis et spiritus et corporis*>> (*De civ. Dei* X 27). Secondo O'Daly <<il termine *spiritus* assume sovente il medesimo significato di *anima*, anche se può essere considerato identico a *mens*>> (cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 26), ma a noi risulta più convincente l'accostamento di *spiritus* con *mens*, anziché con *anima*, e in ogni caso proprio queste oscillazioni semantiche ci hanno suggerito un approccio più cauto e circospetto per taluni lemmi, invece che considerarli <<sufficientemente costanti>>. Nel *De civitate Dei* il termine *spiritus* è spesso associato a demoni e divinità del politeismo pagano, o allo *Spiritus* quale terza Persona trinitaria (in questa accezione esso ricorre di frequente, come è facile immaginarsi, nel *De Trinitate*, ad eccezione di quei passi evangelici dove Agostino riporta le parole di s. Paolo: <<*mortuum est propter peccatum; spiritus autem vita est propter iustitiam*>> *De Trin.* IV 3, 6; oppure dove dice che il corpo del Signore nella morte e risurrezione era <<*spiritus nostri figuram*>>, *ibid.* IV 6, 10, in un significato quindi più alto di anima; e dove

Da quanto esaminato possiamo individuare una soluzione per il momento soltanto approssimativa, ma almeno orientativa:

1. lo *spiritus*, come si evince dal paragone col termine *corpus*, è assunto talvolta con significato generico: così come diciamo spirito di verità, di Dio, delle bestie etc., allo stesso modo diciamo corpi celesti o terrestri;
2. in senso specifico, abbiamo lo *spiritus* della *mens*, o dell'*amor*, che sono però nell'uomo interiore pur sempre un solo *spiritus*, ossia una sola *essentia*²¹⁶;
3. ma, ammette Agostino, si dà anche il caso di sinonimia, come quando si chiama spirito (*spiritus*) anche l'anima (*anima*) intesa come principio vitale²¹⁷;
4. infine, va sottolineato che la traduzione italiana, fin qui fedele nel volgere *spiritus* con

infine lo spirito significa sia ciò che occorre per farci essere, e sia ciò che serve per essere santi, in una specificazione di carattere etico, in cui pare quasi identificarsi con lo Spirito Santo: <<Lo Spirito è dunque Spirito di Dio, perché lo ha dato, e nostro perché lo abbiamo ricevuto. Ma non si tratta dello spirito che è fonte della nostra esistenza, spirito proprio all'uomo ed a lui immanente [...] È vero che abbiamo ricevuto anche quello spirito, considerato come proprio dell'uomo [...] Ma una cosa è ciò che abbiamo ricevuto per farci essere, un'altra ciò che abbiamo ricevuto per farci essere santi>> *ibid.* V 14, 15; VI 3, 4). In ogni caso, è il contesto che meglio rivela il significato che il termine preso in esame assume: lo spirito sarà allora una realtà superiore all'anima non tanto in senso ontologico, ma piuttosto etico, come si evince dall'interpretazione che Agostino dà delle epistole paoline in particolare, e delle Scritture in generale (in riferimento al corpo spirituale celeste): <<Come i corpi, i quali hanno l'anima [*animam*] che è vita e non ancora lo spirito [*spiritum*] che dà vita, son detti corpi animali, non anime [*animae*] ma corpi, così quelli sono considerati corpi spirituali [...] Il primo uomo terreno, perché tratto dalla terra, divenne anima che è vita, non spirito che dà la vita [...] Perciò non v'è dubbio che il suo corpo fosse animale non spirituale [...] L'Apostolo non dice: "Il corpo morirà a causa del peccato", ma: "Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustizia". E ha soggiunto: *Se lo Spirito di chi ha fatto risorgere il Cristo dalla morte abita in voi, chi ha fatto risorgere il Cristo dalla morte darà vita ai vostri corpi mortali per la mediazione del suo Spirito che abita in voi* [Rm 8, 10-11]>> (*De civ. Dei* XIII 23, 1). Invece che accostare *spiritus* e *anima*, dal momento che il primo termine appare connotato da migliore dignità rispetto alla funzione svolta, forse lo possiamo avvicinare, limitatamente a certi contesti d'indagine in cui si muove Agostino, al termine *animus*, come si evince dal brano qui riportato in cui il vescovo d'Ipbona prende in esame le varie dottrine etiche a confronto con la morale cristiana: <<*Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus quid est nisi spiritus?*>> (*De civ. Dei* XIV 2, 1). Addirittura le due città si possono distinguere in base a chi vive *secundum carnem*, o *secundum spiritum*: <<Poco dopo Paolo dice a costoro, cioè ai viventi secondo l'anima: *Ed io fratelli non vi ho potuto parlare come se foste spirituali ma carnali*. La frase di sopra e questa sono secondo quel linguaggio figurato che è la parte per il tutto. Dall'anima e dalla carne, che sono le due parti dell'uomo, può essere significato il tutto che è l'uomo, quindi non sono due cose diverse l'uomo vivente secondo l'anima e l'uomo carnale, ma la medesima cosa, cioè l'uomo che vive secondo l'uomo>>, interpreta Agostino, come se il mero vivere dell'uomo dotato d'anima e corpo, ma sordo agli insegnamenti spirituali, lo assimilasse a quanti vivono secondo la carne, invece che alzare il capo e tendere mani, occhi e anima verso quello *Spiritus* che dà la vita spirituale oltre alla vita materiale/carnale (cfr. *De civ. Dei* XIV 4, 2).

216<<Lo spirito [*mens*] dunque, quando ama se stesso, manifesta due cose: lo spirito [*mentem*] e l'amore. Ma che cosa è amarsi, se non voler essere disponibile a sé per fruire di sé? [...] E se l'amore è una sostanza, non è certamente corpo, ma spirito [*spiritus*]; nemmeno l'anima intellettuale [*mens*] è corpo, ma è spirito [*spiritus*]. Tuttavia l'amore e l'anima intellettuale [*mens*] non sono due spiriti [*spiritus*], ma uno spirito [*spiritus*] solo; né due essenze [*essentiae*], ma una sola, e tuttavia vi sono due realtà che ne formano una sola: colui che ama e l'amore, o, per dirla in altro modo: ciò che è amato e l'amore. E queste due cose dicono relazione mutua l'una all'altra, perché colui che ama dice relazione all'amore, e l'amore a colui che ama. Infatti, chi ama, ama per mezzo di qualche amore e l'amore appartiene a uno che ama>> (cfr. *De Trin.* IX 2, 2).

217<<*Dicitur et hominis anima spiritus: unde est in Evangelio: "Et inclinato capite tradidit spiritum"; quo significata est mors corporis, anima exeunte*>> (*De Trin.* XIV 16, 22).

spirito, e *mens* con anima intellettiva (cioè quella parte che, come già visto nel capitolo precedente, risulta essere la più elevata nell'anima dell'uomo), traduce invece (e non riporta in tal caso tra parentesi il termine in latino come ha fatto perlopiù nel corso del capitolo) <<*ista renovatio reformatioque mentis secundum Deum*>> (Rm 12, 2) con spirito; e più oltre, dove si trova l'affermazione di Agostino tesa a chiarire <<*ubi est imago Dei, id est in mente*>>, il termine *mente* viene reso ancora una seconda volta con spirito. Eppure, all'inizio del capitolo, è lo stesso Agostino a riportare l'espressione paolina: <<*Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae*>> (cfr. *De Trin.* XIV 16, 22, loc. cit.), in cui subito ricorre la facoltà della *mens* deputata a tale *renovatio*²¹⁸. Ebbene, la versione consultata traduce anche in questo caso "spirito" anziché "mente"²¹⁹ o anima razionale, come del resto si dovrebbe al contrario tradurre dal momento che non è lo spirito in generale, ma la sua specifica capacità di partecipare e, dunque, di contemplare l'*imago Dei in homine*, quella che meglio consente all'uomo di convertirsi dalle creature al Creatore. Ed anche l'interpretazione del brano dell'epistola paolina (<<*Si autem oravero lingua, spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est*>>: cfr. 1 *Cor* 14, 14)²²⁰, pare corretta fin dove Agostino dice che non è sufficiente, perché la preghiera sia fruttuosa (e non semplice litania), l'orazione fatta soltanto di suoni/*signa* se l'immagine sensibile delle parole, presente nella rappresentazione dello spirito, non li precedesse; mentre, risulta parziale, ma questa volta a carico di Agostino stesso è diretto l'addebito, trascurare l'accento posto da s. Paolo sulla *mens* di contro allo *spiritus*. Infatti, se l'interpretazione è plausibile, Paolo dice proprio che non col solo spirito, a cui associa la preghiera meramente vocale (il monito paolino sembra qui diretto alle preghiere "ispirate" in lingue incomprensibili), si debba pregare, ma con il pensiero/anima intellettiva capace di passare dalle immagini spirituali (cielo, carne, Padre, Figlio, fico sterile etc.) ai possibili corrispondenti significati non letterali, bensì simbolici,

218Il ricorso a questo testo paolino per rimarcare le supreme facoltà dell'anima si trova anche in questo brano in cui Agostino sottolinea come non sia il caso di stracciarsi le vesti riguardo alle definizioni, dal momento che <<*est ipsa ratio, vel mens, vel intellegentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur*>> (cfr. *De Gen. ad litt.* III 20, 39) la preziosa dote ricevuta dall'uomo affinché venga scientemente e sapientemente esercitata.

219*De Gen. ad litt.* XII 8, 19: <<*spiritus a mente distinguitur evidentissimo testimonio. "Si enim oravero", inquit, "lingua, spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est" [...] satis indicat eam se linguam hoc loco appellare, ubi sunt significationes velut imagines rerum ac similitudines, quae ut intellegantur, indigent mentis obtutu. Cum autem non intelleguntur, in spiritu eas dicit esse, non in mente*>>. Si può vedere poco oltre: <<*Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam, quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimentur*>> (*ibidem* XII 9, 20). In questo brano dunque si esprime chiaramente una netta distinzione: il profeta Giuseppe interpretò con la *mens* quelle stesse immagini o parole che invece il faraone vide o udì col solo *spiritus*.

220*De Trin.* XIV 16, 22.

allegorici, anagogici di cui anche il nostro Agostino sa bene del loro giacere nascosti dietro la *littera* del testo. Da questo punto di vista il senso delle parole dell'Apostolo sembrerebbe alludere proprio alla funzione nobilitante della *mens* nell'elevare la preghiera dell'uomo a Dio, trasmutandola da semplice *signum* (suono o segno scritto) a significato non meramente sensibile delle parole pronunciate.

Ricapitoliamo, dunque, quanto fin qui esaminato, integrando l'analisi con altri testi e suddividendola, per quanto possibile, in base ai termini più importanti.

1. *Anima/animus/spiritus*. Nel significato mutuato da Varrone, Agostino intende con *animus* una facoltà al di sopra del principio vivificante del corpo, qual è l'*anima*²²¹, e talvolta assimilabile al pensiero-*mens*²²². D'altra parte, come abbiamo rilevato nel brano esaminato tratto dal *De Trinitate*, lo *spiritus* si configura come sede delle rappresentazioni delle immagini sensibili (*immaginationes similes corporum*), e per ciò stesso inferiore alla *mens*, fin quasi a lambire la funzione vivificante e animatrice dei corpi viventi *rationales* o *irracionales*²²³ e, per tanto, a confondersi col significato che invece il più delle volte

221 Agostino distingue l'*anima*, che l'uomo ha in comune con gli animali, dall'*animus*, con cui invece se ne differenzia. L'*animus* è dunque l'anima dell'uomo in quanto gli conferisce non solo la vita, ma anche e soprattutto la sua qualificazione come animale razionale. Così inteso, pertanto, l'*animus* rappresenta anche la parte più elevata dell'anima umana quale sostanza ragionevole, e si può definire anche come *summus gradus animae*, finendo in tal senso con il coincidere con la *mens*. In questa accezione il termine *animus* viene derivato da Varrone, come riferisce lo stesso Agostino, pur prendendo le distanze dalle dottrine naturalistiche che individuano ad esempio nelle pietre e nella terra visibile le ossa e le unghie del dio, o nel sole e la luna i suoi sensi, ovvero nell'etere il suo spirito: <<Il citato Varrone nel medesimo libro sugli dèi scelti afferma che tre sono le perfezioni dell'anima nell'universo della natura. La prima passa per tutte le parti del corpo vivente, non contiene la facoltà di sentire [*non habet sensum*] ma soltanto la potenza a vivere; afferma che questa potenza, per quanto riguarda il nostro corpo, penetra nelle ossa, nelle unghie e nei capelli, come nel mondo le piante si nutrono senza percezione sensibile, crescono e in un certo loro limite vivono. Il secondo grado di perfezione dell'anima è quello in cui si ha la sensazione e questa potenza giunge alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto e al tatto. La terza perfezione, continua Varrone, è la più alta dell'anima ed è lo spirito, nel quale eccelle l'intelligenza [*tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia praeminet*]>> (*De civ. Dei* VII 23, 1). Abbiamo dunque una importante derivazione del significato di *animus* in un contesto in cui esso emerge per una certa nobilitazione a partire dall'anima, la quale è meglio definita secondo la tripartizione delle perfezioni che fanno capo all'anima vegetativa, sensibile e intellettiva. Un altro brano significativo è rintracciabile nel suo scritto dedicato alle cose che non si vedono con gli occhi del corpo, e dove Agostino è impegnato a difendere la fede contro coloro che la deridono. Ai suoi detrattori egli risponde che vi sono <<*innumerabilia in ipso animo nostro, cuius invisibilis est natura*>>, e che non c'è nulla di più manifesto ed evidente <<*interioribus visionibus animorum*>> (cfr. *De f. r. quae n. v.* 1, 1). Anche in queste parole è rinvenibile una concezione dell'*animus* in cui la visione interiore è attività noetica assimilabile a quella della *mens*. Infine, Agostino distingue nell'animo tre attitudini: il comprendere, il credere e l'opinare (cfr. *De util. cred.* 11, 25).

222 È nella parte migliore dell'anima che possiamo scoprire l'*imago Dei*: <<*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur*>>: il pensiero/*mens*, la conoscenza/*notitia* e l'amore/*dilectio* sono l'immagine della Trinità nell'uomo, benché la versione italiana traduca *mens* con spirito (cfr. *De Trin.* XV 7, 11, loc. cit.).

223 Come si diceva sopra, nel *De Trinitate* è lo *Spiritus* con la "S" maiuscola a farla da padrone oseremmo dire "in casa propria"; ma troviamo anche lo *spiritus* delle creature nel significato appena evidenziato. Si noti come, nel brano seguente, dove Agostino espone l'*ordo creationis* paragonabile ad un vastissimo e immenso Stato, ad un palazzo invisibile e intelligibile quale metafora della gerarchia ontologica ed etica, il supremo Imperatore si serva (*utitur*) <<*sive rationalibus sive irrationalibus spiritibus, sive bonis per eius gratiam sive malis per propriam*

assume il termine *anima*. Tuttavia non va dimenticato che altrove²²⁴ Agostino elabora una gerarchia di tre visioni, intellettuale, spirituale e corporale, come a significare una posizione mediana dello *spiritus* tra *mens* e *anima*. Invece, quando si riferisce alle Scritture, egli pone l'accento sul carattere distintivo che lo *spiritus* rappresenta per l'uomo, e cioè la parte razionale dell'anima, a confronto con gli animali²²⁵.

2. *Ratio e intellegentia*. Una prima definizione del termine "ragione" la troviamo nel *Contra Academicos*: la *ratio* è qui intesa come quella parte migliore dell'uomo cui spetta il dominio su tutte le altre facoltà, e che *ipso facto*, come dicevamo, assicura la felicità a colui che si dispone a vivere in base alle norme razionali²²⁶. La definizione di "ragione",

voluntatem>>, e regga tutta la creazione attraverso un ordine determinato dove tutti i corpi sono governati <<*per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum*>> (cfr. *De Trin.* III 4, 9). A nostro avviso, in questo testo il termine *spiritus* sta ad indicare la vita (poco prima, all'infimo grado dell'universo, Agostino aveva collocato i corpi più pesanti e deboli, e poi quelli più sottili e potenti) in relazione al qualificativo che la caratterizza, analogamente all'espressione "*anima rationalis*" che viene adoperata per distinguere l'anima umana da quella animale; in tal modo, essa si dispone lungo una scala ascendente, nel primo tratto ontologica, e nell'ultimo etica, dove possiamo trovare il vivente (regno vegetale), il vivente privo di ragione (mondo animale), il vivente dotato di ragione "disertore" e peccatore, il vivente ragionevole pio e giusto e, al vertice, lo stesso Creatore.

224Per l'importanza di questo brano nell'ambito della concezione gnoseologica agostiniana, ne accenniamo qui solo per quel tanto che appare sufficiente allo scopo della presente spiegazione della visione spirituale, inferiore, come si può leggere qui di seguito, a quella intellettuale, e intermedia tra questa e quella corporale: <<*Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis*>> (cfr. *De Gen. ad litt.* XII 24, 51). Quest'ultimo *testimonium* è riportato dal Gilson (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 61, nota 1). Si veda anche la seguente distinzione agostiniana in merito ai tre generi di visioni: <<*Haec sunt tria genera visionum [...] Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spiritale; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu*>> (*De Gen. ad litt.* XII 6, 15).

225Oltre ai due *testimonia* tratti dal *De Trinitate* sopra esaminati, riportiamo il seguente brano degno di nota per l'approfondimento del significato, come visto nient'affatto stabile né univoco, della terminologia impiegata da Agostino: <<*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars / enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est [...] Hic enim [enim, omesso da PL] spiritus etiam vocatur mens*>> (*De f. et symb.* X, 23). La nota 74 del capitolo citato richiama le osservazioni del Gilson. Si veda infine il pregevole commento al Vangelo di Giovanni, dove Agostino rileva come, ancor prima di proferire una parola e di scegliere la lingua (latino, greco, punico etc.) con cui comunicare il *verbum*, questo è già stato concepito dentro di noi e, potremmo dire, attende solamente il *signum* scritto, sonoro (ma anche gestuale, afferente ad un linguaggio spesso trascurato, ma mediante i cui segni talvolta amava esprimersi Gesù) onde poter essere comunicato: <<*Quomodo enim tu verbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritalis est, (nam sicut anima tua spiritus est, ita et verbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo [spectaculo, più codd. quos adhibuerunt Maurini] mentis*>> (*In Io. Ev. tr.* 14, 7).

226Cfr. *C. Acad.* I, 2, 5. Si osservi però che Agostino rivedrà questo passo della sua opera giovanile per via della eccessiva fiducia attribuita alla *mens aut ratio*, e all'assenza di Dio quale garante supremo della *beatitudo*. Cfr. *Retract.* I, 1, 2: <<*Quis, inquam, dubitaverit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantis obtemperare convenit cetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest. Hoc quidem verum est; nam quantum attinet ad hominis naturam, nihil est in eo melius quam mens et ratio. Sed non secundum ipsam debet vivere, qui beate vult vivere, alioquin secundum hominem vivit, cum secundum Deum vivendum sit*>>.

intesa come operazione capace di analisi e di sintesi di tutto il materiale conoscitivo a lei disponibile, la troviamo espressa, invece, in questo passo del *De ordine*: <<*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens*>>²²⁷. Da quanto appena visto possiamo ricavare, quindi, questi due primi significati del termine *ratio*: l'uno, più generale, e assimilabile in qualche modo al vertice dell'anima; l'altro, più particolare, e costituente le funzioni raziocinanti della *mens*/pensiero; significati che, tuttavia, afferiscono alla medesima *ratio*, benché connessi rispettivamente con il piano etico e con quello, se così possiamo esprimerci, più propriamente teoretico. Inoltre, sussiste pure una dimensione, per così dire, contemplativa, assegnabile in qualche modo alla stessa *ratio*²²⁸. In definitiva, comunque la si voglia interpretare, è verosimile affermare che, per quel che attiene alla dottrina agostiniana della conoscenza, almeno

227Cfr. *De ord.* II 11, 30. Si veda anche *ibid.* II 5, 16: <<*Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem*>>. La nota 16 di quest'ultimo paragrafo sottolinea una distinzione nell'uso del termine *ratio*: è intesa quale facoltà, ad esempio, come nell'endiadi *mens et ratio* (ma vedi anche, *supra*, p. 56, nota 112); mentre qui *ratio* sta ad indicare l'atto del ragionamento.

228Cfr. *De imm. an.* VI, 10. In questo denso paragrafo Agostino presenta tre ipotesi sul significato del termine *ratio* (<<*ut ratio quid sit, et quoties definiri possit*>>), intesa come operazione del pensiero, ipotesi che dovrebbero suffragare, in qualche modo, nell'intenzione dell'autore, l'immortalità dell'anima (<<*de animae immortalitate constet*>>). Le ipotesi sono le seguenti: A. <<*Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur*>>; B. <<*aut ipsa veri contemplatio, non per corpus*>>; C. <<*aut ipsum verum quod contemplatur*>>. L'ipotesi A è indubitabilmente certa: cioè, la *ratio*, quale visione interiore, si trova nell'animo. Le ipotesi B e C sono meno certe, ma si può in modo plausibile affermare che la ragione *sine animo esse non potest*. La discussione è invece aperta, secondo lo stesso Agostino, sulla terza ipotesi, e cioè sulla sussistenza o meno di *illud verum* in relazione all'animo che lo intuisce. In ogni caso, va rilevato come, in questa accezione del termine "ragione", la stessa "*ratio-aspectus quo*" *verum intuetur* e, dunque, in questo significato, una *ratio* metaforicamente altolocata, pare confinare con le prerogative che, come ora vedremo, sarebbero da attribuirsi in modo peculiare all'intelligenza (cfr. *De imm. an.* VI, 11). Si veda anche, su questo punto, *De vera rel.* XLII, 79: <<Camminiamo dunque, mentre è per noi giorno, cioè fino a che possiamo servirci della ragione, in modo che, rivolti a Dio, ci rendiamo degni di essere illuminati dal suo Verbo, che è la vera luce, e di non essere mai avvolti dalle tenebre. Il giorno infatti è per noi la presenza di quella luce che *illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. Uomo è detto perché può valersi della ragione e, dove è caduto, lì può appoggiarsi per rialzarsi>>. Come si può facilmente intuire anche da quest'ultimo brano, risulta essere assai arduo, e forse, col senno di poi, pure troppo ambizioso, per l'imperizia di chi scrive e per le aspettative che aveva nutrite, il compito che ci si era prefissi in questa indagine, e cioè di addivenire ad una chiarificazione concettuale stabile e coerente dei termini adoperati dal filosofo Agostino nella designazione delle facoltà dell'anima in generale e, in particolare, di quelle della *mens*. E, non potendo noi richiedere al testo di dirci più di quello che l'*intentio auctoris* ha voluto racchiudervi consegnandolo al tempo e alla storia di comprensibili e inevitabili, per quanto non giustificabili, fraintendimenti, ci limiteremo, come d'altra parte avevamo preannunciato (consapevoli della prospettiva parziale, situata e non impermeabile di qualsiasi *intentio lectoris*, anche la più sedicente, ancorché nient'affatto auspicabile, neutra e asettica), a muoverci con estrema cautela evitando di trarre conclusioni affrettate, e ridimensionando le nostre iniziali e ingenuie pretese, lasciando piuttosto indeciso e aperto il dibattito proprio laddove non ci sembra possibile concludere, se non provvisoriamente, intorno a questo problema. Ci è parso peraltro più onesto e fedele alla stessa elaborazione di questo nostro "manufatto discreto", l'esplicitare ora le difficoltà cui andremo incontro - benché il destinatario di questo elaborato ne fosse già in una certa misura consapevole -, anche per consentire al lettore di comprendere i perché di certe strettoie, ridondanze, o indecisioni che d'ora in avanti si paleseranno con più frequenza rispetto al cammino fin qui compiuto; tutto ciò, avvertito in corso d'opera, ma riportato e riferito nell'introduzione, avrebbe deprivato e impoverito non solo il contenuto, ma anche il significato stesso di questa nostra faticosa e appassionata ricerca tra le pagine agostiniane, croce e delizia di un mestiere di cui siamo solo - e ne chiediamo pertanto venia - occasionali apprendisti.

limitatamente ai testi qui esaminati, sussiste una sorta di ambivalenza nella definizione della ragione. Considerato più da vicino, infatti, questo aspetto appena esaminato legato al ruolo della *ratio*, intesa non soltanto come ragionamento in senso stretto, ma anche come pensiero in grado di elevarsi verso l'intelligibile, le conferisce una dimensione trascendente che rende immortale (ed è la sua immortalità ciò che preme dimostrare ad Agostino in quest'opera) lo stesso *animus intuens* mediante la *ratio* (*tam est immortalis animus quam ratio*), sia che la *ratio aspectus animi* sia il soggetto e l'intelligibile vi si trovi dentro, ovvero che l'intelligibile funga da soggetto, e vi si trovi dentro la *ratio*. Per la precisione, dobbiamo anche dire che altrove²²⁹ Agostino afferma che alla *mens*/pensiero pertengono ad un tempo la ragione e l'intelligenza: in tal senso si chiarisce almeno che la sede propria della *ratio* e della *intellegentia*, ove albergano strettamente legate tra loro, è la parte superiore dell'anima che abbiamo già visto essere definita *mens*. Ma anche tenendo conto di questa "coabitazione" di *ratio* e *intellegentia*, è dalla seguente disamina della definizione di *intellegentia* o *intellectus*²³⁰, invece, che si può giungere a differenziare questi ultimi due termini dalla *ratio*: nel qual caso, almeno in riferimento a quanto detto per la "ragione", di ambivalenza si tratterebbe. Nel contesto dell'esegesi biblica, infatti, l'*intellectus* spicca come facoltà dell'anima, in grado di guidarla nell'agire²³¹, e di accompagnarla nella comprensione spirituale del senso delle Scritture²³², quasi sposo dell'anima stessa.

3. *Sensus*. Riguardo a tale termine si sarebbe forse tentati di credere che tra tutti quelli

229Il brano è riportato dal Gilson (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 61-62, nota 1, c), ed è tratto dal *De civ. Dei* XI, 2: <<sed loquitur [scilicet, Deus] ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore [...] Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest>>. È inoltre opportuno rilevare, nel prosieguo del discorso di Agostino che, perché si possa attingere la Verità, all'uomo non è sufficiente il solo pensiero, ma gli occorre il soccorso della fede. Infatti la mente <<è incapace, a causa di inveterate imperfezioni che la rendono cieca, non solo ad unirsi col godimento, ma anche a sostenere la luce ideale fino a che ristabilendosi gradualmente in salute, non divenga capace di così grande felicità. Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede>>. In ultimo, si noti la pregnante formula finale con cui si intende indicare in Dio-Trinità al contempo la meta e la via, essendo quest'ultima rappresentata dal Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù: <<dove si va, Dio; per dove si va, uomo>> (*quo itur Deus, qua itur homo*: cfr. *De civ. Dei* XI 2).

230*Enarr. in ps.* 31, 9: <<La comprensione, o intelligenza [*Intellectus ergo vel intellegentia ipsa est*], consiste in questo: sapere che non devi vantarti dei tuoi meriti, né presumere di poter peccare impunemente. Questo è infatti il titolo del salmo: *di David, dell'intelligenza*. Questo salmo si chiama dell'intelligenza. Per prima cosa l'intelligenza ti fa riconoscere peccatore. In seguito, quando avrai cominciato a operare il bene con la fede e per mezzo dell'amore, ti fa attribuire il merito non alle tue forze, ma alla grazia di Dio>>.

231<<*Procul dubio cum ordinata vita est, intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens. Non enim aliquid aliud est quam anima, sed aliquid animae est intellectus*>> (*In Io. Ev. tr.* XV, 19).

232<<*Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus est mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est*>> (*In Io. Ev. tr.* XV, 19).

esaminati, possa essere latore d'un significato il più terso possibile. E per certi aspetti è così se lo concepiamo isolatamente, preso in se stesso, senza alcun'altra considerazione in relazione al conoscere umano. Tuttavia, le cose non stanno esattamente in questo modo se, e nella misura in cui, i sensi corporei intervengono a costituire un primo gradino nell'ambito della conoscenza, non dominante ma neppure irrilevante (siamo comunque all'estremo opposto del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus* di aristotelica memoria), e neppure così limpido quanto alla funzione che le percezioni sensibili svolgono nella complessa dottrina gnoseologica (e ontologica, etica) agostiniana. Nondimeno, una pur preliminare definizione si impone, rinviando subito dopo questo punto l'esame dei vari elementi che concorrono a vario titolo a comporre il mosaico della conoscenza umana. I sensi hanno sensibili propri ma anche comuni: l'odore si percepisce con l'olfatto ma non con l'udito, mentre la forma sensibile, ad esempio di una figura geometrica tonda o quadrata, la si può "sentire" sia con la vista che con il tatto. Oltre ai cinque sensi propriamente detti, ve ne è un altro, presente anche negli animali, che presiede alla ricezione delle affezioni sensibili, un quieto e silente "maggiordomo interiore" in grado di intervenire tempestivamente ad orientare i sensi stessi onde questi possano evitare o appetire l'oggetto sensibile: si tratta del senso interiore²³³. Eccetto però questa funzione attribuibile al senso interno, per il resto nessun criterio scientifico, che possa fungere da giudice delle nostre affezioni per distinguere, ad esempio, le immagini dei corpi assenti dalle percezioni sensibili di oggetti presenti, può derivare dai sensi²³⁴.

233Cfr. *De lib. arb.* II 3, 8. Si veda anche la funzione del senso interno espressa poco oltre: <<Aug. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiore non ea tantum sentire, quae acceperit [accepit CC.] a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri>> (*ibidem* II 4, 10).

234Il fatto, a tutti noto, che siamo modificati (come nel sonno) con lo stesso grado di verosimiglianza dall'immagine dell'oggetto conservata e recuperata nel vasto edificio della memoria da un lato e, dall'altro lato, dalla percezione *hic et nunc* del medesimo oggetto presente ai nostri sensi corporei, sta a dimostrare, secondo Agostino, che in assenza appunto dell'occhio vigile della ragione, quelle affezioni ci ingannano, non potendo i sensi per se stessi distinguere un'immagine onirica da una reale. Quindi, ciò depone a favore della tesi da egli sostenuta che il criterio veritativo non risiede nei sensi: <<tutto ciò che sentiamo mediante il corpo suscita in noi delle immagini come se fosse presente, anche quando non è presente ai sensi, come nel sonno o nell'allucinazione. In questi casi siamo assolutamente incapaci di distinguere se si tratta di percezioni sensibili o di immagini di cose sensibili. Se pertanto sono immagini false di cose sensibili e non possono essere distinte dagli stessi sensi [...] vuol dire che il criterio di verità non è riposto nei sensi. Siamo perciò molto salutarmente invitati a distoglierci da questo mondo corporeo e sensibile e a rivolgerci con tutto l'ardore a Dio, cioè alla Verità, colta con l'intelletto [*intellectu*] e il pensiero interiore [*interiore mente*]>> (*De divv.* 83 qq., IX).

§ 2. *Itinerarium mentis ad mentem*²³⁵

<<Cibo, in certo qual modo, degli orecchi è il suono [...] Ad ascoltarmi ci son degli orecchi, ci son delle menti. Ho nominato due cose: gli orecchi e le menti [...] E nel mio parlare ci sono parimenti due cose: il suono e il concetto. Procedono insieme, arrivano simultaneamente all'orecchio. Il suono rimane nell'orecchio, il concetto scende nel cuore [...] Il suono è, potremmo dire, una specie di corpo; il concetto ne è come l'anima>> (Serm. 28, 4)

Per quanto possa sembrare ora più agevole accostarsi al cuore della concezione gnoseologica agostiniana muniti di questa sorta di mappa orientativa, costituita dalla preliminare chiarificazione dei termini maggiormente implicati nella sua dottrina, ciononostante essa presenta vari elementi interrelati che, solamente in sede per così dire speculativa vengono qui considerati anche separatamente, per coglierne poi in una visione d'insieme il loro *modus operandi*. Abbiamo già visto come Agostino si liberi del dubbio scettico, ma si tratta di sapere non soltanto che colui che dubita è certo almeno di dubitare, di pensare e di vivere, ma anche se è possibile, e a quali condizioni si dia, un sapere certo, stabile, incommutabile, dal momento che lo scetticismo alligna sul quell'*humus* costituito dalla precarietà, dalla contingenza e mutevolezza della conoscenza sensibile.

1. *Sensus* e conoscenza sensibile

La prima tappa di questo *itinerarium mentis ad mentem* è l'infima realtà dei sensi corporei nell'ordine gerarchizzato dell'essere dell'uomo, benché questa loro posizione onto-assiologica

235La felice espressione è di Bodei, e sta qui a significare che l'itinerario conoscitivo deve tendere all'oggetto più alto della nostra vera beatitudine, cioè Dio. Come si è avuto modo di vedere, Agostino non ritiene particolarmente arduo il dimostrare l'esistenza di Dio, una volta superato, come già detto, il dubbio scettico. Altra questione più spinosa è come sia possibile attingere l'essenza del *summum esse*, perché, come già intravisto a proposito della teologia apofatica, l'*interior intimo meo* pare configurarsi come una irriducibile ulteriorità, un'infinita differenza qualitativa. A tale riguardo Bodei afferma che la patria verso cui tende l'animo inquieto è <<una sorta di *itinerarium mentis ad mentem*, che conduce al limite dell'intelligibilità, indicando un oltre [...] Se Dio è dunque "dentro di me più della mia parte più interna", non solo egli ci scruta e conosce da sempre il nostro destino, ma noi stessi lo intravediamo come riflesso pallido ed enigmatico nella nostra immagine, perché la *mens* ha natura di atto di visione che, in modo apparentemente assurdo per l'occhio corporeo, "cade sotto il suo sguardo" quando pensa e ama se stessa (*trin.*, XIV, 6, 8; X, 11, 17 ss.)>> (cfr. Remo Bodei, *op. cit.*, pp. 193-194).

subordinata alle altre facoltà/potenze/potestà dell'uomo agostiniano costituisca pur sempre innegabilmente un bene in sé in quanto *esse* creato, e si configuri quindi come l'ineludibile "passo carraio" obbligato degli oggetti sensibili forestieri, la prima porta d'accesso al mondo delle conoscenze esperibili per mezzo dei sensi e necessarie, per quanto non sufficienti, alla edificazione di un sapere scientifico. Possiamo anzitutto distinguere, dunque, senso esterno, senso interno e ragione, deputati alla conoscenza sensibile, rispetto alla quale, però, è altrettanto importante tenere distinta la sensazione pura e semplice, che Agostino esprime con termini quali sentire, patire, dalla percezione, alla quale pare egli assegnare già una funzione attiva conferitale in primo luogo dall'anima e, in secondo luogo, dalla *ratio*. Il nostro corpo, in altri termini, è continuamente soggetto alle modificazioni sensibili: i sensi rappresentano una finestra aperta sul mondo, stimolati senza posa dai corpi che entrano nella loro "visuale". Ma per quanto patiscano ininterrottamente miriadi di affezioni diverse, finché l'anima non si volge a queste²³⁶ o, per rimanere alla metafora anzidetta, fintantoché lo *spiritus/mens*, con il suo sguardo interiore (senso interno e *ratio*), non si affacci a quella finestra e non agisca sulle sensazioni che in lei si riverberano, non si ha alcuna percezione. Azione e passione sono dunque le due facce della stessa medaglia della percezione (o della sensazione: purché quest'ultima la si intenda nel senso qui espresso): infatti, possiamo anche non prestare attenzione²³⁷ alle affezioni, ma queste colpiscono lo stesso i sensi, anche senza che se ne abbia percezione alcuna da parte del soggetto intento ad altro. Un odore, un suono, un sapore, un colore, una superficie ruvida sono in grado di modificare i nostri sensi, nonostante le loro stimolazioni non siano presenti all'anima, come se le persiane di quella metaforica finestra sul palcoscenico del mondo siano, per così dire, temporaneamente

236<<Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intellegentiae puritatem; atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia vindicavit [...] Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet: cum autem per corpus non latet, sensum vocari, si per se ipsam non latet corporis passio>> (*De quant. an.* XXX-XXX, 59). In definitiva, anche per rispondere alle obiezioni di Evodio in merito alla facoltà di sentire presente anche negli animali (di cui Argo, il noto cane di Ulisse, è qui addotto dal discepolo quale esemplare testimone), la sensazione, come modificazione dei sensi corporei per effetto di un oggetto, è comune all'uomo e all'animale. Ma perché vi sia percezione o scienza, si deve avere rispettivamente una modificazione del corpo per se stessa non nascosta all'anima, o un oggetto che non solo sia presente all'anima, ma lo sia mediante ragione.

237*De Trin.* XI 2, 2: <<l'attenzione dell'anima che tiene fisso il senso sull'oggetto che vediamo e che unisce l'uno all'altro, differisce per natura non soltanto dall'oggetto percepito (in quanto questa è anima, quello è corpo), ma anche dallo stesso senso e dalla visione, perché questa attenzione appartiene solo all'anima, mentre il senso della vista non per altro si chiama senso corporeo se non in quanto precisamente gli occhi stessi sono organi del corpo; e benché un corpo senza vita non senta, l'anima tuttavia, unita al corpo, sente per mezzo di uno strumento corporeo chiamato senso>>. Si può leggere anche, sulla consuetudine dello spirito di cercare se stesso nelle immagini dei corpi cui resta invischiato col glutine della sollecitudine, il passo conclusivo del *De Trin.* X 5, 7: <<Esso [la *mens*] infatti dà ad esse [immagini] nel formarle qualcosa della sua propria sostanza, però conserva la facoltà di giudicare liberamente tali immagini; questa facoltà è proprio lo spirito [*mens*], cioè l'intelligenza razionale [*rationalis intellegentia*], che resta come un principio di giudizio>>.

socchiuse, lasciando penetrare di tanto in tanto solamente la fioca luce di un generico sentire. Agostino, a tale riguardo, ammette insieme ad Evodio che <<*sensus est certe omnis passio corporis non latens animam*>> (cfr. *De quant. an.* XXV, 48), ma riconosce parimenti che tale definizione è incompleta per il fatto che non ammette trasposizione di termini, ossia che non consente di poter concludere che allora tutto ciò che non rimane nascosto all'anima sia da definirsi sensazione, perché anche di quel che sappiamo mediante una dimostrazione razionale si può dire che non rimane celato all'anima, ma non necessariamente si deve ritenere che questa è una conoscenza assimilabile alla sensazione. Si tratterà di specificare meglio, sottolinea Agostino, come si era stabilito per la definizione di uomo (cfr. *ibid.* XXV, 47), una formulazione che in maniera precisa e inequivocabile stabilisca con maggior precisione a quali condizioni non rimane nascosta all'anima la sensazione propriamente detta, giacché <<*Sensus est certe omnis passio corporis non latens animam: sed converti non potest haec enuntiatio, propter passionem illam corporis, qua vel crescit vel decrescit scientibus nobis, id est, ut non lateat animam*>> (*ibid.* XXV, 48). Il mero subire, ad esempio, la crescita delle unghie o del corpo, che potremmo definire affezione (*passio corporis*), non è per se stesso presente all'anima; ma l'anima sa, vede la *magnitudo*, cioè la grandezza come risultato (<<*magnitudo autem illa quam sentimus, eadem passione facta sit, non ipsa sit passio; manifestum est talem passionem non per seipsam scire nos, sed per aliud*>>: *De quant. an.* XXV, 48), e ne riconduce l'effetto ad una causa, ossia allo sviluppo dovuto alla crescita lenta e impercettibile del corpo. Possiamo dire che questa *magnitudo* sia una sensazione? No di certo: <<*aliud est enim* -precisa Agostino al riguardo- *videre ungues maiores, aliud scire quod crescant*>> (*ibid.* XXV, 48). La *passio corporis* (e si noti ancora una volta l'area semantica del termine: *passio* da *pati*) è condizione necessaria ma non sufficiente perché vi sia sensazione/percezione (*sensus*); occorre altresì, affinché abbia luogo una sensazione percepita, che una qualunque <<*passio corporis ut sensus sit*>> sia nel contempo <<*per se ipsam non latens animam*>> (*ibid.* XXV, 48). Il *testimonium* qui addotto per suffragare la sfumatura, a nostro avviso esistente, tra semplice affezione *non latens animam*, e sensazione percepita, ovvero sia percezione *per seipsam non latens animam*, è riportato anche dal Gilson²³⁸, ma per distinguere due termini: da una parte la sensazione (da intendersi quale "conoscenza

238Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 75-86. In particolare, Gilson afferma che <<Dire che le sensazioni sono passioni subite dal corpo significa ricordare semplicemente il fatto ben noto che non vi è sensazione senza un'azione esercitata dal di fuori da un oggetto su un organo sensibile: la luce sull'occhio, il suono sull'orecchio e così per gli altri sensi. Aggiungendo che, solo per virtù sua, tale passione non sfugge all'anima, si sottolinea il carattere immediato della conoscenza sensibile. Questa clausola significa infatti che la passione subita dal corpo è sufficiente da se stessa a causare la conoscenza che designiamo col termine di sensazione, senza che alcuna operazione intellettuale supplementare sia richiesta>> (*ibidem*, pp. 76-77).

sensibile" immediata) e, dall'altra parte, la scienza (da concepirsi come "conoscenza intellettuale", per induzione della causa-fuoco dall'effetto-fumo), mentre invece O'Daly avverte la distinzione operata da Agostino ma intendendo la sensazione come *passio corporis*, e la percezione cosciente dell'anima come ciò che *non latens animam*²³⁹. A tale proposito, ci risulta invece che questo schema sia parziale, benché corretto; e, per quanto dimostrato sopra, reputiamo sia più opportuno, per così dire, distinguere ulteriormente il piano della conoscenza sensibile. Questa, infatti, non ha mai carattere immediato perché, non appena la *passio corporis* è ricondotta alla causa (il *crescere*) non avvertibile dall'anima, o non avvertita dal *sensus* (il fuoco nel caso del fumo), interviene la *ratio* (<<*talem passionem* – afferma del resto, come già detto, lo stesso Agostino- *non per seipsam scire nos, sed per aliud*>>).

Ricapitoliamo, dunque, suddividendo in ordine genetico e gerarchico²⁴⁰ la prima tappa dell'*itinerarium mentis ad mentem*, di cui si presenta poi in tabella un quadro sinottico a titolo puramente esemplificativo di quanto fin qui detto. A tal fine, si terrà conto sia dei termini adoperati da Agostino, che dell'interpretazione del Gilson, nonché della possibile integrazione

239Questo il resoconto sintetico dell'autore: <<Agostino opera una netta distinzione fra sensazione (*passio corporis*) e percezione (*non latens animam*), ma è forse più esatto dire che egli si riferisce alla fonte esterna di gran parte degli stimoli sensoriali quando parla di *passio corporis*, e nel concetto di coscienza (*non latere*) fa rientrare tutte le forme di sensazione e percezione>> (cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 114). Questa ipotesi interpretativa ci pare però meno esatta di quel che può sembrare a prima vista. La "passione" ha certamente origine dallo stimolo percettivo generato da un corpo esterno, ma la *passio corporis* agostiniana si riferisce alla modificazione sentita/patita dal nostro corpo per via del proprio sistema sensorio ancor prima che venga avvertita dall'anima; del resto, anche la *passio corporis per seipsam non latens animam* deriva geneticamente dall'oggetto sensibile. O'Daly, dunque, trascurando nel processo percettivo la prima fase "passiva", e latente all'anima, costituita dalla mera "*passio corporis*", e accorgendosi che non può essere definita in senso stretto sensazione, come pure egli la definisce in un primo tempo, la assimila correttamente alla percezione cosciente, ma per vedersi poi costretto di conseguenza a trasferire (secondo noi ambiguamente) tutte quelle che sono le affezioni subcoscienti -rimaste in tal modo orfane- dei nostri organi sensori in maniera troppo sbilanciata sulla loro fonte fenomenica. In definitiva, ci si chiede, potrebbe esservi sensazione nel senso agostiniano del termine, potrebbe cioè l'anima dirigere la sua tensione vitale verso uno stimolo per prendersi cura attivamente del corpo di cui è solerte custode e amministratrice, se quello stimolo non si verificasse, se nessuna alterazione senso-motoria o fisiologica avesse luogo?

240Agostino avverte un fatto sorprendente (*quiddam mirabile*): dal momento che lo spirito (*spiritus*) è superiore al corpo, e che può formarsi immagini anche degli astri celesti che stanno al di sopra di lui, ciononostante, egli afferma, <<*non loci positione, sed naturae dignitate praestantior sit natura spiritalis isto corporeo coelo*>> (*De Gen. ad litt.* XII, 16, 32). Inoltre, le stesse immagini dei corpi, benché geneticamente siano originate dagli oggetti sensibili, sono anch'esse gerarchicamente sovraordinate rispetto a questi: <<*cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua*>> (*De Gen. ad litt.* XII, 16, 33). Anche da questo passo della *Genesi alla lettera* si conferma la disposizione nella tabella seguente (si veda in questo lavoro, più avanti, p. 117) dei vari termini da noi messi in rilievo. In breve, *sub specie temporalis*, l'ordine genetico della dottrina gnoseologica agostiniana pare snodarsi lungo i tre stadi costituiti da: affezione, sensazione/percezione, conoscenza "sensibile" ottenuta per mezzo della ragione (in tabella li abbiamo disposti dal basso verso l'alto, e sono stati numerati rispettivamente con i numeri arabi 1, 2, 3); mentre, *sub specie naturae*, l'ordine gerarchico si disloca dall'alto della *scientia*, verso le regioni, ad essa inferiori, della sensazione prima e, poi, dell'affezione (in questo caso si è preferito dare rilievo a tale disposizione ordinata contrassegnandola con i numeri romani I, II, III a partire dalla posizione privilegiata che Agostino sembra assegnare alla scienza).

che vi si potrebbe apportare, sempre ammesso ovviamente che la nostra ipotesi appaia verosimile e pertinente a quanto Agostino stesso ha inteso significare. Le denomineremo, per semplicità, nel modo seguente: "Agostino", "Gilson", "Integrazione", nell'intento di renderne più agevole il raffronto in tabella, come si suol dire, *ictu oculi*. Come si può facilmente vedere, le righe di intestazione indicano le risultanze della posizione di Agostino, dell'interpretazione del Gilson e dell'integrazione frutto della nostra ipotesi; mentre i numeri arabi e quelli romani, rispettivamente nella prima e nell'ultima colonna, stanno ad indicare come già anticipato in nota -anche nella sintesi qui appresso proposta li inseriamo tra parentesi per facilitare il reperimento in tabella dei termini evidenziati-, gli uni, l'ordine genetico e, gli altri, quello gerarchico.

Esaminiamo dunque il contenuto di questa esemplificazione.

- Affezione, *passio corporis* (1/III): si tratta di quella modificazione subita dal senso corporeo, non avvertita/avvertibile (non *per seipsam non latens animam*), ma agente comunque sugli organi sensibili, come nel caso della crescita delle unghie e del corpo, così come in presenza di tutte quelle stimolazioni sensoriali provenienti dal campo percettivo esterno che, come diremmo noi oggi, la nostra attenzione selettiva²⁴¹ non può cogliere simultaneamente. Precisiamo anche che vi sono pertanto oggetti sensibili o stimoli percettivi che non affiorano al campo di coscienza: nel testo qui analizzato (*De quant. an.* XXV, 48), è il caso dell'esempio addotto dallo stesso Agostino. La grandezza (*magnitudo*), che in senso stretto non è neppure oggetto sensibile, è qui presa quale esempio da Agostino a significare il risultato-effetto di una *passio corporis* dovuta al *creocere*, che pur si è prodotta nell'organismo vivente nel corso del tempo, ma che non è stata sentita, né a maggior ragione è ora percepita come tale dall'anima.
- Sensazione, *sensus* (2/II): le unghie (*ungues maiores*) sono viste/sentite (*pati*) per mezzo degli occhi o del tatto. Questa affezione, tuttavia, potrà assurgere al rango di sensazione percepita, purché per virtù sua la *passio corporis* (ma, qui, si intende la modificazione provocata dal "sentire" le unghie per mezzo del senso della vista o del tatto) non sfugga all'anima²⁴² (*per seipsam non latens animam*), e intendendo oltretutto col termine

241<<Così quelli che camminano, avendo la volontà intenta ad altre cose, non sanno per dove siano passati; tuttavia se non avessero visto non avrebbero camminato [*si non vidissent, non ambulassent*], o avrebbero camminato a tastoni con maggiore attenzione, soprattutto se fossero avanzati in luoghi sconosciuti; ma, poiché hanno camminato senza difficoltà, hanno visto di certo. In quanto però, mentre la loro vista [*sensus oculorum*] era in contatto con i luoghi che attraversavano, la loro memoria non era unita al senso [*ipsi sensui memoria iungebatur*], non hanno potuto assolutamente ricordare ciò che hanno visto, anche soltanto un istante prima. Si vede dunque che voler distogliere lo sguardo dell'anima [*animi aciem velle avertere*] da ciò che è contenuto nella memoria equivale a non pensarlo>> (*De Trin.* XI 8, 15).

242È importante rilevare come lo stesso Agostino ammetta che senza l'attenzione non ricorderemmo neppure quello

"sensazione" (*sensus*), non una conoscenza sensibile, ma l'occorrenza, in ordine genetico, di questa percezione, anteriormente al ragionamento che interviene un istante dopo ad assegnarle, ad esempio, il *signum* u-n-g-h-i-a. Quella che Gilson, invece, definisce conoscenza sensibile immediata, potrebbe non essere la sensazione, ma l'esito del ragionamento che ha luogo a partire dal momento in cui desideriamo conoscere per altra via (*per aliud*) ciò che non ci è dato sapere direttamente, im-mediatamente, designando appropriatamente la *res* col suo *signum* (nell'esempio delle unghie); o applicando il concetto di causa al fuoco e quello di effetto al fumo nell'esempio dello stesso Gilson (in virtù anche, come vedremo, di principi ancor più a monte, che ci consentono di giudicare della verità stessa della conoscenza sensibile ottenuta). Insomma: se si tratta di conoscenza (*scientia*), non è immediata (<<*Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet*>>, *De quant. an.* XXX); se si tratta di sensazione (*sensus*), non è ancora conoscenza.

- Conoscenza, *scientia*²⁴³ (3/I): una conoscenza in senso stretto, che si distingue dalla sensazione nel significato fin qui emerso, potremmo pure definirla sensibile quanto alla genesi, ma precisando che essa è di tipo razionale in quanto ottenuta secondo ragione, per via di quel *mentis motio, ea quae discutur distinguendi et connectendi potens*; Gilson la definisce intellettuale. In questa accezione del termine, la *scientia* è occasionata dalla esperienza sensibile di un dato fenomeno la cui causa prossima tuttavia (come il fuoco per il fumo nell'esempio del Gilson, o la crescita per la *magnitudo* delle unghie in quello di

che leggiamo: <<La volontà invece distoglie la memoria dal senso quando, fissando altrove l'attenzione, non le permette di unirsi agli oggetti presenti. È un'esperienza facile a farsi quando, avendo il pensiero intento ad altra cosa, ci pare di non aver udito qualcuno che parla in nostra presenza. Ma non è vero; noi infatti abbiamo udito, ma non ricordiamo, perché le parole non facevano che scivolare attraverso le orecchie, essendo rivolta altrove l'attenzione della volontà, che ordinariamente le incide nella memoria. Sarebbe più giusto dire, quando accade qualcosa di simile: "Non ricordiamo", invece che: "Non abbiamo udito". Infatti lo stesso accade a coloro che leggono; a me stesso accade assai di frequente di terminare la lettura di una pagina o di una lettera senza sapere che cosa abbia letto e di ricominciare da capo. Essendo intenta altrove l'attenzione della volontà, la memoria non si è applicata al senso del corpo, come invece il senso si è applicato alle lettere>> (*De Trin.* XI 8, 15).

²⁴³Agostino istituisce un'analogia tra la visione e lo sguardo dell'occhio, e la visione e lo sguardo del pensiero (*mens*): come non sempre si vede, nonostante dirigiamo lo sguardo dell'occhio sull'oggetto, allo stesso modo non sempre si ha una visione (una conoscenza scientifica), anche se orientiamo lo sguardo interiore del pensiero (*mens*), cioè la *ratio*, verso l'oggetto d'indagine: <<*cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ignorantia dicitur*>> (cfr. *De quant. an.* XXVII 53). Anche in questo brano emerge dunque una concezione della scienza e della conoscenza decisamente vincolate al pensiero (*mens*), e alla visione che il suo occhio/sguardo interiore (*ratio*) le fornisce; ma, è bene precisare, lo sguardo non rende di per sé non nascosto al pensiero l'oggetto conoscibile. Lo sguardo/*ratio* è, dunque, come nel *sensus*, condizione necessaria ma non sufficiente per assicurare il pensiero stesso dalla *inscitia vel ignorantia*. Per passare dal non sapere, e dal non conoscere, alla scienza e alla conoscenza, si deve esercitare il movimento del pensiero (*mentis motio*) tra gli oggetti d'indagine, che prende il nome di ragionamento, e che consente al pensiero di avere scienza di questi stessi oggetti se ne ha visione.

Agostino), dal momento che è assente sul piano percettivo spazio-temporale e, dunque, sensibile, *non per seipsam scire nos, sed per aliud*.

Dalle risultanze dei testi agostiniani e delle possibili interpretazioni che abbiamo preso in considerazione nell'esposizione fin qui compiuta, il quadro d'insieme da noi preannunciato risulterà così configurabile in ragione dei due ordini in cui abbiamo ritenuto di poter dislocare gli elementi in gioco in questa prima tappa dell'*itinerarium mentis*:

Ordine genetico	Agostino	Gilson	Integrazione	Ordine gerarchico
3	<i>Scientia</i> : <<si quid per rationem non latet>>, <i>De quant. an.</i> XXX (es. la causa della <i>magnitudo</i>)	Conoscenza intellettuale (es. la causa del fumo) ottenuta da un ragionamento intellettuale	Conoscenza sensibile grazie alla <i>ratio</i> (es. la designazione delle <i>res</i> unghia o fumo; l'induzione delle cause-fuoco/ <i>crescere</i> , dagli effetti-fumo/ <i>magnitudo</i>)	I
2	<i>Sensus</i> (sensazione): << <i>passio corporis per seipsam non latens animam</i> >>, <i>De quant. an.</i> XXV, 48 (es. visione delle <i>ungues maiores</i>)	<i>Sensus</i> : << <i>passio corporis per seipsam non latens animam</i> >> (es. il fumo è appreso come sensazione=conoscenza sensibile immediata)	<i>Sensus</i> : la visione o la percezione tattile, come tali, delle "unghie"; il fumo visto, ma non conosciuto in senso stretto	II
1	<i>Passio corporis</i> (affezione): non << <i>per seipsam non latens animam</i> >>, <i>De quant. an.</i> XXV, 48 (es. <i>crescere</i>)		<i>Passio corporis</i> =affezione inavvertibile (<i>crescere</i>), inavvertita (fuoco-causa)	III

Tabella 1. *Itinerarium mentis ad mentem*: quadro sinottico

Si potrebbero esprimere, infine, la natura e le relazioni di questi tre aspetti coinvolti in vario modo nella concezione gnoseologica agostiniana, definendoli come una sorta di "triteismo": conoscenza, sensazione, affezione (analogamente alla distinzione tra uomo interiore, uomo esteriore, mondo corporeo). Sono infatti distinti, quanto alla loro dignità ontologica, e distinguibili rispetto alla loro funzione conoscitiva, i tre elementi che appaiono coinvolti nella prima tappa dell'*itinerarium mentis ad mentem*, e che concorrono a istituire una relazione anche tra "*interior intimo meo*", "*interior*", "*exterior*". Ma come sono di natura totalmente diversa tra

loro l'*interior intimo meo* e l'*interior* nell'ordine ontologico creaturale²⁴⁴, allo stesso modo lo sono la *scientia* e il *sensus* nell'ordine gnoseologico conoscitivo. Tuttavia, ed è su questo aspetto che si vorrebbe richiamare l'attenzione del lettore, se individuiamo il *sensus* (la sensazione) quale possibile mediazione tra *passio corporis* e *scientia*, ci pare di poter rintracciare, proprio a questo livello infimo dell'anima, un passaggio senza soluzione di continuità tra mondo corporeo sensibile e *anima/spiritus/mens* (per quanto sia ragionevole credere che, nella concezione agostiniana, si tratterebbe certo di una comunicazione di carattere conoscitivo, ma non già di una partecipazione di sostanze); relazione comunicativa che potrebbe però attenuare certo dualismo di cui s'è detto. Inoltre, se sussiste una ragione sufficiente perché si possa parlare di un legame genetico in sede conoscitiva tra *sensus* e *scientia*, dunque tra corpo e anima, dove la materialità del mondo corporeo possiede sì la capacità di modificare i nostri sensi (*passio*), ma nondimeno compete all'*anima* una sua propria facoltà di prestarvi o meno attenzione per generare una sensazione (*sensus*), ecco allora che tale "parentela" genetica la si dovrebbe cercare proprio nell'anima, prima ancora che nello *spiritus/mens*; in quest'anima agostiniana, mediatrice tra muta corporeità e desiderio dello spirito di sentire, designare, e conoscere la bellezza del creato, e capace di trasmutare, almeno nell'ordine gnoseologico, il corpo in spirito, la *caro* in *verbum*.

L'anima, quindi, andrebbe considerata, in modo particolare, per questa sua funzione di saldatura, in cui la sensazione potrebbe a sua volta costituire una zona di frontiera che separa e congiunge, che assolve ad un duplice compito di collegamento tra inferiore e superiore, esteriore/interiore. Si sarebbe quasi tentati di scorgere proprio nella sensazione (*sensus*) l'elemento ad un tempo materiale e spirituale, anteriore ad ogni considerazione di carattere conoscitivo che, in ultima istanza, comporta anche il rischio di ridurre la natura ed il *modus operandi* a polarità concettuali che, assunte sovente in maniera troppo rigida, potrebbero semplificarne eccessivamente la sua profonda e forse non del tutto sondabile realtà; e tutto ciò proprio laddove, invece, parrebbe di intravedere una unitarietà di fondo tra corporeo e incorporeo, tra materia e spirito, nella dimensione impercettibile di un'anima in cui, per così dire, l'acqua si trasforma in vino²⁴⁵.

244A questo proposito, Alici definisce la filosofia agostiniana come «una sorta di "ontologia analogica": una filosofia inscritta nell'orizzonte di un atto fondante che la precede e la orienta, e insieme consapevole della possibilità di rapportarsi ad esso solo in forme storicamente contingenti e perfettibili. La mediazione di tale distanza, perciò, può essere solo di ordine partecipativo e intenzionale: il principio intenzionale diventa il fulcro attorno al quale si costruisce un'ontologia della partecipazione, una psicologia del desiderio, un'etica dell'amore, una teologia della carità» (Luigi Alici, *L'altro nell'io*, cit., p. 65). Si confronti però anche quanto emerso riguardo all'infinita differenza qualitativa e alla sempre mobile ulteriorità che quest'"atto fondante" implica, se di natura divina ha da essere (si veda, *supra*, p. 58, nota 116).

245Sembra non pensarla esattamente così invece il Gilson, il quale ritiene, in modo particolare su questo aspetto da

L'uomo potrebbe pure indugiare nel dolersi per questa vita, dimidiato tra un'aspirazione verso l'alto e il legame ad un mondo corporeo in cui si trova avvinto alla mutabilità; ma, considerata come cenno salvifico, la *mutabilitas*²⁴⁶ stessa diviene espressione -e la concezione gnoseologica della mediazione del *sensus* tra *passio corporis* e *scientia* pare alludere a tale appello divino- di un itinerario mai concluso, e prospetticamente aperto alla trascendenza, all'ulteriorità di cui s'è detto. Forse è qui il caso di accennare di passaggio che, non soltanto sul piano speculativo, ma anche su quello etico, l'uomo gioca su questa terra parte almeno della sua capacità di rendersi degno della *beatitudo*, e che il precetto dell'amore del prossimo attende risposte che lo interpellano sul piano delle sue scelte responsabili: e non si può certo dire che non ci sia molto da fare in un mondo segnato da così profonde ingiustizie di cui, più o meno indirettamente, siamo tutti a vario titolo responsabili. Giova inoltre rammentare, che al di là di irraggiungibili perfezioni morali, lo stesso Gesù ha ricordato che l'amore copre una moltitudine di peccati²⁴⁷.

noi evidenziato circa la funzione di "saldatura" o di "frontiera" del *sensus* nella dottrina gnoseologica agostiniana, che la sensazione non è propriamente scienza, ma conoscenza, e viene a far parte <<dello spirito, mentre i sensibili, al contrario, si trovano totalmente dalla parte del corpo>>. Questa frattura in sede gnoseologica ed ontologica ingenererebbe, secondo l'interprete francese, una concezione della sfera sensibile <<la [cui] natura non può più essere concepita ormai se non come escludente ogni sensazione e persino ogni sensibilità>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 77). Tuttavia, potremmo ridimensionare lo scarto tra affezione e sensazione, se quest'ultima non venisse intesa alla stregua di conoscenza sensibile immediata, la quale invece deve potersi servire in qualche modo della ragione per portare a livello di consapevolezza il suo *nosse* medesimo. Attenuando la valenza scientifico-conoscitiva del *sensus*, si riavvicina quest'ultimo con la mera *passio corporis* occasionata dai corpi sensibili. Possiamo quindi modificare il punto d'osservazione, e supporre che, per quel che concerne gli esseri viventi dotati di organi di senso (Agostino esclude da questi le piante, per quanto le riconosca dotate di un'anima vegetativa, ma assegna una certa sensibilità agli animali: cfr. *De quant. an.* XXXIII, 70-71), e ordinati lungo la scala gerarchica che va dagli animali (solo senzienti, rispetto al significato di "affezione"), all'uomo (senziente anche nel significato di "sensazione"), quella frattura individuata dal Gilson non sia così netta, essendo comune la sensibilità a questi due ultimi esseri viventi e animati, benché solo nell'animale ragionevole il *sensus* (la sensazione propriamente detta) si "trasmuti" in *scientia*. Da quest'angolatura, si potrebbe pertanto attenuare la conclusione cui perviene lo studioso francese quando afferma che <<la sensazione apparterrà totalmente all'anima, senza che il corpo la sperimenti in alcun modo: *sentire non est corporis sed animae per corpus* [cfr. *De Gen. ad litt.* III 5, 7]. Radicale distinzione che solleva un problema la cui discussione assorbirà a lungo l'attenzione di Agostino e la cui soluzione eserciterà un influsso profondo sulla storia del pensiero occidentale>> (cfr. Étienne Gilson, *ibidem*, pp. 77-78).

246Anche Alici sottolinea come <<Il pensiero agostiniano è particolarmente sensibile al tema della *mutabilitas*>>, e che tale condizione creaturale non va <<intesa solo come un dato di ordine fattuale, dal quale l'anima deve distanziarsi in un processo ascetico di elevazione verso la purezza di un mondo incorporeo e incorruttibile; esprime piuttosto la costituzione trascendentale della realtà creata, cifra della finitezza nella sua insuperabile fragilità [...] Non a caso la *mutabilitas* contrassegna in modo inconfondibile anche la costituzione ontologica dell'anima umana>> (cfr. Luigi Alici, *L'altro nell'io*, cit., pp. 70-71).

247Cfr. *In Io. Ep. tr.* 1, 6: <<l'uomo non può non avere almeno peccati lievi, fin quando resta nel corpo. Tuttavia non devi dar poco peso a questi peccati, che si definiscono lievi. Tu li tieni in poco conto quando li soppesi, ma che spavento quando li numeri! Molte cose leggere, messe insieme, ne formano una pesante: molte gocce empiono un fiume e così molti granelli fanno un mucchio. Quale speranza resta allora? Si faccia anzitutto la confessione dei peccati: perché nessuno si reputi giusto, e l'uomo che prima non era ed ora è, innalzi la cresta davanti a quel Dio che vede ciò che è. Prima di tutto ci sia dunque la confessione, poi l'amore: che cosa fu detto della carità? *La carità copre la moltitudine dei peccati* (1 Pt 4, 8)>>; analogo discorso si trova anche più oltre: cfr. *In Io. Ep. tr.* 5, 3-4. Kierkegaard ha scritto pagine appassionate, suggestive e memorabili circa il precetto dell'amore, ed è sorprendente come l'amore abbandoni il cielo astratto di facili idealizzazioni, e si abbassi, incarnandosi nella sfera

Nell'indagine attorno a qualche vestigio della Trinità, lo stesso Agostino ammette che l'uomo interiore è dotato di intelligenza, mentre, quello esteriore, di sensibilità corporea; al nostro schema in tabella potremmo quindi aggiungere questa ulteriore distinzione, ma sempre tenendo conto della complementarità e dell'unitarietà di fondo tra queste due dimensioni, soprattutto laddove si sta discutendo dell'uomo e della *imago Dei*. Il Teologo precisa però che, a differenza dell'uomo interiore, quello esteriore²⁴⁸ non è immagine di Dio <<perché lo mostra chiaramente l'affermazione dell'Apostolo, il quale dichiara che l'uomo interiore si rinnova *nella conoscenza di*

delle vicende umane, proprio nell'animo di uomini e donne che più hanno fatto i conti con una realtà loro ostile, nel travaglio di tormenti e dissidi interiori, nonché nelle sofferenze spirituali e fisiche loro inflitte dal tempo e dalla storia di una esistenza segnata da un "inter-esse" non docile né compromissorio verso fatti ed eventi avversi. Si veda, a tale proposito, il suo commento relativo all'episodio evangelico della peccatrice (cfr. *Lc 7, 37-50*), in cui egli fa notare come <<lei ha odiato se stessa: ha amato molto>>, mettendo a nudo un'irriducibile opposizione tra bene e male, tra giorno e notte, tra peccatore e Santo; una stridente opposizione non risolta sul piano meramente contemplativo, ma etico-attivo, al punto che, come la luce dilegua le tenebre, l'amore conduce la meretrice ad odiare se stessa senza alcun riguardo, senza compassione alcuna, dimenticando completamente se stessa, perché <<Chi nell'istante in cui più è occupato, nell'istante per sé più prezioso, dimentica se stesso e pensa a un altro, questi ama di più>> (cfr. Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di Ettore Rocca, Donzelli, Roma, 1998, pp. 99-105). Si vedano anche, su questo punto, le splendide pagine di Umberto Regina a commento del passo evangelico sulla figura della meretrice, da cui citiamo un breve stralcio: <<La peccatrice di cui narra Luca annichilì se stessa per molto amore, e così le furono perdonati tutti i suoi molti peccati [...] La sua condotta fu dettata da molto amore>> (Umberto Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 162-163). In Agostino si afferma pure, ma in un significato del tutto particolare cui abbiamo già accennato, la superiorità dell'amore sulla stessa fede e sulla speranza. Si veda a tale proposito il seguente brano, straordinariamente incentrato su una visione dell'uomo del tutto informata al peso dell'amore: <<Consideriamo infine la carità [*caritas*], che l'Apostolo definisce maggiore di queste due [cfr. *1 Cor 13, 13*], cioè della fede e della speranza: quanto più essa è presente in qualcuno, tanto più questi è migliore. Quando infatti si chiede di chiunque se sia un uomo buono, non si chiede in che cosa creda o in che cosa spera, ma che cosa egli ami>> (*Ench. de fide, spe et caritate XXXI, 117*); lo stesso significato del *recte amare*, ma nell'immagine del peso quale espressione della "energia" che conduce lo spirito ovunque sia condotto, si trova ad esempio nel *De civ. Dei XI, 28*: <<*Ita enim corpus ponderare, sicut animus amore fertur, quocumque fertur*>>. Ci pare pertinente in questo contesto volgere quel *fertur* con il verbo "condurre", racchiudendo esso più efficacemente e suggestivamente nel suo significato la guida sicura che orienta colui che è condotto.

248Analogamente alla metafora di uomo interiore ed esteriore, si trova parallelamente anche quella di uomo spirituale e carnale, uomo nuovo e uomo vecchio. Si veda, su queste coppie oppostive, i seguenti brani: *De vera rel. XXVI, 48-49; XXVII, 50*, in cui il riferimento principe di Agostino è san Paolo (cfr. *Rm 6, 6; 7, 25; Col 3, 9-10; Ef 2, 15; 4, 22; 2 Cor 5, 17*). Si veda anche *De divv. 83 qq. LXIV, 2*: <<Gesù venne nell'ora sesta, ossia nella sesta età del genere umano, quasi nella vecchiaia del vecchio uomo, di cui ci viene comandato di spogliarci per rivestire il nuovo [...] nostro Signore è venuto a noi come creatore e redentore per inaugurare in se stesso, mentre moriva il vecchio uomo, il nuovo [...] E poiché il vecchio uomo è esteriore e il nuovo interiore, l'Apostolo ha detto: *Se anche il nostro uomo esteriore si corrompe, quello interiore si rinnova di giorno in giorno* [...] sicché l'uomo interiore, ricreato dall'amore delle cose invisibili, si volga alla luce interiore che mai tramonta e, secondo l'insegnamento dell'Apostolo, non cerchi *le cose visibili, ma quelle invisibili: le visibili infatti sono d'un momento, quelle invisibili invece eterne*>>. Questa visione duale può salvarsi da certo dualismo antropologico se, e nella misura in cui, in sede etica -stando almeno al significato attribuito all'amore da Agostino-, sono lo stesso uomo e la stessa donna, chiunque essi siano, che hanno da volgersi dal gravame del peccato e della carne, alla levità del *pondus amoris* nell'intenzione stessa con cui agiscono: <<Considerate bene quanto qui insegniamo, che cioè i fatti degli uomini non si differenziano se non partendo dalla radice della carità [...] Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi>> (*In Io. Ep. tr. 7, 8*). Sul significato dell'*amor* in quanto *appetitus* teso al futuro escatologico, tensione costantemente ravvivata nella negazione di sé non assoluta, bensì informata al desiderio dell'eterno, e capace di abbandonare il male in funzione del *recte amare*, si veda il prezioso contributo della Arendt: <<Il capovolgimento dell'*amor sui* nella radicale *negazione di sé*

Dio, secondo l'immagine di colui che l'ha creato [Col 3, 10]>>²⁴⁹. Dunque, sia pur indirettamente, apprendiamo dallo stesso Agostino che in alcun modo si può attribuire il significato di conoscenza (*scientia*) in senso stretto all'uomo esteriore, ovvero alla dimensione sensibile del suo essere, di cui quindi fa parte pure la sensazione (*sensus*) e, *a fortiori*, l'affezione (*passio corporis*). Ma, ciononostante, possiamo legittimamente asserire che sussista nondimeno una certa "coscienza" specifica dell'anima, che sottende un autonomo operare non soggetto in quanto tale alla ragione, benché questa intervenga, in un secondo tempo, nel processo conoscitivo, e per quanto compete al ragionamento medesimo il comprendere la complessità stessa della vita dell'anima: maggiore nell'uomo, minore nell'animale, assente nel vegetale. Nelle bestie, tale "coscienza" è per così dire afferente e circoscritta alla sfera istintuale²⁵⁰, mentre invece nell'uomo, seppure appaia come più raffinata, non va però intesa come frontiera ultima della conoscenza attinta per via dei sensi²⁵¹. In altri termini, il senso interno dell'uomo (ma non si confonda interno,

nell'*inhaerere Deo* [nell'aderire a Dio], che costituisce il *transitus* del sé in quanto oblio di sé, può essere compreso solo in base alla definizione dell'*amor* in quanto *appetitus*, la specifica posizione dell'uomo nei confronti del proprio *bonum*, il correlato dell'*appetitus* che viene ricercato in via di principio al di fuori della vita umana [...] La *caritas* media tra uomo e Dio (così come la *cupiditas* tra uomo e mondo)>> (Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano, 2004, p. 40). A distanza di anni (1929-1958), l'autrice di "*Vita activa*" tornerà a visitare le categorie dell'essere e dell'agire della *polis* greca, senza facili idealizzazioni, ma rivalutandone le inaugurali tracce politiche di una condizione umana non alienata in una proiezione ultraterrena: <<Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum* [io stesso son divenuto domanda] come dice sant'Agostino) pare insolubile [...] È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra>> (Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 9-10 e ss.). Insomma, dalla giovanile tesi di laurea, al saggio sulla "condizione umana", si assiste ad una radicale differenziazione tra il "chi" arendtiano (il *daimōn* della religione greca, come lei lo chiama: cfr. *ibidem*, p. 131), e l'impostazione di fondo della dottrina antropologica agostiniana.

249Cfr. *De Trin.* XI 1, 1. In seguito prenderemo in considerazione più da vicino questo testo fondamentale della dottrina gnoseologica agostiniana (si veda, più avanti, p. 122 e ss., e nota 256).

250Cfr. *De Trin.* VIII 6. Qui Agostino afferma, a tale riguardo, che l'anima, considerata come principio vitale, non è qualcosa che pertenga esclusivamente all'uomo, come invece la *ratio*, <<perché anche le bestie sentono che vivono non soltanto esse stesse, ma anche altre bestie in relazione con loro e sentono che anche noi stessi viviamo. Non è che vedano le nostre anime ma sentono che noi viviamo a partire dai movimenti dei corpi [...] per una specie di istinto naturale>> (*ibidem* VIII, 6). Fin troppo evidente, e per questo curioso, l'argomento cui ricorre Agostino nel decretare la superiorità dell'uomo sull'animale: <<Tra le molte prove con le quali si può mostrare che l'uomo supera le bestie con la ragione, questa è a tutti manifesta: le bestie possono essere domate e addomesticate dagli uomini, gli uomini giammai dalle bestie>> (*De divv.* 83 qq. 83, 13). Si veda anche, per sottrazione, come Agostino definisce l'anima umana a paragone con quella animale: <<Qualche volta si parla di anima per indicare la mente, come quando diciamo che l'uomo è composto di anima e di corpo; qualche volta invece se ne parla, escludendo la mente. Ma quando se ne parla, prescindendo dalla mente, ci si riferisce alle attività che abbiamo in comune con gli animali. Le bestie infatti non hanno la ragione, facoltà che appartiene alla mente>> (*ibidem*, 7).

251A tale proposito lo stesso Gilson si chiede: <<Resta da sapere perché s. Agostino ricorra al giro di parole dell'espressione negativa *non permanere nell'ignoranza* quando definisce la conoscenza sensibile>> (Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 77 e nota 8). Appunto: un conto è la condizione di un'anima che non ignora, un conto quella dell'anima che sa per altra via di tutto ciò che costituisce lo scibile umanamente possibile, ancorché utile. Nella prima situazione l'anima si viene a trovare, ma con un ruolo sempre attivo, quando per se stessa la *passio corporis* non è nascosta all'anima, che la percepisce dunque come sensazione (*res/fumo/generante*, cui corrisponde nel soggetto il *sensus/sensazione/generato*), senza la funzione

nel significato qui evidenziato, con interiore, benché si debba parimenti cercare nel *sensus* l'elemento di comunicazione delle sostanze altrimenti affatto estranee di anima e corpo), è vivificato da un'anima che rappresenta quel genere comune (*animal*) tra le due nature dell'uomo e dell'animale, subordinate sì quanto al piano onto-assiologico, ma partecipi e confinanti su quello gnoseologico. Infatti, anche l'uomo *exterior* è chiamato *homo* come l'uomo *interior*, benché, in conseguenza della nostra condizione di animali ragionevoli mortali e carnali, <<noi trattiamo le cose visibili in maniera più facile e, in qualche modo, più familiare che non le realtà intelligibili, sebbene quelle siano esterne, queste interne, quelle sensibili al corpo, queste intelligibili allo spirito, e benché noi stessi non siamo anime sensibili, cioè corporee, ma intelligibili>>²⁵². Ammette del resto lo stesso Agostino (altrove spiega anche in tal senso l'incarnazione del Verbo²⁵³) che la nostra consuetudine con il mondo corporeo è giunta a tal punto che l'attenzione, anziché permanere congiunta in un certo qual modo con la visione interiore nella contemplazione delle realtà intelligibili, ritorna nella sfera sensibile a cercare quella quiete che proprio dalla mutevolezza e dalla contingenza del mondo corporeo aveva tratto le sue debolezze. Che fare dunque? Dovremmo fingere che questa *infirmetas* non ci condizioni o non ci appartenga? Anche senza insistere sulle ragioni che si imporranno sempre più per spiegare le cause remote di questa natura decaduta, ragioni che, come accennato, trarranno spunto in una certa misura dall'esplosione della polemica contro i pelagiani, va preso atto che della nostra natura per ora si tratta, almeno finché non sarà del tutto ristabilita la prima natura, e che <<Occorre adattarsi -come dice lo stesso Agostino- a questa infermità in modo che, quando ci sforziamo di discernere in modo più accessibile le realtà interiori spirituali e proporle con maggiore facilità, prendiamo delle analogie

ancillare della *ratio*; nella seconda situazione, invece, l'anima passa dalla mera non ignoranza, non assenza (*non latet*) dell'oggetto percepito mediante sensazione, alla sua conoscenza in senso stretto. In tal caso, si può anche dire che non ciò che non è assente, *ipso facto* è necessariamente presente all'anima *per aliud*, e cioè *per rationem*; ovvero, può essere presente come sensazione, ma non ancora come cognizione, *scientia*; così come non tutto ciò che è pur presente in un ambiente in cui mi trovo e che dunque mi modifica e mi "affeziona", è necessariamente presente per se stesso all'anima: può esserle presente solo come modificazione "latente", e non ancora come sensazione palese. Si avrà dunque una non-ignoranza (*non latet*) dello stesso genere, ma con alcune differenze specifiche: ciò che non è nascosto ai sensi corporei in quanto mera passività, va distinto da ciò che per se stesso non è assente all'anima come sensazione; ed entrambe queste forme di non ignoranza si distinguono da ciò che non è ignorato *per aliud* dall'anima medesima: tenendo presente che qui, il "per altro", sta a significare il ricorso all'ausilio della *ratio*.

²⁵²*De Trin.* XI, 1, 1.

²⁵³Si veda il testo molto denso di significati del *De Trin.* IV, 18, 24. Anche qui si accenna, tra l'altro (vi si legge pure uno dei passaggi più eloquenti del teologumeno della *tradux peccati*), alla *mutabilitas*, di cui siamo affetti nel corpo e nell'anima dal momento che l'uomo appartiene alla temporalità. In particolare, si sottolinea che <<noi avremmo potuto essere purificati [dalla propagazione della natura mortale] per essere adattati alle cose eterne solo per mezzo delle cose temporali>>, e che proprio per questa nostra natura decaduta <<la stessa Verità coeterna al Padre è nata sulla terra [Sal 84, 12]>> (*De Trin.* IV, 18, 24).

dalle realtà esterne e corporee>>²⁵⁴. Il suo impegno pastorale doveva dunque tollerare, in particolare per un Vescovo in cura d'anime poco avvezze alla sapienza dei filosofi, ma in generale per un teologo della *creatio ex nihilo* e del teologumenon del peccato originale, una sorta di legittimo compromesso tra mondo intelligibile, cui partecipa la *mens/spiritus*, e mondo sensibile, cui pare invece molto attratto e affezionato l'uomo esteriore. Del resto, l'uomo esteriore, dotato di sensi, non può che percepire (a differenza delle figure angeliche e di Dio) mediante il suo corpo, e lo stesso Uomo-Cristo altri non è che il Mediatore resosi visibile agli occhi carnali, manifestatosi al tatto delle folle e dei suoi amici e discepoli più cari, divenuto Verbo udibile alle orecchie di quanti lo raggiunsero per audirne la Parola.

Il primo *vestigium* qui oggetto di studio è la trinità della visione²⁵⁵, che può chiarire le coordinate fondamentali di questa tappa inaugurale dell'*itinerarium mentis ad mentem*, e consentirci di trarre le prime conclusioni giunti ormai sulla soglia che separa e unisce conoscenza sensibile e conoscenza razionale. Per semplificare, possiamo riassumere nel modo seguente²⁵⁶ le componenti implicate nella formazione dell'immagine di un qualsiasi oggetto corporeo, il quale entra nella sfera senziente del nostro corpo capace di essere modificato; modificazione, attraverso la quale, qualora non sia celata per se stessa all'anima, quest'ultima si mostra in grado di trasformarla in sensazione, e di ricavarne una prima forma di conoscenza che abbiamo preferito

254 *De Trin.* XI, 1, 1.

255 Qui si prende in esame in modo particolare il primo genere di visione, che altrove Agostino ha inteso specificare per fare chiarezza tra i termini adoperati: <<Queste sono tre specie di visioni [...] La prima dunque la chiameremo "visione corporea", poiché è percepita dal corpo ed è presentata ai sensi del corpo; la seconda la chiameremo "visione spirituale", poiché tutto ciò che non è corpo e tuttavia è qualcosa, si chiama appunto - e giustamente - spirito, e certamente l'immagine di un corpo assente, benché sia simile a un corpo, non è un corpo e non lo è più dell'atto della visione con cui è percepita. La terza la chiameremo "visione intellettuale", poiché proviene dall'intelletto e sarebbe illogico chiamarla - ricorrendo a un neologismo - "mentale" con il pretesto ch'è percepita dalla mente>> (*De Gen. ad litt.* XII 7, 16).

256 Si veda, per quel che concerne l'uomo esteriore, e la dottrina della conoscenza sensibile ad esso intimamente connessa, il libro XI del *De Trinitate* (capitoli 1 e 2), da cui citiamo solamente brevi stralci: <<Non c'è dubbio per nessuno che, come l'uomo interiore è dotato di intelligenza, l'uomo esteriore è dotato di sensibilità corporea. Sforziamoci dunque, se è possibile, di indagare anche nell'uomo esteriore qualche vestigio della Trinità [...] Dunque l'uomo esteriore, dotato di sensi corporei, percepisce i corpi con i sensi>> (cfr. *ibidem* XI 1, 1); <<Tra questi tre elementi [Agostino li aveva poco prima definiti così: *ipsa res, visio, animi intentio*] dunque non solo esiste una manifesta distinzione, ma essi sono di natura differente. Il primo, il corpo visibile, è di tutt'altra natura che il senso della vista il cui incontro con l'oggetto produce la visione; e come il senso la stessa visione, la quale che altro è se non il senso in quanto informato dall'oggetto sentito? Sebbene, una volta tolto l'oggetto visibile, la visione non sussista più e una visione sia impossibile, se non c'è un corpo visibile, tuttavia il corpo che informa il senso della vista, quando questo stesso corpo è veduto, e la forma che questo corpo imprime nel senso, forma che è chiamata visione, non appartengono affatto alla stessa sostanza [...] Così pure l'attenzione dell'anima che tiene fisso il senso sull'oggetto che vediamo e che unisce l'uno all'altro, differisce per natura non soltanto dall'oggetto percepito (in quanto questa è anima, quello è corpo), ma anche dallo stesso senso e dalla visione, perché questa attenzione appartiene solo all'anima, mentre il senso della vista non per altro si chiama senso corporeo se non in quanto precisamente gli occhi stessi sono organi del corpo; e benché un corpo senza vita non senta, l'anima tuttavia, unita al corpo, sente per mezzo di uno strumento corporeo chiamato senso>> (cfr. *ibidem* XI 2, 2).

designare con la qualifica di "sensibile", nel significato già chiarito. Dal momento che è sufficiente all'indagine di Agostino interrogare principalmente uno dei cinque sensi, e che la vista rappresenta quello predominante, nonché quello più vicino, ma su piani totalmente diversi, alla visione/sguardo (*aspectus animi*) dello spirito, egli preferisce ricorrere a tal fine alla testimonianza della facoltà sensibile del vedere. Sono dunque tre gli elementi che concorrono alla visione di un corpo: la *res* che vediamo, e che poteva già esistere prima che entrasse nel nostro campo percettivo²⁵⁷; la visione che si origina per via della presenza dell'oggetto sentito²⁵⁸; infine,

257Anche se di tutt'altro genere di approccio, in sede di psicologia della percezione è stato messo in luce un ruolo decisamente attivo del soggetto percipiente, soprattutto dagli studi che seguirono agli esperimenti di Koffka e Kooler su esemplari di scimmie antropoidi, e che portarono ad una revisione del paradigma behaviorista (quest'ultimo, invece, discendente dagli studi di Pavlov dei primi anni venti, e all'origine delle ricerche, da parte di Skinner, in ambito di psicologia dell'apprendimento). Tutto ciò per dire che nella percezione emergono aspetti dinamici e inderivati legati alle facoltà della mente, quali sono appunto i cosiddetti "fattori automatici" di unificazione del campo percettivo (vicinanza, chiusura, simmetria, buona forma, continuità di direzione etc.), a fianco di quelli riconducibili all'esperienza pregressa; e che pertanto, anche in ambito più propriamente scientifico-sperimentale, alcune ricerche come questa, corroborano l'idea che la psiche giochi un ruolo decisamente attivo anche nella sfera delle percezioni sensibili e che, inoltre, si deve tenere ben distinto quello che è lo stimolo quantitativamente misurabile, dalla sensazione qualitativamente imponderabile da un individuo all'altro. Ci pare che, benché non fosse questo l'interesse principe di Agostino, egli abbia nondimeno messo in evidenza il ruolo attivo del soggetto nel processo di formazione della sensazione, nonostante non si sia spinto, per ovvie ragioni, ad indagare più a fondo tale questione. Si veda, a tale proposito, la precisazione che lo stesso Agostino non esita a fornire al lettore subito dopo aver detto che <<In questo processo, sebbene il senso non provenga dal corpo veduto, ma dal corpo del soggetto dotato di sensazione e di vita - il corpo con il quale l'anima, in una maniera che le è propria, è in una misteriosa consonanza -, tuttavia è il corpo veduto che genera la visione, cioè è esso che informa il senso [*tamen ex corpore quod videtur gignitur visio, id est, sensus ipse formatur*]>>: nel prosieguo, infatti, egli ha cura di sottolineare che <<la visione è generata dall'oggetto visibile ma non da esso solo: occorre che ci sia anche uno che vede [*Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit et videns*]. Perciò la visione è generata dall'oggetto visibile e dal soggetto che vede [*ex visibili et vidente gignitur visio*]; al soggetto che vede appartengono il senso della vista e l'attenzione con cui guarda e vede, mentre l'informazione del senso, che è chiamata visione, è impressa soltanto dal corpo veduto, cioè, da un oggetto visibile>> (cfr. *De Trin.* XI 2, 3). In quel connettivo logico "et", possiamo forse reperire sia un motivo sufficiente per tenersi a debita distanza da un'interpretazione eccessivamente sbilanciata su un soggetto abbarbicato su se stesso come un "baco da seta"; e sia anche una ragione in più per non indulgere sì a certo sensismo materialista, ma anche per non indugiare a riequilibrare l'apporto che il sensibile offre ad un'anima, purché questa gli rivolga la necessaria attenzione.

258Da notare che l'organo scelto, quale prototipo della trinità nella sfera sensibile, è l'occhio. Ora, di tutti gli organi di senso, l'occhio è quello cui meno acconsentiremmo di attribuire anche una funzione di mera modificazione (affezione, *passio corporis*), priva cioè della correlativa presenza dello stimolo stesso al livello di coscienza nel soggetto "affezionato". E, quindi, parrebbe che la distinzione di *passio corporis-sensus-scientia* da noi ipotizzata, ne risultasse indebolita. In realtà, le cose non stanno esattamente così. Il sistema sensorio della vista, infatti, dispone di una serie di funzioni indipendenti dalla nostra attenzione/volontà (come coni e bastoncelli, o come la convergenza binoculare, o il chiasma ottico etc.), che sono già in grado di organizzare le stimolazioni visive (senza tener conto, ovviamente, della disposizione ottico-geometrica della luce, indipendente dal soggetto). Ora, è indubbio che nella sua esposizione continua alle sollecitazioni delle miriadi di stimolazioni esterne (si stimano circa 100 mila punti visibili del campo visivo), il sistema percettivo della vista del nostro organismo riceve e organizza flussi di stimoli che, considerati come affezioni pure, non giungono del tutto al livello di codificazione dell'informazione e, pertanto, rimangono come abbozzi di visioni subcoscienti. È dunque ragionevole ipotizzare, ma senza pretendere che sia Agostino ad affermarlo *apertis verbis*, che nella sua concezione non sia esplicitata, ma anche non del tutto ignorata - benché non in questi termini -, la prima "fase" della elaborazione della sensazione visiva (ma anche uditiva: sono questi, infatti, i due sensi maggiormente chiamati a deporre da parte di Agostino), semplicemente perché ininfluente a spiegare per analogia la Trinità divina a partire da quella umana.

l'attenzione dell'anima che fissa lo sguardo dell'occhio sull'oggetto e funge quindi da intermediaria tra questo e l'organo sensibile.

Abbiamo detto che questa trinità dell'uomo esteriore, che è stata da noi definita in senso lato "triteismo", è ritenuta da Agostino una trinità spuria, dal momento che qualsiasi ingrediente corporeo entri in gioco a determinare, sia pure anche solo accidentalmente, una sensazione, non può assurgere al rango di *vestigium* dell'*imago Dei* nell'uomo. A tale proposito, anzi, dovremmo anche precisare che, in virtù della sua commistione a qualcosa di sensibile, la sensazione stessa è non solamente impura, e quindi inadeguata a rappresentare l'immagine trinitaria divina nell'uomo; ma, inoltre, è soprattutto tanto più lontana da quell'immagine, quanto più è scaturita dal mondo corporeo. Gerarchia e genesi: sono questi i due capisaldi orientativi che emergono nella ricerca intorno a questa misteriosissima e difficilissima questione che ha impegnato, anche per eventi fortuiti, il vescovo d'Ippona per oltre un ventennio²⁵⁹. In ragione della sua origine e della natura del suo oggetto, quindi, la visione reca con sé una distanza incolmabile e una sostanza inappropriata a rappresentare alcunché di spirituale, e a maggior ragione di divino. Eppure, in fin dei conti, potrebbe sorprendere che la sensazione, considerata da Agostino più dalla parte dell'incorporeo, cioè dell'anima, e meno dalla parte dei corpi materiali e dell'organo preposto a "sentirli", ossia del *sensus*, non possa assurgere al regno degli *invisibilia*; in definitiva, si

Eppure, si ribadisce che nella dinamica della percezione sensibile qui accennata, molte sono le affezioni (in Agostino, la *passio corporis latens animam*) destinate a rimanere abbozzi di sensazioni non percepite. Infine, e seguendo lo stesso suggerimento di Agostino, è sufficiente qui addurre quel che accade nell'ambito della vista, per generalizzarne le risultanze agli altri sensi. Infatti, se ci riferissimo agli altri sistemi sensoriali del nostro organismo, essendo questi, di norma, meno utilizzati consciamente, e meno affinati nell'uomo, ci accorgeremo che essi costituiscono *a fortiori* gli organi più tipicamente soggetti a queste affezioni non avvertite/avvertibili al livello di coscienza, e non elaborate dunque sotto forma di sensazione e informazione.

²⁵⁹Agostino venne ripetutamente sollecitato a divulgare quanto prima l'opera cui attendeva da tempo, soprattutto da amici; ma non si sentiva pronto e, del resto, doveva completare ancora questo lavoro prima che gli venisse nottetempo sottratto. In una lettera del 416 indirizzata al vescovo di Cartagine Aurelio, che chiedeva con insistenza che l'opera venisse pubblicata, apprendiamo qualche notizia su tale vicenda: «I libri sulla Trinità, sommo e vero Dio, li ho cominciati che ero giovane e li ho pubblicati che son vecchio. Te ne spiego il perché: quest'opera l'avevo piantata lì in tronco dopo avere scoperto che m'erano stati portati via anzitempo oppure m'erano stati trafugati di soppiatto» (*Ep.* 174); si veda anche *Retract.* II, 15, 1: «Ho impiegato alcuni anni per comporre i libri su *La Trinità*, che è Dio. Già però nel tempo in cui non ero ancora giunto alla fine del dodicesimo e avevo trattenuto presso di me quelli già composti troppo a lungo rispetto all'aspettativa di coloro che avrebbero voluto averli, quei libri mi vennero sottratti». Secondo alcuni studiosi, vi sarebbe anche una certa cesura tra le due parti dell'opera (prima parte: libri I-XII; seconda: XIII-XV), ma va tenuto presente che, da quando prese avvio, al termine delle sue fatiche, questo trattato di teologia dommatica era rimasto in sospenso per due decenni (399-420 circa). Infine, secondo il Pincherle, Agostino «non poté riprendere in mano l'opera, in modo da conferirle, e non soltanto formalmente, maggiore unità, coerenza e snellezza», sia per la gravosità del compito che s'era prefisso, e sia soprattutto «per le sottigliezze dialettiche che si ripercuotono sul periodare a volte involuto». Ma, sottolinea Pincherle, la ragione per cui il vescovo d'Ippona si ostinò a portare a termine il *De Trinitate* va rintracciata «nel desiderio di mettere alla prova la sua capacità, in questa esigenza tutt'una col continuato chiedere a Dio che lo illumini guidandolo, per sé e per altri, all'intelligenza della fede» (cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, p. 252 e ss.).

potrebbe avanzare l'obiezione che sempre di un prodotto dell'anima si tratta (beninteso: la sensazione, non l'affezione), costitutivamente differente dalla natura divina come è ovvio, ma ciononostante non esclusivamente, e neppure principalmente afferente a quella materiale, essendo la sua genitrice di natura spirituale. È assodato, e ben lo sappiamo, che in virtù del principio di creazione *ex nihilo*, e della dottrina della partecipazione, l'anima umana non è un frammento di quella divina (prova ne è la sua *mutabilitas* nel tempo, a differenza del corpo, mutevole nel tempo e nello spazio, e di Dio, immutabile nell'uno e nell'altro); tuttavia, il sospingere la sensazione dalla sua parte, concependo però nel contempo la visione come qualcosa di geneticamente contaminato, e sostanzialmente distinto dall'anima stessa, divarica l'opposizione binaria anima-corpo, spirito-materia, e conduce aporeticamente l'anima medesima in un *vacuum*, in cui parrebbe non potersi volgere a comunicare né verso il basso e l'esteriore, né verso l'alto e il superiore.

Se invece di una opposizione di tal genere, si interpretasse la sua dottrina, o si concepissero in qualche modo come tre i termini in gioco nel significato già evidenziato, e l'anima potesse fungere da ponte tra corporeo e spirituale (e viceversa), molto probabilmente avremmo un *vestigium* della Trinità anche a questo primo livello dell'*itinerarium mentis*. Infatti, potremmo ipotizzare la seguente relazione:

1. il corpo esterno è capace di modificare il nostro sistema sensorio-motore, ma la creatura è libera fino a un certo punto di prestare attenzione alle stimolazioni sensibili, in virtù della posizione gerarchica mediana dell'anima, inferiore a Dio e agli intelligibili increati, e superiore al mondo corporeo; lo "stimolo" sensibile (*passio corporis*) apparirebbe in questo senso come uno straniero silente in casa d'altri;
2. a suo puro scopo personale, cioè in maniera intenzionale, ma non ancora sistematizzato, o razionalmente codificato, lo "stimolo" viene ricevuto nei locali del *sensus*²⁶⁰ da un'anima accogliente e premurosa, "maggiordomo" di casa, la quale se ne prende, per così dire, cura trasformandolo in sensazione; questa, però, permane allo *status nascens* di invitata quiescente trovandosi per se stessa impossibilitata ad aspirare a null'altro che non sia l'immagine (*species*) che l'anima medesima vi scorge nei cinque specchi sensibili (i cinque organi sensoriali), convergenti in una metaforica sala dei ricevimenti (il senso interno). È in questa "sala" interiore che la sensazione rimane dunque in solerte attesa prima di salire ai piani superiori della *mens*, ovvero prima di confluire nei meandri del

260 Sulla posizione per così dire mediana del *sensus*, posto tra anima e corpo, si veda: *De Trin.* XI 2, 5. Prenderemo in esame anche questo brano, tra breve, oltre agli altri più importanti riguardo alla tematica oggetto della presente indagine.

vasto palazzo della memoria;

3. infine, la sensazione prescelta entra a pieno titolo nella nobiltà di corte, tra le casate più in vista, soggiacendo però ad un preliminare d'obbligo: affidata alle cure delle *potentiae* o facoltà dell'anima (*ratio et intellectus*), incaricate di vestire e addobare all'uopo le neoelette, le sensazioni si trasformano in *scientia*.

Non dobbiamo farci ingannare, avverte Agostino, quanto alla differenza di natura esistente tra corpo esterno e *sensus*; mentre, tra quest'ultimo e la visione, c'è distinzione invece non di sostanza, come nei primi due termini considerati ma, come dire, di atto e potenza, benché questa espressione -per quanto derivata dal testo- vada intesa in un significato diverso, come già rilevato, dalla concezione aristotelica. Il senso è la visione in potenza quando questo non è informato dal corpo esterno, mentre la visione è il senso in atto quando è informato dall'esterno²⁶¹. Allo stesso modo, l'attenzione dell'anima differisce non soltanto dal corpo percepito, ma anche dalla visione e dal senso stesso, perché non è direttamente comunicante con l'elemento corporeo come invece lo è il senso medesimo, diverso sì per natura dal corpo, ma finalizzato ad essere informato da questo, e a scontare il debito della sua sensibilità. Infatti, non a caso il senso è definito senso corporeo, se non perché i suoi organi sensori sono fatti di carne: è grazie a questi che l'anima sente, non è il corpo che sente se stesso; ma i sensi sono nondimeno corporei e creati a questo scopo, cioè di entrare in contatto *ante litteram* con i corpi, in modo tale da preservare la natura incontaminata/bile dell'anima e lasciar loro il gravame della materia. Nella cecità accade qualcosa che convalida la superiorità dell'anima sul senso: anche se non può più servirsi, come da artigiano a strumento, del senso della vista, l'anima conserva nondimeno intatto il desiderio di vedere. Per meglio comprendere la dinamica della visione, Agostino introduce la distinzione di generante e generato, nell'ambito della relazione tra i vari elementi in gioco²⁶²: <<il corpo veduto genera la visione -egli precisa- cioè è esso che informa il senso, cosicché non c'è più soltanto il senso [...] ma c'è anche il senso informato che si chiama visione. Dunque la visione è generata dall'oggetto visibile ma non da esso solo: occorre che ci sia anche uno che vede>>²⁶³. Pare confermato qui uno dei due capisaldi della gnoseologia agostiniana: anche nella sensazione, e non solamente al livello della conoscenza sensibile ottenuta per via di ragionamento, l'anima ha un ruolo attivo

261<<Ipsaque visio quae quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet? [...] sensus ergo vel visio, id est sensus non formatus extrinsecus vel sensus formatus extrinsecus>> (*De Trin.* XI 2, 2); <<sed etiam sensus informatus sit, quae visio vocatur [...] informatio sensus, quae visio dicitur>> (*ibidem* XI 2, 3); <<quod est visio sensusve ["-ve" enclitico: vel sensus]formatus>> (*ibidem* XI 2, 5).

262Cfr. *De Trin.* XI 2, 3. Ci siamo già soffermati su questo testo. Agostino riassume quanto fin qui esaminato più oltre: si veda più avanti *ibidem* XI 9, 16.

263*De Trin.* XI 2, 3.

gerarchicamente sovraordinato. Nello stesso tempo, va però tenuto presente, a nostro modesto avviso, anche il secondo caposaldo della sua dottrina, e cioè che la genesi della visione risiede nel corpo percepito. Senza di esso, infatti, e nonostante sembri banale affermarlo, Agostino sottolinea come noi non potremmo vedere alcunché, benché senza il corpo permanga a nostra disposizione la facoltà della vista (e non solo), e per quanto sia fuori discussione che siamo tanto superiori al mondo corporeo che desideriamo vederlo anche quando è per noi impossibile (come nel caso della cecità). Per quanto risulti piuttosto complessa la spiegazione del processo percettivo nella sua prima fase, si può nondimeno portare alla luce quella che risulta essere una dinamica molto comune, benché non facilmente avvertibile e, forse per tale ragione, passata quasi inosservata nelle interpretazioni da noi consultate in riferimento alla percezione sensibile. L'immagine impressa nel senso dall'oggetto visto tende infatti a rarefarsi una volta che questo venga sottratto alla vista, ma ciò non significa che il *sensus* non abbia tratto quella impronta originaria, quasi come nello scatto di una fotografia, proprio al momento della ricezione e della formazione dell'immagine del corpo, solo perché essa un istante dopo al suo verificarsi si deforma e si dilegua impercettibilmente al venir meno della *res* generante. Ricorrendo ad una serie di perspicaci paragoni, tra cui l'impronta lasciata da un sigillo sulla cera, o la forma ricevuta dall'acqua per effetto dell'immersione in essa di un oggetto, Agostino mette in evidenza che, l'esempio più calzante adatto a simboleggiare le dinamiche del processo percettivo, come si può facilmente intuire, non è quello dell'"in-formazione" ricevuta dalla cera, sul quale si sono maggiormente soffermati, come si diceva, gli interpreti, bensì quello relativo alla materia informe liquida. Infatti, la cera conserva l'impronta di un sigillo non solo mentre lo si imprime in essa -effetto che, a voler essere precisi, non si scorge se non quando la causa-sigillo è venuta meno-, ma anche quando l'azione è terminata; invece, l'acqua non conserva la forma di un oggetto immerso, se non per la durata dell'immersione, proprio quando, come nel caso della cera, l'immagine impressa non si può scorgere fintantoché l'oggetto non venga tolto -e, ancora una volta, è opportuno chiarire che quando vediamo un dito nell'acqua, percepiamo l'elemento "positivo" ad esempio di un indice, non la sua forma "negativa" impressa, se non per via di immaginazione-; tali "*species*" dunque, derivano in ogni caso pur sempre dalla sottrazione di quelle positive dei corpi, per estrazione nell'un caso, per astrazione nell'altro. Ecco perché taluni, secondo Agostino, non assegnano al *sensus* la facoltà di ricevere l'immagine del corpo: quando l'oggetto è presente, il "positivo" predomina, plasma la forma impressa, e non si distingue dalla sua immagine, come nel caso dell'acqua e della cera nella fase della loro im-pressione/in-formazione; ma quando il corpo visibile è sottratto alla vista, come analogamente avviene per qualsiasi oggetto estratto da una sostanza liquida, la sua immagine si illanguidisce fino a

scompare, fino a non lasciare di sé -aggiungiamo noi- neppure il pallido "negativo" di un essere che almeno il sigillo donò alla molle cera senza privazione alcuna²⁶⁴. La visione, pertanto, si comporta al pari dell'acqua: il liquido accoglie, ma per subito inghiottirla, la labile forma di questo non-esser-più-li del corpo prima ingerito; la *visio*, o senso informato, ritorna *tabula rasa*, soffrendo la mancanza di un corpo non più presente. È quest'ultimo dunque, l'elemento acqueo, a ben rappresentare il *modus operandi* della prima fase del processo percettivo costituita dalla *passio corporis*, lungo l'impercettibile istante di un presentificarsi/plasmarsi dell'essere al/nel senso: può esservi più fragilità e incuria di quelle arrecate dal fluire ininterrotto del tempo, che passa su oggetti e individui, o in cui questi tras-corrono a mo' di ombre, come la spugna su una tondeggiate e luccicante goccia d'acqua? Sembrerebbe essere questo il prezzo da pagare per una vita ostaggio di sagome impalpabili ed evanescenti: e, forse, da questo universo di apparenze intese divincolarsi Agostino, da un destino cioè che ci lega, se ci leghiamo, al mondo corporeo delle "esperienze" polisensoriali.

Ma, chi informa a sua volta l'anima della dinamica della percezione sensibile, dal momento che il *sensus* è attore ma non anche spettatore consapevole del suo operare? Tutto il ragionamento fin qui condotto da Agostino e da noi, non avrebbe di certo avuto luogo, se non disponessimo di una facoltà di vedere più interiore di quella della vista, che possa scorgere gli occhi stessi (mentre a questi non è dato vedersi se non in uno specchio), o che intraveda le loro forme impresse, ovvero che sappia discernere queste stesse immagini interne dai corpi esterni; e, tutto ciò da noi scorto nel corso della presente indagine non sarebbe stato avvistato da tale sguardo *sui generis* se esso non fosse di natura non sensibile, altrimenti si confonderebbe con i sensi stessi, e se non fosse a sua volta non visto da altro che da se stesso, non potendo, in virtù della scala gerarchica degli esseri, agire l'inferiore sul superiore²⁶⁵. Egli dice in proposito che <<È invece attraverso la

264<<Infatti, quando si applica alla cera un sigillo, non si può dire che non vi si produca alcuna immagine, per il motivo che essa non si può discernere, se non dopo la separazione. Ma perché la cera, una volta separata dal sigillo, conserva un'impronta visibile, ci persuadiamo facilmente che esisteva già nella cera l'impronta impressa dal sigillo, anche prima che esso ne fosse separato. Ma se applichiamo un sigillo ad un elemento liquido, una volta che lo si è tolto, non vi resta alcuna immagine; nondimeno la ragione non dovrebbe non comprendere che la forma del sigillo, da esso impressa, esisteva nel liquido, prima che si togliesse l'anello. Questa forma si deve distinguere da quella che è nell'anello; essa ne è il prodotto, essa che non esisterà più una volta tolto l'anello, benché rimanga nell'anello la forma che ha prodotto l'altra. Così del senso della vista non si può dire che non possiede l'immagine del corpo veduto, fintantoché lo percepisce, per il fatto che una volta che si toglie il corpo, l'immagine non resta. Con questo paragone si può, sebbene con molta difficoltà, convincere gli spiriti più tardi che si forma nel nostro senso un'immagine dell'oggetto visibile, quando lo vediamo, e che questa forma è la visione>> (*De Trin.* XI 2, 3).

265<<Perciò non possiamo dire che l'oggetto visibile generi il senso: genera tuttavia la forma che è come una sua somiglianza e che si produce nel senso quando, con la vista, percepiamo qualcosa. Ma non è lo stesso senso che ci permette di distinguere la forma del corpo che vediamo e la forma da essa prodotta nel senso del soggetto che vede, perché è così intima la loro unione, che non lascia luogo ad alcuna distinzione>> (*De Trin.* XI 2, 3). La

ragione che possiamo concludere che la sensazione sarebbe del tutto impossibile se non si producesse nel nostro senso una certa similitudine del corpo percepito [*Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro, aliqua similitudo conspecti corporis*]]>> (*De Trin.* XI 2, 3).

Ad Agostino non fa difetto l'uso della ridondanza esemplificativa, e noi ce ne possiamo utilmente giovare perché, più egli si approssima alla meta, più approfondisce le implicanze della sua dottrina non solo sul piano della sensazione, ma anche della conoscenza ottenuta mediante ragione. Possiamo leggere, dunque, nel brano seguente, un'efficace sintesi dell'indagine compiuta intorno ai vari elementi responsabili della percezione sensibile e, in particolare, del faro illuminante dello sguardo interiore nella comprensione del complesso intreccio esistente non soltanto entro il territorio del *sensus*, ma pure nella zona di confine e di comunicazione tra questo e la *ratio*:

ricordiamo come questi tre elementi, sebbene siano di diversa natura, si compongano in una specie di unità: voglio dire la forma del corpo visto, la sua immagine impressa nel senso, cioè la visione o il senso informato, e la volontà dell'anima che applica il senso all'oggetto sensibile e tiene la visione fissa su di esso. Il primo di questi elementi, cioè l'oggetto visibile, non appartiene alla natura dell'essere animato, eccetto nel caso in cui guardiamo il nostro corpo. L'altro invece gli appartiene, nel senso che l'immagine si produce nel corpo e, per mezzo del corpo, nell'anima; infatti si produce nel senso che, senza il corpo e senza l'anima, non esiste. Il terzo poi appartiene all'anima soltanto, perché è la volontà. Ora, per quanto differenti siano questi tre elementi per la loro sostanza, si fondono tuttavia in un'unità così perfetta che appena l'intervento del giudizio della ragione permette di distinguere i primi due, cioè la forma del corpo veduto e la sua immagine che si produce nel senso, ossia la visione. La volontà poi possiede tanta forza di urtare [preferiamo tradurre "*copulandi*" con "di unire"] questi due, che applica il senso alla cosa vista per informarlo e, una volta informato, lo tiene

sfiducia di Agostino deriva dalla mutevolezza del sensibile, ma va oltre lo scetticismo in cui incorre chi, a suo modo di vedere, non sappia attingere altrove la sicurezza della verità: <<Tutto ciò che il senso corporeo percepisce è detto sensibile ed è soggetto a continuo mutamento: così avviene, ad esempio, nella crescita dei capelli del nostro capo, o nell'invecchiamento del corpo o nello sviluppo della giovinezza. Tutto ciò si verifica continuamente senza interruzione del movimento. Ora ciò che non sta fermo non può essere percepito: si percepisce infatti solo ciò che può essere colto dalla scienza [*illud enim percipitur quod scientia comprehenditur*], e non si può conoscere ciò che muta incessantemente>> (*De divv.* 83 qq. IX). A causa della fragilità e della contingenza del mondo sensibile, dichiara infine lapidariamente Agostino, <<*Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*>> (*ibidem* IX). Gilson ritiene, su questo punto, e sulle ricadute di tale assunto di fondo della dottrina gnoseologica agostiniana sui pensatori medievali, che quel monito agostiniano <<resterà come un avvertimento solenne da meditarsi; e ci si è tanto più volentieri fermati là, perché di fatto numerosi filosofi del Medio Evo potevano tranquillamente accontentarsene>> (Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 294).

fissato su di essa.²⁶⁶

In breve: la *ratio* è la condizione fondamentale che sta alla base della stessa consapevolezza del soggetto senziente di essere affetto da una modificazione, nonché del giudizio che questa *passio corporis* deve avere un'origine situabile nella forma del corpo veduto. La ragione distingue e connette, si serve ad esempio del principio per cui il generato deriva dal generante, e riconduce il primo, cioè la percezione sensibile, al secondo, ossia l'oggetto che ha informato con la sua immagine il senso; giungendo persino a rinvenire nel "collagene" della *voluntas* (<<*Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo*>>) la facoltà spirituale preposta a connettere entrambi. Si sarebbe quasi propensi a formulare nel modo seguente, se la semplificazione è accettabile, la dottrina agostiniana della sensazione: "*nihil est in sensibus quod prius non fuerit in corpore, nisi sensus ipse*", ma precisando che "*in corpore*" sta, e per il nostro corpo in cui han sede gli organi di senso finalizzati al sentire, e per il corpo esterno capace di modificarli. Inoltre, va sottolineato come, a differenziare questa dottrina della conoscenza sensibile da un malinteso sensismo materialistico, sta proprio quel "*nisi sensus ipse*", a significare come, solamente in virtù di un sistema sensorio vivificato dall'anima, anteriore ad ogni genesi corporea di qualsivoglia immagine, e superiore a qualsiasi *res* inanimata o meramente sensibile, tale concezione "spiritualistica" (non sensistica, ma neppure idealistica), intenda rendere ragione del fondamento incorporeo del conoscere (un dubbio ci rimane per la *passio corporis*, non certo per *sensus* e *scientia*), che pur derivi dal corporeo. In definitiva, ci sembra importante ricordare che, accanto e geneticamente prima della sensazione, la quale, lo ripetiamo, svolge una funzione mediana di comunicazione tra "esteriorità" e "interiorità", e ferme restando, almeno nell'opinione di Agostino, le debite differenze di natura tra corpi esterni e *sensus* del soggetto (a meno che non sia lo stesso corpo del soggetto l'oggetto della sensazione: in tale caso limite avremmo un'identica natura tra soggetto senziente e oggetto sensibile²⁶⁷); accanto, come si diceva, alla sensazione, c'è un invitato di pietra, ossia la *passio corporis latens animam*. Possiamo quindi lasciare irrisolto, o parzialmente riletto ed integrato²⁶⁸, ciò che Agostino ha inteso dire sulla conoscenza sensibile. Di certo, e condividendo in parte il giudizio del Gilson, <<Nell'universo gerarchizzato com'è il suo, tutti gli esseri sono necessariamente superiori o inferiori gli uni agli altri per il solo fatto che sono diversi e, ai suoi occhi, è un principio primo che l'inferiore non possa agire sul

266De Trin. XI 2, 5.

267Cfr. De Trin. XI 2, 5.

268Vedi, *supra*, Tabella 1, p. 117.

superiore>>²⁶⁹.

Per il senso del lavoro fin qui compiuto, e in considerazione di quel che manca da svolgere in questa prima tappa dell'*itinerarium*, è opportuno avviarsi alla conclusione, ma non senza aver prima esaminato il libro VI del *De musica*²⁷⁰, sulle cui "note" ci sarà consentito il sorvolo <<*a corporeis ad incorporea*>>²⁷¹. A differenza degli esempi finora esaminati, si prende qui in considerazione il senso dell'udito, e la sua modalità percettiva. Si può ipotizzare, e in parte anche confermare, quanto già detto a tale proposito, ossia che la distinzione introdotta da Agostino a

269Cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 78. L'autore afferma anche che <<Tale è il paradosso a cui si riduce questo problema: come concepire la conoscenza sensibile, se è vero ch'essa dipende da uno stato del corpo e che tuttavia l'azione di un corpo su un'anima sia inconcepibile?>> (*ibid.* p. 78). Le ragioni di una nostra parziale condivisione, su questo punto, delle osservazioni dell'autore, le abbiamo già esplicitate, seppure con molta cautela, data la materia. Non ci si può esimere del resto dal rilevare ancora una volta che una conoscenza sensibile è concepibile, nel senso esaminato, se la circoscriviamo, nel suo significato peculiare di *scientia*, allo sguardo interiore della *ratio*, ossia a quella visione non sensibile, che differisce sì per natura dai corpi (ma non dalle loro forme o *species* impresse, cioè le immagini), ma non di certo per la genesi appunto sensibile delle sensazioni, generate quali "prole" da un "genitore" corporeo. Riconotta la conoscenza alla *scientia*, e individuato il termine medio nel *sensus* (sensazione), dunque, le cui forme impresse divengono immagini presenti "spiritualizzate", o ricordi in memoria a disposizione del pensiero, il "paradosso" ci pare quindi scivolare verso il "basso". Si tratta cioè di capire come il *sensus*/sensazione, dalla parte (del tutto?) dell'anima e, quindi, di natura spirituale, sia il medesimo *sensus*/senso corporeo, impressionato da corpi sensibili (dalla parte della carne, della materia) e, quindi, di natura materiale. Se il *sensus* è un organo sensibile, e se è vivificato dall'anima che se ne prende cura, come è ovvio, ma al contempo risulta essere corporeo, afferente alla *caro* del nostro organismo, per quale motivo non dovrebbe disporre esso senso della facoltà che chiamiamo tutti con lo stesso nome (sensibilità), e che non intendiamo però con lo stesso significato?, vale a dire la capacità naturale di trasformare una *passio corporis* (quasi) non più materiale, in una sensazione già (quasi) spirituale o, detto in altri termini, la facoltà umana, solo umana, ma quasi divina, di trasmutare in entrambe le direzioni lo spirito in carne, e la carne in spirito.

270Per il significato che ebbe quest'opera nella vita e nel pensiero di Agostino tra *Cassiciacum* e il rientro in Africa, si veda il parere della Bettetini (cfr. Aurelio Agostino, *Musica*, Introduzione, a cura di Maria Bettetini, Rusconi, Milano, 1997, pp. V-XVIII e relative note), la quale si basa sulla premessa (<<una sorta di prefazione ritardata>> rivolta ai lettori, più che al *discipulus*) al VI libro del *De musica* (cfr. *De mus.* VI 1, 1), su *Retract.* I, 6, e in particolare, sul ricorso, da parte di Agostino, alle sole Scritture -e, il verso proposto al discepolo in apertura di quest'ultimo libro è peraltro quel *Deus creator omnium* ambrosiano che riassume nella forma e nel contenuto (<<Perciò quel verso che abbiamo proposto [...] non è solo gradevole all'orecchio per il suono articolato sui numeri, ma molto di più all'anima per la pura verità del contenuto>> *De mus.* VI 17, 57) il senso di questa erudita ricerca conclusiva del filosofo nell'imminenza e nella cogenza degli incarichi pastorali che ben presto assorbiranno interessi, energie e finalità degli scritti del presbitero e del vescovo d'Ippona-, anziché agli autori pagani copiosamente citati al contrario nei primi cinque libri (cfr. Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., p. 418, note 2 e 7). Il verso riferito da Agostino è quell'inno con cui Ambrogio canta la lode al Dio creatore della luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, e su cui anche l'estensore delle *Confessiones* si intrattiene, memore dell'insegnamento del vescovo di Milano: <<Questa è la Luce, è l'unica Luce, e un'unica cosa coloro che la vedono e l'amano. Viceversa questa luce corporale di cui stavo parlando insaporisce la vita ai ciechi amanti del secolo con una dolcezza suadente, ma pericolosa. Quando invece hanno imparato a lodarti anche per essa, Dio creatore di tutto, l'attirano nel tuo inno anziché farsi catturare da essa nel loro sonno>> (*Confess.* X 34, 52). La scomparsa di Ambrogio nel 397 sarà motivo di profondo dolore e amara afflizione, appena mitigati dal sonno: <<Solo, nel mio letto, mi vennero alla mente i versi così veri del tuo Ambrogio: tu sei proprio Dio creatore di tutto / reggitore del cielo / che il dì di luce, e grato / sopor la notte adorni / sicché le membra sciolte / il sonno renda preste / ricrei le menti stanche / disperda ansie e dolori>> (*Confess.* IX 12, 32).

271*De mus.* VI 2, 2: <<ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si videtur, cum istum versum pronuntiamus: "Deus creator omnium">>. I codici non sono concordi quanto all'identità dei dialoganti: forse,

proposito delle relazioni esistenti nell'ambito del processo percettivo, lasci qualche margine per assegnare la sua specifica funzione anche al primo dei tre termini messi da noi in risalto, e cioè la mera *passio corporis* non presente per se stessa all'anima, ma in ogni caso "sentita" dal sistema sensorio uditivo. Infatti, mentre nel caso della vista, questa prima componente della percezione visiva passava in buona parte nascosta e, per così dire, sottratta all'attenzione del lettore tra le pieghe del testo, essendo là posta in rilievo, come è quasi naturale che accada, la fonte materiale da cui aveva origine l'immagine impressa nello spirito -e con ciò trascurando il passaggio precedente costituito dalla pura "passione" dello stimolo-, ora il corpo, ossia le corde vocali o un qualsiasi strumento musicale, ovvero un oggetto che venga percosso, passano in secondo piano e lasciano maggiormente intravedere la natura già non più materiale del suono, ancor prima che sia per se stesso presente all'anima, e che se ne abbia sensazione *strictu sensu*.

Presentiamo, dunque, nella seguente tipologia di *numeri*²⁷², una prima disposizione provvisoria relativa ai ritmi ordinati e modulati di un verso, i quali rappresentano l'oggetto d'indagine della <<Musica [...] scientia bene modulandi>>²⁷³ in Agostino:

- a) *numeri in sono*;
- b) *numeri in sensu audientis*;
- c) *numeri in actu pronuntiantis*;
- d) *numeri noti in memoria*²⁷⁴.

Il suono potrebbe bene aver luogo senza che nessuno ascolti (<<*ubi nullus auditor adsit*>> *De*

Agostino-maestro e Licenzio-discepolo. Si prende in esame, di quest'opera, in particolare il *Libro VI* in ragione della sua rilevanza per la dottrina agostiniana della conoscenza.

²⁷²Per la versione del termine polisemico "*numerus*" seguiamo la lezione della Bettetini (cfr. Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., p. VIII), la quale preferisce mantenere fedelmente nella traduzione italiana il lemma latino in corsivo onde non tradirne il senso e non ridurne l'equivocità oscillante tra la terminologia aritmetica, metrica e filosofica, ovvero tra numeri matematici, numeri ideali, e ritmi della musica (cfr. Aurelio Agostino, *Musica*, cit., p. 405, nota 4; cfr. *ibidem* p. 383, nota 27; cfr. *ibidem* p. 419, nota 8), nella consapevolezza che il significato predominante nel VI libro del *De musica* non è quello di ritmo (per quanto nel III libro siano presentati anche come termini equivalenti: cfr. *De mus.* III 1, 2), bensì di *numerus* derivante dalla musica intesa come <<*scientia bene modulandi*>> capace di imprimere al *rhythmus/numerus* secondo una determinata *mensio/mensura* un limite all'illimitato, e plasmando un certo *metrum* grazie al giusto *modus*. Cfr. anche, per la distinzione tra *modus* e *mensura*: Aurelio Agostino, *Musica*, M. Bettetini (a cura di), cit., p. 382, nota 17. Si tenga inoltre presente che una definizione più completa della musica si trova in una lettera del 415: <<*musica, id est scientia sensusve bene modulandi*>> (*Ep.* 166, 5, 13). Eppure, in un saggio precedente, l'autrice aveva formulato un parere opposto a quello qui presentato: <<Ritmi traduce *numeri*: questa è la soluzione per cui abbiamo optato nella traduzione del dialogo, poiché il termine ritmo sembra quello che in italiano rende meglio la valenza che Agostino intende dare a *numerus* nel corso del dialogo>> (cfr. Maria Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 152, nota 66).

²⁷³Cfr. *De mus.* I 2, 2.

²⁷⁴Cfr. *De mus.* VI 2, 2.

mus. VI 2, 2), o perché sia assente un uditorio, oppure poiché, pur presente, non vi presta attenzione; ed è esperienza fin troppo nota come spesso si senta parlare qualcuno, dopo magari due ore di lezione, e cionondimeno non si presti ascolto alle parole, ai suoni proferiti, che pur hanno un ritmo e un significato per chi invece in quel momento li pronuncia, ovvero per chi vi presta maggiore attenzione. Possiamo dunque permetterci di mantenere questa sottile, e forse implicita distinzione, tra: da un lato, il suono sentito (da "*sentire*") da colui il quale, pur presente, è disattento²⁷⁵; e, dall'altro lato, il suono ascoltato (da "*audire*") da chi, presente, rivolge la sua attenzione all'oratore, e tien fisso intenzionalmente lo sguardo dell'anima, tramite il *sensus*, sul suono. Che poi si debba intendere quel suono come esistente a prescindere da chi lo ascolti, cioè da colui il quale può essere assente, ma anche non esserlo, non cambia la sostanza del ragionamento: in ogni caso, il suono in sé esiste nella misura in cui è proferito, oppure nella circostanza in cui si manifesti quale disposizione ordinata dei *numeri* presenti in natura, indipendentemente dall'intervento intenzionale dell'uomo, come accade, ad esempio, nel suono cadenzato delle onde infrante sulla perigliosa scogliera, o nel palpito del cuore, nel pulsare delle vene, nel ticchettio di gocce grondanti di sere piovose, quando il nostro animo si lascia cullare dall'amorevole canto di un'acquerugiola. E, di certo, vi si può prestare o meno attenzione, ma sempre se se ne è in qualche modo modificati (anche in tal caso, dunque, la *passio corporis* precede quella modificazione speciale che *per se ipsam non latens animam*); anzi, a maggior ragione qui, nell'ambito della percezione sonora, non si può non "*sentire*", nel senso di patire lo stimolo (ma senza averne ancora percezione numerica alcuna), se siamo nel suo raggio d'azione, a differenza della vista che può rivolgere altrove lo sguardo dell'occhio e non "*sentire*" in alcun modo la modificazione proveniente da uno stimolo visivo ben localizzato (né, *a fortiori*, averne sensazione). Va detto, sotto questo aspetto, che lo stesso Agostino pare alludere a questa evenienza del tutto particolare, laddove conduce il discepolo a riconoscere quanto segue nel

275È lo stesso Agostino, ancora una volta, ma di passaggio, a confermare tale eventualità, ponendo dunque una ulteriore distinzione tra l'ascoltare e il patire semplicemente una modificazione del corpo. Egli precisa inoltre che, per quanto l'anima sia sempre presente, ciononostante il fenomeno si verifica perché l'attenzione (<<*quia intentione in aliud*>>), come già detto, è selettiva: <<Da ciò deriva che spesso, presi da un altro pensiero, ci sembra di non avere udito [*non nobis videmur audisse*] persone che parlano in nostra presenza. E il fenomeno si verifica non perché l'anima in quel momento non percepisce quei ritmi espressi perché indubbiamente il suono è giunto all'udito [*sine dubio sonus ad aures perveniat*]. E l'anima d'altronde non può rimanere in quiete durante una modificazione del suo corpo e non può essere mossa in modo diverso, come se quella modificazione non esistesse. Avviene dunque perché l'impulso del movimento cade a causa dell'attenzione ad altro, ma se rimanesse, rimarrebbe certamente nella memoria di modo che noi lo troveremmo e ci accorgeremmo di avere udito>> (cfr. *De mus.* VI 8, 21). Da notare, qui, quel *non nobis videmur audisse*, a significare che non si è percepita la sensazione in mancanza del termine medio (*intentio*) rivolto ad altro; se vi fosse stata, invece, tale attenzione avrebbe consentito di congiungere la modificazione del corpo nel senso (infatti, <<*sine dubio sonus ad aures perveniat*>>), alla sensazione-ricordo in memoria, cosicché <<*inveniremus et sentiremus audisse*>>.

brano qui riportato²⁷⁶:

A	B	C
<p>Non facile dixerim, carere sensum numeris talibus <i>in se constitutis</i> [1], etiam antequam aliquid sonet: non enim aliter aut eorum mulceretur concinnitate, aut absurditate offenderetur. Idipsum ergo quidquid est, quo aut annuimus aut abhorremus, <i>non ratione sed natura</i> [2], cum aliquid sonat, ipsius sensus numerum voco. Non enim tunc fit in auribus meis, cum sonum audio, haec vis approbandi et improbandi. <i>Aures</i> quippe non aliter bonis sonis quam malis <i>patent</i> [3].</p>	<p>Io non direi con tanta disinvoltura che, anche prima che si produca un suono, il senso sia privo di tali ritmi <i>sussistenti in lui</i> [1]. Altrimenti non potrebbe godere della loro ritmicità o essere infastidito dalla loro dissonanza. Ed io chiamo ritmo dell'udito stesso questo qualche cosa, con cui <i>per attività spontanea e non riflessa</i> [2] si gradisce o si rifiuta un suono reale. Infatti la facoltà di gradire o rifiutare non si produce nel mio udito nell'atto che odo il suono poiché <i>l'udito è disposto</i> [3] ugualmente per i suoni gradevoli e per quelli sgradevoli.</p>	<p>Non direi con tanta disinvoltura che, anche prima che qualcosa risuoni, il senso sia privo di tali numeri <i>strutturati in sé</i> [1]. Altrimenti non si diletterebbe della loro armonia, o non sarebbe infastidito dalla loro dissonanza. Definisco numero dello stesso senso, quindi, lo stesso qualcosa con cui approviamo o avversiamo, <i>non mediante ragione ma per natura</i> [2], quando qualcosa risuona. Questa facoltà di approvare o disapprovare, infatti, non si produce soltanto allora, nelle mie orecchie, quando ascolto un suono, dal momento che <i>l'orecchio patisce</i> [3] tanto i suoni gradevoli che quelli sgradevoli.</p>

Tabella 2. Testo latino del *De musica* VI 2, 3 e versioni a confronto

Come si può arguire dal testo riportato, il senso dell'udito dispone di una certa capacità di sentire mediante ritmi ordinati in sé [1] (cioè, "in sono"), e attraverso il <<numeri[s] ipsius sensus>> già disponibile alla facoltà uditiva ("tales numeri" sono, quindi, la preconditione perché si odano armonie o, al contrario, disarmonie). Il ritmo del suono "in sensu audientis", dunque, in virtù di questa "concinnitas", irrimediabilmente persa se ad uno solo dei due termini in gioco -sensus e sonus- mancasse il numerus (e ricordiamo che per l'autore del *De ordine* il mondo creato rivela la sua struttura fondativa secondo numero, ordine e misura in rebus, e in colui che giunge alla conoscenza dal sensibile all'intelligibile), consente al soggetto percipiente di approvare o disapprovare <<cum aliquid sonat>>, non ricorrendo alla ragione, ma di per sé

276Cfr. *De mus.* VI 2, 3. Riportiamo nella tabella "A" il brano citato. Dal momento che si intendono apportare alcune modifiche alla versione italiana, per facilitarne l'individuazione, si sono numerate tra parentesi quadre, e trascritte in corsivo, le relative locuzioni. Nelle altre due colonne "B" e "C", abbiamo trascritto rispettivamente la versione italiana dell'edizione consultata, e la nostra parzialmente modificata.

(«*non ratione sed natura*» [2]), in virtù della sua disposizione nell'ordine del creato, e della speciale struttura del suo apparato sensorio provvisto a tal fine. Come nella visione, anche nell'ascolto, emerge quella modificazione del senso corporeo «*per se ipsam non latens animam*» (non «*per aliud*»), attraverso la quale si verifica la sensazione uditiva. Ma, come dicevamo sopra, il numero nel suono preso per sé («*in sono*»), non può non agire, in qualche modo, già a partire dal primo incontro con l'orecchio («*Aures quippe non aliter bonis sonis quam malis patent*» [3]), dal momento che è strutturato in maniera siffatta da far subire («*Aures [...] patent*») all'organo di senso suoni gradevoli o sgradevoli, ancor prima che l'anima se ne avveda²⁷⁷, e tali li giudichi. La distinzione, anche se celata tra le pieghe del testo, pare presente nella sfumatura di significato esistente tra quel «*cum sonum audio*», espressione che evidenzia un udire "intenzionato" da parte di chi presta attenzione, e «*aures patent*», ove invece il soggetto non è più un io attento e proteso all'ascolto del suono vibrato nell'aria, bensì sono le sole orecchie a ricevere passivamente una stimolazione sonora. Non che l'organo uditivo venga abbandonato dall'anima²⁷⁸ che costantemente lo vivifica, ma piuttosto è ragionevole pensare che l'anima sia "indaffarata" ad altro, mentre la *voluntas/dilectio/amor* la tien fissa su altri "negozi". L'area semantica di riferimento tra "*audire*" e "*pati*" dunque, per quanto affine, ammette forse delle variabili interpretative che potrebbero dar luogo alla seguente ipotesi esplicativa. Anzitutto, va detto che Agostino ha appena precisato che non necessita ancora il ricorso alla *ratio* per approvare o meno i *numeri* in un suono ascoltato; a tale scopo è sufficiente

277Dello stesso avviso è il Gilson: «Ecco, dicevamo, una vibrazione esterna che percuote l'aria e il cui movimento perviene al mio orecchio [...] fin qui non constatiamo né sensazione né la minima traccia di pensiero [...] siamo ancora al gradino più basso, quello dell'eccitazione» (Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 84).

278Tutto il ragionamento condotto fin qui in merito alla dottrina della sensazione in cui l'anima svolge una funzione attiva, viene del tutto ribadito anche in altri scritti ma, come nel brano che presentiamo di seguito, questa volta il titolare della sensazione medesima non è più l'*anima*, bensì lo *spiritus*, ad ulteriore riprova dell'oscillazione terminologica già da noi riscontrata: «A questo punto viene fuori una cosa straordinaria: sebbene lo spirito [*spiritus*] abbia la precedenza sul corpo e l'immagine d'un corpo viene dopo un corpo, tuttavia -poiché ciò ch'è posteriore nel tempo si forma in ciò ch'è precedente per natura- l'immagine d'un corpo in uno spirito è più eccellente del corpo stesso considerato nella sua propria sostanza. Inoltre non si deve credere neppure che un corpo produca qualcosa nello spirito, come se lo spirito fosse soggetto, al pari d'una materia, all'azione del corpo. Poiché chi produce qualche cosa è, sotto ogni rispetto, superiore alla cosa con la quale egli la produce. Ora, il corpo non è in alcun modo superiore allo spirito; al contrario è evidente ch'è lo spirito superiore al corpo. Sebbene dunque noi prima vediamo un corpo che non avevamo visto in precedenza e se ne formi allora un'immagine nel nostro spirito, per mezzo del quale ci ricordiamo dell'oggetto quando esso è assente, tuttavia non è il corpo a formar quell'immagine nello spirito ma è lo spirito a formarla in se stesso. Ciò avviene con una straordinaria rapidità ed è impossibile spiegare quanto essa sorpassi le azioni tanto lente del nostro corpo: appena gli occhi vedono un oggetto se ne forma l'immagine nello spirito di colui che lo vede senza neppure un attimo d'intervallo. Lo stesso avviene a proposito dell'udito: se lo spirito immediatamente non formasse in se stesso l'immagine della parola percepita dalle orecchie e non la serbasse nella memoria, uno non saprebbe se la seconda sillaba fosse proprio la seconda per il fatto che naturalmente non esisterebbe più la prima, dileguatasi dopo aver colpito l'orecchio» (*De Gen. ad litt.* XII 16, 33).

infatti il *numerus* <<*ipsius sensus*>>; d'altronde, questo numero normativo con cui si giudica, è già presente pure nel silenzio, o nelle pause anch'esse misurate, e ancor prima di approvare o disapprovare un verso ascoltato; e, infine, come del resto già accennato nell'ambito della percezione visiva, anche il senso della vista è già provvisto di una certa capacità di giudicare della bellezza, della simmetria, e dell'armoniosa composizione delle parti in un oggetto osservato, anche prima che il corpo sensibile lo stimoli e si verifichi la visione. Allora, potremmo dire che il numero dello stesso senso dell'udito (<<*in sensu audientis*>>) di colui che ascolta, viene informato dal numero nel suono che stimola l'organo di senso: ma quest'ultimo, prima ancora che si produca concordanza o discordanza, patisce già suoni buoni o meno buoni, che solo in un intervallo di tempo infinitamente piccolo giungono al tribunale del senso in cui la <<*vis quasi iudiciaria, quae auribus adest*>>²⁷⁹, li giudica assonanti o dissonanti. Precisa Agostino, inoltre, che <<*illa vis naturalis*>> esiste già, indipendente da altro, e dalla medesima *ratio*, e si configura come una potenza autonoma di giudizio afferente al *sensus*. Si conferma, anche in questo

279<<Dunque la modificazione dell'udito [*Affectio ergo haec aurium*] quando è stimolato [*tanguntur*] dal suono non è di certo la stessa di quando non è stimolato [...] Quindi la modificazione [*affectio*] non si prolunga al di là>>, e neppure al di qua, essendo tale affezione strettamente correlata alla misura del suono che la determina. Il numero patito *in sensu audientis* è commisurato a quello *in sono*, hanno stesso ritmo e stessa durata, pare dirci il professore di retorica Agostino, e tali *numeri* vanno tenuti a loro volta distinti da quelli "giudiziali" propri del senso. Si veda la conclusione, in cui fra l'altro ricorre nuovamente la pregnante immagine dell'acqua, a simboleggiare la mera affezione ricevuta dall'organo uditivo, quasi alla stregua di una *tabula rasa*, ogniqualvolta le sillabe incipienti risospingano nel silenzio quelle appena proferite, destinate però infine anche loro, usurpatrici del tempo prima occupato da chi le precedeva, ad essere a loro volta cancellate e consegnate all'inesorabile scorrere del presente nel passato: <<E non può esservi modificazione se non in presenza del suono che l'ha prodotta: è simile alla traccia impressa nell'acqua [*vestigio impresso*], che non si forma prima che tu abbia immerso un corpo, e che non permane quando tu l'abbia detratto. In realtà, quella facoltà naturale, per così dire, capace di giudizio [*Naturalis vero illa vis quasi iudiciaria, quae auribus adest*], che è presente nell'udito, non cessa di esistere nel silenzio e non ce l'apporta il suono, bensì [questo suono] da approvare o disapprovare è ricevuto da quella. Pertanto questi due primi modi, se non mi inganno, devono essere considerati come distinti. Si deve quindi riconoscere che i ritmi presenti nella modificazione stessa dell'udito, quando si ha lo stimolo uditivo, sono apportati dal suono e tolti dal silenzio. Ne segue che i ritmi presenti nel suono stesso possono aversi senza quelli che si hanno nell'atto dell'udire, mentre questi ultimi non si possono avere senza quelli>> (tr. it. parzialmente modificata: cfr. *De mus.* VI 2, 3). In un afflato etico, Agostino rivolge la lode a Dio per la suprema legge dell'universo, dove tutto ciò che tramonta lascia il posto a quel che sorge all'orizzonte: <<non esisterebbero cose belle, se non derivassero da te. Nascono e svaniscono: nascendo cominciano, per così dire, a esistere, crescono per maturare, e appena maturate invecchiano fino a morire. Non tutte invecchiano, ma tutte muoiono. Nel nascere, dunque, e nel tendere all'esistenza, quanto più rapida è la loro crescita verso l'essere, tanto più frettolosa la loro corsa verso il non essere. Questa è la loro limitazione, non più di questo hai concesso loro, perché sono parte di altre entità che non esistono tutte simultaneamente, ma tutte formano con la loro scomparsa e comparsa l'universo, di cui sono parti. Così, ecco, anche i nostri discorsi si sviluppano fino alla loro conclusione attraverso una successione di suoni, e non si avrebbe un discorso completo, se ogni parola non sparisse per lasciare il posto a un'altra dopo aver espresso la sua parte di suono. *Ti lodi per quelle cose la mia anima, Dio creatore di tutto*>> (*Confess.* IV 10, 15). Si veda anche quanto si dice poco più oltre nel *De musica*: <<nell'esaminare quei modi ne è venuto fuori, non so da dove, un quinto che è nello stesso giudizio naturale del sentire [*in ipso naturali iudicio sentiendi*], quando si prova diletto nella eguaglianza dei *numeri*, o se v'è qualche difetto si rimane infastiditi. Io non respingo la tua opinione che il nostro udito, senza certi *numeri* che si celano in esso [*latentibus*] non avrebbe potuto in alcun modo giudicare>> (*De mus.* VI 4, 5).

contesto, il significato che avevamo indicato in quel passo preso in esame²⁸⁰, in cui, per così dire, i due sistemi sensorî della vista e dell'udito eccellevano rispetto agli altri sensi (ma un attento esame anche di quest'ultimi ci porterebbe forse alle medesime conclusioni), in virtù della loro capacità di cogliere im-mediatemente la *pulchritudo* e la *suavitas*: possiamo con ciò ribadire, quindi, che una forma abbozzata di "giudizio estetico a-priori" (ma, "a-priori" rispetto alla *ratio*), si manifesta già a questo primo livello della sensazione.

Vi sono *numeri* che non dipendono dalla memoria, ma sempre dall'anima, come ad esempio il pulsare delle vene, o la dilatazione e contrazione degli alveoli polmonari: in quest'ultimo caso, ammette Agostino, se anche possiamo variare il ritmo della respirazione, non può succedere che questa abbia termine se ce ne dimentichiamo. L'anima si prende cura costantemente e attivamente del corpo da essa vivificato, e se ne occupa anche quando questa fedele amministratrice opera dietro le quinte, e nonostante la coscienza non avverta il suo dominio latente. Ma v'è un quarto genere di *numeri* contenuti nella memoria²⁸¹: il ricorso ad essi è sì ad arbitrio del soggetto, ma derivano di certo, come afferma il discepolo, dagli altri *numeri* che si sono impressi in noi. Anzi, benché l'allievo non sappia bene come si sia imbattuto in esso, esiste pure, come abbiamo visto, un *quintum genus* di *numeri* che si trova nella stessa facoltà giudiziale del *sensus*.

Ricapitoliamo, dunque, la tipologia di *numeri* rinvenuti in questa circostanziata e puntuale disamina dei due dialoganti, ordinandoli ora in maniera definitiva secondo la loro disposizione gerarchica (dalla I alla V posizione), e in base alla loro collocazione da un punto di vista genetico (da 1 a 3). Sarà utile ricordare che la prima posizione nell'ordine onto-assiologico, assegnata da Agostino ai *numeri iudiciales*, non corrisponde ad alcuna fase della conoscenza dal punto di vista dell'ordine gnoseologico-genetico (e, per tale ragione, non è contrassegnata dal numero arabo); mentre, l'infima posizione dei *numeri sonantes* potrebbe condividere, ma a nostro modo di vedere, la prima posizione in ordine genetico-gnoseologico assieme ai *numeri progressores* (ma, analogo discorso varrebbe pure per i *recordabiles*, dal momento che tutti e tre questi generi potrebbero teoricamente dare il via al processo percettivo, come del resto dice lo stesso Agostino²⁸²). Si tenga anche presente che, qualunque sia la fonte originaria dei *numeri sonantes*

280Vedi, *supra*, cap. I (p. 89 e nota 181).

281<<M. - Considera allora anche il quarto modo, cioè di quei *numeri* che sono nella memoria. Infatti se li riscopriamo col ricordo, e quando ci portiamo ad altre rappresentazioni, li abbandoniamo di nuovo come riposti nei loro nascondigli, è evidente, come penso, che si possano avere senza gli altri. D. - Non dubito che si possono avere senza gli altri, tuttavia se essi non fossero stati uditi o rappresentati, non sarebbero affidati alla memoria. Perciò, anche se restano quando gli altri cessano, sono in noi impressi da essi che li precedono>> (*De mus.* VI 3, 4).

282<<Così mentre i *numeri* espressi possono essere giudicati soltanto perché la memoria li presenta ai *numeri* di giudizio, a loro volta i *numeri* ricordabili possono essere valutati se sono presentati dai *numeri* espressi, ma con

(derivanti dai *numeri progressores* della voce altrui o della nostra, ovvero derivati da qualsivoglia oggetto in grado di produrre suoni), intendiamo ribadire che essi sono all'origine del *numero* non sentito dall'anima mediante il senso, ma patito dall'organo dell'udito per via della sua sensibilità alle stimolazioni sonore ambientali le quali, e questo dato almeno è confermato dall'analisi di Agostino, possiedono invece il loro <<*numerus in sono*>>: per tale ragione andrebbero sempre posti al primo posto sul piano dell'origine genetica e, per converso, all'ultimo di quello gerarchico. Data la complessità dei vari aspetti implicati, presenteremo in seguito, come abbiamo già fatto per la sensazione visiva, un quadro d'insieme in tabella²⁸³ che tenga conto, nei limiti del possibile, delle risultanze di entrambi i sistemi sensorî principali presenti nell'indagine di Agostino, in stretta dipendenza con le altre fasi del processo conoscitivo. Avremo così ottenuto un utile raffronto, in questa prima tappa dell'*itinerarium mentis ad mentem* dedicata alla conoscenza sensibile, tra *sensus* della vista e *sensus* dell'udito, scanditi nelle loro rispettive relazioni interne, e disposti secondo la loro genesi. Il confronto, invece, tra l'ordine gerarchico e quello genetico, data la difficoltà dell'argomento, viene presentato rispettivamente dai numeri romani e da quelli arabi posti tra parentesi, nell'elenco seguente. Avvertiamo inoltre il lettore che, stando alle risultanze della dottrina agostiniana, la prima posizione in ordine all'origine della conoscenza, andrebbe assegnata anzitutto ai *numeri progressores* (secondo la sequenza: *progressores-occursores-recordabiles*); ma, nondimeno, vorremmo attribuirle anche, per inferenza da quanto Agostino tratteggia senza addivenire però ad una formulazione compiuta, ai *numeri sonantes* (sequenza: *sonantes-occursores-recordabiles*), e a quelli *recordabiles*, per quanto, in quest'ultimo caso, non si tratterebbe di una nuova conoscenza, ad esempio, di un verso già noto in memoria, ma della semplice sua rievocazione (sequenza: *recordabiles-progressores-occursores*). Da quanto appena precisato, e da quel che emergerà nel seguito di questa nostra ricerca, appariranno forse in maniera più comprensibile le ragioni che ci hanno spinti a tentare un'altra integrazione alla composita dottrina agostiniana della sensazione, i cui termini in gioco vengono da noi qui preliminarmente rappresentati assegnando loro anche più posizioni sul piano gnoseologico-genetico, indicate appunto da più di un numero arabo.

Abbiamo dunque la seguente disposizione:

a) *primi iudiciales* (I);

questa differenza. Perché siano valutati i *numeri* espressi, la memoria mostra, per così dire, le orme fresche lasciate mentre essi fuggivano. Invece quando valutiamo, udendoli, i numeri di memoria, per così dire, le medesime orme sono rinfrescate dal passaggio dei *numeri* espressi>> (*De mus.* VI 8, 22).

²⁸³Vedi più avanti *Tabella 3*, p. 160.

- b) *secundi progressores*, in formazione nei suoni (II/1/2);
- c) *tertii occurrentes*, nei suoni sentiti (III/2/3);
- d) *quarti recordabiles*, noti in memoria (IV/3/1);
- e) *quinti sonantes*, nei suoni stessi, ma non per se stessi, bensì giudicati in quelli uditi²⁸⁴ (V/1).

Non abbiamo inteso assegnare ai *numeri iudiciales* alcuna posizione in ordine alla disposizione genetica, in considerazione della loro emergenza inderivata/bile da qualsivoglia esperienza sensibile; nel contempo, si è avuta qualche esitazione nel designarli come primi in ordine alla collocazione gerarchica, dal momento che, nel prosieguo del dialogo, viene individuato, non senza qualche riserva da parte dell'allievo²⁸⁵, un sesto genere di *numeri* sovraordinato a tutti gli altri²⁸⁶. Ciò detto, dal momento che questa terminologia, benché fluttuante, non modifica in modo sostanziale il senso del ragionamento fin qui condotto, assumiamo le precisazioni terminologiche introdotte a questo punto del dialogo²⁸⁷, avvertendo però che taluni interpreti come il Gilson²⁸⁸, o come la Bettetini²⁸⁹, non adottano del tutto la revisione apportata da Agostino, il quale invece

284<<E infine che bisogno si ha di parlare dei *numeri* sonori dal momento che se si odono, sono valutati nei *numeri* espressi? Se poi l'evento sonoro si ha dove non si può udirlo, chi può dubitare che non possono essere giudicati da noi?>> (*De mus.* VI 8, 22).

285<<mi sento turbato dal nome stesso per il fatto che non siano chiamati *numeri* di giudizio quelli in cui è presente la ragione, anziché quelli in cui è presente il diletto estetico. Temo poi che la valutazione della ragione non sia altro che un giudizio approfondito dei *numeri* su se stessi. Non vi sarebbero, cioè, *numeri* nel fatto estetico e *numeri* nella ragione, ma sarebbero gli stessi e medesimi *numeri* che giudicano in maniera diversa i *numeri* sensibili quando li presenta la memoria, come è stato dimostrato, e giudicano se stessi nella più pura sfera sovransensibile>> (*De mus.* VI 9, 23).

286<<Stando così le cose, tentiamo, se ci è possibile, di trascendere questi *numeri* di giudizio e indaghiamo se ce ne sono altri superiori [...] quando si canta il verso proposto come esempio: *Deus creator omnium*, lo ascoltiamo con i *numeri* espressi, lo riconosciamo con quelli di memoria, lo formuliamo con quelli in formazione, ne siamo dilettrati esteticamente in virtù dei *numeri* di giudizio e lo valutiamo con non so quali altri *numeri*. Ma su questo piacere, che è come la sentenza dei *numeri* del giudizio, noi attraverso *numeri* più nascosti pronunciamo una sentenza più certa. Oppure ti sembra che siano la stessa cosa il piacere sensibile e la valutazione secondo ragione? >> (*De mus.* VI 9, 23).

287A tale riguardo, Agostino stesso non si formalizza: <<Non ti preoccupare dei nomi; è un affare che dipende da noi poiché i nomi sono imposti dall'arbitrio e non dalla natura>> (*De mus.* VI 9, 24).

288Lo studioso francese tralascia di apportare gli opportuni emendamenti all'elenco dei diversi generi di *numeri* (elenco che egli desume da *De mus.* VI 6, 16: <<*primi iudiciales, secundi progressores, tertii occurrentes, quarti recordabiles, quinti sonantes*>>), senza esplicitare le ragioni di questa omissione, e ritenendo che sia proprio questo <<l'ordine definitivo che assegnerà loro l'analisi di s. Agostino>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 79 e nota 12).

289Questa la suddivisione della nostra interprete: <<I *numeri sonantes* diventano quindi *numeri corporales* [e, fin qui, ci troviamo perfettamente d'accordo con lei] e i *numeri iudiciales* si dividono in *rationales* e *sensuales* [l'inclusione invece di quest'ultimi due sottogeneri di *numeri* nel genere *iudiciales*, almeno sul piano terminologico, non già su quello della funzione giudiziale che entrambi, come visto, assolvono, benché appunto in maniera subordinata gli uni agli altri, i *sensuales* essendo a loro volta oggetto di giudizio dei *iudiciales/rationales*, ci lascia piuttosto perplessi (vedi nota seguente)], che giudicano rispettivamente della convenienza etica e del piacere estetico>>. In definitiva, conclude su questo punto la Bettetini <<si danno sei generi di numeri, cui poi si aggiungeranno i *numeri aeterni* presenti nella mente di Dio: *corporales* [...];

tiene a sottolineare che i *numeri iudiciales* del precedente elenco stanno ora ad indicare i *numeri* a disposizione della ragione, mentre quelli che erano stati denominati in tal modo vengono ribattezzati *numeri sensuales*²⁹⁰. Entrambi questi *numeri* si rivelano essere indivenienti e ingenerati, benché rimanga problematico stabilire se i *numeri* preposti alla facoltà del giudizio siano eterni²⁹¹ quanto lo sono invece quelli divini (*numeri aeterni* nella mente di Dio²⁹²), pur svolgendo un'analoga funzione giudicante per via della loro eccellenza che li pone al di sopra dei *numeri corporales*, e al di sopra anche di quei tre generi rimasti invariati nella loro

occursores (presenti); *progressores* (progressivi); *recordabiles* (della memoria) e *iudiciales*, a loro volta suddivisi in *sensuales* (numeri che presiedono all'approvazione o disapprovazione dei moti dell'anima e dunque si traducono in piacere o fastidio) e *rationales* (numeri che permettono di giudicare la convenienza del piacere>> (cfr. Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., p. 425, note 52, 53). Si tenga tuttavia presente che in un altro saggio posteriore a quello monografico appena citato, l'autrice riassume esattamente i sette generi di *numeri* esaminati da Agostino: <<*Sonantes* [...] corretti in *corporales* [...]; *recordabiles* sono i numeri della memoria, meno carichi di materia dei numeri *sonantes*, subordinati agli *occursores* come l'effetto lo è alla causa; *occursores* e *progressores* sono i numeri deputati alla sensazione [...] i numeri *sensuales*, sensibili, che dichiarano il gradimento o il fastidio, e i numeri *iudiciales*, del giudizio (che solo in *mus.* 6,9,24 non sono più sinonimi dei *sensuales*, ma diventano numeri della ragione), che stimano l'opportunità di ciò che si è sentito rispetto alla convenienza estetica e alla legge morale [...] Tutti questi -precisa la Bettetini a conclusione di questa sua disamina- non potrebbero nulla senza i numeri *aeterni*, le leggi dell'universo che sono nella mente di Dio>> (cfr. Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, cit., pp. 144-145).

290La precisazione, sul piano terminologico, consente ad Agostino di individuare nei *numeri iudiciales/rationales* la fonte non ultima, ma ciononostante di maggior eccellenza, di tutti gli altri generi di *numeri*; fonte appunto che si configura come suprema "corte d'appello" in chiave etico-eudemonistica rispetto agli stessi *numeri* deputati al giudizio estetico im-mediato, cioè a quel "verdetto" che compete al *sensus* dell'udito, senza il concorso della *ratio*, appunto, ma non senza che nella ragione medesima vi sia il diritto insindacabile di pronunciare qualsivoglia giudizio, essendo la sua dottrina antropologica in generale e, in particolare, la sua concezione delle relazioni tra anima e corpo, ovvero tra *mens/intellectus/ratio* da una parte e, dall'altra parte, la funzione vivificante inferiore di un'anima delegata a governare e a "leggere" attivamente le sensazioni passivamente subite dagli organi sensoriali, il correlato ineludibile onde poter collocare gerarchicamente le facoltà/potenze spirituali entro una corretta disposizione piramidale al cui vertice troneggia la ragione. Si noti, a suffragio di questa nostra osservazione, e a parziale correzione, come si diceva poc'anzi, se non altro dei termini, sebbene non della sostanza, dell'interpretazione del Gilson (ma, per la definizione dei *numeri iudiciales*, a integrazione anche della posizione della Bettetini), il brano seguente: <<Ora, se vuoi, siano da noi definiti *sensuales* [preferiamo mantenere il termine latino *sensuales*, perché il sinonimo *sensibiles* appare, nel linguaggio fin qui adoperato dal nostro, più pertinente al sensibile corporeo, che non invece, come nella fattispecie dei *numeri sensuales*, all'incorporeo spirituale, di cui peraltro fan parte non soltanto i *numeri iudiciales* secondo la rettifica di Agostino, ma anche i tre generi *progressores/occursores/recordabiles*] quelli che si erano insinuati in noi per ottenere una posizione di primazia, e il nome di numeri del giudizio, perché è più onorevole, lo prendano quelli che sono stati riconosciuti superiori>> (Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., VI 9, 24; tr. it. p. 325). Analogamente, seppure un verso, o una melodia, vengano apprezzati dai *numeri* del giudizio estetico, è possibile che i loro *numeri* non siano stati pronunciati o eseguiti secondo la retta eguaglianza degli spazi di tempo ad esempio di due sillabe brevi, e cionondimeno, anche in assenza di *aequalitas*, il sentimento estetico trova piacevole quel che la valutazione razionale scorge come erroneo: <<La ragione continua l'indagine e sottopone a interrogatorio il sentimento estetico [...] Gli si chiede se, mentre lo diletta l'eguaglianza [*aequalitas*] nei *numeri* delle lunghezze di tempo, due sillabe brevi, che abbia sentito, sono veramente eguali, oppure se è possibile che una delle due sia pronunciata più lentamente, non fino alla quantità di una lunga, ma un po' meno, tanto da superare comunque la sua compagna. Non si può negare che è possibile, sebbene il sentimento estetico non percepisce queste sfumature e riceve godimento da tempi ineguali come se fossero eguali. E niente v'è di più sgradevole di tale errore e ineguaglianza. Da ciò siamo invitati ad allontanare il piacere [*gaudium*] da questi *numeri* che imitano l'uguaglianza senza che possiamo sapere se la realizzano. Tuttavia proprio perché sono un'imitazione, non possiamo negare che siano belli nel loro genere e nel loro ordine>> (cfr. *De mus.* VI 10, 28). Nello stesso tempo

denominazione (*progressores/occursores/recordabiles*), che pure afferiscono alla stessa natura incorporea dell'anima. A tale proposito abbiamo avuto modo di prendere in esame le suggestive analisi della Bettetini, la quale, come detto, riassume i vari tipi di *numeri* includendo nei *iudiciales* sia quelli *rationales*, sia quelli *sensuales*, dal momento che entrambi assolvono ad una funzione giudiziale, rispettivamente i primi in sede etica, e i secondi in quella estetica; è forse in virtù di questa analoga, ma non medesima facoltà giudicante, sovraordinata rispetto agli altri *numeri* dell'anima e, a maggior ragione, come abbiamo visto, a quelli *corporales* (questi sostituiscono meglio, secondo lo stesso Agostino, i *numeri sonantes*, giacché includono pure ad

<<non i *numeri* che sono al di sotto della ragione, e che nel loro genere sono belli, ma l'amore per la bellezza inferiore macchia l'anima>>, rammenta il maestro al discepolo, invitandolo a riflettere sul fatto che l'anima <<Possiede l'ordine quando ama con tutta se stessa ciò che è sopra di lei, cioè Dio e ama come se stessa le anime sue compagne. Con questa forza dell'amore -avverte infine Agostino- [essa] fa ordine tra le cose inferiori e non ne viene contaminata [...] Pertanto non escludiamo dall'opera della divina provvidenza tutti i *numeri* di qualunque tipo che sono formati dalla nostra condizione di mortali, pena del peccato, perché nel loro genere sono belli. Eppure non li amiamo come se godendo di essi diventassimo felici. In realtà riusciremo a liberarcene usandoli bene [...] come si usa bene una tavola tra le onde, senza gettarli via come troppo pesanti, né abbracciarsi a essi come se non affondassero>> (*De mus.* VI 14, 46).

291 In un primo tempo pare quasi imporsi la soluzione dell'allievo alla questione posta dal maestro circa l'immortalità dei *numeri iudiciales*: <<M. - Stai attento allora e dimmi quali di essi ti sembrano non divenienti [*immortales*], o pensi che tutti vengano a cessare fluendo nel succedersi dei propri tempi? D. - Penso che solo quelli di giudizio siano non divenienti, vedo che gli altri trascorrono nell'atto che si formano o si cancellano nella memoria con l'oblio>> (*De mus.* VI 7, 17). Tuttavia, ad un esame più accurato, emerge l'impossibilità per i *numeri* giudiziali di giudicare ritmi eccessivamente lunghi che si estendano temporalmente oltre un dato limite (per assurdo, si danno anche ritmi la cui lunghezza può essere protratta ben oltre la vita di un individuo, avanza l'ipotesi Agostino): e, dal momento che i *numeri iudiciales* appartengono a quella *vis naturalis* di cui è dotato il senso dell'udito del soggetto senziente, come potrebbero esercitare la loro potestà oltre il tempo loro concesso dall'esistenza limitata dell'individuo? Insomma, verrebbe da commentare: *de iure* sono sottratti al divenire fluente e incessante del tempo; *de facto*, è data la possibilità teorica che vi siano ritmi talmente lunghi quanto alla loro estensione temporale, che travalicano il potere di un giudice ostaggio del limite invalicabile della sua esistenza determinata. Si veda la provvisoria conclusione del maestro: <<Perciò se alla natura umana è stato dato in rapporto alle azioni della vita carnale un senso tale da non essere in grado di giudicare maggiori durate di tempo di quelle che richiede la lunghezza riguardante l'uso di una tale vita, dato che la natura dell'uomo è mortale, reputo mortale anche questo senso [...] Ma comunque siano questi *numeri* giudiziali, certamente hanno una prevalenza per il fatto che noi siamo in dubbio se siano mortali [...] Intorno agli altri quattro generi, invece, il problema se siano mortali non si pone nemmeno>> (*ibid.* VI 7, 19).

292 Ricorre il noto argomento dell'illuminazione divina per spiegare al discepolo l'origine dei *numeri* eterni: <<M. - Ed ora dimmi se, secondo te, i *numeri*, sui quali si indaga in questi termini, sono nel divenire? D. - No, assolutamente. M. - Dunque non neghi che sono eterni. D. - Al contrario, lo affermo. M. - E potrebbe insinuarsi il timore che si dia una loro ineguaglianza e che essa ci sfugga? D. - Per me non v'è assolutamente nulla di più immune da timore della loro eguaglianza. M. - Da chi dunque si deve credere che venga partecipato all'anima l'essere eterno e non diveniente se non da Dio il solo eterno e non diveniente?>> (*De mus.* VI 12, 36). È interessante notare come poco prima Agostino aveva corretto in senso cristiano la dottrina platonica della reminiscenza: <<M. - se [...] viene interrogato su tutto ciò che riguarda i *numeri* chi non sa, non perché ha dimenticato, ma perché non ha mai imparato? [...] D. - Credo che anche costui agisca dentro se stesso per capire che è vero ciò su cui è interrogato>> (*ibid.* VI 12, 35). Infine, il maestro invita ad apprezzare l'importanza, sia pure come stimolo alla riflessione interiore, costituita dall'altro che ci sollecita alla ricerca del vero: <<non è evidente che chi nel dialogo con un altro interiormente si muove a Dio per comprendere il vero immutabile, se non conserva questo suo movimento nella memoria, non può tornare a cogliere quel vero se nessuno lo richiama dal di fuori?>> (*ibid.* VI 12, 36).

esempio i movimenti ritmici della danza²⁹³), che l'insigne studiosa non si preoccupa di mantenere la debita distinzione di cui s'è detto, in ciò confortata, lo riconosciamo, anche da formulazioni²⁹⁴ che paiono talvolta corroborare letture diverse. È, peraltro, la stessa concezione ontologica di Agostino, in virtù del principio che ciò che è immutabile è superiore a ciò che è mutevole²⁹⁵ e, per diretta conseguenza, che questo genere di *numeri* giudiziali <<*non enim de illis posset, nisi excelleret, iudicare*>> (*De mus.* VI 4, 6), ad assegnare loro il vertice di questo primo livello della conoscenza sensibile, che in seguito è apparso insufficiente esso stesso a sostenersi sulle sue proprie gambe senza il fondamentale ricorso dell'anima, giustificato in funzione etica, ai *numeri* custoditi dalla *ratio*²⁹⁶, e finalizzati a valutare al di sotto di lei la convenienza morale di qualsiasi dilettevole piacere estetico già di per sé ritenuto congruente ai *numeri in sensu audientis*. Tentiamo per ora di esplicitare, come annunciato sopra, le ragioni dell'ordine genetico, così come si possono enucleare dai vari riferimenti testuali chiamati in causa, ma in relazione al caso più "semplice" di una nuova o reiterata -non rievocata- sensazione, protesa a divenire conoscenza, e scandibile nella seguente duplice sequenza di *numeri*: *progressores-occursores-recordabiles; sonantes-occursores-recordabiles*, a seconda che i *numeri* in procinto d'essere patiti/uditi o derivino da suoni proferiti, ovvero scaturiscano da altra fonte che non sia la *vox*.

Avremo pertanto la seguente scansione:

1. affezione. I *numeri* di un verso, o di una melodia, ovvero del suono cadenzato del roteare

293<<Nondimeno penserei di cambiare nome anche ai numeri sonanti, perché se si chiamano corporei [*corporales*] significherebbero più chiaramente anche quelli che si trovano nella danza e in ogni altro movimento visibile>> (Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., VI 9, 24; tr. it. pp. 325-326).

294Alludiamo qui a espressioni dello stesso Agostino in cui non si va del tutto in direzione della lettura che ne dà la Bettetini ma, a onor del vero, si insinua il dubbio che non sia proprio fuori luogo definire come *numeri* della ragione quelli che però ben si distinguono dai *sensuales*, senza poter riunificarli nel termine di *iudiciales* divenuto ora completo appannaggio dei cosiddetti *numeri rationis*: <<I numeri della ragione [*numeri rationis*] eccellono in bellezza. Se ci separassimo da essi, nel piegarci verso il corpo, i *numeri* in formazione non darebbero la misura a quelli del senso>> (*De mus.* VI 11, 31).

295In riferimento a quanto stiamo dicendo, e all'ordine individuato, si veda il seguente brano di sintesi: <<*Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes*>> (*De mus.* VI 6, 16). Si notino i sostantivi "*progressores*" e "*occursores*", formati dal supino, che a stento possiamo tradurre rispettivamente con "pronunciati/proferiti" e "sentiti, occorsi, presentatisi", senza con ciò perdere la sfumatura di significato indicante che qualcosa sta per iniziare e che, cionondimeno, quel qualcosa già contiene *in fieri* il *numero* del suono, benché questo non sia ancora stato pronunciato o udito, appunto. La sfumatura risalta ancor più se si pone mente a quel "*sonantes*" che indica invece un'azione in essere, o l'essere del ritmo nel suono in atto.

296<<considera la forza e la potenza della ragione [...] ha preso in considerazione l'azione dell'anima nel misurare i *numeri*, produrli, sentirli e trattenerli: la ragione è come la testa dell'anima [...] ha separato i *numeri* che sono nell'anima dai corporali ed è giunta alla conclusione che neanche essa li avrebbe potuti percepire, né distinguere, né calcolare correttamente, senza possedere in sé certi numeri, che ha considerato migliori degli altri di ordine inferiore secondo un giudizio, come dire, di valore>> (Aurelio Agostino, *Musica*, a cura di M. Bettetini, cit., VI 10, 25; tr. it. p. 327).

di un mulino ad acqua, vengono pronunciati/propagati in un determinato ritmo, ed assumono nel loro articolarsi una struttura conferitagli dall'oratore, ma anche dall'abile mano del musicista, oppure dalle possenti pale di un maglio: in tal caso, possono esserci o meno destinatari espliciti, ma chiunque si trovi nel raggio d'azione del suono emesso si vedrà modificato dalle sue frequenze nonostante non vi presti la dovuta e necessaria attenzione;

2. sensazione. La modificazione dell'organo di senso è condizione necessaria, ma non sufficiente, stando almeno alle risultanze della dottrina agostiniana della sensazione, perché i *numeri progressores/sonantes* diano il via al processo percettivo. Se il suono, in tal modo, non rimane per se stesso latente ad un'anima predisposta a reggere il corpo che essa vivifica, allora i *numeri proferiti/sonori* impressi nel senso vengono "letti" e attivamente "riscritti" in *numeri occursores*, ingenerando la sensazione sonora sentita grazie all'anima medesima, per via del corpo (<<*audire, quod in corpore anima de sonis patitur*>> cfr. *De mus.* VI 4, 5);
3. scienza. È ipotizzabile, a questo punto, un duplice scenario. Nel primo, i *numeri occursores*, sottoposti al vaglio dei *numeri iudiciales (numeri rationis)*, e di quelli *sensuales* (del *sensus*, nella revisione apportata da Agostino: vedi, *supra*, p. 141, nota 290), e giudicati rispettivamente, dai primi, come ben misurati ed eticamente convenienti e, dai secondi, come esteticamente graditi, vengono a depositarsi nei meandri della memoria sotto forma di *numeri recordabiles*; mentre, se già noti e consonanti con l'eventuale giacenza dei *numeri recordabiles*, si dileguano nel vasto palazzo della memoria, rivivificando magari quelli da essa già custoditi; nel secondo scenario, invece, gli stessi *numeri occursores*, giudicati sgraditi o non conformi ai dettami della ragione in virtù dei *numeri sensuales e iudiciales* (perché dissonanti rispetto ai *numeri in sono* del verso, o perché indegni di passare in memoria), vengono disapprovati e respinti. In ogni caso, non si devono confondere i *numeri primi iudiciales/sensuales*, che sono, lo ripetiamo, inderivati e indivenienti, con quelli *recordabiles*. E, per quanto non sempre appaia così manifestamente, sono quest'ultimi, almeno sul piano genetico, a concludere il processo conoscitivo legato alla sensazione uditiva, dando luogo alla conoscenza sensibile ottenuta grazie al concorso della *ratio*.

Come si può notare, i *numeri recordabiles* possono o concludere, in stretta relazione con quelli *occursores*, nonché con quelli *iudiciales/sensuales*, il processo (ma in maniera mai definitiva, potendo i ricordi riemergere ad arbitrio dello spirito qualora li volesse rievocare), situandosi

quindi al terzo posto nella scala genetica della conoscenza sensibile; ovvero, potrebbero pure dare il via al processo, ingenerando nell'anima un suono interiore (una parola, una melodia), anch'esso giudicato dai *numeri iudiciales/sensuales*, e potendo poi tali versi o melodie silenziose manifestarsi come *numeri progressores* destinati a divenire a loro volta suoni uditi (*numeri occursores*) nel destinatario presente, se attento (o, in un certo qual modo, assente, se disattento), della comunicazione del verso o della musica. In questo caso possiamo però affermare che non si tratta di un vero e proprio processo acquisitivo, ma dell'uso di una conoscenza "spiritualizzata" (magari per esercitarsi, o perché così piace all'anima) la quale, per così dire, necessita di ripercorrere a ritroso, "sensibilizzandolo", il cammino un tempo compiuto per ascendere i gradini del *sensus* e raggiungere i piani alti di quel vasto palazzo della memoria in cui, quindi, le conoscenze non albergano come prigioniere segregate in casa d'altri. Senza considerare inoltre una curiosa situazione, che potremmo qui accennare brevemente: se il mittente ed il destinatario della comunicazione coincidono, i *numeri* in procinto d'essere proferiti nel suono della parola, prelevata dal repertorio mnestico (*numeri recordabiles*, quindi, ancora allo *status nascens*), precedono quelli che stanno per essere sentiti nel medesimo suono pronunciato dallo stesso soggetto, e parrebbe quasi che le due tipologie di *numeri* si confondano. Ma anche in tal caso esse si distinguono tra loro. Infatti, è ragionevole ipotizzare che, una volta pronunciati dei versi, non necessariamente questi verrebbero a rispondere alle attese di un'anima la quale, una e medesima anch'essa, presiede nel contempo sia alla prima fase di recupero in memoria di un ritmo conosciuto, sia alla contemporanea fase di valutazione interiore della consonanza che si intende realizzare tra *numeri ricordabiles* e *numeri progressores*, e sia infine al giudizio relativo alla *concinnitas* tra *numeri progressores* e *occursores*. In tutte queste varianti c'è un dato comune imprescindibile: è solo in virtù dei *numeri iudiciales/sensuales*, in prima istanza e, in seconda istanza, in riferimento a quelli noti in memoria, che si giunge a valutare ogni singolo risultato. Insomma, ad un'analisi attenta, la situazione descritta pare piuttosto complessa, ma ci consente di verificare e convalidare, attraverso un caso estremo, ma non infrequente, la validità della distinzione terminologica introdotta da Agostino all'interno dell'indagine esposta. In ultimo, e per confermare ancora una volta la differenza tra *numeri recordabiles*, *progressores* e *occursores*, vi è un'esperienza che sarà capitata a molti di noi. All'interno dei *numeri recordabiles* che, con tutta probabilità, si riferiscono ad una miriade di ricordi conservati in memoria, accade sovente di aver ben chiara l'aria, per così dire, di una melodia, o di un verso poetico, ovvero del canto di un lucarino, e della loro corretta intonazione, ma di non essere in grado di proferirli o, se proferiti, di accorgerci, il più delle volte (nella fattispecie, ciò accadrebbe se volessimo emulare l'armonioso cinguettare di quel passeriforme anzidetto), di avvertire una certa dissonanza tra i suoni da noi

pronunciati e ascoltati, e quelli ricordati (avremo dunque una sequenza circolare, giudicata disarmonica, di *numeri recordabiles-progressores-occursores-recordabiles*). Siamo cioè capaci, o crediamo di esserlo, di arieggiare un motivo fintantoché non lo pronunciamo e, dunque, finché non lo sentiamo -ovvero, qualora non ci ascolti "infastidito" un inatteso uditore-, ma solo per così dire con un suono interiore²⁹⁷, che pare essere quello rammemorato nei *numeri recordabiles* supervisionati dai *numeri iudiciales*; ma, non appena lo proferiamo e lo udiamo, ci accorgiamo che non dispone più quasi subito di quella struttura ordinata che invece si conservava intatta in memoria. Il fatto è che, molto probabilmente, non appena ne intoniamo il ritmo, non soltanto si passa, rispetto all'ordine genetico, da uno stadio all'altro (e questo passaggio, di per sé, non sembra costituire un problema), ma ci si incammina anche e soprattutto lungo una metaforica scala, i cui gradini ci conducono da un livello gerarchico all'altro, implicando dunque, tale discesa, il passaggio dalla natura del tutto incorporea dei *numeri* nei suoni giudici e ritenuti, a quella che, benché sempre incorporea, si deve servire però della materialità dell'apparato vocale per la codificazione, e di quello auricolare per la decodifica, dei suoni medesimi. È curioso notare che, in questo territorio della dottrina agostiniana del *sensus*, dove campeggia in particolare il sistema sensorio dell'udito, a differenza di quello già esaminato della vista, si incontrano maggiori disagi nel "tornare a valle", nell'atto di trasmutare lo "spirito" in "carne", anziché nel risalire i sentieri impervi che conducono ai *numeri* intelligibili. È uno strano paradosso: in questa sorta di *regressus animae* dal *numerus pronuntiantis*, fatto ancora di voce e corpo dell'*homo exterior*, al *numerus in memoria*, custodito nel silenzio della parola dell'*homo interior*, parrebbe più agevole, per così dire, alla *caro* farsi *verbum*, che non il contrario.

Quanto appena osservato, ma senza indugiare in analisi di competenza della psicologia della percezione, ci consente di individuare gli aspetti problematici dell'altro ordine, quello gerarchico che, per facilitare la comprensione anche in chi scrive, è stato tenuto come sullo sfondo di quello genetico. La differenziazione tra *numeri iudiciales* e *sensuales*, come si ricorderà, aveva consentito al maestro di rendere conto del fatto che i *numeri* del senso preposti al giudizio estetico non risultavano in grado ad esempio di misurare l'eguaglianza (*aequalitas*) di due sillabe

297<<M. - Considera dunque il terzo modo che è nella stessa tecnica e azione di chi pronuncia. Esamina se questi ritmi si possono dare senza quelli che sono nella memoria. Infatti, anche restando in silenzio, possiamo svolgere in noi stessi certi ritmi rappresentandoceli con la durata di tempo con cui sarebbero svolti mediante la dizione. Evidentemente questi ritmi si hanno in una determinata azione della coscienza che non proferisce alcun suono e non produce modificazione nell'udito. Quindi tale azione è prova che questo modo può aversi senza i primi due, di cui uno è nel suono, l'altro in chi ascolta>> (*De mus.* VI 3, 4). Da questo brano si evince che i *numeri progressores*, potendo essere senza quelli *in sono* o quelli *occursores*, sono sovraordinati rispetto a questi, ma non rispetto a quelli *iudiciales/sensuales*.

brevi, o la correttezza di un verso udito, ancorché risultassero loro gradevoli, né tantomeno la convenienza sul piano etico di un piacere (*gaudium*) derivante <<da questi *numeri* che imitano l'uguaglianza senza sapere se la realizzano>>, aveva ammonito Agostino riferendosi alla eventualità appunto che i nostri dilette estetiche possano scaturire da un errore non percepibile dai *numeri sensuales*, i quali si rivelano vulnerabili ed anche ingannabili da parte di ineguaglianze verso le quali sono "sordi" (vedi, *supra*, p. 141, nota 290). Queste supreme funzioni giudiziali furono dunque riconosciute alla ragione, la quale dispone di *numeri* propri destinati a tal fine, in stretta dipendenza dai *numeri* eterni divini. In ogni caso, laddove non emergesse la necessità di richiamare questa distinzione tra *numeri aeterni*, *iudiciales/rationales*, e *sensuales*, rispettivamente presenti nella mente divina, nella *ratio*, e nel *sensus*, da qui in poi li denomineremo col genere prossimo di *numeri* normativi, fatte salve le differenze specifiche, e pur tenendo conto della loro diversa valenza onto-assiologica. Come dicevamo sopra, si è scelto l'espedito metodologico di tenere distinti il piano genetico da quello gerarchico, indagando in un primo tempo la possibile genesi della percezione sonora. Apparirà in tal modo di aver terminato laddove dobbiamo ora riprendere l'indagine, ossia dal fondamento della disposizione gerarchica presente nella dottrina della conoscenza di Agostino. Infatti, l'ultimo esempio ha posto in luce quelle che sono le difficoltà implicite in questa concezione conoscitiva: quali sono i *numeri* principi cui assegneremo la palma d'oro? Su questo primo aspetto del problema non c'è dubbio, come già visto, che dalla semplice constatazione che i *numeri* normativi giudicano²⁹⁸ gli altri quattro (ritenuti, proferiti, sentiti, sonori), sono certamente essi quelli cui tributare i migliori elogi, essendo inoltre inderivati e indivenienti dal mondo corporeo, e rivelando peraltro, come già visto nel *De ordine*, la stessa struttura fondativa intelligibile del mondo sensibile (e confermando una certa corrispondenza tra assetto onto-assiologico e struttura gnoseologica del creato)²⁹⁹. Si

298 <<D. - *Ego vero ab illis omnibus hoc genus distinguendum puto. Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam*>> (*ibidem* VI 4, 5). In questo brano si noterà il ricorso ai verbi corrispondenti alle azioni proprie di ciascun ordine di numeri, dal grado infimo, a quello sommo: *sonare, patitur/audire, operari, meminisse, ferre sententiam*.

299 Perché Agostino, si chiede la Bettetini, ha dedicato uno studio peraltro pregevole alla metrica <<il cui concetto fondamentale è il rapporto numerico tra le sillabe di diversa lunghezza>>, senza rompere del tutto con la tradizione? La risposta è semplice: l'interprete ritiene infatti che ci troviamo davanti ad <<un esempio di studio dei rapporti numerici in ordine alla conoscenza delle leggi che regolano l'ordine del mondo, per giungere attraverso di esse alla contemplazione del legislatore supremo>>. Detto in altri termini, prosegue la studiosa <<L'interesse del *De musica* per chi studia l'ordine in Agostino è dato dalla possibilità di considerare il campo d'azione della specifica arte liberale come una perfetta metafora del fare ordine>>, dove <<l'uomo sta alla musica come Dio all'universo>>, entrambi essendo impegnati a misurare, numerare e ordinare una materia caotica>>. Certo, avrebbe egli potuto dedicarsi alla danza quale disciplina del movimento ritmico dei corpi, o alla musica armonica ma, precisa infine l'autrice, in fondo <<Agostino era retore e grammatico di professione, e quindi in

sarebbe tentati quindi di risolvere sbrigativamente la questione capovolgendo l'ordine con cui le operazioni specifiche dei cinque tipi di *numeri* vengono elencate nel brano appena considerato. La sequenza lì enunciata, e cioè *sonare, patitur/audire, operari, meminisse, ferre sententiam*, diverrebbe: *ferre sententiam, meminisse, operari, audire/patitur, sonare*. Ma il criterio per individuare il primo posto nell'ordine gerarchico, non è valido anche per gli altri quattro, come invece abbiamo visto esserlo sul piano orizzontale genetico della percezione sonora: rispetto infatti all'origine dell'itinerario che conduce alla sensazione, si trattava di stabilire, in ordine di tempo, e nell'ordine di causa-effetto, quali *numeri* davano il via al processo che, nel caso più frequente, si è già appurato essere scandito in *operari, patire/audire*. Invece, se consideriamo da un punto di vista valoriale gli stessi termini in gioco, e cioè dalla prospettiva della loro relazione con l'anima che presiede alla complessa dottrina agostiniana della sensazione, essi andranno ricollocati entro una nuova sequenza ortogonale rispetto a quel piano. Infatti, il discepolo erra nel ritenere che i *numeri recordabiles* siano superiori agli altri tre (proferiti, sentiti, sonori), una volta appurato che i *numeri* normativi lo sono indiscutibilmente al di sopra di tutti gli altri, adducendo la motivazione che permangono di più di quelli sentiti o proferiti, e adottando un criterio valutativo quindi desunto dalla prima opposizione *iudiciales-alia* (<<*Illud profecto quod est in memoria; quia video ibi diutiurniores esse numeros, quam cum sonant, vel cum audiuntur, vel*

grado di padroneggiare con tranquillità le complesse regole metriche [e] questa era la scienza più sviluppata e precisa nel campo dello studio del ritmo>> (cfr. Maria Bettegini, *La misura delle cose*, cit., pp. 116, 117). L'analogia di proporzionalità tra l'uomo compositore di musica, o di versi, ovvero di qualsiasi opera dell'*homo faber* scientemente elaborata ed edificata secondo *modus, species e ordo* da una parte e, dall'altra parte, il supremo *archimusicus*, architetto, e ordinatore, che crea un mondo misurato, numerato e ponderato come una grande musica, emerge in vari riferimenti testuali come il seguente molto eloquente in proposito: <<Se pertanto l'uomo, abile a comporre un canto, sa quali tempi di pausa intervallare alle singole voci in modo che il canto possa snodarsi e scorrere nel modo più bello [...] quanto più Dio, la cui sapienza, con la quale ha creato ogni cosa, sorpassa di gran lunga ogni arte, non permette, rispetto agli esseri che nascono e che muoiono, che in quella specie di meraviglioso cantico di cose che passano, scorra con movimento più breve o più lungo di quanto lo richieda il ritmo conosciuto in precedenza, alcuno degli attimi di tempo che appartengono come altrettante sillabe e parole ai brevi periodi di questo mondo>> (cfr. *Ep.* 166, 5, 13). Nel *De natura boni* (l'opera risale al 399, si compone di un solo libro, ed è indirizzata contro i manichei) la triade *modus, species, ordo* ricorre di frequente (cfr. *De nat. b.* I, 3; 4; 5; 6; 8; 9; 10; 13; 14; 18; 21; 22; 23; 30; 36; 37; 38; 41) a significare l'impronta del supremo artefice in tutto ciò che è bene in virtù di una natura creata appunto lungo diverse gradazioni di misura, forma e ordine dal bene al meglio, ed oltre la quale ritroviamo il sommo essere/bene/misura (<<Non è del resto opportuno parlare di Dio come un essere misurato, quasi che abbia ricevuto una misura dall'esterno. Se invece diciamo che è la misura somma, probabilmente diciamo qualcosa, purché però, dicendo misura somma, intendiamo sommo bene>>, *De nat. b.* I, 22). Senza quei tre costitutivi ontologici dell'universo creato, non si dà alcun essere (<<laddove c'è una misura, una forma, un ordine, c'è un qualche bene e una qualche natura, mentre dove non c'è nessuna misura, nessuna forma, nessun ordine, non c'è nessun bene e nessuna natura>>, *ibid.* I, 23), tantomeno un essere del male assoluto contrapposto al bene come volevano i manichei (<<Dunque non è cattiva nessuna natura, in quanto natura; per ogni natura invece il male non è altro che diminuzione di bene. Se poi la diminuzione ne comportasse la eliminazione, come non resterebbe nessun bene, così non resterebbe nessuna natura>>, *ibid.* I, 17), per quanto cadessero nelle stravaganti interpretazioni di considerare qualcosa il nulla (<<Non si deve quindi prestare ascolto alle stravaganze di uomini, i quali ritengono che in quel passo [*Gv* 1, 1-3] *nulla* debba essere inteso nel senso di *qualcosa*>>, *ibid.* I, 25).

cum aguntur>>³⁰⁰). Ma, appunto, qui sta l'errore prospettico, e cioè di adottare il medesimo punto di vista legato alla *diuturnitas*, che induce ad anteporre gli effetti (suoni ricordati) alle cause (suoni pronunciati), mentre il criterio "causa-effetto" fin qui seguito sul piano genetico, lo aveva condotto ad assegnare la precedenza ai *numeri progressores* (<<*Praeponis ergo factos facientibus: nam istos, qui sunt in memoria, ab illis aliis imprimi paulo ante dixisti*>>³⁰¹, gli fa notare il maestro). Non che non si giungerà a riconoscere i *numeri recordabiles* come dotati di un certo valore rispetto ai *numeri* sonori, ma nell'ordine gerarchico si deve fare ricorso ad un altro criterio valutativo più consono che non contraddica la relazione causale. Il secondo aspetto del problema è dunque rappresentato dalla risposta alla seguente domanda: quale, per così dire, *principium inquisitionis directivum* possiamo adottare per esaminare le relazioni interne ai quattro restanti tipi di *numeri* (*progressores, occursores, recordabiles, sonantes/corporales*), onde disporre di una valida guida per ordinarli in tal modo lungo il piano verticale gerarchico? Il principio seguito da Agostino è per un verso "negativo": <<*Non enim sicut aeterna temporalibus*³⁰²>> egli dice; si eviterà cioè di giudicarli in base al fatto che taluni siano eterni e talaltri temporali, poiché quest'ultimi quattro generi si trovano tutti entro l'orizzonte della temporalità. In questo monito rivolto al discepolo vediamo lo stesso piano gerarchico verticale come fratturato tra il vertice, occupato dai *numeri* normativi (ma soltanto di quelli divini si può affermare che signoreggino *ab aeternitate* su tutti gli altri), e la restante porzione, dove la *temporalitas* è lo stigma mortifero che ciascuna tipologia di *numeri* subordinata reca impresso. La prima accortezza è dunque quella di concepire l'asse ortogonale divisibile *de iure* in due: una parte superiore, dove reperiamo anche i *numeri iudiciales*, e corrispondente, da un punto di vista antropologico (come si è potuto vedere nel primo capitolo di questo lavoro), alla *mens*; l'altra parte, consegnata alla *mutabilitas*, inferiore, e corrispondente, sempre rispetto alla complessa dottrina riguardante l'anima, alla sua funzione vivificante, e al suo ruolo fondamentale nella sensazione. Ora, dal momento che è quest'ultima l'oggetto della nostra indagine, non allo stesso modo, avverte Agostino, si deve giudicare delle realtà temporali, assegnando maggior valore a

300 *Ibidem* VI 4, 6.

301 *Ibidem* VI 4, 6.

302 L'osservazione del maestro concorda solo in parte con l'opinione dell'allievo. Certamente egli approva che <<Le cose eterne si devono ritenere superiori a quelle temporali>> ma, per il fatto che i restanti quattro generi di *numeri* si situano nella dimensione transeunte del tempo, non vale il criterio secondo il quale <<le cose che deperiscono in un tempo più lungo si devono giudicare superiori a quelle che fluiscono più velocemente>>; infatti, come egli stesso si appresta subito a precisare, <<La salute di un sol giorno vale certamente di più della infermità di molti giorni>> e, se consideriamo che i *numeri* mandati in memoria, <<Con l'oblio [...] vengono cancellati insieme, anche se a poco a poco>, non sarà difficile convincersi che <<*utrumque hoc numerorum genus mortale est*>>, e che, per questa ragione <<*facientes factis iure anteponuntur*>> (cfr. *De mus.* VI 4, 6).

ciò che permane di più, e viceversa minore a ciò che dura di meno: vale di più infatti un giorno di salute che cento di *imbecillitas*. Quindi, dobbiamo mantenere per altro verso, come già detto, il criterio di misura seguente: <<le cause vanno di diritto anteposte agli effetti>>; e, sulla base di questo principio, possiamo già assegnare il secondo posto, sul piano verticale ontologico, ovvero il primo posto nella seconda porzione di questo, ai *numeri progressores*, in virtù della funzione fondamentale che essi svolgono nel generare quelli *occursores*. La difficoltà maggiore è ora quella di ordinare i tre rimanenti *numeri*: *occursores*, *recordabiles* e *sonantes*. Per la verità già sappiamo che i *numeri in sono* andranno all'ultimo posto, dal momento che essi sono prodotti quando qualcosa risuona, come effetti dunque di una qualsiasi fonte sonora, e non possono in alcun modo provocare la sensazione così come è intesa dalla dottrina agostiniana³⁰³. Rimangono pertanto i *numeri recordabiles* e quelli *occursores*: ma è abbastanza agevole concludere che siano questi ultimi a produrre quelli ricordati³⁰⁴.

Come si è cercato di mettere in evidenza, l'anima ha un ruolo attivo nella formazione delle sensazioni, e non stupisce di certo che i ritmi nei suoni siano collocati all'ultimo gradino della scala gerarchica, nonostante si debba pure riconoscere che permane qualche margine per attribuire loro una relativa autonomia sul piano della genesi della conoscenza sensibile³⁰⁵, se consideriamo gli stessi suoni sensibili derivanti dall'ordine intelligibile del creato, e operanti anche laddove la nostra attenzione venga meno. Perché dunque di relativa autonomia si può

303<<Ci si potrebbe obiettare che la vita dell'albero è più perfetta della nostra perché non riceve ritmi dal corpo con la sensazione, in quanto non ha alcun senso. Ma si deve considerare attentamente se veramente ciò che si chiama sentire [*audire*: "udire"] è un qualche cosa che si produce dal corpo nell'anima. È però molto irragionevole assoggettare l'anima in certo senso materia al corpo come causa agente. L'anima infatti non è mai meno perfetta del corpo e la materia è meno perfetta della causa agente. Dunque l'anima non è in senso assoluto soggetta come una materia al corpo come causa agente. Lo sarebbe invece, se il corpo producesse in essa qualche ritmo. E dunque nell'anima non si producono, nell'atto dell'udire, ritmi per influsso di quelli che si percepiscono nei suoni>> (*De mus.* VI 5, 8).

304Cfr. *De mus.* VI 6, 16. Questo ordinamento, come già segnalato (vedi, *supra*, p. 141, nota 290), non sarà però quello definitivo, nonostante i quattro generi di *numeri* affetti dalla *temporalitas* non muteranno la loro disposizione gerarchica subordinata ai *numeri* normativi, come li abbiamo per comodità designati, sia che quest'ultimi appartengano al *sensus* (*sensuales*), o alla *ratio* (*iudiciales*), ovvero che si trovino in Dio (*aeterni*).

305Agostino stesso ammette la difficoltà, ma evoca la vicenda primordiale del peccato originale dei nostri progenitori, e sostiene che <<*animam in carne mortali operantem, passionem corporum sentire non mirum est*>> (*De mus.* VI 4, 7). Da notare, però, quel "*passionem corporum sentire*": qui riemerge quel che più volte abbiamo sottolineato, e cioè che la *passio* cui l'anima è soggetta, è sentita, appunto, non "ascoltata". In altre parole, Agostino non dice che l'anima è costretta, a causa della debolezza del peccato, a subire la sensazione, ma a patire una affezione. Il verbo *audire* è invece presente nel passo seguente: <<*Non ergo, cum audimus* -saggiunge egli, riferendosi questa volta all'ascolto vero e proprio-, *fiunt in anima numeri ab his, quos in sonis cognoscimus*>>; del resto, anche attraversando i territori del *sensus*, ora non potremo più dubitare, sembra dirci il maestro, <<*animam corpore meliorem esse*>> (*De mus.* VI 5, 8). E non solo: le rimane anche la facoltà di trasformare una passione in sensazione, e di compiere il *regressus* verso la sapienza divina: <<L'anima invece diviene più perfetta con la privazione dei ritmi che riceve dal corpo, quando si allontana dal sensibile e si trasforma con i ritmi divini della sapienza [...] di quelli che l'anima non riceve dal corpo ma che essa piuttosto imprime sul corpo dopo averli ricevuti dal sommo Dio>> (*De mus.* VI 4, 7).

parlare, a nostro giudizio? Perché se collochiamo il soggetto percipiente al centro di una immaginaria sfera costellata dai corpi sensibili, a simboleggiare l'uomo agostiniano della conoscenza e della dipendenza dall'*ordo*, i *numeri in sono*, e qualsiasi altra stimolazione sensoriale, si troveranno a gravitare attorno a lui, profilandosi in tal modo anche la possibilità di una concordanza tra i *numeri* "patiti" e quelli "ascoltati/uditi", ossia di una *concinntas* tra *numeri sonantes* e *numeri occursores*, per le seguenti ragioni:

- i *numeri*-causa *in sono*, producendo effetti sonori, si rendono sentibili nella misura in cui suonano, come appunto indica il participio presente *sonantes* in funzione aggettivale (e tali *numeri sonantes* potrebbero pure manifestarsi al nostro *sensus* dal gorgoglio dell'acqua ostruita a intervalli regolari dalle foglie nel greto di un ruscello, come quello che scorreva a latere delle terme presso la tenuta di Cassiciaco³⁰⁶. Là godevano di una certa autonomia, sul piano genetico della conoscenza: non li produceva Agostino o il suo compagno di stanza Licenzio, intento a cacciare topi nel cuore della notte, ma li trovarono fortuitamente nella natura creata. Quei *numeri in sono* furono l'occasione che diede il via al processo conoscitivo, e occorrono al soggetto percipiente perché ne abbia sensazione, ma non sono di per sé sufficienti: è necessario anche che questi vi prestino attenzione. Infatti, anche Licenzio era presente, ma nonostante la sua attenzione fosse rivolta altrove, quei suoni erano patiti anche da lui e, non appena venne invitato ad ascoltarli, li poté avvertire, benché nessuno di loro ne sapesse afferrare di primo acchito la causa;
- dai *numeri sonantes* si passa al *numero* nel senso di colui che ode (*audientis*): se la sensazione generata non disponesse di un suo ritmo risonante interiormente, non potremmo neppure rinvenire in memoria un *terminus ad quem*, ossia una traccia mnestica depositata nella veste di un ricordo sonoro muto cui riferirlo. Questo ricordo consente alla *ratio* di muoversi e di connettere tale *signum* al significato: il termine "mormorio" dell'acqua è la parola interiore che designa il suono interiore. Questa conoscenza, anche se non del tutto nuova, permette di sapere che, con tutta probabilità, fuori di noi c'è una roggia le cui acque producono un suono (*quasi parentem*) generante quello percepito (*quasi prolem*) e che ha proprietà tali da poter essere definito "mormorio";
- dalla sensazione si è giunti alla conoscenza sensibile, quanto all'origine, ma già razionale

306L'episodio è narrato in: *De ord.* I 3, 6 e ss. In particolare si riportano le domande su cui Agostino intende richiamare l'attenzione dei discepoli Licenzio e Trigezio (assenti Alipio e Navigio): <<come varia il mormorio del ruscello?>> (*ibidem* I 3, 6); <<Quale ritenete che sia la causa del variare del mormorio?>> (*ibidem* I 3, 7); <<Perché ritieni che l'acqua di questo ruscello non scorre a caso, ma secondo una legge?>> (*ibidem* I 4, 11).

rispetto al movimento della *ratio*: è questa *potentia* che ha distinto il suono da altri simili o diversi, e che lo ha poi connesso con il ricordo in memoria del termine "mormorio", e non con, ad esempio, sfarfallio. E non è un processo conoscitivo di poco conto, ancorché celere e quasi inavvertibile, se solo poniamo mente, ad esempio, al lungo percorso di apprendimento di una lingua;

- la *scientia* però non si fermerà di certo a questi primi elementi del conoscere, ma si inoltrerà verso le frontiere più remote dello scibile umano. Ma come? Nell'esempio addotto dallo stesso Agostino, e in particolare nelle sue domande, si evince il necessario procedere, per induzione, dall'effetto alla causa, almeno in questo piano della conoscenza scientifica. Ma possiamo ragionevolmente supporre che, come vedremo meglio in seguito, non sarà tanto il procedimento adottato, quanto il fondamento stesso della possibilità della scienza, a caratterizzare il vertice dell'*itinerarium mentis ad mentem*. Là troneggerà la *sapientia*, e quel *lumen quod facit videre* senza la cui luce non potremmo cogliere le verità eterne, e non potremmo neppure sapere che senza causa non si dà effetto.

In definitiva, l'accento posto da Agostino nel *De musica* sui *numeri progressores*, che vengono collocati gerarchicamente subito dopo quelli dai noi definiti normativi (*aeterni*, *iudiciales*, *sensuales*), testimonierebbe, a nostro avviso, del preminente interesse euristico presente in quest'opera, attestata su una concezione della sensazione in generale, e di quella sonora in particolare, le cui dinamiche interne alla gnoseologia, ma in comunicazione osmotica con l'ontologia, proverebbero per altra via -altra rispetto al *De Trinitate*, ad esempio, o al *De quantitate animae*, ma anche al *De ordine*-, la supremazia anzitutto della dimensione spirituale -com'era ragionevole attendersi, stando alle risultanze della concezione agostiniana dell'*ordo*, ma com'è risultato pure affatto impreveduto, ancorché prevedibile, per via della sua dottrina "psicologica" del *sensus*, anch'esso almeno in parte sovraordinato rispetto al corporeo; e, inoltre, il ricorso ai *numeri aeterni* e a quelli *iudiciales* deporrebbe pure a favore della predominanza della sfera intelligibile, come avremo modo di appurare, sulla stessa natura spirituale, anch'essa bisognosa d'essere informata a quelle verità incommutabili caratterizzanti a tal punto la peculiare dottrina agostiniana dell'illuminazione che, senza il riverbero luminoso di questa luce increata indispensabile alla *mens*, non soltanto essa non saprebbe nulla di Dio e di sé, ma non potrebbe neppure disporsi interiormente ad essere e ad agire in conformità alle *regulae aeternae* legislative dell'intera struttura ordinata dell'universo creato. Non è importante quindi, in quest'ottica, e in considerazione del contesto in cui fu portato a termine il VI libro conclusivo del *De musica*, e che fu caratterizzato dai nuovi impegni pastorali di cui Agostino dovette assumersi l'onere e il merito

a partire dal 391 quand'egli, come visto, venne eletto prete a furor di popolo, non è fondamentale, come si diceva, che noi si focalizzi l'attenzione su questa lezione di metrica -che pure il professore e il retore, perlopiù nei primi cinque libri già terminati in precedenza, ci offre-; o che si metta in primo piano la dottrina della sensazione come tale; ovvero, che la si tralasci a tutto vantaggio della conoscenza ottenuta per il suo tramite. È piuttosto, se così si può dire, l'indagine per apodissi a muovere ora l'animo del presbitero e del teologo, abbandonata l'idea di un'opera enciclopedica sulle *artes liberales*, e desideroso nonché fiducioso di poter ancorare l'instancabile ricerca di tutta una vita dedicata alla speculazione a principi più saldi e immoti, al riparo dalle alterne vicende della "fortuna". Fino a giungere a configurare un'epistemologia che, genericamente intesa, possiamo anche definire per induzione dal particolare (*numeri in sono, in sono pronuntiantis, in sensu audientis* etc.), all'universale (*numeri aeterni, iudiciales, sensuales*), o dal sensibile all'intelligibile, ma sottintendendo: "quanto alla genesi sensibile" dei primi quattro generi di *numeri* (*progressores, occurrentes, recordabiles, sonantes/corporales*), non certo rispetto all'assetto onto-assiologico già dato o presupposto tale. Da questo punto di vista, la nostra disponibilità nel convenire sulla coerenza formale della sua dottrina, dati certi presupposti teologici, diviene più cauta laddove l'esame critico condotto secondo ragione s'arresta di fronte all'intelligenza della fede in Agostino a quei presupposti medesimi. Mentre, in senso proprio, quella stessa indagine volta alla ricerca di un sapere epistemico, andrebbe definita come ipotetico-deduttiva, ma a patto che si precisi che "ipotetico", tale procedimento euristico, lo è soltanto quanto al metodo, perché in ultima analisi, queste determinazioni "modernizzanti", tipiche della scienza in generale, e di quella sperimentale in particolare, appaiono del tutto inadeguate e decisamente pleonastiche per la sua visione del mondo. Infatti, la prima certezza già acquisita contro lo scetticismo, era stata la consapevolezza di dubitare, quindi di pensare, di vivere, di disporre interiormente di un criterio veritativo anche solo per poter esprimere un giudizio accreditato intorno al probabile o al verosimile; e il "liberto" appena affrancatosi dagli scogli delle false dottrine della Nuova Accademia, poté con ciò meglio equipaggiarsi "srotolando" passo passo quella pergamena interiore su cui avrebbe via via reperito, prima le tracce, e poi le coordinate necessarie, per giungere a decifrare le norme ideali presenti a nostra insaputa, ma non ignorate del tutto, nel segreto riposto cantuccio interiore, ove giace sepolto il tesoro dell'anima. Insomma: non è un'ipotesi per Agostino che i *numeri iudiciales/sensuales* siano in noi la norma con cui giudichiamo degli altri ritmi. È una certezza apodittica e irrefutabile, senza la quale non saremmo in grado di valutare la minore o maggiore dignità di un verso rispetto ad un altro; o, non potremmo conoscerlo nella sua struttura; ovvero, non disporremmo di un *numerus ipsius sensus* capace di vagliare per se stesso la *concinntas* dei

numeri ascoltati e di quelli noti, pregiudicando sia la possibilità stessa di mandarli a memoria, o di rievocarli, e sia di godere della *suavitas* di una armoniosa poesia, o del dilettevole canto dell'usignolo (per tacere d'altro).

In riferimento a quanto andiamo dicendo, sarà utile ora leggere un brano tratto dal *De Trinitate* su cui Gilson³⁰⁷ si sente in dovere di prendere le difese del vescovo d'Ippona, ora meno interessato ad esplicitare in termini precisi la propria dottrina della sensazione rispetto al dialogo giovanile da noi appena commentato:

Dunque in questa analisi, che a partire dalla forma corporea giunge fino alla forma che si produce nello sguardo del pensiero, abbiamo scoperto quattro forme nate quasi gradualmente l'una dall'altra; la seconda dalla prima, la terza dalla seconda, la quarta dalla terza. Dalla forma del corpo percepito, nasce quella che si produce nel senso di colui che vede; da essa quella che si produce nella memoria; da quest'ultima quella che si produce nello sguardo del pensiero. Perciò la volontà, a tre riprese, unisce dei termini che sono in qualche modo nel rapporto di generante e generato; in un primo momento la forma del corpo con quella che questa genera nel senso corporeo; in un secondo momento questa seconda con quella da essa prodotta nella memoria; in un terzo momento infine questa con quella da questa generata nello sguardo di colui che pensa l'oggetto. Ma l'unione intermedia - la seconda -, sebbene più prossima, non è altrettanto simile alla prima come lo è alla terza. Vi sono infatti due visioni: l'una di chi sente, l'altra di chi pensa. Ora perché possa esistere la visione del pensiero, nasce nella memoria, prodotta dalla visione del senso, una certa similitudine, verso cui si volge, nel pensare, lo sguardo dell'anima, come nel vedere si volge verso il corpo lo sguardo degli occhi. Ecco perché ho voluto menzionare due trinità in questo genere di realtà; una, quando la visione di colui che sente [*sentientis*: tr. it. "pensa"] è informata dal corpo; un'altra, quando la visione di colui che pensa è informata dalla memoria [*Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare: unam, cum visio sentientis formatur ex corpore; aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria*] (*De Trin.* XI 9, 16).

Avvertiamo però fin d'ora che questo testo andrebbe riletto alla luce di quanto espresso da

307Ridimensiona in questi termini il Gilson la possibile lettura di un brano del *De Trinitate* XI 9, 16, di cui prenderemo in esame fra breve gli aspetti salienti, e in cui il linguaggio e il senso di quanto espresso paiono meno coerenti con la dottrina che Agostino, *ex cathedra*, ha elaborato nel *De musica*. Per quanto riguarda questa puntuale osservazione del Gilson, e le circostanziate motivazioni che lo inducono a trarre queste conclusioni, si veda: Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., pp. 75-86 (in particolare, p. 80, nota 15).

Agostino nel paragrafo precedente³⁰⁸: i due brani, infatti, si completano l'un l'altro, sono l'uno la premessa "genetica" dell'altro, ed entrambi ci riconducono alla sua concezione del *sensus* già diffusamente elaborata negli scritti dei primi anni milanesi, e sintetizzata poi in seguito in stretta relazione alla teologia trinitaria; e, da questo punto di vista, non c'è alcun bisogno, almeno così ci sembra, di tornare al *De musica*, con la motivazione che là Agostino argomentava *ex professo*. Non è dunque un passaggio casuale, quello che ora Agostino non si preoccupa di spiegare nei minimi dettagli, mettendo come si suol dire i puntini sulle "i"; e, del resto, non lo facciamo neppure noi quando diamo per scontato che il senso di quel che andiamo dicendo è già stato ampiamente discusso e approfondito, a meno che non esplicitiamo apertamente gli errori da correggersi; cosa che Agostino su questo punto non ha fatto, e che dunque neppure si richiede che altri facciano al suo posto. Non si tratta, dunque, afferma il Gilson, <<di interpretare un testo accidentale [cioè, *De Trin.* XI 9, 16] in funzione del trattato in cui la questione viene discussa *ex professo*>>, appunto, quanto piuttosto a nostro modesto parere di assumere entrambi i *testimonia* (anzi, tutti i vari *testimonia*) della "Trinità", e rileggerli in una dimensione unitaria e secondo un codice integrativo, qualora ciò fosse possibile, invece che oppositivo, fermo restando che la dottrina non ritrattata oggetto d'esame si trova nella sua forma più compiuta nella "*Musica*". In tal senso, preferiamo scorgere in questi "incidenti" esegetici, la riprova che Agostino, senza timore di essere smentito, utilizza in modo meno vigile la terminologia adottata, come peraltro si è avuto modo di vedere anche per altri termini, dando per scontato il senso della sua dottrina. La questione centrale verte maggiormente sui vari aspetti coimplicati in questa composita visione di un'anima accomodata a reggere un corpo ch'essa vivifica, piuttosto che sulle possibili distinzioni tra una formulazione in senso formale, ed una sostanziale secondo la quale giammai le specie corporee possono per se stesse produrre le specie spirituali. Si tratta ora di giungere ad un primo bilancio conclusivo, grazie anche al testo sopra riportato, mantenendo salda la "rotta" lungo i passaggi dove è centrale l'analisi dell'uomo esteriore, ma non solo: infatti, come abbiamo già fatto notare, la sensazione emerge con forza quale affidabile messaggera tra l'immagine del corpo sensibile impressa nel *sensus* e quella immagazzinata in memoria sotto forma di ricordo. È attraverso un'analogia che Agostino mette in luce le complesse relazioni sussistenti tra corpo sensibile, *sensus* e memoria: la volontà congiunge l'immagine del corpo sensibile esterno con quella generata nel senso, e allo stesso modo opera affinché la memoria non soltanto riceva nelle sue tele silenziose le *species* sensibili, ma anche perché all'occorrenza le sottoponga il più celermente

308Cfr. *De Trin.* XI 8, 15 (si vedano più sopra i brani riportati nelle note 241, 242, pp. 115, 116).

e fedelmente possibile alla visione (*intuitu*) di colui che pensa, quasi rispolverate da un certo oblio in cui temporaneamente erano incorse dileguandosi e illanguidendosi, consentendo in tal modo allo sguardo dell'anima (*acies animi*) di volgersi per così dire verso la sua fedele custode dei ricordi (<<*Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae*>> *De Trin.* XI 8, 15)³⁰⁹.

Sofferamoci allora ad esaminare l'ordine delle varie forme (*species*) della conoscenza sensibile grazie agli ulteriori elementi di cui possiamo adesso disporre:

1. dalla forma del corpo percepito (*specie corporis*) si origina nel *sensus* quella della sua immagine presente grazie all'anima allo spirito (tramutando la mera eccitazione sensoriale, lo stimolo uditivo o visivo *-passio corporis-*, in vera e propria sensazione, vista o udita dall'anima stessa). Va precisato che il paragone generante-generato³¹⁰ è qui inteso da Agostino non in senso stretto, e come tale lo intendiamo anche noi: l'origine della sensazione è sensibile rispetto alla modificazione del corpo patita, ma non appena questa diviene "percepita" per virtù dell'anima, cessa la soggezione al corporeo, e inizia il dominio dello spirito. Anche per queste ragioni abbiamo preferito esplicitare, nella nostra prima ricostruzione abbozzata precedentemente, la fase della mera affezione e dello stimolo sensibile, che invece in Agostino pare implicita. Inoltre, la sensazione è più spirituale del corpo sensibile, mentre la volontà <<è più spirituale -come egli precisa- di

309La relazione, quasi inavvertibile, tra i vari elementi in gioco, è illustrata anche al vasto pubblico dei fedeli, laddove, come nel brano seguente, Agostino cerca di spiegare per analogia alla trinità interiore umana, le complesse dinamiche legate alla Trinità divina: <<Nella tua anima scorgo due facoltà, la memoria e l'intelletto, che sono l'occhio e lo sguardo dell'anima. Vedi una cosa, la cogli per mezzo degli occhi e l'affidi alla memoria: essa custodisce quanto le hai affidato, essa è come un granaio, come uno scrigno, come un luogo recondito e intimo. Tu ora pensi ad altro, la tua attenzione è rivolta altrove: ma ciò che hai visto è conservato nella tua memoria, anche se tu non te ne rendi conto perché la tua attenzione è rivolta ad altro [...] Nomino Cartagine: in questo momento tutti voi che conoscete Cartagine, la vedete dentro di voi. Esistono forse tante Cartagini quante sono le vostre anime? È bastato pronunciarne il nome perché tutti la vedeste dentro di voi. Queste quattro sillabe, a voi familiari, sono uscite dalla mia bocca, hanno colpito le vostre orecchie e, attraverso il corpo, hanno raggiunto la vostra anima; e l'anima, che stava pensando ad altro, è stata richiamata a ciò che già in lei si trovava, e ha visto Cartagine. È stato in questo momento che si è formata in lei l'immagine di Cartagine? No, c'era già, ma era nascosta. Perché restava lì nascosta? Perché il tuo animo attendeva ad altro. Quando, però, il tuo pensiero è stato richiamato a ciò che già esisteva nella memoria, allora si è formata e prodotta la visione dell'animo [...] Ma Cartagine esiste nella tua memoria mediante l'immagine che per mezzo dei tuoi occhi hai formato. Hai visto, dunque, ciò che avevi riposto nella tua memoria [...] Hai visto Cartagine quand'eri a Cartagine; per mezzo degli occhi la tua anima ne ha attinto l'immagine; questa immagine è stata riposta nella tua memoria quando ancora ti trovavi in quella città e l'hai conservata dentro di te per vederla in te anche quando non ti fossi più trovato colà. Tutte queste impressioni tu le hai ricevute di fuori>> (*In Io. Ev. tr.* XXIII, 11).

310<<Di quella visione dunque -cioè di quella forma che si produce nel senso del soggetto che vede- è, in qualche modo, come genitrice la forma del corpo da cui ha origine. Ma questa non è tuttavia la sua vera genitrice e perciò nemmeno quella è la vera sua prole, infatti non è totalmente generata da essa, perché concorre qualcosa d'altro, oltre all'oggetto, perché la visione si formi da esso, e cioè il senso del soggetto che vede>> (*De Trin.* XI 5, 9).

ciascuno di essi>>, non generata né genitrice, sia in senso ampio, che stretto³¹¹;

2. da questa genesi sensibile, la sensazione può aspirare, nell'immediato e impercettibile lasso di tempo del suo presentificarsi, a qualcosa di meglio: anziché svanire nel nulla, può passare ad esempio nella memoria³¹²;
3. dalla memoria, infine, l'immagine sempre più spiritualizzata e de-corporalizzata, si riproduce per essere nuovamente ripresentata allo sguardo interiore del pensiero (*acies cogitantis*) come *species* oggetto di indagine razionale.

311<<La volontà che unisce l'uno all'altro, come il generante al generato, è dunque più spirituale di ciascuno di essi. Infatti il corpo percepito non è affatto spirituale. La visione invece, prodotta dal senso, possiede in sé un elemento spirituale, perché senza l'anima non potrebbe aver luogo. Ma essa non è totalmente spirituale, perché, ciò che è informato, è il senso corporeo>> (*ibidem* XI 5, 9).

312Emerge una distinzione implicita, sul ruolo e il significato della memoria nell'ambito della dottrina gnoseologica. Abbiamo, adottando un linguaggio moderno, la memoria a breve e la memoria a lungo termine: la prima è maggiormente implicata nei processi percettivi già esaminati, in modo particolare nella sensazione uditiva; la seconda è altrettanto fondamentale, ma senza escludere la funzione cooperante della prima, nei processi mnestici di recupero dell'informazione, finalizzati al comprendere e al conoscere, più che al semplice percepire. In tal senso, sarà utile porre bene attenzione all'argomentazione di Agostino: <<Si potrebbe obiettare che molto spesso crediamo a coloro che ci narrano delle cose vere, che essi stessi hanno percepito con i loro sensi. Poiché il semplice udire la narrazione di queste cose provoca in noi la rappresentazione, non sembra che lo sguardo dell'anima faccia ritorno sulla memoria per produrre le visioni della rappresentazione. Non è infatti secondo i nostri ricordi che le pensiamo, ma secondo la narrazione di un altro; allora sembra che qui non si realizzi quella trinità di elementi, che esiste quando la forma latente nella memoria e la visione di colui che ricorda sono uniti da un terzo elemento: la volontà. Infatti non ciò che era latente nella mia memoria, ma ciò che odo, penso, quando mi si narra qualcosa. Non parlo qui delle parole che sento pronunciare, perché qualcuno non creda che io sia uscito dal mio argomento per alludere alla trinità che si realizza esteriormente nelle cose sensibili e nei sensi; no, ciò a cui penso sono le immagini corporee che colui che narra suggerisce con le sue parole, con i suoni [*eas cogito corporum species, quas narrans verbis sonisque significat*]; immagini che penso, evidentemente, non basandomi sui miei ricordi, ma su ciò che odo raccontare. Tuttavia, nemmeno in questo caso, se si considera la cosa con maggior diligenza, si superano i limiti della memoria. Infatti non potrei nemmeno comprendere colui che narra, se le cose di cui parla, supponendo anche che le udissi per la prima volta unite in una stessa narrazione, non rispondessero tuttavia, prese singolarmente, ad un ricordo generico. Colui che, per esempio, mi parla nella sua narrazione di un monte spoglio di foreste o popolato di ulivi, lo narra a me che ho nella memoria le immagini dei monti, delle foreste e degli ulivi; se me le fossi dimenticate non comprenderei assolutamente che cosa dice e perciò non potrei pensare ciò che dice nella sua narrazione. Così chiunque pensi delle cose corporee, sia che lui stesso si crei l'immagine di qualche oggetto, sia che oda o legga la narrazione di cose passate o l'annuncio di cose future, ricorre alla sua memoria per trovarvi la misura e la regola di tutte le forme che il suo pensiero contempla>> (*De Trin.* XI 8, 14). La comprensione di un racconto, e la rappresentazione (*cogitatio*) di immagini riferibili ai significati che i suoni veicolano, anche se si tratti di luoghi o eventi sconosciuti, non poggia sui numeri *progressores*, né su quelli *occursores* (questi ultimi, assieme ai numeri *in sono*, originano, invece, la possibilità stessa della percezione nell'uomo esteriore grazie al *sensus* e ai *numeri iudiciales/sensuales*), bensì esse trovano il loro punto d'appoggio nella memoria. E posso si capire quel che sento a partire dal suono (cioè: quanto all'origine genetica, la comprensione inizia con il sentire e con l'ascoltare attentamente quel che viene detto), ma sulla base dei ricordi che la "memoria a lungo termine", come diremmo noi oggi, custodisce in silente attesa che le siano richiesti quali *species* di altre possibili conoscenze. Ecco perché nella sua gnoseologia è necessario tenere distinti, a nostro modesto avviso, piano orizzontale genetico e piano verticale gerarchico: altrimenti, i passi come quello qui citato, possono dare luogo a interpretazioni anche opposte, che vanno dalla predominanza assegnata alla esperienza sensibile, alla esclusività attribuita alle norme ideali disponibili al soggetto conoscente, arroccate su insolubili controversie tra innatismo, interiorismo, trascendentismo (quest'ultimo fino al misticismo più inverificabile). Ci pare esatto, quindi, affermare che, in ultima analisi, sono i *numeri iudiciales/sensuales* la "*condicio sine qua non*" per formulare giudizi estetici, razionali e valoriali intorno alla percezione sonora, analogamente al necessario attingimento dei *numeri aeterni*, e delle *rationes seminales*,

In ogni caso, è la volontà (*voluntas*) che mette in comunicazione, congiungendoli (*copulat*), i tre termini, nel rapporto quasi genitoriale (*quasi parentem*) di generante a generato. Per quel che attiene alla sensazione, e da quanto fin qui esaminato, si avverte una netta distinzione tra la visione sensibile, che appartiene allo sguardo dell'occhio, e la visione di chi pensa, che riguarda lo sguardo dell'anima (*acies animi*). Come, infatti, lo sguardo dell'occhio (*acies oculorum*), per vedere, si volge a osservare i corpi, analogamente lo sguardo dell'anima, nel pensare, si volge ad un'immagine simile a quella percepita, ma ri-generata nella memoria dopo esservi stata in qualche modo depositata non senza la funzione imprescindibile dell'attenzione e della volontà (<<*alienato nutu voluntatis, per quem [voces] solent infigi memoriae*>> *De Trin.* XI 8, 15). Per giungere dunque sotto i riflettori dello sguardo interiore del pensiero, l'immagine sensibile non solamente passa dal corpo in cui la vediamo con l'occhio, mediante sottilissimi raggi luminosi emessi dal nostro organo sensibile,³¹³ al senso in cui se ne ha sensazione; ma, prima di salire ai piani alti della *mens* (in cui, come sappiamo, <<*ratio et intelligentia naturaliter inest*>>), viene accolta nei "locali" della memoria -nella nostra interpretazione, questi "spazi" possono essere intesi sia come memoria a breve che a lungo termine, rispettivamente coinvolte, la prima, maggiormente con il processo percettivo e, la seconda, più propriamente con la conservazione/recupero dell'informazione. Ma, a parte questa nostra ipotesi, è ragionevole credere che sia più che altro grazie a quest'ultima che si riproduce un'immagine ricordata il più

come vedremo per *scientia* e *sapientia*, che rendono veritativamente fondato e accreditato lo *scire* e l'*intelligere* dell'uomo. Ma, a patto che non si tralasci di assegnare un ruolo altrettanto necessario, benché certamente subordinato rispetto all'*ordo* onto-assiologico, all'universo sensibile delle conoscenze. Paradigmatica e concisa appare in tal senso la conclusione del paragrafo riportato: <<Se dunque nessuno può pensare qualcosa di corporeo senza averlo sentito, perché lo stesso ricordo di un oggetto corporeo suppone la percezione sensibile, ne consegue che, come i corpi lo sono della percezione, la memoria è la misura del pensiero. Infatti il senso [tr. it. "corpo"] riceve la forma dal corpo che sentiamo e dal senso la riceve la memoria; dalla memoria poi lo sguardo di colui che pensa [*Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis*]>> (*ibidem* XI 8, 14).

313 Agostino la pensa esattamente al contrario di quanto diremmo oggi, e cioè che è la disposizione ottico-geometrica della luce, ancor prima di colpire coni e bastoncelli, a irradiarsi secondo numero e misura dall'oggetto fenomenico verso l'occhio. Ma anche così, non ci pare che la dottrina della sensazione in Agostino possa temere, almeno da questo punto di vista, d'essere ricusata: è infatti a partire dall'anima, mediante il senso che essa governa, e per via del corpo che vi produce uno stimolo sensibile, che la sensazione è prodotta, non senza che l'organo di senso abbia "patito", ad esempio, le disposizioni ottico-geometriche dello stimolo luminoso, o le frequenze delle onde sonore. In fin dei conti, questi impulsi circoscrivono la loro stimolazione alle terminazioni periferiche dei nervi afferenti, come quelli ottici connessi a coni e bastoncelli, o quelli acustici legati al timpano e al martelletto. Da queste terminazioni in poi, il percorso entra a far parte di una porzione del sistema sensorio dell'organismo in cui sempre maggior peso hanno le funzioni superiori della corteccia cerebrale. Qui giunte, non solo hanno già subito modificazioni (si sono convertite in impulsi biochimici, e si sono già strutturate, come nel sistema visivo, passando attraverso il chiasma ottico), ma paiono già pre-disponendosi alla ricodificazione dell'impulso proveniente dall'oggetto fisico e alla sua traduzione in oggetto fenomenico: è questa traduzione, a nostro avviso, che costituisce il correlato non sensibile della percezione, e che sembra sottrarsi ad una lettura esaustiva delle componenti in gioco, anche per lo stesso approccio scientifico-sperimentale.

possibile simile a quella memorizzata, perché venga sottoposta a quel movimento del pensiero che chiamiamo ragione (<<*mentis motio, ea quae discutur distinguendi et connectendi potens*>>). È perciò la *ratio* che connette e distingue, che si muove appunto tra gli oggetti di pensiero e assicura una prima forma di conoscenza designata da Agostino, come vedremo, col termine di *scientia*. Per queste ragioni la prima tappa dell'*itinerarium mentis* parte dal sensibile, almeno geneticamente, ma passa obbligatoriamente attraverso la sensazione -quale operazione dell'anima-, ed il ricordo rammemorato nell'uomo interiore, per ascendere verso la conoscenza non im-mediata ottenuta grazie alla *ratio*.

Nella tabella seguente, come preannunciato, si intendono mettere in rilievo i due assi fondamentali coimplicati nella dottrina gnoseologica agostiniana: quello riguardante l'origine delle nostre conoscenze attinte per via dei sensi (prima colonna: *ordine genetico*), e quello relativo all'ordine gerarchico dei vari elementi in gioco³¹⁴. Va detto però, che al livello della prima tappa dell'itinerario, che in tabella è rappresentato nella colonna concernente l'*imago Dei in homine*, all'altezza della riga che separa -e, tuttavia congiunge pure-, *homo exterior* e *interior*, abbiamo a che fare solamente con un primo tratto della conoscenza, quello della sensazione. Come si possa giungere alla zona superiore, e trasmutare la sensazione in *scientia*, analogamente a quando abbiamo assistito, nell'indagine di Agostino, alla trasformazione della *passio corporis* in *sensus* -cioè, con un'immagine, della *caro* in *spiritus*-, sarà la questione centrale da indagarsi nella prossima tappa.

314Abbiamo provato, nell'auspicio che ciò possa agevolarne il confronto, a rappresentare l'ordine genetico per entrambe le tipologie dei processi percettivi legati alla sensazione visiva e uditiva (numeri arabi da 1 a 3); tuttavia, non è stato possibile presentare allo stesso modo l'ordine gerarchico. Per quest'ultimo, si tenga presente la seguente precisazione: per la disposizione ordinata in senso onto-assiologico degli elementi della percezione visiva, che si può peraltro desumere anche in questa tabella invertendo l'ordine genetico, si rimanda alla *Tabella I* (vedi, *supra*, p. 117); mentre, per la medesima disposizione, ma riferita alla percezione sonora, si vedano i numeri romani dell'ultima colonna posti tra parentesi (dall'inferiore al superiore: rispettivamente dal V al I tipo di "ritmi"). Non siamo riusciti inoltre a rappresentare visivamente l'ortogonalità dei due piani che, intuitivamente, è immaginabile se si innesta il piano onto-assiologico con quello gnoseologico, in modo tale che si saldino, al livello della zona di frontiera tra *homo exterior* e *interior*, la sensazione e la conoscenza, la visione corporale e quella spirituale (si può immaginare tale perpendicolarità piegando a 90° la tabella lungo la linea blu, benché così facendo si innalzino curiosamente i *numeri in memoria* rispetto a quelli *progressores* e *occursores* i quali, invece, dovrebbero risultare sovraordinati a quelli *recordabiles*), fino a giungere a quella intelligibile. È infatti dai sensi dell'uomo, costituito di anima e corpo, che ha inizio l'ascesa dalla prima alla seconda tappa dell'*itinerarium*; ma, è l'anima, mediante il corpo di cui si prende cura, a governare quella metaforica frontiera tra dentro e fuori, a mettere in comunicazione *passio corporis* e *sensus*, a permettere di involarsi verso le alture ove si troveranno, per via delle facoltà superiori della *mens*, la *scientia* e, non senza un "supplemento di grazia", la *sapientia*.

Ordine genetico	Tappe		Fasi	Vista	Trinità: <i>imago Dei in homine</i>	Udito
1	Dalla stimolazione sensoriale alla sensazione	Afferzione	<i>Passio corporis non <<per seipsam non latens animam>> (De quant. an. XXV 48)</i>	Il crescere (impercettibile); ma anche parole lette o luoghi visti distrattamente	<i>Homo exterior</i>	(V) <i>numeri sonantes/corporales: <<audivimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus alienato nutu voluntatis>> (De Trin. XI 8, 15)</i>
2			Sensazione/percezione	<i>Sensus: <<passio corporis per seipsam non latens animam>>, De quant. an. XXV 48 (es. visione delle ungues maiores)</i>		<i><<Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu>> (De Trin. XI 9, 16)</i>
3		Dalla percezione alla conoscenza sensibile/razionale	Scienza	<i>Scientia: <<si quid per rationem non late>> (De quant. an. XXX)</i>	Vedo le <i><<ungues maiores>></i> e le designo. Ma la causa della loro <i>magnitudo</i> (effetto) la <i>rinvengo per aliud (scilicet, rationem)</i>	<i>Homo interior</i>
						(I) <i>I numeri iudiciales/sensuales <<Non enim [hoc genus] de illis posset, nisi excelleret, iudicare>> (De mus. VI 4, 6)</i>
Fonti testuali primarie				<i>De quant. an.</i>	<i>De Trin.</i>	<i>De musica</i>

Tabella 3. *Itinerarium mentis ad mentem: sensus visiva e uditiva*

Sulla base delle risultanze delle nuove acquisizioni del cammino fin qui compiuto, e con l'ausilio del relativo quadro sinottico qui sopra illustrato (che, sia detto per inciso, vuol essere un mero espediente riepilogativo, non potendo esso di per sé cogliere, com'è ovvio, le complesse relazioni e i vari aspetti di tale argomento tanto impegnativo da richiedere il costante confronto testuale, cui dunque si rimanda il lettore), ci permettiamo, in chiusura di questo paragrafo, di trarre solo qualche considerazione complessiva e di accennare a problemi aperti non del tutto risolti.

Quando si esamina nel dettaglio la dottrina agostiniana della percezione legata al suono, si trova un maggior carattere incorporeo della sensazione uditiva, rispetto a quella visiva. Ci pare in tal senso plausibile affermare che, nella sua impostazione del problema, Agostino tiene fermo il principio gerarchico onto-assiologico della superiorità dell'anima al corpo e ai corpi, ma si può altresì ragionevolmente ipotizzare che egli fosse consapevole del grave fardello che il *sensus* della vista, più di quello dell'udito, eredita suo malgrado dall'oggetto corporeo sensibile, per via della tipologia delle immagini le quali, seppure assumano una natura diversa nell'atto del percepirle da parte dell'anima, e ancor più per il loro essere trasmutate nel transito verso i piani alti della memoria, ciononostante le loro "parenti" rievocate mantengono una certa somiglianza con la fonte originaria costituita dall'oggetto corporeo. E, non a caso, allude egli stesso a questa relazione di filiazione: lo deduciamo dall'area semantica dei termini adoperati, come per esempio *quasi parentem, prolem, gignit, natae*, nel contesto pur influenzato dall'oggetto di indagine del *De Trinitate*; ma lo arguiamo anche dall'insistenza con cui, come abbiamo visto poco fa, tende a sottolineare la distinzione tra *species* derivanti dal corpo esterno, o da *visiones* originantesi nel *sensus* (spirituale "*a parte animae*", carnale "*a parte corporis*"); oppure, laddove egli rimarca la natura e la funzione della *voluntas* (del tutto spirituale). Non del tutto accessoria ci pare, dunque, la metafora con cui abbiamo definito il *sensus* come zona di confine che separa e congiunge ad un tempo, o come finestra sul mondo da dove l'anima può affacciarsi -se intenzionata a farlo-, e da dove, in ogni caso, le persiane mai del tutto chiuse dei sensi lasciano sempre entrare la fioca luce inavvertita eppur sentita di un mondo muto non immoto. Nell'ambito della percezione uditiva, invece, Agostino sembra più propenso, in ciò agevolato dal tesoro sepolto dietro e oltre il *signum* di un verso, dentro e sopra la prosa di un verbo interiore, prima e dopo il flebile battito di un mondo scritto in caratteri "numerici", a far riecheggiare l'eterno nel tempo, a dare fiato ad un "universo di versi", a convertire l'anima dispersa nel silenzio assordante del suono: sì, perché, senz'anima è il suono senza significato, e freddo, al cuore, il ritmo ignorato. Il retore può in tal modo insinuare una cesura implicita, riconducendo la sensazione uditiva all'ambito del corporeo, in ragione dell'immagine che ce ne formiamo, ad esempio, ascoltando una parola come "albero" (e richiedendo il passaggio dal significante segnico -le sillabe udite-, al significato -l'albero e l'immagine che evoca-); ma potendo pure ascoltare suoni, per esempio di una melodia, che non immediatamente, e neppure necessariamente, richiedono una decodifica, e che possono inoltre suscitare, come abbiamo già osservato nelle definizioni di *pulchritudo*³¹⁵ e *suavitas* appunto, un

315Vedi *supra* p. 89, nota 181.

primo giudizio estetico quasi senza ricorso alla *ratio*. Se, dunque, la percezione di una sinfonia è meno corporea della visione di un violino, in tal caso dovremmo propendere per una certa immaterialità della sensazione sonora medesima e, per estensione, della affezione, giungendo quasi a concepire tutte le *species*, originatesi da quello strumento musicale, in qualche modo immuni dalla "infezione" diffusa dalla materia, e degne pertanto di poter aspirare a far parte di una prima trinità "sensibile", immagine della Trinità divina. Sensazione e affezione sonore, quindi, del tutto incontaminate rispetto agli oggetti corporei, dai quali nondimeno geneticamente si sono occasionate. Eppure, Agostino insiste nel ritenere come illegittima, a rappresentare l'*imago Dei* in noi, non solamente quella conoscenza che derivi da un'immagine corporea nel contesto della sensazione visiva, ma anche nelle altre modalità percettive. E se pure è evidente che, in tal caso, il suo giudizio scaturisce da quanto esaminato, non meno evidente ci sembra la scarsa considerazione per questa "sfaccettatura" del problema della sensazione sonora: perché, ci domandiamo, il vescovo teologo non prende in debita considerazione i *numeri* armoniosi di una musica, che non avrebbero niente a che fare con qualsivoglia *corporalium species*, e che potrebbero per questo motivo ben rappresentare già a partire dall'uomo esteriore (sequenza: *numeri sonantes-numeri in sensu audientis-numeri recordabiles*) una prima impalpabile e incorporea traccia dell'immagine divina? In questa nostra supposta (T?)rinità, come imputare ai *numeri* sonori il presunto (o pretestuoso) debito contratto dalla materia?, e come addebitare al *sensus* alcunché di corporeo, dal momento che la musica corpo non è, e che neppure l'anima -conveniamo perfettamente con Agostino- lo è nel mentre "ri-suona" attivamente quei ritmi servendosi spiritualmente dell'organo che vivifica? Lo stesso quesito potremmo rivolgerglielo in riferimento al tatto, all'olfatto e al gusto. È vero che sono anch'essi "contaminati" con l'oggetto "sentito" e quasi incorporato, e lo sono forse ancor più dell'immagine corporea percepita per via del senso della vista; ma, a pensarci bene, questi sistemi sensorî si servono di modalità percettive che parrebbero all'origine di sensazioni le meno incorporee che si possano immaginare, dal momento che non soggiacciono alla vigile e meticolosa ricostruzione dell'oggetto percepito secondo una determinata forma e dimensione, mediante la quale l'anima sa distinguere per il tramite della vista la forma impressa di un tavolo, e giudicarla somigliante o differente con questo piano di legno sorretto da quattro gambe, o con quel mobile verticale provvisto di ante e cassettera. In definitiva, rimane aperta la seguente questione che potremmo così sintetizzare, e che andrebbe investigata più approfonditamente sia ritornando ad Agostino, per chi volesse seguire tale direzione d'indagine, e sia indagando più a fondo (non senza anche il contributo della scienza), questa frontiera del *sensus* che, forse per via della sua apertura al mondo sensibile, reca impressa fin da quando l'uomo s'è occupato del sapere, l'onta peccaminosa della sua "incestuosa"

relazione con i corpi "*quasi parentes*". Mentre, al contrario di quel che si potrebbe credere, almeno per quanto riguarda gusto e olfatto, per questi sensi è meno predominante il ricorso, anche se non assente, ad immagini interiori del corpo sentito: insomma, vedo un rosa lì davanti a me, e non posso non vederla dentro di me; sento il profumo del gelsomino da qualche parte qui vicino, ma posso non vederlo dentro di me abbarbicato ad un rudere. Più che di continuità lineare tra mondo corporeo e incorporeo, pare che ci troviamo di fronte, ma il discorso andrebbe al contrario ora esteso anche al senso dell'udito e della vista, ad una sorta di "solvente insolubilità" tra le due sfere reciprocamente interrelate e interagenti dell'interiorità e dell'esteriorità, del superiore e dell'inferiore, della carne e dello spirito, senza che si possa dire con precisione dove e come avvenga, ma senza dubitare che di certo avviene in qualche luogo, la trasformazione, si passi l'immagine, dell'"acqua in vino".

Si vuol dire, cioè, che le sensazioni sonore, ma non solo, occupano una posizione mediana tra materialità *sic et simpliciter*, e spiritualità (e, forse, anche per questo abbiamo visto come lo stesso Agostino vi connetta giudizi estetici quasi immediati, che indicherebbero una sorta di corto circuito in cui, senza l'ausilio della *ratio* e dell'*intellectus*, il soggetto coglie l'armonia di una melodia). Mentre, invece, le sensazioni visive tendono ad assumere, nella sua concezione gerarchica, una posizione di tutto rispetto, dominando dall'"alto" sia il loro ambito percettivo, sia indirettamente anche quello uditivo (e non solo), nel trasporre le sensazioni in immagini interiori quanto più possibili affini al mittente "genitore". Infine, diciamo pure verso il basso, abbiamo il gusto e l'olfatto, meno inclini anch'essi a formare immagini dei corpi sentiti. Che relazione c'è tra queste dinamiche della nostra vita percettiva e la dottrina gnoseologica di Agostino? Ebbene, da un lato, possiamo convenire sul fatto che quando Agostino non indaga *ex professo*, non vada preso tutto ciò che dice in senso stretto; ma d'altra parte, dopo che si tende solitamente a ridimensionare una certa autonomia che egli sembra conferire al pensiero e alla ragione nei primi scritti giovanili, o comunque prima della cogenza della teologia matura, si va ad attingere però a piene mani, come appunto abbiamo visto nel caso del Gilson, proprio in opere come il *De musica* (ma non solo), per legittimare l'autentica dottrina della sensazione. È però probabile che ci si trovi di fronte, come non di rado accade, ad una "estrazione" non del tutto esaurita di un filone di possibili significati che, come abbiamo tentato di fare riportandone alla luce qualche pur debole frammento, possono integrare la sua dottrina. Eppure, al termine di queste supposizioni, non resta che la semplice opinione che ce ne possiamo fare: nel *De musica* il riferimento principale dell'indagine è la sensazione uditiva, ma vincolata alla decodifica della parola di un verso come tanti altri (<<*Deus creator omnium*>>), e alla conoscenza che ne deriva; conoscenza, mediante la quale, il non più giovane ed entusiasta filosofo, e ancor non anziano e navigato teologo Agostino

giunge ad una conferma per altra via delle norme ideali cui si rivolge, e verso cui si converte lo spirito, come le sole in grado di rendere ragione della possibilità stessa del darsi degli altri *numeri* a partire da quelli *iudiciales*; ed è giocoforza che questa prospettiva della sensazione sonora sia la più congeniale al suo pensiero, perché appare la meno collusa con gli oggetti (per quanto legata ai suoni-parole), e dunque, per così dire, la più spirituale, cioè la più "consonante" dalla parte dell'anima, anche prima che il pensiero la renda tale. Eppure, l'indagine lì condotta, essendo focalizzata sul suono come *signum*, riconducibile in ultima analisi sia allo spirito, ma sia anche ai corpi di cui è significato, si caratterizza pure, in questa mirabile esercitazione del retore e del grammatico, come riferimento ad una visione della realtà fratturata tra la dimensione spirituale e quella materiale, tra incorporeo e corporeo. Non che Agostino non sapesse della natura del suono: ma è abbastanza chiaro che, oltre a designare oggetti, vi sono suoni nel dominio della musica (tanto da averla considerata, fin dalla notte dei tempi, arte sacra, e divina ispiratrice) dove, né l'origine genetica legata allo strumento, né tantomeno la propagazione stessa del suono, appaiono facilmente riconducibili ad alcunché di materiale che possa ostruire la strada a chi intendesse vedere anche qui un'immagine non spuria della Trinità divina. Come accennato, nel caso dell'olfatto e del gusto, ma in qualche modo anche del tatto, avremmo altri generi di sensibili altrettanto puri, ancorché traducibili in immagini d'oggetti ad un livello di elaborazione tale che non si può non chiamare in causa quasi subito la *ratio*. Perché questi sensibili passano in secondo piano nella sua dottrina trinitaria? Per la loro genesi? Per la complicità che intrattengono con gli oggetti, quasi incorporati dal soggetto senziente, come sembra avvenire nell'accarezzare un corpo, nel sentire il profumo di una rosa, o il sapore di una fragola? Forse, se ad Agostino fosse balenata l'idea che, paradossalmente, proprio i sensibili meno implicati con la formazione di immagini interiori "corporee" -l'aria di un'armoniosa melodia, oppure l'odore del mosto, o anche il sapore dell'uva settembrina-, erano e sono vestigi della creazione di un mondo quale dimora accogliente dell'uomo, se avesse anche solo rivolto lo sguardo del cuore verso queste bellezze del creato, si sarebbe affacciata la vaga presenza di un mondo di corpi che non è più materia quando abbandona il suo luogo naturale, per farsi natura altra nell'anima senziente. E, l'insistenza di una dottrina della sensazione costruita sul *sensus* della vista non avrebbe richiesto la sempre vigile ricerca di una distanza -ontologica prima, e gnoseologica poi-, tra immagini sensibili dei corpi, immagini nel *sensus*, e immagini in memoria; insistenza accompagnata dal rischio, non così remoto, di una meno circospetta cura dei termini e della costruzione sintattica, che pure di tanto in tanto si verifica insidiando anche la più abile mano (come si è visto per esempio in quel passo del *De Trinitate* XI 9, 16). In tal senso, dunque, non si tratta tanto di interpretare il significato dal contesto (*ex professo* o meno che sia), bensì il testo stesso nel suo significato e nel suo

significare. Avremo così rivitalizzato le componenti non del tutto immateriali che convivono e concorrono al "cristallizzarsi" di quel precipitato che è la sensazione: in primo luogo, riabilitando la mera *passio corporis* nella sua funzione specifica, e nel suo collocarsi quale frontiera più estrema della comunicazione tra uomo e uomo, tra uomo e corpi; e, in secondo luogo, "riposizionando" strategicamente il *sensus* a metà strada tra corpo e spirito, "genio bifronte" rivolto nel contempo verso l'oggetto-padre corporeo *quasi parens*, e verso l'immagine-figlia *quasi proles*. Ma, senza le facoltà più alte della *mens*, nulla sapremmo di queste nostre originarie, e per certi versi necessarie, relazioni vitali e conoscitive nell'universo del *sensus*: si tratterà ora di rivolgere la nostra attenzione a quella *potentia* protagonista della seconda tappa di questo nostro cammino, e che si è già avuto modo di conoscere nel tentativo di librarsi verso l'alto da parte dell'uomo interiore.

2. *Ratio* e conoscenza razionale

*<<Omnes enim homines lucernae, quia
et accendi possunt et estingui. Et
lucernae quidem cum sapiunt, lucent, et
spiritu fervent; nam et si ardebant et
extinctae sunt, etiam putent.
Permanserunt enim servi Dei lucernae
bonae, ex oleo misericordiae illius, non
ex viribus suis>> (In Io. Ev. tr. XXIII, 3)*

Nell'attraversare la soglia di quella metaforica frontiera tra *homo interior* ed *exterior*, simboleggiata da una linea di confine non rigidamente intesa, la dottrina della conoscenza in Agostino abbraccia non soltanto le facoltà dell'anima legate al *sensus*, ma anche quelle della *mens* (*<<cui ratio et intelligentia naturaliter inest>> De Trin. XI 2*), ossia tutto l'essere e l'agire dell'uomo e della donna pellegrini su questa terra, sia sul piano della storia universale tesa verso il fine escatologico, e sia su quello della salvezza individuale. In questo cammino di purificazione, ciascuno e ciascuna è chiamato/a, limitatamente alla sua storia individuale e alle sue possibilità, a non indugiare nella sola dimensione sensibile dell'esistere, ma a mettere a frutto le facoltà più nobili a disposizione dell'umanità per guadagnare conoscenze quanto più certe e fondate possibili, non accontentandosi dell'opinare, o del credere senza capire, ovvero del mero darsi di una realtà talvolta apparentemente disordinata, frammentaria, caotica. Infatti, come si diceva, la sensazione abbisogna della *ratio* perché, ad esempio, la semplice operazione interiore di designazione delle *res* possa aver luogo; ed è indubbio, come abbiamo potuto appurare dalla sua dottrina del *sensus*, che la scarsa considerazione assiologica del mondo corporeo, trovi in Agostino la sua sede al

livello infimo dell'*ordo creationis*; ma, va ciononostante tenuto sempre ben presente che la nostra particolare natura, costituita anche dal corpo dotato di organi di senso, oltre che dall'anima, necessita proprio di quel mondo sensibile, con le sue *species corporis in sensu*, nella formazione della visione spirituale ottenuta per via di quella corporale -non disponendo l'uomo di un'anima sensibile.

In questa prospettiva di rivalutazione delle *res*, che possono anche allietare e confortare il nostro soggiorno su questa terra, è solo nel prezioso movimento della *mens* tra le loro *species*, e nel contributo della ragione, che si trova la condizione necessaria di quello *scire per aliud* senza cui, pertanto, le immagini sensibili permarrebbero silenti tra i repertori della memoria o nel *sensus*. Vediamo dunque come, nel risalire la china dell'itinerario dell'anima, una volta che essa abbia lasciata alle spalle, ma non abbandonata del tutto o per sempre, questa dimora terrena che pure perdura nel suo ininterrotto mutare, lo spirito familiarizzi anzitutto con se stesso, e cioè con le sue facoltà interiori e, finalmente, approdi ad una profondità più interiore del suo intimo, ad una radicale ulteriorità. Prendiamo, perciò, anche noi le mosse dalla *ratio* -rimandando il lettore all'ultima parte di questo nostro *itinerarium* riguardo all'analisi del significato e delle relazioni tra sapienza e quanto fin qui esaminato-, e da quel che promette di provvederci, ossia la *scientia*, ma rammentando però che, per quanto quest'ultima si situi subito a ridosso della sensazione, e che pertanto preceda in ordine genetico la *sapientia*³¹⁶, a questa va indiscutibilmente subordinata, in

316 Sulla versione di questo passo della Bibbia (*Is* 7, 9) vedi *supra* p. 99 nota 201. Qui preme solamente sottolineare come il *nisi credideritis non permanebitis/intellegetis* sottende una duplice subordinazione: da una parte, la *scientia* alla *sapientia*; e, dall'altra parte, ma similmente, la *ratio* nei confronti dell'*auctoritas*. I primi due termini di questa duplice polarità concettuale, infatti, sono gerarchicamente inferiori agli altri due. In altre parole, la ragione e la scienza con essa conquistata, si isteriliscono, e dissipano quell'oro pur da trafugarsi agli ingiusti possessori, se e nella misura in cui non attingano la loro linfa vitale, e non si rigenerino alla sorgente della sapienza e dell'autorità. L'autorità però viene di fatto a svolgere un ruolo privilegiato agli albori del nostro primo incontro con la cultura sui banchi di scuola, per quanto *de iure* compete alla ragione comprendere fin dalla prima infanzia il linguaggio del "leggere, scrivere e far di conto" (l'espressione è in verità desueta, essendo tratta dai *Programmi della scuola elementare* del '55, ma nondimeno suggestiva del valore che l'insegnamento-apprendimento riveste nell'educazione morale e intellettuale delle giovani generazioni). Mentre, possiamo immaginare che la sapienza, in virtù del lungo e faticoso itinerario di formazione integrale, intellettuale e morale della persona, si profili come la meta ideale, l'idea-limite verso cui tendere, e come tale sovraordinata ai saperi-strumenti che *de facto* precedono temporalmente il sapere-fine. Tuttavia, è altrettanto possibile supporre che, nel significato non univoco di sapienza -come vedremo meglio nell'ultima parte di questo capitolo-, un sapere "specchio" per così dire della Sapienza increata, deve essere ad ogni istante disponibile e accessibile al discente, perché il presupposto gnoseologico fondamentale della concezione agostiniana è che, senza la visione intelligibile delle verità eterne, e delle norme ideali insegnate dal Maestro interiore, nessuno di noi discepoli potrebbe mai apprendere alcunché dall'esteriorità dei *signa*. A tale proposito si legga il brano seguente: <<*Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem* [tr. it.: fede]. *Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit*>> (*De ord.* II 5, 16). Di questo brano, si preferisce però presentare al lettore la nostra versione per le seguenti ragioni: la prima, di carattere "letterale", laddove ad esempio si opta per "autorità" (*auctoritas*) invece che "fede"; la seconda, di carattere sintattico e semantico, prediligendo volgere quel *quos* come nesso relativo. Si avrà quindi: <<Duplice è infatti la via che seguiamo, la ragione, o una certa autorità,

ordine gerarchico, quale docile ancella al servizio dell'anima e dell'uomo agostiniani.

Nel brano presentato in nota, come precisato, si è preferito volgere il termine *auctoritas*³¹⁷ con autorità: questa ipotesi interpretativa, se anche non intende misconoscere il carattere autoritativo, eteronomo, che possiede la fede, preferisce nondimeno attestarsi su un ventaglio più ampio di possibili significati cui Agostino pare alludere, senza con ciò incorrere sul versante opposto di una ragione autoreferenziale, tipica di una certa malriposta autosufficienza. Del resto, va tenuto presente che egli stesso altrove opera una ulteriore distinzione tra l'oggetto creduto per fede, e la stessa fede con cui si crede³¹⁸. Nel brano riportato, dunque, ma anche nel prosieguo dell'indagine,

quando il dubbio delle cose ci muove. La filosofia promette la ragione e a stento ne libera molto pochi (*quos, nesso relativo*) di coloro che, tuttavia, non solo non rifiutano quei misteri, ma la sola ragione spinge a comprendere che si devono intendere>> (per la versione italiana si veda: *ibidem* II 5, 16; NBA/III, p. 309). Anche nel brano seguente si evince il rapporto tra *credere* e *scire*: <<E confesso di avere fede e non scienza [*credere me potius quam scire fateor*] che tutte le notizie contenute in quella storia [cfr. *Dan* 3] sono avvenute in quel tempo così come sono state narrate. La differenza la conobbero anche coloro ai quali crediamo. Dice il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*>> (*De mag.* XI 37).

317È pur vero che più oltre Agostino precisa che <<*Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur*>> (*De ord.* II 9, 27), tuttavia non si può escludere che l'autorità umana rivesta un suo ruolo importante anche nel pensiero agostiniano (basti ricordare l'intensa e appassionata attività di ricerca associata rintracciabile negli scritti dialogici giovanili, o l'instancabile attività esegetica e pastorale del Vescovo in cura d'anime), e che debba quindi affidare il suo magistero alle figure, in particolare, del/della docente e dell'educatore/trice, dedite entrambe nel contempo sia all'insegnamento che all'educazione ma, in generale, a chiunque si ponga autorevolmente come guida in senso laico, o in senso ecclesiastico; e l'autorità, per non scivolare verso forme più o meno subdole di arbitrarismo o autoritarismo, che negherebbero proprio l'esercizio delle facoltà di cui l'uomo e la donna sono provvisti, deve saper trovare la sua legittimazione proprio sui riferimenti principi dell'umano consorzio e del vivere secondo ragione, giustizia e solidarietà.

318La distinzione tra *fides retenta, conspecta* e *dilecta* è già emersa (vedi *supra* pp. 90-91, nota 184), e non è il caso, per l'intento di questo lavoro, di approfondirla. Si tenga almeno presente, però, il diverso significato, esplicitato da Agostino, tra l'oggetto della fede, che è creduto ed ha carattere avventizio (ragion per cui non può rappresentare *l'Imago Dei in homine*), dalla fede presente interiormente, il cui *initium* è opera della misericordia e grazia divine, e che è la fede con cui si crede (*fides qua creditur*). A tale proposito si propone il seguente brano: <<*Fides enim non est quod creditur, sed qua creditur: et illud creditur, illa conspicitur*>> (*De Trin.* XIV 8, 11). Affinché non permanga ambiguità alcuna tra i due significati, si intende far notare che, per quanto la versione italiana rispetti grammaticalmente la traduzione di quel "*conspicitur*" (<<La fede infatti non è ciò che è creduto, ma ciò con cui si crede: l'oggetto della fede è creduto, la fede è vista>>), tuttavia il senso appare equivoco. Infatti dire che <<la fede è vista>>, significa ancora insinuare l'ambiguità di una fede oggetto di visione, mentre qui la sottolineatura da parte di Agostino sta ad indicare e a ribadire che la fede è la facoltà con cui si crede. Vorremmo presentare due ipotesi interpretative secondo noi più plausibili, per quanto la prima appaia più verosimile: A. è possibile intendere la locuzione "*illa conspicitur*" non come se "*illa*" fosse il soggetto, bensì ritenendo questo sottinteso ("*fides*": soggetto della principale), e volgendo invece "*illa*", grammaticalmente legata a "*qua creditur*", come se si trattasse di ablativo e, nel nostro caso, complemento di mezzo. In questa prima variante esegetica avremmo dunque la seguente versione italiana: con quella ("*fides qua creditur*") si vede, si scorge; B. potrebbe pure trattarsi di errore in quel "*conspicitur*" (di forma e significato passivi), banalmente subentrato magari a "*conspicatur*" (deponente, forma passiva, significato attivo). In questa seconda variante, emergerebbe un significato affine alla prima, ma espresso in forma diversa: <<[...] l'oggetto della fede è creduto, la fede vede>>. In ogni caso, in entrambe le ipotesi, la *fides qua creditur* è, o la facoltà-strumento per vedere ("A"), ovvero la facoltà, a disposizione dell'uomo, idonea a vedere ciò che altrimenti non è visibile al senso corporeo; possiamo però dire con sicurezza che non è l'oggetto della visione, se "*illa*" ha da essere la fede con cui si crede. Si veda, infine, l'analogo significato con cui Agostino parla della fede nel seguente brano: <<a coloro che la stoltezza ha reso così schiavi degli occhi carnali che giudicano di non dover credere ciò che con quelli non scorgono, va ricordato quante cose non solo credano ma anche conoscano, che pure non possono vedere con tali occhi. Già nel nostro animo, che è di natura invisibile, ce ne sono innumerevoli. Per non parlare di altro, proprio la fede con la

Agostino esprime un concetto generale di autorità, il quale può quindi rimandare alle figure genitoriali dei nostri ricordi d'infanzia, alle esperienze scolastiche, al faticoso e imprescindibile itinerario di educazione e apprendimento, tutto sommato sempre *in fieri*, che caratterizza l'uomo in quanto animale ragionevole³¹⁹. E si può facilmente intuire come, almeno in questo significato ampio che Agostino attribuisce all'*auctoritas*, e stando al senso antico della parola, che l'autorevolezza del *magister*, chiunque egli sia -ancor vivo nella migliore tradizione, benché talvolta sepolto da atteggiamenti rinunciatari in campo educativo, e da una morale edulcorata e diffusa, ancor troppo debitrice e suddita del lassismo inscritto nel "vietato vietare" degli ultimi decenni del "secolo breve"-, costituisca un elemento cardine per le nuove leve, e sia da anteporsi alla ragione, benché questa debba essere sempre tenuta in debita considerazione. Del resto, per quanto Agostino riconosca che <<*quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditibus*>>, tuttavia anche le persone colte e competenti non sono sempre state tali, bensì hanno appreso tutto ciò che dovevano apprendere, autorevolmente guidate a tal fine lungo il cammino dell'*eruditio*, al termine del quale han potuto infine scorgere a ritroso quanto sia stato per loro edificante imparare a comportarsi (sovente, loro malgrado) secondo le regole della vita retta (*vitae optima*), e hanno potuto sperimentare tra gioie e dolori che cos'è la stessa ragione allevata nella culla dell'autorità (*auctoritatis cunabula*)³²⁰.

Il passo in apertura di questa tappa allude infatti al ruolo illuminante dell'autorevole guida

quale crediamo [*fides ipsa qua credimus*] o il pensiero con il quale sappiamo di credere o di non credere qualcosa, sono totalmente estranei agli sguardi di codesti occhi; eppure che c'è di più manifesto, di più evidente, di più certo dell'interiore visione dell'animo?>> (cfr. *De fide r. quae n. v.* I 1).

319L'espressione è utilizzata da Agostino per dare risalto alla seguente sfumatura di significato tra razionale e ragionevole: l'uomo è anche razionale, rispetto al disegno sommamente ordinato della *lex rationalis* del suo Creatore, e questo lo possiamo arguire dal senso qui di seguito espresso a proposito delle opere umane; ma egli solo è ragionevole, se e in quanto fa uso della ragione a lui esclusivamente infusa con l'anima, a differenza delle altre creature che ne sono prive. Già il *sensus*, nell'accezione specifica di "sensazione", e nel significato del tutto particolare che essa racchiude nella dottrina gnoseologica agostiniana, differenziava l'uomo dall'animale, ancor più che la sola anima; ma ora si approfondisce la caratterizzazione dell'uomo, unica creatura privilegiata in tal senso tra le altre. Così si esprime, infatti, Agostino, non disdegnando di ricorrere, per quel che concerne la definizione dell'*esse rationale*, alla tradizione degli antichi filosofi: <<Essi [*veteres sapientes*] han detto che ragionevole [*rationale*] è l'essere che usa la ragione o la può usare e che razionale [*rationabile*] è un prodotto della ragione nell'ordine dell'azione e del linguaggio. Possiamo quindi denominare razionali [*rationabiles*] queste terme e il nostro discorso e ragionevoli [*rationales*] il loro costruttore e noi che stiamo parlando. Quindi la ragione si produce dall'anima ragionevole nell'ordine dell'azione e del linguaggio>> (*De ord.* II 11, 31).

320Cfr. *ibidem* II 9, 26: <<*Ad descendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est [...] quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium. Ad quam cognitionem in hac vita pervenire pauci, ultra quam vero etiam post hanc vitam nemo progredi potest*>>. Come si evince dal brano riportato, grazie alla ragione ormai divezzata, chiunque appare in grado di comprendere che cosa sia lo stesso intelletto in cui si trovano gli universali o, meglio, di comprendere gli stessi universali, e quel principio dell'universo al di là di essi. Nonostante le sfumature di significato di quel *intellectus, in quo universa sunt*, la *ratio* è qui intesa come capacità metempirica di attingere la comprensione degli intelligibili ovunque si trovino, e confinante dunque con l'*intellegentia*.

divina (<<*vera, firma, summa ea [auctoritas] est quae divina nominatur*>> *De ord.* II 9, 27), alla fonte luminosa della sua misericordia, e non all'olio umano, la cui conservazione permette però all'uomo-lucerna di risplendere se "sa" tesaurizzare dentro di sé, e con ciò emanare anche fuori di sé, quella luce divina (<<*cum lucernae sapiunt*>>). Quando l'uomo assapora la sapienza e ne rimane come illuminato dentro di sé, diffonde tutt'intorno egli stesso la luce che rischiarerà le tenebre, il *lumen quod facit videre* dentro e oltre le tenebre della stoltezza. È dunque fondamentale alla stessa *mens* il poter esercitare le sue facoltà dell'intelletto e della *ratio* rischiarate dalla luce divina. Il permanere in questa dimensione luminescente del credere, permette anche di comprendere: forse possiamo ritenere che la traduzione dei LXX, preferita da Agostino, non significhi altro che la sua fiducia nella stretta relazione tra il credere/permanere nella sapienza, e il comprendere mediante la ragione.

Come si diceva, in un altro passo del *Commento al Vangelo di Giovanni*³²¹, altrettanto significativo di questa correlazione fra la dimensione della fede e quella della comprensione, quel *permanebitis*, sostituito con *intellegitis*, è implicitamente contenuto nel *credideritis*. Entrambi i verbi alludono infatti alla accettazione della Rivelazione, da custodirsi e in cui radicarsi permanentemente, appunto, al fine di non dissipare quell'olio senza il quale l'uomo-lucerna emanerebbe odori maleodoranti e non potrebbe vedere tra le tenebre dell'ignoranza³²². Comprendere infatti, dal suo punto di vista, significa trovare nell'oscurità del mondo qualcosa che si va cercando: e sappiamo quanto sia importante per la *beatitudo* la ricerca del vero. Ma perché sia possibile il *recte vivere*, è necessario credere per altra via quel che si intuisce ancora confusamente. Per questo motivo, forse, Agostino predilige la versione dei Settanta: questa traduzione greca dell'Antico Testamento ebraico (che si ritiene sia stata promossa intorno al III

321<<*Sed ego dixeram: Si quis crediderit; et hoc consilium dederam. Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei, ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegitis*>> (*In Io. Ev. tr.* XXIX 6).

322Nell'ambito dell'indagine sul rapporto tra conoscenza e ignoranza, in funzione del *beate vivere*, ad un certo punto del dialogo emerge un grave ostacolo all'unione del filosofo con Dio. Il sapiente (*sapiens*), infatti, non possiede la pienezza delle conoscenze dal momento che le cerca; pertanto, non parrebbe essere giunto alla piena felicità se e nella misura in cui ignora ancora qualcosa. In realtà si giungerà a dire che la ricerca rende degni in questa vita, mentre il pieno possesso si compirà nell'altra, quando e se si perverrà alla *beatitudo* della visione faccia a faccia. Anche in questa definizione emerge una concezione "negativa", apofatica, dell'ignoranza: <<Prendo l'esempio dal senso poiché è strumento dell'anima ed in essa, unico soggetto, ha una certa analogia col pensiero. Dico dunque che è impossibile vedere le tenebre. Ora il pensare è per l'intelligenza ciò che il vedere per la vista. Ma è impossibile vedere le tenebre anche se si hanno gli occhi aperti, sani e limpidi. Quindi non è assurdo dire che l'ignoranza non si può pensare poiché non v'è altro che noi possiamo denominare tenebre dell'intelligenza. Ed ora non mi preoccupa più la possibilità d'evitare l'ignoranza anche se non è oggetto di pensiero. Per quanto riguarda la vista, evitiamo le tenebre per il fatto stesso che vogliamo vedere. Allo stesso modo chi vorrà evitare l'ignoranza non si sforzi di farla oggetto di pensiero, ma si dolga che, per causa sua, non pensa ciò che può pensare e si renda cosciente che essa gli è presente non perché la pensa di più, ma perché pensa di meno>> (*De ord.* II 3, 10).

sec. a.C. da Tolomeo II, poiché probabilmente gli ebrei di lingua greca abitanti fuori della Palestina non erano più in grado di leggere le Scritture nell'originale ebraico), in definitiva, pone in rilievo l'*intellegitis* anziché il *permanebitis*, dal momento che, da un lato, il significato di questo secondo verbo rimanda pur sempre alla prima istanza del credere conservando (*fides retenta*: significato, questo, già adombrato dal *credideritis*); e, dall'altro lato, perché *intellegitis* esplicita meglio il complementare e conseguente cammino di conoscenza e comprensione della fede stessa (*fides conspecta*³²³). In tal modo, non veniamo introdotti ad una concezione della ragione che indaga per un interesse fine a se stesso, altrimenti incorreremmo, come gli antichi, a sopravvalutare la scienza in quanto tale e, per così dire, ad inflazionarla, a gonfiarla dal di dentro (e, a gonfiarci noi stessi, come stigmatizzato nell'espressione, per altri versi ingenerosa, di quel *scientia inflat*³²⁴), fino al punto da farla esplodere in una miriade di conoscenze in cui, per usare una metafora dello stesso Agostino, si vede il tassello, ma non si è più in grado di scorgere il mosaico³²⁵ -salvo poi biasimare l'artefice dell'opera non trovandovi un senso, una figura d'insieme secondo ordine, misura e numero. In questa prospettiva, invece, nella gnoseologia agostiniana, il conoscere mediante ragione, a parte le giovanili enfasi sulla *sola ratio* e sulla filosofia, si salda,

323Si è già accennato (vedi *supra* pp. 90-91, nota 184) a questo triplice significato della *fides*: <<*aliamque nunc trinitatem facit per suam [scilicet, fides] praesentiam, retenta, conspecta, dilecta*>> (*De Trin.* XIV 8, 11).

324Agostino precisa in questi termini il senso dell'espressione paolina (cfr. *1 Cor* 8, 2): <<L'Apostolo dice anche: *La scienza gonfia*. Ma questo non comporta che dobbiate rifuggire dalla scienza e scegliere l'ignoranza per non gonfiarvi. Se l'ignoranza fosse preferibile alla scienza, non vi sarebbe motivo perché io parli a voi, e se si dovesse rifuggire dalla scienza perché non gonfi, io non dovrei esporvi con ordine e precisione i vari argomenti, né farvi riflettere su quello che già sapete o informarvi di quello che ignorate. Dovete anzi amare la scienza, ma anteporre ad essa la carità [*caritatem*]: la scienza gonfia quando sia sola, ma poiché *la carità edifica*, non permette che la scienza gonfi>> (*Serm.* 354, 6, 6). Come si può facilmente intuire, sarebbe del tutto riduttivo semplificare il rapporto fra credere e comprendere, o tra *caritas* e *scientia* nel senso di una opposizione "manichea", a tutto vantaggio della fede, o dell'amore; piuttosto, il senso del discorso rivolto ai fedeli pone l'accento su una concezione del sapere animato dall'amore, e non inflazionato dalla superbia. Si veda anche l'efficace sintesi contenuta nel brano seguente: <<Se conosciamo, non possiamo anche non amare: una conoscenza senza amore non ci salva. *La scienza gonfia, la carità edifica* (*1 Cor* 8, 1)>> (*In Io. Ep. tr.* 2, 8).

325Agostino, nel monito seguente, si riferisce soprattutto alla miopia dello sguardo interiore, ma ne possiamo estendere le implicazioni ad altri ambiti, come quello della relazione tra scienza e sapienza, e cioè della difficoltà dell'intelligenza di cogliere con lo sguardo della ragione la visione degli intelligibili a fondamento dell'ordine con cui Dio ha creato il mondo e le creature. Si evince, a tale proposito, un suggestivo paragone tra il mosaico ordinato e l'universo dotato della sua *lex rationalis*: in entrambi i casi, il passaggio dal frammento al tutto ordinato, dall'apparente disordine del mondo (dove, ad esempio, dice Agostino <<gli Italiani invocano inverni sereni, e la nostra povera Getulia -odierno Marocco- è in continua siccità>>; *De ord.* II 5, 15), all'armonia, all'ordine e alla misura, è consentito non alla singola prospettiva parziale dello *scire*, ma alla "super-visione" contemplativa della *sapientia*, capace di vedere oltre le zone di frattura, e nonostante le apparenti cesure e le ingannevoli discontinuità, un mondo quale "*cosmōs*", un universo qualitativamente migliore della semplice somma quantitativa delle sue parti. Avverte, dunque, Agostino: <<Ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza>> (*De ord.* I 1, 2).

nel cristiano, con l'eudemonismo riletto alla luce delle verità rivelate. Ora: come si possono comprendere tali verità, come quella dell'esistenza di Dio sommo creatore *ex nihilo*, o della Trinità e degli altri misteri, primo fra tutti l'incarnazione del Verbo? È necessario, all'uomo decaduto e immerso nell'oblio del peccato, conservare l'olio nella sua lucerna, dice Agostino, e fare in modo che la permanenza di questo olio divino, frutto di un intervento gratuito e misericordioso, giovi ad illuminare la lucerna che è l'uomo³²⁶.

Nell'esaminare il ruolo e la portata conoscitiva della ragione, quindi, procediamo a partire da quanto abbiamo appena attraversato, cioè dai territori del *sensus*, ma tenendo presente che l'ordine genetico delle conoscenze deriva sì, rispetto alla sua origine, dalla sensazione, ma si fonda anche e soprattutto, come abbiamo visto, su di una concezione gerarchica del sapere al cui vertice troneggia quella sapienza di cui si è appena fatto cenno, e che tenteremo di delineare nella parte conclusiva di questo capitolo. Qui importa per ora cogliere anzitutto le relazioni con quanto precede, cioè il legame tra *ratio* e *sensus*, recuperando questa volta per esteso e nel dettaglio un brano centrale dedicato a questo profondo intreccio tra le facoltà dell'anima, e rinviando il lettore, per quel che attiene alla terminologia, alle definizioni già esaminate nel primo paragrafo di questo secondo capitolo. Riprendiamo quindi in considerazione il seguente testo, al quale avevamo già fatto un breve cenno, in virtù della sua pregnanza e della sua importanza nell'ambito della conoscenza conseguibile mediante ragione: <<*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens*>> (*De ord.* II 11, 30: brano cit.). Di questa definizione fondamentale in riferimento alla nostra indagine vorremmo proporre la seguente traduzione, inserendo tra parentesi quadre i termini della versione italiana da noi sostituiti: <<La ragione è il movimento [l'atto] del pensiero [mente] capace d'operare le analisi e le sintesi di tutto [dei concetti] quel che apprendiamo>>. Il termine pensiero è da noi preferito, ma non solleva ambiguità alcuna neppure "mente". Degli altri due termini, invece, occorre chiarire quanto segue: "motio" rimanda ad un movimento non del tutto coincidente con "atto". L'atto è termine troppo sbilanciato sul risultato stesso dell'azione (mentre qui si pone l'accento sull'operare analisi e sintesi); o troppo vicino a categorie aristoteliche dal significato ben individuabile e non pertinente con ciò che Agostino intende (appunto: il movimento del connettere e del distinguere). Riguardo poi a quella perifrasi: "*ea quae discuntur*", per quanto ci si possa concedere una sorta di licenza stilistica e volgerla col solo termine "concetti", si predilige da parte nostra mantenere tale

326Cfr. *In Io. Ev. tr.* XXIII, 3. Il brano prosegue alludendo esplicitamente alla luce spirituale divina, lume di verità che illumina anche i profeti: <<*Lucernae itaque prophetarum, et omnis prophetia una magna lucerna [...] Lucernae ergo Apostolorum; et gratias agunt, quia et accensi sunt lumine veritatis*>>.

circonlocuzione, onde tradurre nel modo più fedele possibile la "*littera*", e in tal modo non tradire lo "spirito", del testo. I "concetti" sono certamente una parte delle nostre conoscenze apprese, ma non tutte le conoscenze sono però concetti derivati dall'esperienza; così come non tutte le esperienze sensibili di quel che impariamo grazie all'apporto delle sensazioni sono già di per sé concetti pronti all'uso, sui quali la *ratio* eserciterebbe il suo "atto". Nel prosieguo del dialogo, Agostino, ci ricorda inoltre quanto sia impegnativo e faticoso il distacco dal vischioso mondo dei sensi:

L'uomo può difficilmente valersi della sua guida [della *ratio*] per conoscere Dio e l'anima individuale e cosmica. Unico motivo è che è difficile per l'individuo condizionato dal mondo della sensibilità rientrare nel proprio io. E sebbene gli uomini si sforzino di svolgere tutto mediante ragione [*ratione totum agere homines moliantur*] nelle stesse realtà ingannevoli, non sanno affatto, eccetto pochissimi, che cosa sia la stessa ragione, e quali le sue proprietà.³²⁷

La ragione concorre, in altre parole, grazie all'imprescindibile contributo offerto dalle sensazioni, alla designazione delle *res*, alla loro elaborazione in un insieme coerente di conoscenze, alla definizione delle regole stesse sottese alle discipline di studio, nonché alla sistematizzazione dei contenuti all'interno delle *artes liberales*. I concetti saranno dunque il risultato, provvisoriamente raggiunto, tra i quali la *ratio* potrà muoversi nell'ambito di un sapere da lei stessa precedentemente costruito entro un edificio che, però, mancherebbe di consistenza reale se non disponesse dei necessari riferimenti all'universo creato esperito in virtù dell'azione esercitata dall'anima sulle immagini dei corpi impresse nei sensi. Malgrado ciò, nel testo appena visto, sembra peraltro attenuarsi il ruolo della ragione nell'attingimento dell'intelligibile, rispetto a quanto Agostino pare attribuirle altrove (cfr. *ibidem* II 9, 26; brano cit.: vedi *supra* p. 168, nota 320). Analoga formulazione della *ratio* come *motus interior* la ritroviamo più avanti, in un passaggio decisivo che conduce al rinvenimento dell'ordine e, così facendo, alla scoperta del potere stesso della ragione di scorgere la legge razionale a fondamento dell'*ordo*:

L'anima dunque, comprendendo [*tenens*] quest'ordine, anzitutto prende coscienza di se stessa; e, già consegnata alla filosofia, per di più quell'ammaestramento la persuade o che sua è la

327Cfr. *De ord.* II 11, 30; NBA III/1, pp. 326, 328.

ragione, o che coincida con se medesima, e che null'altro v'è nella ragione di meglio e di più potente dei numeri, o che nient'altro è la ragione se non numero. Così dirà a se stessa: Io per via di un mio movimento interiore [*motu interiore*] occulto, sono in grado di distinguere o connettere le conoscenze che si devono apprendere, e questa mia facoltà [*vis*] si chiama ragione.³²⁸

La ragione, in senso proprio, è considerata da Agostino come quel movimento interiore del pensiero capace di distinguere e collegare il materiale grezzo disperso e "afasico" del *sensus*; o di esercitare le sue operazioni cognitive sulle *species corporalium* memorizzate e rievocate per essere sottoposte allo sguardo di colui che pensa. Essa, sotto questo profilo, caratterizza dunque in modo affatto peculiare l'uomo, e gli consente di giungere ad una conoscenza, per così dire, di secondo livello, già sistematizzata ordinatamente nelle varie discipline, benché sempre passibile di ulteriori aggiustamenti. Ma, se è chiaro il punto di partenza, e per certi aspetti anche quello d'approdo (<<*ad Deum intellegendum, vel ipsam [...] animam*>> *De ord.* II 11, 30), di questo itinerario di ricerca, tuttavia, per il fatto che questo metaforico pellegrinaggio in terra straniera sembra richiedere una seria ipoteca alla possibilità e al desiderio di capire, procrastinando indefinitamente la comprensione, e confidando senza indugio su ciò che è stato previamente creduto tale e quale si presentava allo sguardo della fede, meno sicura si prospetta, o rischia di appalesarsi, la funzione di guida di una ragione umana se, e nella misura in cui, come ritiene Agostino, la sua consuetudine con gli affari di questo mondo, e il suo essersi temerariamente inoltrarsi nel "commercio" coi sensi (<<*quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est*>> *De ord.* II 11, 30), può costituire una pietra d'inciampo all'elevazione intellettuale e, aggiungiamo pure, morale, verso cui l'uomo agostiniano tutt'intero deve tendere. Nonostante ci sembri emergere una non chiara, o non sempre coerente, considerazione della ragione umana e delle sue possibilità da parte di Agostino, non soltanto nell'ambito conoscitivo, ma anche etico, è opportuno prendere egualmente in esame i passaggi, a nostro modo di vedere più significativi, dove si discute esplicitamente o indirettamente di tale questione, senza avere la pretesa di esaurire con la nostra modesta indagine il ventaglio di possibili altre interpretazioni, ovvero senza sottovalutare l'ingente lavoro che attende chi volesse spingersi in uno studio più accurato del nostro intorno a questo problema specifico legato alla

328Traduzione nostra, parzialmente modificata: cfr. *De ord.* II 18, 48; NBA III/1, pp. 350-351.

sfera di influenza della *ratio* nell'ordine dell'essere, del pensiero e dell'azione: studio che, qualora mettesse a confronto critico testi e contesti del giovane filosofo, e del maturo vescovo a guida della Chiesa d'Ipbona, oltre che del teologo influente in quelle antiche e prestigiose terre d'oltremare, troverebbe di certo non pochi motivi di riflessione in tal senso³²⁹. Per quel che ci compete, noi ci limiteremo, invece, anche per l'economia di questo nostro lavoro, e per il ruolo più specifico e meno generale che l'anima razionale assume nella dottrina della conoscenza proprio a partire da questa sua caratterizzazione, a mettere in rilievo quanto segue.

Vi sono, anzitutto, due sfere legate al sensibile, in cui possiamo scorgere attraverso i sensi il potere della *ratio*: sono tutti quei manufatti edificati razionalmente, cioè in funzione di un fine ben determinato e rintracciabile in qualche modo nell'opera dell'*homo faber*, e quest'attività *sui generis* riguarda la sfera delle sensazioni visive; ma sono anche i suoni derivati dalle parole che si ascoltano, e che abbiamo visto implicare -ed è qui pertanto ulteriormente confermata-, una concezione della percezione sonora attestata in maniera preponderante sul *signum*. In entrambe queste due dimensioni del sensibile, che rivestono una posizione relativamente privilegiata rispetto alle altre tipologie di sensazioni, almeno per quel che ci è dato di intuire in base ai testi presi in esame, possiamo dunque affermare che si manifesta uno spiccato potere della *mens*³³⁰ sia

329Un prezioso contributo, a proposito della "metafilosofia" dei *Dialoghi* di Cassiciaco, è offerto da Giovanni Catapano, il quale si sofferma ad esaminare <<Un sorprendente dato lessicale>>: e cioè, la presenza negli scritti giovanili, in particolare in quelli dialogici, del <<maggior numero di occorrenze di lemmi della famiglia di *philosophia* (circa 600)>> a confronto con gli autori latini, eccezion fatta per Cicerone. Catapano osserva inoltre che <<Tale distribuzione delle occorrenze nei primi scritti [il lemma *philosophia* ricorre 82 volte su 160 nei soli *Dialoghi* suddetti], con una concentrazione altissima all'inizio e una rarefazione prossima all'azzeramento in seguito, può essere interpretata in vari modi>>; e, il noto interprete, presenta le risposte che gli studiosi hanno dato intorno alla concezione "metafilosofica" rintracciabile nelle prime opere di Agostino, riassumendole in tre scuole di pensiero: 1. per alcuni studiosi <<la filosofia che viene elogiata>> in questi primi scritti è il neoplatonismo, che consentì al giovane filosofo di risolvere i suoi interrogativi sul male, inducendolo ad attribuire una certa superiorità alla *philosophia* sulla semplice *fides*; 2. invece, <<Per un secondo gruppo di studiosi, che si contrappongono ai primi, l'uso frequente e positivo del termine "filosofia">> si iscrive già sia nella tradizione della letteratura ecclesiastica, e sia nell'identificazione agostiniana tra vera filosofia e vera religione (*De vera rel.* V, 8), già operante nel neoconvertito sin dal soggiorno nella villa di Verecondo; 3. un terzo gruppo di studiosi si discosta dalle prime due interpretazioni: circoscrivendo l'indagine tra la conversione e l'ordinazione sacerdotale, tali interpreti ritengono che Agostino altro non faccia che <<utilizzare le risorse intellettuali messe a disposizione dai *libri Platoniorum* per una comprensione delle verità rivelate [...] Questo *intellectus fidei* [conclude l'autore] si basa sull'*auctoritas* delle Scritture e procede con una *ratio* che si avvale soprattutto dell'apparato categoriale e delle conquiste dottrinali dei *Platonici*. L'unione di tradizionalismo teologico ed eclettismo filosofico apparenza la *philosophia* del giovane Agostino alla "gnosi cristiana" dei teologi alessandrini>>, e conduce Agostino a caratterizzare il suo pensiero nel noto principio: *credo ut intelligam*. Questa <<impresa intellettuale [è] distinta dalla fede semplice, ma non per questo superiore ad essa>> (cfr. Giovanni Catapano, *Agostino. Tutti i dialoghi, "Introduzione generale"*, Bompiani, Milano, 2006, pp. CXLV-CLXVI).

330<<*Duo ergo video, in quibus potentia visque rationis possit ipsis etiam sensibus admoveri: opera hominum quae videntur et verba quae audiuntur. In utroque autem utitur mens gemino nuntio pro corporis necessitate: uno qui oculorum est, altero qui aurium. Itaque, cum aliquid videmus congruentibus sibi partibus figuratum, non absurde dicimus rationabiliter apparere. Itemque, cum aliquid bene concinere audimus, non dubitamus dicere quod rationabiliter sonat*>> (*De ord.* II, 11, 32; NBA III/1, p. 328). Da rilevare che è la versione italiana a volgere senza indugio quel "*cum aliquid concinere audimus, non dubitamus dicere quod rationabiliter sonat*" nel modo

nella gnoseologia agostiniana in generale, che nella dottrina del *sensus* in particolare. In altre parole, la *ratio* ricapitola nell'ordine della conoscenza, e della scienza applicata -cioè, della tecnica in senso lato-, quella struttura elementare dell'universo creato sia fuori che dentro l'uomo. Gli artefatti umani si realizzano infatti secondo numero, ordine e misura, come accade nella costruzione simmetrica e proporzionata di un edificio. Nelle opere architettoniche, ad esempio, ove i laterizi/frammenti vengono armoniosamente disposti nel tutto di un palazzo, conferendo loro una figura d'insieme che appare qualitativamente migliore delle singole parti quantitativamente "giustapposte", apprezziamo l'opera del suo artefice attraverso un giudizio estetico da noi formulato non soltanto in quanto rivela il fine per cui è stata costruita, ma anche se, e nella misura in cui, esprime quella razionalità³³¹, quella bella forma, senza la quale non si paleserebbe, appunto, la sua *pulchritudo*³³². Lo stesso possiamo desumere che accada per la musica: l'armonia derivante dalla riduzione ad unità di una molteplicità di suoni consonanti, ad esempio in una melodia, è già apprezzata per se stessa, diletta il nostro ascolto ed è fonte di piacere estetico (*voluptas*) al livello della sensazione, ma nel significato preciso che Agostino assegna a tale operazione dell'anima; lo stesso accade per il suono udito e per la mimica nell'esempio di una pantomima, ove possiamo provare diletto nel ritmo ancorché l'anima possa anche disapprovare il contenuto rappresentato; infine, anche un verso viene apprezzato se conforme a numero, ordine e misura in virtù dei *numeri iudiciales*, ma anche dei *numeri progressores*, benché Agostino sottolinei come non sia il medesimo criterio quello che adottiamo quando giudichiamo esteticamente (*metra laudamus*) un suono come razionalmente ritmato (*rationabiliter sonat*), e quando invece esprimiamo un parere sul significato (<<*quod autem per eumdem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur*>>)

seguente: "quando udiamo parole organicamente disposte, non esitiamo a dire che sono profferite razionalmente". Da parte nostra, non esitiamo invece a sottolineare il significato di quel *quod rationabiliter sonat* come afferente, in primo luogo, ai numeri *in sono*, quindi *sonantes* e, per estensione, nel contesto qui esaminato, anche ai numeri *progressores*. Ma, quest'ultimi, potrebbero pure non esprimere armonia (*suavitas*) alcuna se non fossero pronunciati secondo quel certo numero *in sono*. È sul ritmo nel suono, cioè su come ha da essere suonato o pronunciato, affinché noi *aliquid concinere (cum canere) audimus*, su cui pare qui attestarsi l'accento posto da Agostino. Infatti, se non pronunciassimo suoni consonanti in se stessi, o conformemente ad uno spartito ad esempio, ovvero alla metrica di un verso, la *suavitas* rimarrebbe latente all'anima, ma non assente nell'ordine del creato.

331Cfr. *De ord.* II 11, 34; NBA III/1, p. 333: <<Allo scopo esaminiamo bene in questo edificio i particolari. Non possiamo non essere contrariati nel vedere una porta da un lato e l'altra posta vicino al centro, ma non proprio al centro della facciata. Infatti nelle strutture architettoniche, se non ve n'è necessità, la sproporzione delle masse sembra quasi contrariare la vista>>.

332Cfr. *De ord.* II 11, 33; NBA III/1, p. 330: <<*Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet. Quod vero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus cantumque numerosum rationabiliter esse compositum, suavitas vocatur proprio iam nomine*>>.

espresso da quei segni sonori³³³.

Agostino, che aveva anche messo in cantiere una trattazione delle varie discipline³³⁴, con tutta probabilità non porta a termine la ricerca "enciclopedica" e l'ambizioso compito che si era prefisso, sia per "banalissime" ragioni dovute a motivi del tutto personali (progetti di vita naufragati, come quello della fondazione di una piccola comunità "claustrale" e raminga, dedita allo studio), e sia per cause di forza maggiore (libri trafugati, spostamenti da Milano a Roma e, da qui, ritorno in Africa, imminenti e sempre più cogenti impegni pastorali: questi ultimi impostisi perlomeno a far data dalla sua ordinazione sacerdotale³³⁵ intorno al 391 e, senz'altro, divenuti ancor più gravosi tra il maggio del 395 e l'agosto del 397, quando egli, consacrato vescovo³³⁶, dovette perciò farsi carico dei ben più onerosi incarichi episcopali in collaborazione con l'anziano Valerio, piuttosto inetto, questi, a rintuzzare i donatisti, per via delle sue origini greche e della sua scarsa conoscenza del latino). Si fa strada, in ogni caso, come già emerso nel rapporto tra autorità e ragione, oppure tra sapienza e scienza, una correlativa e analoga polarità concettuale, attestata sui due termini *signa* e *significabilia*. A tale distinzione dobbiamo attenerci nel ripercorrere il cammino compiuto dalla ragione nella sua indagine della realtà, che Agostino tratteggia in una serie di brani nel secondo libro del *De ordine*. Anzitutto, egli dice, la razionalità emerge in tre ambiti: l'etica, le arti formali oggetto d'insegnamento/apprendimento e tutto quel che si può ricondurre al sentimento estetico (*in delectando*). L'uomo, in quanto animale ragionevole, trovandosi a vivere nel consorzio umano, ricorre ad un insieme di segni sonori e

333Cfr. *De ord.* II 11, 34.

334Ci è rimasta l'opera in sei libri del *De musica*, mentre la prima parte custodita in un armadio non venne più ritrovata dallo stesso Agostino, e la parte restante non venne forse portata a termine: cfr. *Retract.* I 6: «<Nel medesimo turno di tempo in cui soggiornavo a Milano in attesa di ricevere il battesimo tentai anche di portare avanti un'opera in più libri sulle discipline, coinvolgendo nella discussione, attraverso la tecnica dell'interrogazione, le persone che erano con me e che non rifuggivano da quel tipo di interessi. Mi ripromettevo così, seguendo un ben articolato e graduale percorso, di giungere io stesso e di condurre gli altri alla conoscenza delle realtà incorporee passando prima attraverso quelle corporee. Di quel progetto sono però riuscito a condurre a termine solo il libro su *La grammatica*, che non ho più trovato nel mio armadio, e sei libri su *La musica* limitati a quella parte che prende il nome di ritmo. Ho scritto questi sei libri da battezzato, dopo essere rientrato in Africa dall'Italia: in quel di Milano infatti avevo appena abbozzato la trattazione di tale disciplina. Delle altre cinque discipline, alle quali avevo pure posto mano in quella medesima circostanza, vale a dire la dialettica, la retorica, la geometria, l'aritmetica, la filosofia, sono rimasti solo gli inizi appena abbozzati, anch'essi scomparsi dall'armadio, ma che suppongo siano ancora in possesso di qualcuno>>. Va però rilevato che il dibattito è aperto su altre opere in qualche modo attribuibili, e talune già da qualche studioso attribuite, alla "mano" di Agostino: di queste ultime (*La grammatica*, *Le regole*, *La retorica* e *La dialettica*) A. Pieretti ha curato l'edizione critica, e compongono ora il volume XXXVI, NBA, 2005, pp. 392. In quel turno di tempo che va dal rientro a Milano (marzo del 387) dopo il soggiorno a Cassiciaco, e l'iscrizione nel registro dei postulanti (*competentes*), al battesimo (ricevuto il 24 aprile, giorno di Pasqua dello stesso anno), sappiamo che il catecumeno si dedicò alla redazione di alcuni dei testi messi in cantiere, tra cui il *De grammatica* e le prime pagine di altri (cfr. A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, cit., pp. 85, 86).

335Cfr. A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, cit., pp. 113, 114.

336Cfr. A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, cit., pp. 150-153.

scritti, codificati nella struttura sintattica e nel linguaggio tipico di ciascuna disciplina: è dunque qui, più che altrove, che balza agli occhi il modo di operare della ragione, capace di mettere in comunicazione gli individui attraverso linguaggi, in funzione del vivere associato. In virtù, quindi, del vincolo della convivenza solidale e della mutua relazione tra i cittadini di una comunità, la comunicazione in senso ampio passa attraverso lo scambio reciproco di pensieri e concetti che abbisognano di un *medium*, di un veicolo *ad hoc* onde poter essere partecipati dai vari attori della comunicazione sociale³³⁷. Nascono così significanti segni riferibili a significati-*res*³³⁸, ma anche a pensieri e concetti, e sorgono discipline quali le lettere e il calcolo e i relativi insegnamenti, tra i quali si ricorda la nascita della grammatica (*grammaticae infantia*). L'encomio del retore Agostino, almeno tra le scienze umane, va alla dialettica: essa è la disciplina delle discipline, per quanto con la "d" minuscola, poiché dispone di quell'apparato logico-strumentale (<<*Haec docet docere haec docet discere*>>, sentenza Agostino)³³⁹ capace di guidare l'indagine nei vari ambiti disciplinari, giungendo a sistematizzarne gli esiti. Non soltanto, la *ratio*, si trova al vertice di questo primo sorvolo retrospettivo nella genesi dei linguaggi umani, ma possiamo in qualche modo anche concepirla come ponte tra scienza e sapienza, analogamente a come abbiamo rintracciato nel *sensus* il mediatore tra affezione muta e sensazione designata e significata, decodificata e ricodificata mediante la facoltà razionale. Potremmo quasi parafrasare così le acquisizioni fin qui raggiunte in merito alla natura, alla definizione, e al *modus operandi* della *ratio* intesa quale *mentis motio*: "*nihil est in mente quod prius non fuerit in sensibus, nisi ratio vel intellegentia ipsae*". Tenendo, però, ben presente quanto segue: in primo luogo, già quel

337Cfr. *De ord.* II 12, 35: <<Si danno dunque tre settori in cui si manifesta la razionalità. Il primo è dell'etica, il secondo delle arti formali, il terzo dell'armonia. Il primo ci stimola a non compiere azioni irrazionalmente, il secondo a insegnare con metodo [*recte docere*], il terzo a contemplare felicemente [*beate contemplari*]. Il primo riguarda i costumi, gli altri due le discipline di cui stiamo per trattare. Ora il potere razionale che è in noi, quel potere cioè che usa la ragione ed opera e scopre il razionale, per un certo vincolo naturale tende a far comunicare fra di loro gli individui che hanno in comune la ragione. D'altronde l'uomo non avrebbe potuto attuare rapporti validi col proprio simile se non mediante il colloquio e, per così dire, lo scambio di concetti e di pensieri. Allora la ragione scoprì che si dovevano imporre alle cose nomi, cioè suoni significativi, in maniera che gli uomini, i quali non possono intuire l'animo degli altri, per stringere vincoli sociali usassero del senso come mezzo di comunicazione>>.

338Cfr. *De quant. an.* XXXII 65; NBA III/2, p. 108: <<*Aliud ergo sonus est, aliud res quam significat sonus*>>. Una definizione che tenga conto della *res* (nel testo qui esaminato, l'esempio riguarda il sole), del *signum* (*vox*) e del concetto (*notio*), si trova più oltre: <<*cum ipse sol tantae sit magnitudinis, num illa notio eius, quam cogitatione ante vocem tenes [...] A. Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni?*>> (*ibidem* XXXII 65-66; NBA III/2, p. 110).

339<<Non avrebbe potuto [la ragione] passare ad altre produzioni senza aver prima discriminato, configurato, espresso e manifestato i propri procedimenti e la propria tecnica nella disciplina delle discipline che denominano dialettica. Essa insegna ad insegnare, essa insegna ad apprendere [*Haec docet docere haec docet discere*]. In essa la ragione stessa mostra con evidenza la propria natura, i propri intenti, i propri poteri. Essa ha scienza di avere scienza. Ed essa soltanto non ha solo la funzione ma anche la validità di creare scienza>> (*De ord.* II 12, 38; NBA III/1, p. 338).

che è *in sensu* è più spirituale, in virtù dell'attività dell'anima, rispetto alla mera materialità del corpo sentito; in secondo luogo, le verità ed i criteri certificativi, di cui la *mens* dispone nel vagliare il sapere ricavato per via del ragionamento, in virtù però dell'illuminazione divina, sono da considerarsi intelligibili; e, infine, queste verità eterne incommutabili, a confronto con la natura sì spirituale della conoscenza sensibile, ma pur sempre derivante dal "contagio" dei sensi con il mondo delle *res*, si configura come incontestabilmente più nobile ed elevata a paragone della scienza stessa. È pur vero che la ragione non è, almeno così sembra, permanentemente all'opera nel suo indefesso e indefettibile lavoro interiore, con cui assicura all'uomo, pellegrino su questa terra, le precondizioni di un sapere incaricato di prendersi cura del vivere associato, della comunicazione intersoggettiva e, diciamo pure, intrasoggettiva, se dobbiamo prestar fede al valore non secondario che il giovane Agostino assegna allo "scavo" condotto dalla *ratio* medesima nel potere che l'anima trova presso di sé; ma, per quanto la ragione agostiniana si occupi con discrezione del compito affidatole, possiamo scorgere malgrado ciò quel movimento impercettibile che va da principî noti e postulati, ad oggetti sconosciuti: movimento interiore invisibile agli occhi, eppur presente all'anima, che si estrinseca in attività intellettuali o manuali, e che si denomina pertanto rispettivamente come ragionamento, ovvero come prodotto razionalmente escogitato ed edificato. La ragione, da questo punto di vista, date anche le premesse della natura dell'uomo, essere animale -genere prossimo al regno animale-, e ragionevole -differenza specifica che ci qualifica come irripetibili creature al di sopra delle altre-, la ragione, si diceva, è sempre presente benché latente, come in un individuo sano lo è la salute fintantoché non si verifichi un evento morboso ad eclissarla temporaneamente. Il ragionamento, al contrario, non è sempre presente, analogamente alle funzioni espletate da un individuo sano per mezzo del correre, del camminare e del gesticolare. Dunque, afferma Agostino, l'operazione con cui la ragione esercita la sua efficace attività conoscitiva prende più esattamente il nome di *ratiocinatio*³⁴⁰. Abbiamo quindi una definizione simile a quella già vista, ma ulteriormente specificata: la *ratio* è lo sguardo del pensiero (*mentis aspectus*), necessario alla visione (*ad videndum*); il ragionamento (*ratiocinatio*) è l'esplorazione della ragione, il suo movimento tra gli oggetti d'indagine, in funzione della ricerca (*ad quaerendum*). Se la *ratio* ha visione, si produce scienza, altrimenti si dice *inscitia* o *ignorantia*. In conclusione, Agostino distingue, nel pensiero

340<<A. - Ti chiedo quale differenza esiste, secondo te, fra ragione e ragionamento [...] E. - Ritengo che la ragione è sempre presente in una mente sana [...] A. - Bene. Devi quindi comprendere, così vorrei, che non si tratta di ragione, quando da postulati o principi noti ci portiamo a un oggetto non conosciuto. Tale atto, come già d'accordo, non sempre è presente a una mente sana, la ragione sempre>> (*De quant. an.* XXVII 52).

(*mens*), la *ratio* (sguardo, *aspectus*), il *ratiocinatio* (*aspectus illius motio*), e la *scientia* (*visio*)³⁴¹.

In questo profondo intreccio pare dunque insinuarsi la possibilità esegetica di interpretare più estensivamente la facoltà della ragione umana, laddove da parte di Agostino se ne accentui il ruolo dello *scire* per via della *ratio*. Questa maggiore estensione dei limiti e della capacità certificativa del pensiero razionale, parrebbe valicare i confini dell'"esperienza sensibile": locuzione che adombra una contraddizione in termini, per il fatto che se è conoscenza non è del tutto sensibile, ma riceve lo *status* di *scientia per aliud*; se è sensibile, vale la reciproca, non è cioè esperienza im-mediatamente scientifica, perché attiene al *sensus* non ancora validato dalla *ratio*. E se la *ratio* valica quei confini di cui s'è detto, ciò si ottiene, almeno così potremmo intendere, sovraesponendo alla luce divina ogni acquisizione scientifica, col rischio però di dissiparne e sbiadirne il "positivo", cioè quanto deriva e non può non derivare dai sensi, ossia quelle conoscenze occasionate dall'esperienza sensibile, col pericolo di sottovalutare il loro apporto imprescindibile, sul piano genetico, per qualsiasi disciplina razionalmente codificata. Tra questi due atteggiamenti esegetici estremi, su cui possono agire o hanno agito (ma non è possibile qui darne conto) precomprensioni dottrinali "di scuola", si danno forse gradazioni intermedie; per il nostro proposito, tuttavia, dobbiamo differire la questione legata all'intelletto e alla dottrina dell'illuminazione³⁴², tenendo fermo però fin d'ora questo capitale principio: nulla giunge ad una compiuta sistemazione e formulazione concettuale, se non deriva geneticamente dal prezioso contributo dei sensi, di cui pure siamo dotati a questo scopo, e se non è rischiarato da una luce sovrasensibile e ontologicamente sovraordinata, capace essa sola di dissolvere le tenebre che i corpi sensibili recano con sé, immersi come sono nella contingenza del loro essere mutevole.

Ricapitoliamo, dunque, questo *regressus*³⁴³ dal corporeo all'incorporeo, dai *signa* ai

341È nel brano seguente che si precisa ulteriormente la distinzione tra pensiero (*mens*), ragione (*ratio/mentis aspectus*), ragionamento (*ratiocinatio/motio illius aspectus*) e scienza (*scientia*): <<Piuttosto, e forse giustamente, tale atto si denomina ragionamento, così che la ragione è, per così dire, uno sguardo del pensiero [*mentis aspectus*] e il ragionamento è una ricerca della ragione [*ratiocinatio/motio illius aspectus*], cioè il movimento di quello sguardo [*aspectus illius motio*] attraverso gli oggetti che si devono guardare. Dunque questo è necessario alla ricerca, quello alla visione. Pertanto lo sguardo del pensiero, che si denomina ragione, quando si dirige sull'oggetto e ne ha visione, si dice scienza. Se poi il pensiero non ha visione, sebbene tenda lo sguardo, si dice mancanza di scienza o di conoscenza. Anche con gli occhi del corpo non sempre la visione segue allo sguardo. È un fatto che si può agevolmente verificare nella oscurità. Ne consegue che differiscono, secondo me, sguardo e visione, che nel pensiero si dicono ragione e scienza>> (tr. it. parzialmente modificata: cfr. *De quant. an.* XXVII 53).

342Cfr. più avanti cap. II, 2, 3.

343<<*Cum autem [anima] se composuerit et ordinaverit ac concinnam pulchramque reddiderit [se reddere, ritornare], audebit iam Deum videre>> (*De ord.* II 19, 51; *NBA* III/1, p. 354). Emerge, qui, una dimensione della *ratio* superiore alla sua funzione di sguardo del pensiero rivolto verso le conoscenze razionali delle discipline. Si configura dunque un duplice significato di cui il termine *ratio* è latore: questa ambivalenza che, come visto, può perfino giungere a lambire pure una certa ambiguità, va quindi tenuta presente, distinguendo magari una *ratio superior* e una *ratio inferior*. Nel primo senso, vedremo dipanarsi le sue potenzialità conoscitive, come già accennato, nel prosieguo di questo capitolo; mentre invece, nel secondo senso, la ragione inferiore sarebbe*

*significabilia*³⁴⁴, seguendo da vicino i gradini che la *ratio* ha dovuto scalare, e le pareti che in un certo senso ha metaforicamente puntellato, per non ricadere verso il basso, nella zona in cui regna il corporeo oggetto della sensazione. Nel suo involarsi nel cielo terso al di sopra delle nubi della sensibilità, la ragione desiderò giungere, dice Agostino, alla beatificante contemplazione delle realtà divine (<<*ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem*>>³⁴⁵), in modo tale da intuire la bellezza (*pulchritudinem*) senza alcuna mediazione degli occhi di carne (*istis oculis*); ma, giacché i sensi, aggiunge egli, la ritraevano verso di loro (*impediebatur a sensibus*), essa fu

maggiormente, se non esclusivamente, impegnata nell'ambito della conoscenza attinta originariamente per via dei sensi. È però opportuno anticipare fin d'ora, a scanso di equivoci, quanto segue: se la distinzione qui introdotta tra le due *rationes* è e vuol essere un mero espediente esplicativo, volto a capire il *modus operandi* del pensiero razionale, ciononostante non si intende in alcun modo insinuare una frattura nel *modus essendi* di una sola e medesima *ratio*. Si vuol dire che, per non incorrere nella proliferazione di facoltà che Agostino non pare ammettere, se di una ragione superiore si può parlare, allora questa va indagata nel contesto del *se reddere* di un'anima la quale non spicca il volo senza un punto d'appoggio individuato anche, benché non soltanto né soprattutto, nella sfera delle conoscenze sensibili. In definitiva, postulare una ragione superiore separata e posta al di sopra della ragione inferiore, ci porterebbe a concepirla come confinante, senza soluzione di continuità, con l'intelligenza, della quale però è nel contempo sguardo: soluzione questa, come si può facilmente vedere, del tutto aporetica. In questo senso è lo stesso Agostino ad ammettere una duplice funzione della ragione e, benché la definisca *sublimior ratio* quand'essa ha il compito <<di giudicare di queste cose corporee, secondo le leggi incorporee ed eterne>> (cfr. *De Trin.* XII 2, 2), egli precisa però che come l'uomo e la donna uniti dal vincolo coniugale sono due in una sola carne, analogamente questi due aspetti sono due in una sola anima razionale (*in mente: ibid.* XII 3, 3), poiché <<Quando [...] trattiamo della natura dello spirito umano [*mentis humanae*], parliamo di una sola realtà: il duplice aspetto che ho distinto è solo in relazione alle due funzioni. E così, quando cerchiamo in esso una trinità, la cerchiamo nello spirito tutto intero e non separiamo la sua azione razionale sulle cose temporali dalla contemplazione delle cose eterne per cercare un terzo termine che completi la trinità>> (*ibid.* XII 4, 4). Anche O'Daly riferisce di questa duplice valenza del ruolo svolto dalla *ratio*: cfr. Gerard O'Daly, *op. cit.*, p. 129 e nota 44).

344<<Aug. - *Age, iam ergo illam partem consideremus, cum signis non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus*>> (*De mag.* VIII, 22; NBA III/2, p. 762). Nel corso della presente analisi della dottrina agostiniana del linguaggio dei segni, e della relazione tra questi e i significati, o del riferimento ad altri segni cui rimandano, prenderemo in esame da vicino il *De magistro*, opera in cui emerge con forza la sua concezione dell'insegnamento/apprendimento, strettamente legata, come si vedrà, con la sua gnoseologia e, in particolare, con questa nostra tappa dell'*itinerarium mentis* proteso all'indagine sulla formazione del sapere.

345Cfr. *De ord.* II 14, 39; NBA III/1, p. 340: <<*Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit [...] Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri [...] Et primo ab auribus coepit, quia dicebant ipsa verba sua esse [...] Intellexit nihil aliud ad aurium iudicium pertinere, quam sonum*>>. In un altro passo dedicato, per così dire, al grado di dignità ontologica del suono, cui possiamo solo accennare, nel considerare retrospettivamente l'evoluzione della *scientia*, il *sonus* è concepito come *signum* della realtà intelligibile da esso evocata, e grazie ad esso rinvenuta quale struttura fondativa del mondo sensibile da parte della *mens*. Ma il discrimine che consente ad Agostino di traghettare da un territorio all'altro gli "oggetti" rinvenuti dalla *ratio*, è rappresentato dal loro essere o meno affetti dalla *mutabilitas* e, aggiungiamo pure, dalla sudditanza con cui soggiacciono a questa indelebile impronta. Questo "stigma" della mutevolezza nelle creature ci induce ad apprezzarle e stimarle in base al *magis vel minus esse* (<<*si anima non id est ratio et tamen ratione utitur et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est*>>, *De ord.* II 19, 50; NBA III/1, p. 354). Possiamo quindi, per così dire, già intravedere quella soglia che separa e unisce mondi reciprocamente non escludentisi l'un l'altro, bensì, al contrario, strettamente interrelati sul piano conoscitivo, oltre che su quello onto-assiologico, benché in quest'ultimo versante il legame di subordinazione sia sempre dall'inferiore/estriore, al superiore/interiore, analogamente a come si è intravisto riguardo alla dottrina della sensazione in rapporto alla *ratio*. Sotto tale profilo il brano citato mette in evidenza la *mutabilitas*-stigma del suono, e, a ben vedere, il suo repentino passaggio, anche più del significante segnico della parola scritta, dal non-ancora al non-più-presente di alcunché d'udibile

attratta a tal punto che volse lo sguardo (*torsit aciem*) in direzione dell'udito. Come si può vedere, la *ratio* può servirsi di tutti i sensi, non essendogliene destinato uno in particolare, dal momento che, prima di giungere sotto il suo sguardo, le immagini dei corpi, ovvero i suoni, sono sostanzialmente già stati trasmutati da materia in spirito, da visione corporale a visione spirituale, grazie all'azione dell'anima. Eppure, come si è potuto saggiare anche in testi non dedicati specificatamente a questo tema, la ragione esercita una doverosa "polizia del sospetto" verso tutto ciò che, pur cambiando il suo *status* ontologico, deriva pur sempre dal corporeo, e che non può, *ipso facto*, assurgere a far parte della triade di memoria, intelligenza e amore, *imago Dei in homine*. S'avvede, essa ragione, che la verità a sé avocata ed acclamata dal *sensus* dell'udito, per esempio, esaminata più da vicino, altro non è che scienza di *signa* -grammatica, dialettica, retorica- che, senza l'apporto del ragionamento non avrebbe neppure, *ante litteram*, ragion d'essere. Il potere conferitole, infatti, è tale che, senza questa facoltà razionale a disposizione dell'uomo (*hanc ipsam vim*), la disciplina non verrebbe neppure codificata e sistematizzata (*perfecta dispositaque*) entro un sistema coerente sul piano semantico e sintattico di definizioni, di analisi e di sintesi³⁴⁶. Del significato della geometria s'è già detto a sufficienza: qui è utile solo sottolineare come Agostino metta in fila, dall'inferiore al superiore, le tipologie di visioni, già però spirituali, della ragione, per il tramite del *sensus* della vista. Grazie allo sguardo degli occhi ma, soprattutto, a quello del pensiero secondo ragione, questa avverte (*sensit*: mi pare che solamente in senso lato si utilizzi qui il verbo sentire, più adeguato per la sfera delle sensazioni) l'armonia, in questa le figure, in esse le misure, dunque i numeri³⁴⁷, fondamento dell'universo³⁴⁸.

Una sorta di via del ritorno l'anima può imboccarla considerando se stessa³⁴⁹ sia in relazione all'*inferior/exterior*, sia all'*interior*, e sia all'*interior intimo meo/superior*. Per l'analisi della dottrina gnoseologica, è degno di nota rilevare come, secondo Agostino, l'anima giunga per gradi, dal confronto istituito con le altre creature, a rinvenire le tracce della superiorità dell'uomo nell'ordine del creato. In primo luogo, come già accennato, l'uomo, che consta di anima razionale

all'attenzione dell'anima, e si conclude così: <<*Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae*>> (*ibidem* II 14, 41; NBA III/1, p. 342).

346Cfr. *ibidem* II 13, 38; NBA III/1, p. 338: <<La ragione dunque, dopo aver prodotto e ordinato la grammatica, avvertì di dover ricercare e configurare il potere con cui aveva creato la disciplina grammaticale. Difatti con le definizioni, le analisi e le sintesi non solo l'aveva attuata e organizzata, ma l'aveva anche garantita dall'errore>>.

347Cfr. *ibidem* II 15, 42; NBA III/1, pp. 343-345.

348Cfr. *ibidem* II 14, 41; NBA III/1, p. 343.

349Ne abbiamo già parlato a proposito del sapere dell'anima (si veda *supra* cap. I, 2). Qui invece si terrà conto dell'ascesa dell'anima, per via della conoscenza di sé, verso territori che vanno dal grado più basso dell'animazione del corpo, passando attraverso i sensi e la ragione appunto, per giungere fino alla intelligenza degli intelligibili e alla contemplazione di Dio (cfr. *De quant. an.* XXXIII, 70-XXXVI, 81; NBA III/2, pp. 115-133).

e di corpo, si sente al di sopra non soltanto delle pietre, in quanto dotate del solo essere inanimato, ma anche di una casa costruita secondo ragione, perché l'artefice è superiore all'artefatto; in secondo luogo, la superiorità emerge anche rispetto ai vegetali (<<*cum iis quae radicibus fixa sunt nulla potest esse communio*>>), il cui essere privo di movimento articolato -per quanto dotati di entropia-, le pone al grado più basso della vita vegetativa priva, come tale, di sensibilità³⁵⁰; infine, il vertice occupato dall'animale ragionevole risalta anche rispetto agli animali dotati di un apparato sensorio-motore, come diremmo oggi, talvolta anche più sviluppato di quello umano, e capaci anch'essi di vivere in società articolate, di costruire opere matematicamente ben fatte e proporzionate (<<*illae -hirundines et apiculae- nescientes operari numerosa poterant*>>), ma privi di questo sguardo interiore del pensiero che è la *ratio* e che consente all'uomo di riflettere anche sugli oggetti sensibili³⁵¹. Quando l'anima però giunge nel territorio in cui la *ratio* campeggia e signoreggia nel suo operare affinato e raffinato da secoli di esercizio e dure fatiche, deve riconoscere che la sua pur versata e fedele ancella, non può sconfinare in territori sottratti alla sua giurisdizione e alla sua potestà. L'uomo interiore deve come perdere la guida, cui forse aveva destinato i suoi primi facili ma eccessivi entusiasmi, per affidarsi, e con ciò ritrovarsi, a qualcosa che sappia ricollocare al suo posto la ragione medesima. Il vincolo dell'ordine gerarchico postula un altro criterio, superiore anche a quello fin qui seguito nel rimirare le innumerevoli opere dell'animale razionale; infatti, non è più adeguata la stessa natura umana per se stessa a legiferare riguardo al discrimine tra un "basso" e un "alto" nell'ordine rinvenuto³⁵². Per la nostra analisi della conoscenza razionale importa rintracciare,

350Cfr. *De quant. an.* XXXIII, 71.

351*De ord.* II 18, 49: <<Da molti elementi sparsi disordinatamente e poi radunati secondo una struttura unitaria io costruisco una casa. Io valgo di più perché la faccio ed essa è fatta. E valgo di più appunto perché faccio. Non v'è dubbio che proprio per tale motivo valgo più della casa. Ma non per lo stesso motivo valgo di più della rondine e dell'ape poiché la prima tanto ingegnosamente costruisce i nidi e la seconda i favi. Valgo di più perché sono un animale dotato di ragione. Ma se la ragione consiste nelle misure razionalmente disposte, forseché la costruzione degli uccelli non è misurata proporzionatamente e convenientemente? Anzi ha esattezza matematica [...] Quindi valgo di più non perché eseguisco opere matematicamente esatte ma perché conosco l'esattezza matematica. Quando dunque vale di più e deve essere anteposto alle bestie? Quando sa quel che fa. Ma soltanto il fatto che sono animale dotato di ragione mi antepone alla bestia>>. Analoga distinzione tra uomo e animale, tema ricorrente in Agostino, si trova anche nel *Serm.* 341/A, 2.

352Il cammino di purificazione (*in opere mundationis*) morale deterge non soltanto l'agire e l'essere, ma anche il "vedere" conformemente all'*ordo* del creato: <<l'anima ha tanto valore che anche questo è possibile con l'aiuto della giustizia del sommo vero Dio, dalla quale è conservato e ordinato l'universo>> (*De quant. an.* XXXIII, 73); l'anima purgata e de-contaminata s'avvia dunque verso <<Dio, cioè alla stessa contemplazione della verità>> (*ibid.* XXXIII, 74); la visione beatificante, ossia <<il tendere all'intelligenza [*adpetitio intellegendi*] delle realtà che sono veramente e al sommo grado, è lo sguardo supremo dell'anima [*summus aspectus animae*], il più perfetto, il più prezioso e il più retto che essa possieda>> (*ibid.* XXXIII, 75: tr. it. parzialmente modificata), e precedente la quiete ultima, il riposo, il permanere. Lo stesso motivo del riposo dell'anima-*mens*, grazie al ragionamento [*ratiocinationi*], attraverso il quale agli occhi del pensiero la mente e l'intelligenza appaiono superiori alle <<violente impressioni prodotte dalle cose sensibili>>, lo ritroviamo in una lettera dell'inizio del 387 indirizzata a Nebridio (cfr. *Ep.* 4, 2), mentre con tutta probabilità l'opera sulla grandezza dell'anima è in

senza peraltro misconoscerne il significato, il valore della conoscenza ottenuta mediante ragione, quella per cui il genere umano si dimostra capace di distinguersi dagli altri esseri grazie alla fabbricazione di un mondo che ci impedisca di caderci addosso, come direbbe la Arendt; o quella che gli consente l'edificazione di monumenti, l'invenzione di una varietà di segni (della lingua scritta e orale, della mimica, della musica, della pittura e della scultura), la conservazione e la trasmissione del sapere, l'eloquenza, la poesia, le rappresentazioni teatrali, la geometria, l'astronomia. Tutto ciò però non avrebbe granché importanza, nonostante Agostino fosse consapevole delle potenzialità della conoscenza in senso ampio, se l'uomo e la donna si rivelassero ciononostante incapaci d'essere, di amare e di prendere coscienza della loro condizione di debolezza, evitando il male e facendo il bene, perseguendo fini alti e nobili, e rifuggendo da pensieri, gesti e comportamenti bassi e meschini; in fondo, ammonisce il filosofo nella sua opera dedicata alla grandezza dell'anima, tutte queste opere che gli uomini si dimostrano in grado di compiere sono <<Grandi cose ed esclusivamente umane>>; eppure, aggiunge egli <<questa è ancora capacità comune ai dotti e agli indotti, ai buoni e ai cattivi>>³⁵³. L'anima, nel proiettarsi verso l'alto, può e deve in tal senso scorgere il valore della vita morale, e il necessario cammino di purificazione che l'attende, nonostante il timore della morte la intimorisca, per giungere alla stessa contemplazione della verità (<<*in ipsa visione atque contemplatione veritatis*>>³⁵⁴).

gestazione (quest'ultima viene portata a termine intorno al 388).

353 *De quant. an.* XXXIII, 72.

354 Cfr. *De quant. an.* XXXIII, 76: <<Il settimo ed ultimo grado consiste nella contemplazione intellettuale della verità. Non è un grado, ma il permanere [*mansio*] che si raggiunge attraverso i vari gradi>>. Non ci inoltriamo nell'analisi di questo cammino d'ascesa che potremmo definire "*itinerarium mentis in Deum*", dal momento che ci siamo proposti una meta molto più modesta, e un ambito di indagine più circoscritto, in questo contesto, a tutto ciò che pertiene al territorio della *ratio*. A questa terra quasi straniera alla scienza umana, in cui ci si arresta, e dove il movimento trova la sua ragion d'essere proprio nel suo opposto -il *manēre*, la *quies*-, possiamo per ora soltanto sperare: la *fides qua conspicitur* vede l'invisibile territorio di là da venire, e al di là della limitata prospettiva del *sensus* umano, troppo umano; un luogo in nessun luogo, una sana, salutare e retta "utopia", costituita dalla dimensione escatologica e soteriologica del riposo dell'anima, da conseguirsi nella tanto attesa, desiderata e amata contemplazione quasi soprannaturale della verità, come dice lo stesso Agostino (<<V'è tanto godimento [*voluptas*] nella contemplazione della verità, nei limiti in cui è possibile contemplarla, tanta purezza, tanta perfezione, tanta certezza dell'oggetto, da far pensare che non s'era mai avuta scienza di qualche cosa, quando sembrava di averne>>, *ibidem* XXXIII, 76). Una ricapitolazione suggestiva di questo *itinerarium ad Deum* si trova in conclusione dell'opera, ad indicare e suggellare i vari gradi del *regressus animae*: <<Stiamo appunto indagando sul potere dell'anima. Ed è possibile che essa compia simultaneamente tutti questi atti, ma è cosciente di quello solo che compie con difficoltà o per lo meno con timore. Un atto simile lo compie con molto maggior coscienza degli altri. Nell'ascesa dal basso verso l'alto, il primo atto, a scopo d'intelligenza, sia chiamato animazione; il secondo, sensazione; il terzo, arte; il quarto, virtù; il quinto, serenità; il sesto, entrata; il settimo, contemplazione. È possibile denominarli anche così: dal corpo, mediante il corpo, attorno al corpo, verso se stessa, in se stessa, verso Dio, presso Dio. Anche così: con bellezza dall'altro, con bellezza mediante l'altro, con bellezza attorno all'altro, con bellezza al bello, con bellezza nel bello, con bellezza verso la bellezza, con bellezza presso la bellezza>> (*ibidem* XXXIV, 79).

Come si presenta, dunque, il sapere dell'anima all'anima medesima? Se anche sensazione e scienza sono geneticamente e onto-assiologicamente da tenere sempre distinte in un'analisi speculativa³⁵⁵, vi è nondimeno qualcosa di comune ad entrambe. E lo si può spiegare, secondo Agostino, ricorrendo ancora una volta ad un'efficace analogia: come il termine animale lo predichiamo sia dell'uomo che delle bestie, per quanto l'uomo sia poi meglio specificato aggiungendo, come detto, la qualifica di ragionevole, allo stesso modo il *non latet*, l'avere presente all'anima, è comune sia nella visione corporale (*species corporis*), derivante dal corpo sensibile attraverso il *sensus*, e sia nella visione spirituale dell'oggetto che essa vede con lo sguardo della ragione -e che riceve il suggello della verità per un atto particolare di pura intelligenza. Al primo ambito riconduciamo tutto ciò che è sensazione, non celata come tale all'anima, ma non ancora conosciuta mediante ragionamento finché non intervenga il movimento della mente tra le sensazioni medesime onde averne scienza; al secondo ambito conviene invece la scienza in senso stretto, cioè quello *scire per aliud* in cui, onde non considerare la mente a compartimenti stagno, l'apporto dei sensi si trasmuta in qualcosa che è ancor più interiore e spirituale, ambendo a far parte dei vari codici disciplinari, e richiedendo pertanto un supplemento certificativo e veritativo in cui non è sufficiente, a nostro modo di vedere, la sola *ratio*, ma occorre (per non ricreare altre fratture) il concorso delle norme ideali fornito da una mente rischiarata dall'illuminazione divina, o che "vede" in qualche modo negli intelligibili i principi ultimi del sapere epistemicamente fondato³⁵⁶.

Si tratta ora di capire il ruolo che le conoscenze sensibili hanno in generale nell'ambito della formazione del sapere dell'uomo e, in particolare, nella relazione privilegiata tra maestro e discepolo. In altri termini, abbiamo visto le definizioni e le relazioni esistenti tra *res*, *signum* e *notio* per quel che concerne la dottrina della sensazione: questa è emersa, nel corso della nostra indagine, come forma *sui generis* di conoscenza, se la intendiamo in senso lato nel significato di *scientia*; ovvero, se la consideriamo dal punto di vista delle nostre risultanze, la si può anche ritenere quale stadio pre-conoscitivo del pensiero, in attesa di venire elaborato più o meno

355Gilson ritiene che nella dottrina gnoseologica agostiniana sussista una netta distinzione tra il sapere che attinge a verità immutabili, nella fattispecie le proposizioni matematico-geometriche, la cui «verità è, nella ragione, al di sopra della ragione», e le conoscenze mutevoli derivate dalla sfera delle sensazioni e del mondo sensibile. E poiché «Conoscere -egli precisa- significa apprendere col pensiero un oggetto che non cambia», dal momento che «l'anima incontra in se stessa delle conoscenze che vertono su oggetti di questo tipo», la conclusione è che, nonostante tutte le nostre conoscenze derivino dalle sensazioni, il loro fondamento ultimo non è in loro, né glielo conferisce l'anima, ma trascende la ragione stessa e si configura come «una realtà puramente intelligibile, necessaria, immutabile, eterna» (cfr. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, cit., pp. 143, 144).

356Cfr. *De quant. an.* XXX-XXX, 59. Si rimanda il lettore a prendere visione di questo *testimonium* basilare per la distinzione agostiniana tra *scientia* e *sensus*, di cui s'è già ampiamente discusso (vedi, *supra*, p. 112, nota 236).

compiutamente dall'individuo o dal genere umano. In entrambi i significati con cui prendiamo questo tassello della sua dottrina gnoseologica, è probabile che l'interesse di Agostino per i vari campi del sapere (interesse, forse, non facilmente ponderabile, se non indirettamente, in ragione delle opere andate perdute), si attesta anche su quel sistema compiuto di nozioni cui diamo il nome di disciplina. Ora, le discipline che egli tratteggia nelle opere qui prese in esame, seppure non hanno un valore "*ab-solutum*", nondimeno rivelano all'uomo l'alta dignità delle opere umane, il cammino dell'*eruditio* che l'umanità, nel corso del tempo, e l'individuo stesso, nell'ambito della sua vicenda esistenziale, percorrono, e la manifestazione del cammino dell'anima rintracciabile a ritroso compiendo il *regressus* dal corporeo all'incorporeo. Ma la questione che si impone in tutta la sua rilevanza è il ruolo stesso delle discipline d'apprendimento nel processo di elaborazione e di trasmissione del sapere dall'umanità al singolo e, in modo particolare, tra docente e discente. L'insegnamento, infatti, si presenta come il luogo privilegiato dove, da un lato, possiamo dire che passato e presente si incontrano, si confrontano e, perché no?, talvolta anche si scontrano in ragione del senso da attribuire al sapere già elaborato dalla tradizione, il cui apprendimento accompagna l'uomo nello spazio e nel tempo del suo esserci come un arco teso tra il non-più e il non-ancora, senza peraltro che egli possa de-cidere una volta per tutte la direzione del proprio cammino a prescindere dal moto ondoso che ora lo ritrae indietro verso le ombre del passato, ora lo spinge in avanti alla mercè dei suoi miraggi; e, dall'altro lato, viene da chiedersi come questa stessa istituzione sociale qual è l'insegnamento, la cui nascita si perde nella notte dei tempi, almeno se la intendiamo in senso ampio, possa davvero *e-ducere* ed *e-docere* il giovane discente, conducendolo a fare senz'altro affidamento su un insieme di *signa*, la cui unica realtà pare essere ineluttabilmente irretita dalla dimensione contingente e mutevole del tempo stesso, in cui qualsiasi *signum* appare e scompare senza lasciare traccia alcuna, se non come riposto ricordo nella memoria di chi lo proferisce e, si spera, di chi lo ascolta. Agostino sembra impegnato in una indagine, a proposito di quel che stiamo dicendo, volta a stabilire quale statuto ontologico possa mai avere un bisillabo come "uo-mo", dal momento che non siamo noi quell'"uo-mo" frazionato a metà, né coincidiamo con quell'"uomo" sonoro, e neppure ci identifichiamo come macchie d'inchiostro con quest'"uomo" scritto. È evidente, dunque, che se tanti encomi e tributi ha ricevuto, riceve, e riceverà ancora, ad esempio, l'insegnamento della grammatica, ciò non dipende dal fatto che i segni, con cui essa veicola un insieme di significati, abbiano, o ambiscano ad avere, il loro grado di realtà in se stessi³⁵⁷, quanto piuttosto dalla consapevolezza che quei *signa*

357Altrimenti nel pronunciare "leone" mi uscirebbe dalla bocca un leone, sentenza Agostino; e, subito dopo, Adeodato esplicita bene il valore che egli attribuisce al *signum*: <<Ad. - Io non gli accorderei che dalla bocca

stanno al posto di, cioè rappresentano, nel loro significare, oggetti reali³⁵⁸, ovvero concetti significativi di altri segni. Ma, se non dai segni, la cui condizione pare essere quella ancillare e discreta di assolvere al compito loro imposto, e svanire al più presto senza lasciare traccia realmente tangibile che non sia quella ricordata; se non dai segni, da cos'altro deriva e su che base si fonda il sapere che pure via via acquisisce l'uomo nel suo itinerario di scoperta di sé e del mondo? È bene chiarire una nuova distinzione: non si insegna per usare segni, come non si insegna per parlare, ma si usano segni e per parlare e per insegnare. Sussiste una interrelazione affatto stretta tra semantica e didattica: i segni, e i significati da questi veicolati, sono comunicati nell'insegnamento, ma non necessariamente si deve concludere che, per questo semplice fatto, sia l'insegnante colui che detenga il primato assoluto nella elaborazione o nella scoperta del sapere da parte dell'alunno. Questi, infatti, non riceve un sapere confezionato nel segno, come se, decodificando e ricodificando suoni, parole, gesti o altro si produca l'oggetto significato e il suo concetto, assistendo al trasferimento da un fuori a un dentro, tra un prima e un dopo, di ciò che si intende trasmettere. Tanto è vero che vi sono apprendimenti privi d'insegnamento, o meglio, raggiunti senza l'adozione del *signum* -nel senso conferitogli da Agostino: *ché, l'azione è pure signum*, anche preterintenzionale, nel momento in cui acquisisce tale funzione semiotica specifica per chi la osserva, alludendo così a significati resi evidenti dai gesti, dalla mimica o dalle stesse emozioni, come quelle ad esempio che traspaiono dai tratti sopra-segmentali di una relazione comunicativa³⁵⁹. Eppure, Agostino non soltanto trascura questo aspetto del linguaggio metacomunicativo, ma giunge anche ad una conclusione paradossale: non c'è oggetto che, se si esamina la questione dal punto di vista dei *signa* e dei significati che essi veicolano, o dalla

escono le cose di cui si parla. Per parlare delle cose, noi le esprimiamo con segni e dalla bocca di chi parla non esce la cosa che è significata, ma il segno con cui è significata, salvo quando si significano i segni stessi>> (cfr. *De mag.* VIII, 23).

358Il principio per cui discerniamo il superiore dall'inferiore è il seguente: <<gli oggetti significati [*res quae significantur*] devono essere valutati più dei segni. Tutto ciò che è mezzo, è necessariamente inferiore al fine cui è destinato>> (*De mag.* IX, 25). Il segno è strumento del significato, mentre invece quest'ultimo è il fine del "significare", benché nel caso di *res vili* e turpi il segno appaia più nobile, e purché si tenga sempre anzitutto in considerazione il fine di insegnare ed apprendere le realtà significate, per quanto detestabili come la sozzura (*coenum*). Si veda, su questa gerarchia assiologica e gnoseologica, la precisazione rivolta al giovane figlio e promettente discepolo nell'incedere solenne dei due dialoganti: <<*Aug.* [...] Pertanto nella nostra tesi, sebbene sia falso che tutte le cose sono da valutarsi superiori ai propri segni, non è falso che il mezzo è meno pregevole dell'oggetto cui è destinato. La conoscenza della sozzura appunto, alla quale questo nome è destinato, è da considerarsi più pregevole del nome stesso che, a sua volta, come abbiamo stabilito, è più pregevole della stessa sozzura. E la conoscenza è stata considerata superiore al segno in parola soltanto perché è evidente che l'uno è per l'altra e non viceversa [...] Concedi che la conoscenza d'un oggetto è più pregevole dei segni dell'oggetto. Pertanto la conoscenza degli oggetti significati è più pregevole della conoscenza dei segni>> (cfr. *De mag.* IX, 26-27).

359Si manifesta proprio in questo scarto tra, ad esempio, i principi professati sul piano teorico, e la loro non sempre fedele traduzione su quello etico -esperienza, questa, di cui non occorre addurre riferimento alcuno, essendo tale fatto sotto gli occhi di tutti-, che in sede educativa i giovani educandi colgano le conseguenti manifeste incoerenze educative in un riprovevole gesto del loro educatore, ancorché tardivamente e inutilmente dissimulato.

prospettiva di colui che si imbatte nel *signum* stesso che di un oggetto è significante, non c'è nulla, dunque, che venga conosciuto in senso stretto per il tramite dell'esperienza sensibile (*sensus*), se non al livello della mera sensazione, né tantomeno attraverso i soli segni, se non al livello di una pura acquisizione di suoni. In altri termini, non è sufficiente, per una conoscenza razionale, che richieda una connessione tra *res* e significanti segnici, o che implichi il collegamento tra le loro immagini-ricordo e i nomi o le definizioni atte a designarle, non è sufficiente, come si diceva, la sola presentazione di segni (suoni e parole), se il soggetto conoscente non dispone già di una nozione rintracciabile nel proprio repertorio mnestico, o se non può contare su di una percezione presente, che gli consentano di riferire quel nome o quella parola alla *res* o all'immagine rievocata. Infatti, nell'udire la parola *sarabarae*, avverte Agostino, non vengo a conoscenza di ciò che significa, se non intendo che è segno di un oggetto esperito:

Ma "capo" è una parola molto usata. Ed io, notandola e prestandovi attenzione, ho scoperto che è il vocabolo di una cosa che mi era assai nota per averla vista. Prima di accorgermene, la parola per me era soltanto un suono; ho imparato [*didici*: perfetto di *disco*] che è anche un segno quando ho trovato di quale oggetto è segno. Ma, come ho detto, avevo appreso [*didiceram*] la cosa non mediante l'uso dei segni, bensì con la vista. Dunque si apprende il segno con la cosa conosciuta piuttosto che la cosa col segno.³⁶⁰

Si comprende come, secondo Agostino, la funzione semantica del *signum* è tale se esso è riferibile ad una *res* percettivamente presente, o se è associabile, per via del suo significarla, all'immagine custodita in memoria di un oggetto che ho percepito almeno una volta, e al quale posso anche ricondurre in un secondo tempo il nome-*signum* "copricapo" qualora venga a sapere che tale parola designa proprio quella realtà. Il paragrafo successivo a quello sopra esaminato è denso di significati importanti rispetto alla nostra analisi, ma per brevità ne riportiamo l'essenziale:

Per comprendere meglio l'argomento, supponi che ora, per la prima volta, noi udiamo il termine "capo". Non sapendo se la voce sia soltanto un suono o abbia anche un significato, domandiamo che cos'è capo. Ricorda che non desideriamo conoscere la cosa significata, ma il segno e che non lo conosciamo perché non sappiamo di che cosa è segno. Se dunque alla

360Cfr. *ibidem* X, 33.

nostra domanda ci si mostra col dito la cosa stessa, appena la vediamo, apprendiamo il segno che avevamo soltanto udito e non ancora conosciuto. E poiché in questo segno ci si offrono due aspetti, il suono e il significato, noi non abbiamo colto il suono mediante il segno ma mediante lo stimolo uditivo, il significato mediante la percezione della cosa significata [...] Ed ora mi accingo a convincerti, se riuscirò, soprattutto che non si apprende mediante i segni, che sono detti parole. Piuttosto, come ho detto, si apprende la funzione della parola, cioè l'azione del significare nascosta dal suono, con la conoscenza dell'oggetto significato anziché l'oggetto con l'azione del significare (*De mag. X, 34*).

Invece che assegnare il primato al segno, pare qui ricevere la palma d'oro dell'origine genetica della conoscenza l'esperienza sensibile, nel senso inteso da Agostino, per quanto ci troviamo solo ad una prima fase della conoscenza razionale. E pare confermata la nostra ipotesi, e la relativa integrazione alla sua dottrina del *sensus*: e cioè, il segno in quanto tale (la parola letta o udita), non mi comunica nulla che non sia appunto il semplice *flatus voci*, o quella macchia d'inchiostro lì sul foglio, ovvero la sua funzione significante, se la ragione non trova una *res* reale disponibile dal *sensus*, alla quale assegnare, si perdoni il gioco di parole, quel segno. La sensazione visiva, almeno la prima volta che ci si è imbattuti in un "copicapo", come esemplificato efficacemente da Agostino, e che vi si è prestata attenzione da parte dell'anima, non potrebbe ascendere, come dicevamo (ma giacere quiescente in memoria forse sì, finché qualcosa non sopraggiunga a rievocarla e collegarla con un *signum*), ai piani alti dell'anima, dove albergano i lignaggi più nobili del sapere, se non venisse almeno de-signata³⁶¹ e, come dire, imbellettata, ad esempio, nella veste di un concetto più generale come "indumento", nell'attesa che qualcuno ci insegni il nome

361Un esempio, ma questa volta tratto, se ci è concesso, dalla nostra esperienza professionale, può corroborare tale tesi. In una prima classe elementare, nell'ambito matematico, l'alunno e l'alunna devono conseguire la strutturazione del nostro sistema di numerazione decimale e posizionale (campo numerico: entro il 20). È noto, quindi, che il concetto di cambio è rilevante in tale disciplina. Ora, da dove procederemo ad insegnare tale concetto? Dal bisillabo "cam-bio"? Può darsi, ma con scarsi risultati che non siano meramente mnemonici. Se, invece, si parte da quella *res ipsa cognita* al bambino e alle bambine che è il cambiare o lo scambiarsi oggetti (figurine, giochi, giornalini), si farà leva non tanto sul concetto di cambio in base dieci, che gode di un certo grado di astrazione simbolica e segnica (simboli numerici e segni-parole), ma sullo stesso significato di cui le giovani leve dispongono in base alle loro conoscenze pregresse derivate dal gioco, o dal linguaggio iconico. Il rievocare una nozione, e il risignificarla, trasferendola (*transfert*) dal vissuto concreto al simbolico, faciliterà l'apprendimento: nel caso specifico, la designazione di "cam-bio" di tutte quelle attività che sapremo proporre a tal fine. Da qui, alla presentazione (ludiforme) della regola che dieci unità (ad esempio con i regoli in colore), piccole e bianche, equivalgono ad una decina, di colore rosso e lunga tanto quanto quelle, il passo sarà breve. Rimarrà il gradino che consiste nel saper leggere e scrivere, oltre che contare, in base dieci: ma disponendo gli alunni e le alunne, in questa fase del processo d'apprendimento, delle nozioni apprese per altra via, e qui rimesse in gioco (o nozioni inderivate, come Agostino riterrebbe essere quella di eguaglianza sul piano intelligibile), non sarà del tutto difficoltoso imparare ora che lo scambio di una merendina con tre biscotti, è analogo a quello di dieci palline blu sull'asta delle unità dell'abaco, con una rossa su quella delle decine; e che vi sono simboli numerici arabi per designare, al posto delle lettere dell'alfabeto, la stessa realtà da queste significata.

specifico "*sarabarae*" designante quell'immagine della *res* anteriormente percepita e memorizzata, o ripresentatasi all'occorrenza sotto i riflettori del *sensus*. In questa prospettiva, non soltanto le sensazioni rientrano a pieno titolo nel processo conoscitivo, perlomeno nell'ambito di tutto ciò che è pre-conoscibile per via dei sensi³⁶²; ma, il loro *status* "sociale", in quella metaforica e nobile residenza che è l'anima, è certamente una dote preziosa, e si configura come un ricco repertorio di rappresentazioni attinto dal mondo sensibile, nonostante poi tali ricordi già spiritualizzati, in quanto tali, non appaiano del tutto coibentati o impermeabili alle sollecitazioni della *mens*, e purché, come si può intuire, le sensazioni stesse, ovvero le loro immagini custodite, da *ancillae* quali erano, siano condotte per mezzo della *ratio* a nuova vita, come Cenerentola al ballo di corte, coinvolte nella medesima danza assieme ad altre pretendenti al titolo di *scientia*. Non si danno parole se non in quanto segni, non si danno segni se non in quanto significanti, la cui funzione, nell'atto stesso del significare, è appresa per via del significato noto al pensiero grazie a *res* udite, viste o comunque percepite con i sensi, oppure rammemorate. Se così stanno le cose, mi può insegnare qualcosa soltanto colui che mi consente di accedere alla rappresentazione ottenuta dall'anima per via del sistema sensorio del corpo mediante opportune pro-vocazioni e rievocazioni.

La conclusione, pertanto, di quanto espresso da Agostino sul rapporto tra *res*, *verbum* e *signum*, approda al seguente provvisorio risultato (provvisorio, in quanto ancora non sappiamo da dove far scaturisce, non già la occorrente "esperienza" sensibile -dal *sensus*, ovviamente-, ma quel sapere noto, norma intelligibile e inderivata di tutto il restante sapere derivato e contingente):

Entro questi limiti hanno avuto valore le parole. Tanto per valutarle al massimo, ci stimolano alla ricerca dell'oggetto, non ce lo rappresentano alla conoscenza. Mi insegna soltanto chi mi rappresenta o alla vista o all'udito o anche alla mente gli oggetti che voglio conoscere. Dunque mediante le parole si apprendono soltanto le parole [...] Con la conoscenza degli oggetti, si effettua anche la conoscenza delle parole. Al contrario con l'udire le parole non si apprendono neanche le parole [*Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur*] (*De mag.* XI, 36).

³⁶²Precisa a questo punto lo stesso Agostino: <<Infatti nell'apprendere l'oggetto, non mi son fidato delle parole altrui ma dei miei occhi. Delle parole però mi son fidato per osservare, cioè per cercare con lo sguardo l'oggetto da vedere>> (*De mag.* X, 35). Si può presumere che, una volta individuato il *signum* adeguato all'oggetto un tempo percepito ed ora conservato nel prezioso repertorio mnestico, la parola-segno sia sufficiente a rievocarne il significato e, per così dire, a rilucere di vita propria entro la dimensione interiore del pensiero, benché non si debba sottovalutare la sua irriducibile deficienza al costituirsi della conoscenza, e neppure si debba però incorrere nel rischio opposto di sottostimare l'apporto senz'altro importante della relazione umana, culturale e pedagogicamente insostituibile tra docente e discente.

A tale proposito vorremmo però precisare quanto segue: in primo luogo, va detto che può apparire singolare che non si imparino neppure le parole, ma nel testo appena visto si devono intendere le parole come sensazioni sonore (*verbis vero auditis*), ancora svincolate dal significato, e senza il quale esse rimangono allo *status* di suoni (nella nostra ipotesi, come si ricorderà, Agostino pare ritenerle semplici *passiones corporis latentes animam*), sentiti tramite il senso dell'udito; in secondo luogo, non dovrebbe sorprendere che sia con la *res cognita* che si produce la *verborum cognitio*. Infatti, tenendo conto delle risultanze della sua dottrina della sensazione, a pensarci bene questa formulazione non stona, anzi, è in sintonia con quanto rilevato a proposito della "conoscenza" sensibile: le *verba audita*, in altri termini, sono sì sensazioni sonore, che di per sé si presentano come *non latentes animam*, ma nondimeno esse, se così possiamo esprimerci parafrasando le parole dello stesso Agostino, "*latent mentem*". La *mens*, in altri termini, al livello della sensazione, se e in quanto la *ratio* non è ancora addivenuta a connettere un oggetto e il suo *signum* che dovrebbe significarlo, non può neppure disporre di una *cognitio (cum-nosse)* delle parole medesime, questa volta da intendersi non più come suoni ascoltati, ma come segni significanti, in relazione stretta cioè con le cose da cui traggono la loro funzione. Infine, rileviamo come sia ancora lo stesso Agostino, a tale proposito, a mettere chiaramente in luce l'imprescindibile contributo di un mondo di *res*, la cui sorgente, se anche non disseta l'anima, almeno le garantisce il necessario sostrato materiale oggetto della percezione, oppure la invita alla ricerca occasionata dal *signum*:

Difatti non si apprendono le parole che si conoscono e si può affermare di avere appreso quelle che non si conoscono soltanto dopo averne avuto il significato. Ed esso risulta non dalla percezione delle parole pronunziate [*auditione vocum emissarum*], ma dalla conoscenza degli oggetti significati [*rerum significatarum cognitione*] (*ibidem* XI, 36).

In definitiva, l'importanza del *signum* non viene meno, piuttosto se ne precisano funzioni e limiti e, anche se suoni e parole paiono avere il fiato corto nella sua dottrina della conoscenza, non dobbiamo tuttavia trascurare che Agostino assegna loro un'insostituibile testimonianza, sia pur appena abbozzata, di un universo creato di cui ci rimandano deboli tracce: <<quando si pronunciano le parole, o se ne conosce o non se ne conosce il significato; se si conosce, non si apprende, piuttosto si rievoca; se poi non si conosce, neppure si rievoca, ma forse si è invitati alla ricerca>> (*ibidem* XI, 36).

A ben vedere, sostiene il maestro rivolgendosi all'allievo in questo dialogo del tutto speciale

che non può non essere anche cifra del rapporto tra il padre-Aurelio e l'amato figlio "Dono di Dio", nonché promettente discepolo, a ben vedere, come si diceva, c'è in questa riflessione intorno, ad esempio, alla differenza tra il credere e il comprendere, oltre alla loro stretta relazione già accennata, un aspetto che Agostino riprende per avvalorare la sua tesi³⁶³. Nell'ambito della questione qui esaminata, è degno di nota sottolineare come vi siano molte conoscenze cui prestiamo fede sulla base del racconto altrui, e grazie alle nozioni, magari anche soltanto in parte, a noi già note. Non tutto ciò, però, che riteniamo degno della nostra fede, giunge ad una comprensione di carattere scientifico, mentre quel che riusciamo a comprendere è anche creduto che sia così come ne abbiamo scienza. Rispetto, dunque, all'origine della conoscenza razionale, oggetto della nostra attenzione, va ribadito che non soltanto essa si origina dalla conoscenza dell'oggetto presente, di cui si abbia avuta sensazione, ma si genera anche in assenza della percezione *hic et nunc*. In questa seconda ipotesi, del resto piuttosto frequente man mano che il nostro repertorio di immagini e concetti giacente in memoria, in un determinato ambito di indagine, si accresce e concreta impercettibilmente con le nuove nozioni, noi possiamo procedere, nella ricerca, a partire da un testo, o da una testimonianza altrui, e/o in stretta relazione con i ricordi custoditi nella nostra memoria di cui, come visto, lo spirito-*mens* chiede la loro rievocazione per farne nuovamente rappresentazioni interiori, e cioè validi testimoni sul banco della ragione per vagliare criticamente le conoscenze, e per giudicare di qualsiasi ulteriore istanza che aspiri al titolo di *scientia*. Ma il problema più arduo per noi è lo stabilire l'ampiezza delle verità *quae intelleguntur*, rispetto a quella di *omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente*; o, in altri termini, la questione consiste nel soppesare l'insieme di *haec intellegibilia* rispetto a *illa sensibilia*, ovvero di *illa carnalia*, nei confronti di *haec spiritalia*³⁶⁴, nonostante si possa almeno affermare che una differenza non solo onto-assiologica, ma anche genetica, sussista tra le une e le altre. Infatti, le verità intelligibili si presentano come indefettibili, spirituali, *Sapientia Dei*, e le scopriamo nell'uomo interiore (*intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*), dove risuonano in un colloquio tutto interiore tra l'anima ragionevole (*rationalis anima*) e il Verbo interiore (<<*qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*>>, cfr. *ibidem* XI, 38); quelle sensibili, invece, sono mutevoli, contingenti, carnali (<<*De illis dum interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea quae sentimus*>>, cfr. *De mag.* XII, 39). Sollecitato dalle domande di Nebridio, in

363Il testo citato da Agostino è ancora una volta la versione dei LXX di *Is* 7, 9 (*Nisi credideritis, non intellegetis*).

Rispetto alla portata conoscitiva del credere e del comprendere, egli dice: <<*Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, scio*>> (cfr. *De mag.* XI, 37).

364Cfr. *ibid.* XII, 39.

un rescritto dello stesso periodo del *De magistro* (388 circa), Agostino corregge infatti il parere dell'amico circa il rapporto tra memoria e immaginazione (*phantasia*), ribadendo quanto segue: in primo luogo, egli precisa, <<si può avere memoria di certe cose senza alcuna immaginazione [*imaginatione*]>>; e, in secondo luogo, aggiunge Agostino, <<l'immaginazione non è altro che una ferita [*plaga*] che giunge [all'anima] attraverso i sensi; per opera dei quali avviene non un'evocazione [...] ma l'azione stessa di introdurre o, più precisamente, di imprimere [in essa] queste false immagini>> (cfr. *Ep.* 7, 2, 3). Del resto, anche le immagini arbitrariamente inventate o composte nell'ascolto di un racconto, nella finzione di una favola, nella lettura della storia, ricorda Agostino all'amato Nebridio, sono pur sempre visioni immaginarie derivanti da frammenti di realtà corporee percepite per via dei sensi, e senza le quali non vi sarebbe rappresentazione alcuna, benché fittizia; infatti, <<noi da fanciulli -rammenta egli- pur nati ed allevati nell'entroterra [Tagaste, odierna Suk Ahras], vedendo l'acqua anche solo in un piccolo bicchiere, potevamo già immaginarci il mare; mentre il sapore delle fragole e delle corniole in nessun modo ci sarebbe venuto in mente prima che le gustassimo in Italia>> (cfr. *Ep.* 7, 3, 6).

In conclusione, laddove il discorso di Agostino parrebbe insinuare il dubbio che tutte le nostre conoscenze siano nozioni impresse, per via dell'inefficacia del *signum* ad assurgere al ruolo di significante senza assolvere la sua funzione ancillare consistente nel rappresentare, e nel riferirsi ad, un oggetto percepito, ovvero ad un'immagine ripescata nei ricordi; oppure perché vi sono verità intelligibili da contemplarsi e presentificabili alla *mens*, con cui si giudica di tutto il resto, e che non derivano certo dal mondo corporeo; rispetto a questa concezione del *signum*, come si diceva, e della dottrina dell'illuminazione, come fra poco vedremo nella parte finale di questo nostro lavoro, va forse inteso che bisogna distinguere tra l'origine genetica di tutte quelle conoscenze non attingibili se non mediante il *sensus*, e la di per sé sufficienza in determinati casi della pur necessaria occorrenza di un ricordo implicato in qualche modo nel processo elaborativo stesso, ma derivato da sensazioni pregresse, affinché si dia la possibilità di conoscere come tale un oggetto, o di procedere alla sua designazione, od anche di definire in concetti più astratti un insieme di azioni, di *res*, ma diciamo pure anche di emozioni, sentimenti etc., sulla base di caratteri comuni, e sotto la costante super-visione di criteri veritativi con cui la ragione stessa giudica e valuta, e in assenza dei quali neppure si darebbe in senso stretto un'esperienza possibile che abbia le carte in regola per fregiarsi del titolo di scienza, ossia di conoscenza razionale derivata dalla sensazione, ma accreditata come tale esclusivamente grazie alla visione degli incorporei criteri intelligibili. Del resto, sono proprio le sue distinzioni tra *signum* e *res*, tra funzione significante dell'uno e fonte della conoscenza sensibile dell'altra, tra conoscenze derivate dalla percezione, o dal ricordo di sensazioni mandate in memoria, e nozioni o principî

intelligibili inderivati e immutabili, a corroborare questa ipotesi interpretativa. In entrambi i casi, le conoscenze acquisite *ex novo*, e quelle note da tempo, sono parimenti attribuibili alla sfera del sensibile, mutevole e contingente mondo corporeo, percepito per via dei sensi; i due repertori di informazioni, inoltre, l'uno più recente, e l'altro più remoto, interagiscono non soltanto tra loro, ma anche con *haec intelligibilia*. Per via del posto loro riservato nell'ordine gerarchico del sapere, infatti, sono quest'ultime verità divine a fondare le altre conoscenze, e non viceversa (l'equivoco potrebbe insorgere per via della precedenza e dell'occorrenza genetica di *illa sensibilia*, perché s'abbia a conoscere alcunché); si può peraltro presumere che le une e le altre delle due tipologie di "dati" esperienziali, siano coimplicate in altri insiemi di elaborazioni concettuali più complessi, come testimoniato d'altra parte dai *signa* che non sono direttamente significanti di realtà concrete, ma piuttosto di altri segni. Potrebbe esistere, oltre a ciò, in una dottrina come quella fin qui esaminata, espressione di due mondi e di due riferimenti, l'uno sensibile e l'altro intelligibile, di certo subordinati, ma tuttavia coinvolti entrambi nel processo conoscitivo, una maggiore compenetrazione di quanto si sia propensi (o disposti) a credere, per quanto più si salga verso l'"alto" del cielo metempirico, o più in profondità nell'*interior intimo meo*, e meno necessiti l'apporto del *sensus* e, viceversa, più si vada verso il "basso" del mondo terreno e meno serva il contributo dell'*intellectus*. Inoltre, tale probabile osmosi tra sfera sensibile e sfera intelligibile, può dar luogo a costellazioni di significati nella *mens* del soggetto conoscente, ove risulterebbe piuttosto arduo alla celebre nottola di Minerva, giungere sul calar della sera, e rivendicare crediti o ingiungere debiti alle une o alle altre fattispecie di conoscenze.

Fuor di metafora, è la natura interiore della visione spirituale di questo o quel ricordo che può indurci a ritenerlo signore indiscusso di quella dimora in cui, invece, è stato ospitato un tempo come straniero in casa d'altri: anche queste immagini³⁶⁵, infatti, e i significati ad esse correlati, sono con tutta probabilità già incorsi nel giudizio espresso da quel giudice interiore ma supremo, la cui *sapientia* esercita il suo influsso anche su tutte le nozioni che vengono rievocate e ripresentate alla *ratio* (*mentis aspectus*), perché per il suo tramite se ne abbia quella visione

365<<Dunque per i colori ci volgiamo alla luce e per gli altri sensibili che si percepiscono col corpo ci volgiamo alle proprietà delle cose, anche esse corpo, e ai sensi stessi, di cui il pensiero [*mens*] si serve come strumenti per conoscere i sensibili. Per gli intelligibili al contrario consultiamo con la ragione [*ratione consulimus*] la verità interiore [...] Quando poi si pone il problema non dei sensibili percepiti immediatamente, ma di quelli già percepiti, il nostro discorso non riguarda le cose in sé, ma le loro immagini conservate nella memoria [*non iam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur*]. Allora non saprei proprio come quelle cose si possano considerar vere, poiché ce ne rappresentiamo le copie, salvo che si preferisca dire di non vederle e percepirle attualmente, ma di averle viste e percepite. Così noi portiamo nei penetrali della memoria come mezzi d'insegnamento [*documenta*] le immagini delle cose sensibili già percepite>> (tr. it. parzialmente modificata: cfr. *De mag.* XII, 39).

scientificamente operata dal ragionamento (*ratiocinatio*). Grazie al pensiero (*mens*), cioè in virtù dell'intelletto e della ragione, afferma a tale proposito Agostino, possiamo cogliere gli oggetti che si intuiscono con il pensiero nella luce interiore della verità:

Quando poi si tratta degli oggetti che conosciamo con l'intelligenza [*mente conspicimus*], cioè con atto di puro pensiero [*id est intellectu atque ratione*], si esprimono concetti di cui si ha intuizione nella luce interiore della verità [*in illa interiore luce veritatis*]. Da essa viene illuminato con godimento l'uomo che è considerato interiore. Ma anche in tal caso un nostro uditore, se li contempla con il puro occhio interiore, sa quel che dico dal proprio pensiero, non dalle mie parole. Dunque pur esprimendo dei veri, non insegno neanche a lui, che ha intuizione dei veri, perché è ammaestrato non dalle mie parole ma dall'oggetto stesso che Dio gli manifesta all'interiorità.³⁶⁶

A tal punto, secondo Agostino, questa dimensione radiosa e luminescente rischiarava le verità da contemplarsi, che potremmo giungere perfino a riconoscere la fondatezza della dottrina dell'immortalità dell'anima enunciata da un epicureo, senza che egli, che pur la espone e la conosce, la ritenga vera:

Pertanto anche per quanto riguarda gli oggetti che si intuiscono con la mente, inutilmente ascolta il discorso di chi intuisce chi non è capace d'intuirli, fatta riserva che è utile ammetterli per fede finché non se ne ha scienza. Ma chi può intuirli è interiormente discepolo della verità, esternamente è giudice di chi parla o meglio delle parole perché egli stesso ha scienza degli oggetti di cui si parla, sebbene li ignori chi ne parla. Ad esempio un tale della setta degli Epicurei, che ritiene l'anima mortale, espone gli argomenti che sull'immortalità sono stati proposti dai più eccellenti pensatori alla presenza di chi è capace di comprendere l'essenza degli esseri spirituali. Questi giudica che l'altro dice il vero, ma quegli che parla non solo ignora di esporre pensieri veri, anzi li giudica assolutamente falsi. Si deve dunque pensare che insegna ciò che ignora? Eppure usa le medesime parole che se ne avesse scienza

366 *De mag.* XII, 40. In questa formulazione non pare che *mens*, *intellectus* e *ratio* vadano concepite come facoltà distinte, bensì le ultime due, che ineriscono alla *mens*, vengono congiunte in endiadi per sottolineare il significato di questa visione speciale *in illa interiore luce veritatis*, al contrario della *visio spiritalis* e di quella *corporalis* ad essa subordinate. Eppure, se anche nel pensiero coesistono l'intelligenza e la ragione, tuttavia, in senso proprio, quest'ultima, da quanto esaminato, si affaccia quale sguardo della *mens* verso le sensazioni o i ricordi, per distinguere e connettere; *l'intellectus vel intellegentia*, invece, in senso stretto, come vedremo in seguito, è implicata nella intelligenza degli intelligibili, e in una visione/contemplazione gerarchicamente sovraordinata alle altre specie di visioni.

(*De mag.* XIII, 41).

Da questo testo si deduce quindi che non è possibile venire a sapere con sicurezza se e in che misura il nostro interlocutore ritiene vero quanto da lui riferito attorno ad esempio a determinate dottrine, a motivo della prospettiva tutta interiore della verità intuita; e che, se di verità si tratta, le parole proferite fungono da stimolo alla ricerca e alla riflessione, ma non ci possono persuadere e insegnare alcunché di vero, dal momento che *in interiore homine habitat veritas*. Si veda anche il brano seguente dove pare implicitamente acquisito una sorta di principio di prudenza, che vorremmo ribattezzare "eclisse di verità" in ragione del permanere della verità ovunque si manifesti, nonostante essa si palesi all'interiorità propria di ciascuno, e non possa rilucere dall'altrui intimità, in quanto rimane oscurata dal cono d'ombra della di lui esteriorità, così come permane il sole, benché nascosto, quando il luminare minore si frappone tra noi e il maggiore. Principio, dunque, che dovrebbe indurre atteggiamenti ispirati al dialogo e alla prudenza, come ci si muoverebbe in una notte di nebbia, nei confronti dell'altro: <<Dunque alle parole non rimane neanche la funzione di farci per lo meno conoscere il modo di pensare di chi parla perché rimane problematico se ritiene innegabili le nozioni che esprime. Aggiungi coloro che mentono o fingono. Dal loro esempio si può facilmente comprendere che con le parole non solo non si svela il pensiero, ma si può anche occultarlo>> (*De mag.* XIII, 42). Se da questo esempio estremo risulta un sapere certo da chi lo giudica falso, e si manifesta come vera una conoscenza ignorata da colui il quale non l'aveva attualmente presente al pensiero, allora, e per estensione, chi insegna dottrine ritenendole del tutto prive di fondamento, o colui che finge di considerare vere, magari abilmente dissimulate, quelle affermazioni che pronuncia con suadente retorica, ovvero chiunque esponga verità, cui egli pure presta fede, persuadendo il proprio discepolo o semplice uditore con sottile eloquenza, in tutti questi casi, il destinatario della comunicazione viene a sapere della fondatezza di una verità che non è stata insegnata, né è stata appresa, ma solamente portata alla luce da un Verbo interiore. L'insegnamento, dunque, già nell'etimo, sta ad indicare l'importanza del fare affidamento a quell'insieme di *signa* tesaurizzato dai vari codici disciplinari: il *signum*, però, come abbiamo appena visto nell'esame di un'opera agostiniana "*ad hoc*", dedicata proprio alla relazione privilegiata tra *magister* e *discipulus*, per sua natura e funzione sta al posto di *res* e significati, ma non sembra affatto in grado di assolvere³⁶⁷, con le sue sole potenzialità espressive

367Gilson mette in evidenza il *nusquam discere* di questa dottrina agostiniana della conoscenza razionale: in fondo, a ben considerarla, dice l'insigne interprete di Agostino, <<siamo costretti gradatamente alla seguente conclusione, inevitabile e insieme paradossale: non si impara mai nulla. Questo *nusquam discere* non significa

e comunicative, di cui peraltro non dobbiamo dubitare e tantomeno minimizzare l'innegabile ruolo educativo-didattico, al compito affidatogli da tempo immemore. Ed è su questa presunta aporia di un'istituzione sociale, qual è l'insegnamento, oggi così al centro delle politiche educative e della speranza di riscatto socio-economico di molti individui, se non di interi Paesi perennemente in via di sviluppo, su cui ha sostato brevemente la nostra indagine prima di passare all'ultimo argomento accennato. Possiamo di certo sostenere che l'attenzione del retore Agostino si focalizzi in modo particolare sull'interiorità del sapere³⁶⁸, oltre che sull'alterità del Maestro presente dentro di noi, e sull'ulteriorità della Verità rispetto a qualunque pretesa di considerarla come frutto del nostro pensiero; ma, l'errore in cui, a nostro avviso, corriamo il rischio di incespicare, è quello di concludere per un radicale ridimensionamento del contributo specifico, ma anche generale, che le varie agenzie educative, più o meno serie e culturalmente attrezzate a tal fine, si trovano a svolgere sul piano dell'educazione e dell'insegnamento.

Ricapitoliamo, quindi, se può risultare utile, quanto fin qui evidenziato, dicendo che è proprio al crocevia tra sensazione e scienza che assistiamo al passaggio dal *signum* al significato: l'allievo viene condotto entro l'universo strutturato del linguaggio e della sintassi, ad esempio, della botanica, o della matematica, e questo gli consente di rinvenire un insieme alquanto formalizzato, ma non del tutto ignoto all'anima, di conoscenze che in qualche modo già albergavano dentro di lui³⁶⁹. È impresa non facile il sostenere una tale dottrina, ma Agostino persegue tenacemente il

del resto -avverte il Gilson- che l'insegnamento sia inutile, ma che i due atti dell'insegnare e dell'imparare consistono in qualcosa di totalmente diverso da quanto si crede comunemente>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 91).

368Non sorprende che, nell'addurre un esempio sul ruolo che le scienze svolgono nell'acquisizione del sapere, Agostino citi la retorica. Che sia l'autorità di chi le loda o meno, nell'applicarsi allo studio di nuove discipline, egli afferma, <<se non avessimo impressa nello spirito, come in abbozzo, la nozione di ciascuna di esse (*nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem*), non arderemmo dal desiderio di apprenderla>>; in altri termini, conclude l'ex professore, nessuno si dedicherebbe alla <<retorica, se non sapesse che essa è scienza del ben parlare>> (cfr. *De Trin.* X 1, 1).

369In riferimento alle idee interiori Gilson ravvisa un <<parallelismo rigoroso tra il problema dell'acquisizione delle idee e quello dell'acquisizione delle sensazioni>>. Attestando, infatti, la sua analisi sul fondamento veritativo delle conoscenze comunque acquisite, il noto medievista francese giunge a individuare, nella dottrina gnoseologica agostiniana <<una medesima legge, che potremmo definire la legge dell'interiorità del pensiero>>. Senza alcun dubbio, egli ritiene che, per Agostino, sia le conoscenze razionali che quelle sensibili sono conseguibili <<al di dentro e dal di dentro, senza che mai nulla venga introdotto dall'esterno>>; è vero che <<all'esterno dell'anima si possono e debbono avere degli informatori, dei monitori o dei segni che la invitano a rientrare in se stessa per consultarvi la verità, ma la sua spontaneità specifica rimane inviolabile>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 91). Rispetto a questa interpretazione, si vuol mettere in rilievo, da parte nostra, un punto decisivo per una sorta di riordinamento della dottrina della conoscenza in Agostino. Anzitutto, sul piano gerarchico, si concorda col Gilson sulla necessaria -ma, aggiungiamo noi, non sempre sufficiente- sanzione veritativa della *mens intellectualis*, sia nei confronti delle conoscenze razionali che di quelle sensibili (nel significato da noi proposto). Inoltre, ed è questa la precisazione che ci preme di sottolineare, il fondamento ultimo del conoscere, per poter validare e giudicare la conoscenza, deve avere presente l'oggetto sul banco degli imputati. Infine, se l'oggetto è un'idea, la più lontana da qualsiasi origine

suo intento di dimostrare che la *scientia* è veritativamente fondata se, e nella misura in cui, non deriva dalla sensazione il proprio *imprimatur*, cioè a dire il suo fondamento epistemico, bensì esso gli proviene da un sapere pre-conosciuto; o, in altre parole, che la conoscenza di un discepolo è in tanto vera, in quanto i significati (*notiones*) non gli giungono dai segni ma, al contrario, questi ultimi fungono da stimolo nell'operazione del significare, e sollecitano la ricerca se e in quanto significano e rimandano a pre-conoscenze magari confusamente già disponibili al discente nella sua interiorità; ovvero, che è solamente in virtù di una luce soprasensibile atta ad illuminarle che, in ultima analisi, queste forme abbozzate del sapere emergono dal fondo oscuro delle tenebre dell'ignoranza o dell'*inscitia*, dove peraltro giacevano derelitte, ma per essere all'occasione messe nuovamente in gioco da un'anima che ricorda mediante immagini, ad esempio, un arco visto a Cartagine, e la cui bellezza, ora che se ne rammenta, viene giudicata non dal sistema sensorio visivo, ma dallo spirito mediante la norma ideale (con la quale lo correggerebbe se non fosse bello: cioè, come detto, ben proporzionato nella disposizione delle parti)³⁷⁰. Si potrebbe istituire un'analogia tra i criteri a-priori del *sensus*, e i principi incorruttibili³⁷¹ della *scientia*: come i *numeri iudiciales* sono quelle norme ideali naturalmente

"empirica", allora conveniamo esattamente con il noto medievista, e cioè concordiamo sul fatto che essa idea non è stata probabilmente introdotta dall'esterno (qualche dubbio ci rimane, ad esempio, per i concetti matematici, eccetto pochi di essi); ma, e su questo aspetto peculiare dissentiamo dal Gilson, senza un ricordo, la cui immagine sia derivata da una sensazione, o senza una sensazione presente qui e ora, nessun oggetto si presenterebbe alla corte d'appello della *ratio*, per così dire in primo grado e, in secondo grado, a quella dell'*intellegentia*, delle quali la *mens* si serve per esprimere il verdetto definitivo sulla verità o meno di quelle testimonianze derivate dal mondo sensibile. Da questo punto di vista, più oltre, anche il Gilson pare attenuare il senso di quel conoscere <<senza che mai nulla venga introdotto dall'esterno>>, col precisare che l'anima, se anche geneticamente debba volgersi al mondo sensibile in virtù della particolare relazione conoscitiva che la lega alla realtà esterna, tuttavia ciò non va a detrimento della sua conversione interiore ove alberga la verità, e con cui rimane inviolata la sua spontanea attività. A questo proposito, la conclusione del noto studioso, intorno alla questione dell'innatismo agostiniano, verte anzitutto sulla preliminare intesa che dev'esservi sui termini utilizzati per qualificare questo aspetto: <<è legittimo parlare -egli puntualizza- di un innatismo agostiniano [...] Come abbiamo [però] già fatto osservare -aggiunge l'autore-, ogni nostra conoscenza del mondo esteriore presuppone la sensazione. Senza dubbio queste stesse sensazioni provengono in un certo senso dal di dentro [da leggersi la nota 29: vi si distingue innatismo cartesiano e agostiniano, quest'ultimo più circoscritto alle idee che l'anima "forma non considerando che se stessa"], ma considerate quanto al loro contenuto rappresentativo, esse nulla contengono che non pervenga all'anima tramite il canale dei sensi>> (cfr. Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 97).

370<<Così quando mi ricordo un arco curvato in forma bella ed esatta, che ho visto, per esempio, a Cartagine, l'oggetto materiale trasmesso allo spirito per mezzo degli occhi, passato nella memoria, suscita una rappresentazione immaginaria. Ma ciò che contemplo con lo spirito, secondo cui approvo la sua bellezza, e secondo cui lo correggerei se non mi piacesse [*Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si displiceret corrigerem*], è tutt'altra cosa. E così giudichiamo di queste cose corporee secondo la verità eterna che percepisce l'intuizione dell'anima razionale [...] Una cosa è dunque rappresentarsi con l'anima le immagini dei corpi [*animo imagines corporum*], o vedere per mezzo del corpo le cose materiali, altra cosa intuire con la pura intelligenza, al di sopra dello sguardo dello spirito [*super aciem mentis simpliciter intellegentia*], le ragioni e l'arte ineffabilmente bella di tali immagini>> (cfr. *De Trin.* IX 6, 11).

371La terminologia non è stabile, ma tali principi trascendono la *mens*, e sono qualificati come indefettibili, permanenti e immutabili quanto alla loro natura, al tempo e allo spazio: <<*inconcussa, stabilis, incommutabilis*>>; o si designano ricorrendo a sostantivi quali *rationes, regulae, veritates*.

presenti nell'anima affinché giudichi dei ritmi sensibili ovunque risuonino, allo stesso modo le verità intelligibili sono quelle idee eterne, immutabili e vere al sommo grado, tramite le quali la *mens* valuta secondo ragione (perché solo un essere razionale può servirsene a tal fine, cioè in funzione conoscitiva) le conoscenze esperibili per via del *sensus*, e dei *signa* ad esse correlate, e non celate all'anima³⁷².

Per riassumere, possiamo esprimere con la formula seguente questa relazione tra *sensus* e *scientia*, benché essa rappresenti solamente, per così dire, il precipitato di una soluzione ricca di molteplici elementi interagenti, e non rivendichi per tali ragioni alcuna pretesa che non sia riconducibile alla sua inevitabile sinteticità: "*nihil est in mente quod prius non fuerit in mente vel in sensibus, nisi intelligibilia ipsa*". Con *mens* si intende il pensiero dell'animale ragionevole, ossia la parte più alta e nobile dell'anima razionale, o intellettuale che dir si voglia, come lo stesso Agostino la definisce³⁷³. La precisazione però più importante verte su due aspetti di questa nostra espressione: il primo riguarda ciò che possiamo rinvenire nel pensiero, ma non derivato dalla sensazione; il secondo, invece, concerne ciò che non può che giungere al pensiero per via del *sensus*. Ora, nelle discipline d'insegnamento molto più soggette all'apporto dell'esperienza, non potrei mai sapere che cos'è, ad esempio, lo stirene, né riconoscerlo, se non mediante i sensi, per quanto pure le norme ideali giochino sempre poi il loro ruolo veritativo e certificativo nella mia conoscenza. L'odore insopportabile di questa sostanza lo apprendo infatti con l'olfatto, la debilitazione cui vado incontro la percepisco con una generale affezione del corpo (a livello polmonare, soprattutto), mentre i danni irreparabili (accertata cancerogenicità) li posso conoscere prima di esperirli se ne vengo a conoscenza nel significato strettamente scientifico del termine: confrontando, cioè, campioni di esperimenti (purtroppo, o per fortuna, condotti su topi da laboratorio³⁷⁴), e validando i *tests* etc., come nel caso di un ricercatore; oppure, studiando la materia nel caso ne fossi interessato. Da questo punto di vista, la dottrina della conoscenza in

372Cfr. *De Trin.* IX 6, 10: <<*aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus*>>.

373Per le definizioni, non possiamo che rimandare nuovamente al paragrafo 1 del secondo capitolo di questo nostro lavoro.

374A differenza del testo dove Agostino stesso ricorre all'esempio del *temetum* (cfr. *De Trin.* X 1, 2) per spiegare la sua dottrina, e di cui il traduttore volge "affrettatamente" in nota il significato, per ovvie ragioni non solo si è preferito qui ricorrere ad un esempio diverso, ma anche indugiare nel riferirne le informazioni che, in questo caso, data la questione di cui si va discutendo, avrebbero nuociuto anziché giovato alla comprensione. Siamo ora in grado di dire che lo stirene, da tempo ampiamente utilizzato negli Stati Uniti per la produzione di materie plastiche in combinazione con fibre di vetro, è impiegato ad esempio da una nota casa automobilistica italiana, nella produzione della componentistica per auto e veicoli industriali, presso cui chi scrive ha lavorato per un decennio nel settore plastico.

Agostino, per il fatto che ricorre ad uno "statuto epistemologico" trascendente, quale fondamento della *mens* e delle sue potenzialità conoscitive, non significa che incorra, per ciò stesso, in una sottovalutazione dell'insegnamento/apprendimento, o in una totale emarginazione delle discipline nel senso esaminato del termine. Tuttavia, inscrivendo il criterio di verità in qualcosa di immutabile e stabile (*forma inconcussae ac stabilis veritatis*), l'ancoraggio di qualsiasi sia pur nobile e ben fatto legno di una *scientia*, affetta dai flutti e dalle onde tempestose del mare della *mutabilitas*, non può che aver luogo in quel porto sicuro delle verità intelligibili al cui inconcusso e incorruttibile molo ogni sapere umano sa, anche solo oscuramente, di poter e di dover ormeggiare, e trovare così quiete e stabile riparo. Ma, per queste ragioni, appare quanto mai limitato, ed anche non facilmente ponderabile e circoscrivibile, per quanto imprescindibile, l'insieme delle verità immutabili che trascendono la *mens intellectualis*. E vi sono sufficienti motivi per credere che nei secoli a venire, l'eredità lasciata ai posteri, almeno in questo orizzonte del pensiero agostiniano, sarebbe stata di certo non soltanto raccolta, bensì anche ulteriormente rimessa in gioco e fatta fruttificare. Si vuol dire che, date queste premesse, i pensatori interessati alla natura e alle sue leggi, non si sarebbero cioè sempre arrestati, come dire, alle verità già disponibili all'uomo interiore, le quali in fin dei conti, se anche rappresentavano un punto di riferimento non del tutto eludibile, ciononostante si presentavano con contorni non chiaramente demarcati; e, con tutta probabilità, si può ritenere che, proprio per via di questa loro inefficacia nel costituirsi come stabile e nettamente visibile baluardo contro la *curiositas* via via dilagante man mano che i viaggi di esplorazione e gli incontri di civiltà restituivano l'immagine di un mondo privo anch'esso di confini ben definibili, non avrebbero retto con tutta probabilità all'urto di quanti si ritennero in diritto, a torto o a ragione, di indagare più in profondità quei contorni, e di conoscere con più precisione questi confini, gli uni e gli altri costituendo pur sempre l'attraente e giustificabile conoscenza di un universo creato. E, quanto più si sarebbe ritirato l'oceano delle verità intelligibili d'origine divina, tanto più sarebbero emerse le terre incognite di un mondo ignoto eppure conoscibile in cui l'uomo, a partire da una fiducia talora eccessiva sulle possibilità stesse della ragione, e noncurante del monito agostiniano rivolto alla vana scienza, avrebbe scavato lungo i secoli i cunicoli più stretti che avesse mai potuto immaginare alla ricerca dei segreti sepolti nel "libro" della natura. Fino al punto di inabissarsi tanto temerariamente al di sotto della superficie delle apparenze -scambiandole per superficialità-, quanto più le tenebre appena dissolte già si richiudevano dietro di lui, uomo della tecnica e della conoscenza, mentre il varco aperto in avanti, nel futuro, prometteva all'umanità, e alla sua indomabile e inestinguibile sete di sapere, nuovi anfratti da esplorare e nuova luce da portare sugli oggetti nascosti alla vista, giù giù in profondità -anche a costo di sostituire ciò che è più profondo con ciò che è più fondato e serio.

Non possiamo seguire l'evoluzione o l'involuzione, se non anche le deviazioni, della dottrina agostiniana della conoscenza, nell'immediato susseguirsi della storia, in particolare della storia del pensiero medievale. Dal momento che, infatti, giunti a questo punto dell'*itinerarium mentis*, sarebbe gravoso tracciarne gli influssi che ebbe su uomini e donne dell'età che si andava profilando, ci limiteremo al compito che ci siamo prefissi; e, benché, come detto, la sfera delle conoscenze inderivate dai sensi si configuri come avvolta da una fitta nebbia, ciononostante la tappa successiva avrà l'onere di tratteggiarne ed esaminarne funzioni, origine e relazioni con l'uomo intero incarnato nel tempo e nello spazio in cui si trova non soltanto a sopravvivere biologicamente, ma anche e soprattutto a vivere in comunione con l'altro, nella fondamentale relazione di appartenenza ad un ordine, e di partecipazione ad un Dio incarnatosi nella storia. In altre parole, e come sostenuto all'inizio della nostra indagine, questo oltrepassamento di un confine ancor più teso tra l'umano e il divino, ossia l'esplorazione di una zona di frontiera tra *ratio* e *intellectus* prima e, dopo, il sorvolo nella dimensione più pura del sapere dell'anima fondato e originato dal sapere di Dio, ci tragherà inevitabilmente da una prospettiva quasi solo umana -qual era quella della conoscenza razionale-, ad una non del tutto umana, o quasi solo divina, per accostarci alla quale Agostino sembra richiederci in anticipo un analogo passaggio da una lettura disponibile e critica, come dicevamo, ad una altrettanto vigile ma sostenuta dalla fede, anche se non ingenua.

3. *Intellectus/intellegentia* e *fides*: conoscenza intelligibile

<<Opera misericordiae, affectus caritatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper haec tenenda sunt: sive cum in publico sumus, sive cum in domo, sive cum ante homines, sive cum in cubiculo, sive loquentes, sive tacentes, sive aliquid agentes, sive vacantes; semper haec tenenda sunt; quia intus sunt omnes istae virtutes quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare? Quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet; sic Dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est in mente per fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis>> (In Io. Ep. tr. 8, 1)

Il metaforico vascello umano della *scientia*, che naviga nel *mare magnum* dello scibile umano, può veleggiare con una certa sicurezza al riparo dai flutti dei marosi se, per così dire, il suo albero maestro che è, e non può non essere che la *mens*, sia ben assicurato, e consenta di fissare lo

sguardo verso l'alto del cielo intelligibile, dove risiedono immutabili le "stelle" luminose e illuminanti il tragitto da percorrere e la *via rupta* da mantenere. È infatti dall'alto di questo immaginario albero, *cui ratio et intellegentia naturaliter inest*, piantato lì nel bel mezzo dell'anima, che l'umano pensare governa la propria esistenza insidiata dagli ammiccamenti dei corpi sensibili e dalle sibilline voci che seducono a far rotta verso le terre dei mutevoli piaceri corporei. Così come è grazie alle facoltà superiori della mente che l'uomo agostiniano può scorgere, oltre l'orizzonte dove cielo e mare si fondono e confondono, il faro illuminante delle eterne verità, in modo tale da ergersi a giudice dello stato di avanzamento dei lavori nel procedere della conquista del sapere. Quando s'ode un segno sconosciuto, come il suono di una parola, perché questa non rimanga estranea all'anima che pur ne ha avuto sensazione, è la ragione che sa della sua natura di segno, indicando un oltre nel significato. Ma il significato non emerge tra un prima e un dopo temporale o, almeno, non è questa dimensione diveniente a conferirgli maggiore dignità investendolo del titolo di conoscenza -il tempo essendo fluente e mobile con tutto ciò che in esso è posto nell'incessante mutabilità dall'essere al non essere (quasi-non-essere).

In virtù di quale carattere, dunque, un dato significato giunge a conquistare la tanto attesa convalida ad essere annoverato tra le conoscenze scientifiche, cioè stabili e vere? Nell'indagine attorno a questo amalgama che è il pensiero, in cui comunicano zone parimenti subordinate, alla ricerca dei fondamenti trascendenti e non ulteriormente trascendibili del sapere, incontriamo ancora un sapere dell'anima e di Dio. Questo sapere, che era stato l'*incipit* della nostra indagine, diviene -ma ad un livello superiore, che pure nulla toglie a ciò che è inferiore, dal momento che non si passa dialetticamente da una zona/tappa all'altra per togliimento/cancellazione di quelle precedenti-, il punto di approdo perché il circolo non solo elevandosi si fonda, ma fondandosi e ben radicandosi, si possa elevare ancor più, consentendoci di contemplare, oltre le nubi grigie del mondo sensibile, il cielo adamantino e terso delle verità eterne. È l'*itinerium mentis ad mentem* a richiedere un primo inizio sulla strada del conoscere, in cui si battono sentieri non del tutto, o non sempre chiaramente visibili, per farvi in seguito ritorno e scoprire che, il solo passaggio, e gli ulteriori andirivieni, solcando sempre più le vie percorse, e rendendole più evidenti, le sottraggono per così dire all'incuria del tempo, e all'erbaccia che inevitabilmente cresce e le cancella. Passare attraverso il mondo sensibile, attraversare i territori della conoscenza razionale, e giungere alla vetta che li legittima e li fonda, e dalle cui alture è consentito di cogliere in una visione d'insieme quel che a prima vista appariva come la tessera anonima di un mosaico imperscrutabile, ci permette di ridiscendere a valle per camminamenti più certi e già mappati. Ma qual è questo sapere che ci fa sapere? In altre parole, come rinveniamo il sapere che fonda ogni nostro altro timido tentativo di ammantare e ricoprire di lettere e numeri, di sculture e colori, di

monumenti e biblioteche, il mondo muto, fuggevole e imprevedibile della mutabilità, o quello già più eloquente, sonoro, verbalizzato, codificato della *scientia*? Senza la misura ideale non possiamo cogliere punto, linea, quadrato o cerchio sensibili; allo stesso modo, senza numeri giudici, neppure il suono meno elaborato e più apparentemente casuale del mormorio cadenzato di una roggia in autunno, ci indurrebbe a scorgervi una causa prossima, e a ricondurla nel tutto ordinato derivante dalla suprema *lex rationalis*. La scienza, dunque, non soltanto è validata da un sapere già noto, benché ignorato, ma anche sul piano assiologico riceve dignità e valore dall'amore delle cose eterne, che non inorgoglisce colui che ricerca: anziché insuperbire, la sapienza invita la creatura a rientrare in se stessa, l'ammaestra secondo virtù non più finalizzate a questo mondo, ma orientate, e orientanti questa misera vita, sentenza Agostino, verso quell'altro mondo ove si consegue la vera beatitudine³⁷⁵. Anche la sapienza³⁷⁶ può esser detta scienza di Dio, ma precisando che tale conoscenza in questa vita è parziale ed enigmatica, e deve fare affidamento ad una luce speciale che, in ultima analisi, si rivela increata e coincidente con Dio stesso. A tale proposito Agostino distingue l'intelletto, facoltà incorporea dell'anima creata, dalla luce increata e anch'essa incorporea che illumina, luce della Sapienza che possiamo identificare con Dio, e che rappresenta il faro luminescente in questo pellegrinaggio terreno. Esaminiamo dunque un testo fondamentale per la sua dottrina dell'illuminazione divina, e per il ruolo che l'intelletto riveste, da una parte, nella visione delle virtù necessarie in questo esodo perpetuo nel

375<<Perché anche la *scientia* è benefica alla sua maniera, se ciò che in essa *gonfia* o suole gonfiare è dominato dall'amore delle cose eterne, che non gonfia, ma che, come sappiamo, *edifica*. Senza la scienza infatti non possono esistere nemmeno le virtù con le quali si possa dirigere questa misera vita in modo da raggiungere quella eterna, che è veramente beata>> (*De Trin.* XII, 14, 21). Si comprende da questo legame tra scienza e sapienza come la stessa sfera morale sia informata da quel lume che rischiarà le nostre conoscenze non soltanto sul piano gnoseologico, ma anche etico: in tal senso, l'eudemonismo cristiano di Agostino abbandona l'autosufficienza della ragione filosofica, e rivolge lo sguardo della *mens* verso le regioni più insondabili della fede, dove questa nostra modesta indagine non può pretendere di giungere facendo uso della sola *ratio*.

376Platone, rispetto <<agli altri filosofi che con mentalità materialistica hanno assegnato alla natura soltanto principî materiali [qui si riferisce a Talete per il principio-acqua; ad Anassimene per l'aria; ad Epicuro per gli atomi e, infine, agli stoici per il fuoco]>>, dice Agostino, <<ha affermato che il sapiente [*sapientem*] è imitatore, conoscitore e amatore di Dio per esser beato nella partecipazione di lui>>: ora, nessuno, eccetto i platonici, prosegue Agostino, <<s'è avvicinato come essi a noi cristiani [...] i quali [platonici] hanno insegnato che il vero Dio è autore delle cose, illuminatore della verità e datore della felicità>> (cfr. *De civ. Dei* VIII, 5). Gli altri filosofi hanno vagato nelle tenebre dei sensi alla ricerca di un principio che, per questa loro sudditanza al corporeo, è risultato essere non altro che uno dei quattro elementi presenti in natura, o un surrogato di questi elementi, cioè gli atomi, concepiti pur sempre come piccolissimi corpuscoli, benché invisibili. Ma, in definitiva, l'errore prospettico di questi ultimi emerge per difetto: ossia, se invece che indugiare nei sensi, o nelle loro immagini, fossero risaliti verso la <<facoltà con cui si avverte nella coscienza la somiglianza del corpo [*videtur in animo haec similitudo corporis*]>>, avrebbero scoperto che ciò con cui <<si avverte e si giudica bello e deforme è più perfett[o] dell'immagine che si giudica. Ed è la mente che è il costitutivo essenziale dell'uomo e dell'anima ragionevole [*Haec mens hominis et rationalis animae natura est*], e la mente non è certamente corpo se non lo è neanche l'immagine del corpo nell'atto che è avvertita e giudicata nella coscienza [*in animo*] del soggetto>> (cfr. *De civ. Dei* VIII, 5). Lo stesso giudizio su Platone si trova in: *De civ. Dei* XI, 25.

saeculum; e, dall'altra parte, per la comprensione di ogni cosa grazie alla ragione e all'intelligenza soccorse dalla luce divina increata:

Così nelle visioni intellettuali alcune cose sono viste nella stessa anima, come, per esempio, le virtù - alle quali sono opposti i vizi - sia quelle destinate a rimanere [anche nella vita futura] come la pietà, sia quelle utili in questa vita ma destinate a cessare, come la fede, grazie alla quale crediamo le realtà che ancora non vediamo, come anche la speranza per cui aspettiamo con pazienza i beni futuri, e come la pazienza con cui sopportiamo tutte le avversità finché non arriveremo alla mèta dei nostri desideri. Sì, queste virtù e le altre della stessa specie che sono necessarie per condurre a termine il pellegrinaggio terreno, non esisteranno più nella vita futura, per ottenere la quale sono necessarie; anch'esse tuttavia sono viste con l'intelletto, poiché non sono dei corpi né hanno forme somiglianti a quelle dei corpi. Una cosa diversa è però la luce, dalla quale è illuminata l'anima [*anima*] perché possa vedere, comprendendole conforme alla verità, le cose sia in se stessa sia in questa luce. Questa luce infatti è Dio stesso, mentre l'anima è una creatura la quale, benché razionale e intellettuale, fatta a immagine di lui, quando si sforza di contemplare quella Luce, batte le palpebre a causa della sua debolezza e non riesce a vederla interamente. Eppure è per mezzo della Luce ch'essa comprende ogni cosa per quanto ne è capace. Quando dunque l'anima è rapita là e, per essere stata sottratta ai sensi carnali, è resa presente in modo più distinto di fronte a quella visione - non per il fatto d'esserle più vicina nello spazio fisico, ma per un certo modo che è proprio della sua natura - e al di sopra di sé vede la Luce, mediante la cui illuminazione vede tutto ciò che vede anche in sé con l'intelletto (*De Gen. ad litt.* XII 31, 59).

Sulla distinzione tra i vari significati del termine luce, Agostino intende distinguere tra due generi incorporei, ed uno corporeo: i primi due sono sovraordinati al terzo, perché è evidente che ciò che permette di vedere e giudicare è superiore a ciò che è visto e giudicato. Inoltre, la prima luce è increata, ed è la sola ad essere nata da Dio, coincidendo con la stessa Sapienza, col *Verbum caro factum est*, seconda Persona della Trinità; mentre le altre due sono state create. Si veda l'eloquente brano a commento del *Genesi* (cfr. *Gen* 1, 3) qui riportato:

E Dio ordinò: Vi sia la luce. Si tratta forse della luce che appare ai nostri occhi carnali o forse d'una luce segreta che non ci è concesso di vedere mediante i sensi del nostro corpo? E se è segreta, è forse fisica e si spande nello spazio, forse nelle zone più alte del mondo? Oppure è forse incorporea come quella che si trova nell'anima, alla quale dai sensi del corpo viene riferito il giudizio su ciò che si deve evitare o desiderare: luce di cui non è priva neppure

l'anima delle bestie [*ad quam vitandi et appetendi refertur examen a sensibus corporis, qua non carent etiam animae bestiarum*]? Oppure è forse la luce superiore che si manifesta nel ragionare e dalla quale ha origine tutto ciò che è stato creato? [...] Una cosa è la luce nata da Dio, un'altra è la luce fatta da Dio; la luce nata da Dio è la stessa Sapienza di Dio; la luce fatta, al contrario, è qualunque luce mutevole, sia corporea che incorporea (*De Gen. ad l. imp. I 5, 20*).

Da questo testo apprendiamo, come si diceva, che del genere di luce creata, non v'è solo quella corporea, ma anche quella incorporea -che pare riferirsi al senso interno in comune con gli animali-, benché quest'ultima sia ontologicamente inferiore alla luce divina. Si veda anche la sintesi delle tre specie di luci nel brano seguente:

la prima è quella che si vede con gli occhi del nostro corpo, corporea anch'essa, come quella del sole, della luna delle stelle [...] Un'altra specie di luce è parimenti la vita sensitiva e capace di distinguere le cose che dal corpo sono trasmesse al giudizio dell'anima, come le cose bianche e nere [...] Una cosa infatti è la luce percepita dagli occhi, e un'altra cosa è quella con cui, mediante gli occhi, si possono giudicare le stesse sensazioni. Quella infatti risiede nel corpo, questa invece, sebbene per mezzo del corpo percepisca ciò che prova, risiede tuttavia nell'anima [...] La terza specie di luce esistente nelle creature può intendersi quella in virtù della quale noi ragioniamo (*De Gen. ad l. imp. I 5, 24*).

Dai tre *testimonia* riportati sopra si evince una certa preoccupazione, da parte di Agostino, perché nell'esegesi delle Scritture, soprattutto in riferimento all'Antico Testamento, non si insinuò un'interpretazione materialistica in relazione ai generi di luce incorporea, in ciò memore della sua adesione al manicheismo, ed ora impegnato per di più in uno studio dei testi sacri, essendo egli peraltro intenzionato, per via della sua recente ordinazione sacerdotale (il *De Genesi ad litteram imperfectus liber* è del 393) a prepararsi a dovere per assolvere con cura il compito affidatogli. A suo modo di vedere, la contemplazione delle cose eterne, qual è la sapienza³⁷⁷, è la stella polare,

377Ancora una volta l'elogio, per aver indicato nella *species intelligibilis* il fondamento della *species sensibilis*, va tributato ai filosofi platonici, i quali «Considerarono infatti che ogni essere o è corpo o è vita, che la vita è più perfetta del corpo e che la forma del corpo è sensibile e quella della vita intelligibile. Ritennero quindi che la forma intelligibile è più perfetta di quella sensibile. Sono considerate sensibili le cose che possono essere percepite con gli organi della vista e del tatto, intelligibili quelle che sono pensate nella intuizione della mente [*conspectu mentis*]. Non v'è infatti bellezza corporea, tanto se è nella immobilità come una figura o nel movimento come un canto, di cui lo spirito [*animus*] non giudichi. E non lo potrebbe se in lui non fosse più

verso cui deve far rotta l'agire moralmente ordinato, utilizzando rettamente delle *rebus temporalibus*³⁷⁸. La distinzione tra i due generi del sapere³⁷⁹ non è costruita soltanto in ragione delle loro rispettive funzioni, ma anche della loro diversa valenza e dignità ontologica: in sede etica, infatti, la scienza, ancella della sapienza, conduce ad evitare il male e a preferire il bene, a convertirsi al meglio non in modo astrattamente considerato, ma agendo virtuosamente perché lo si persegua. Un passo di Giobbe (<<*Ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis scientia est*>> *Gb* 28, 28), conforta quanto Agostino va esaminando, a completamento dell'esegesi del testo paolino:

Ma dopo aver scrutato le molteplici ricchezze delle sante Scritture, trovo scritta nel libro di Giobbe questa sentenza del santo uomo: *Ecco, la pietà è la sapienza, la fuga dal male è la scienza* [...] In questo passo Giobbe identifica la pietà con il culto di Dio [...] E che è il culto di Dio, se non l'amore di lui, amore che ci fa desiderare di vederlo, che ci fa credere e sperare che lo vedremo, perché nella misura in cui progrediamo *lo vediamo ora per mezzo di uno specchio, in enigma*, ma un giorno lo vedremo nella sua piena manifestazione? È ciò che dice l'apostolo Paolo quando parla della "visione" *faccia a faccia* [...] In questi passi e in passi simili si tratta proprio, mi pare, della sapienza. Astenersi invece dal male, ciò che Giobbe chiama scienza, appartiene certamente all'ordine delle cose temporali. Perché è in quanto siamo nel tempo che siamo soggetti al male, che dobbiamo evitare, per giungere ai beni eterni (*De Trin.* XII 14, 22).

Nelle parole di Giobbe si scorge, secondo il nostro teologo, una ulteriore specificazione della distinzione che va tenuta presente tra sapienza e scienza. La *pietas* come culto di Dio, come devozione al divino, è la stessa sapienza, cioè a dire la contemplazione di Dio, mentre l'abbandono di una condotta di vita malvagia e peccatrice, per convertirsi ad una moralmente retta e ordinata, è quella scienza strettamente vincolata all'agire dell'uomo, a tal punto che una frattura

perfetta la forma intelligibile senza il rilievo del volume, senza il suono della voce, senza lunghezza di spazio o di tempo>> (cfr. *De civ. Dei* VIII, 6).

378<<C'è tuttavia una differenza tra la contemplazione delle cose eterne e l'azione con la quale facciamo buon uso delle cose temporali: quella si attribuisce alla sapienza, questa alla scienza>> (*De Trin.* XII 14, 22).

379Tale distinzione, per altra via, rimanda anche alla distinzione tra sapienza profana e vera sapienza: <<La vicenda presente senza la speranza è una falsa felicità e una grande infelicità. Difatti non ha esperienza dei veri beni dell'anima poiché non è vera saggezza [*vera sapientia*] quella la quale, nelle azioni che giudica con la prudenza, compie con la fermezza, frena con la temperanza, distribuisce con la giustizia, non orienta la propria scelta a quel fine>>; distinzione, la quale è fondata sul, e informata al <<*summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta*>> e che, dunque, orienta la stessa dimensione etico-eudemonistica al fine escatologico <<*ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta*>> (cfr. *De civ. Dei* XIX, 20).

tra l'una e l'altra significherebbe ad un tempo la perdita di entrambe. La distinzione³⁸⁰ si può anche riferire alla dimensione temporale: la sapienza si configura come sapere sovratemporale, e trova la sua dimora nell'eternità³⁸¹; mentre la scienza, nell'accezione specifica di un sapere inteso in funzione etico-eudemonistica, dispiega il suo potenziale conoscitivo lungo l'asse orizzontale del tempo ordinario, indicando nelle virtù cardinali -prudenza, forza, temperanza e giustizia- la guida per l'agire dell'uomo nel fuggire il male e nel tendere al bene³⁸². Anche se non è questa la sede per approfondire la sua dottrina etica, in Agostino la scienza o disciplina (<<*ad eam pertinet scientiam sive disciplinam*>> *De Trin.* XII 14, 22), conoscenza rigonfia se fine a se stessa, ma di

380 Come già osservato nella prima parte di questo lavoro in riferimento al sapere di Dio, tra una teologia negativa/apofatica ed una positiva/catafatica -la prima più vicina al filosofo, la seconda più consona al teologo della grazia-, non ci pare si dia in Agostino una soluzione mediana, se non mediante conclusioni aporetiche in senso filosofico o, se si preferisce, ossimoriche in senso retorico (cfr. *Serm.* LIII, 11, 12: <<Rivolgi invece il tuo pensiero alla faccia del tuo cuore. Spingi, costringi, sprona il tuo cuore a pensare la natura di Dio. Rigetta tutto ciò che al tuo pensiero si presenta simile a un corpo. Non puoi dire: "È così". Di' almeno: "Non è così". Quando mai infatti potrai dire: "Dio è così"? Neppure quando lo vedrai, poiché quello che vedrai è inesprimibile. L'Apostolo afferma d'essere stato rapito al terzo cielo e d'aver udito parole inesprimibili. Se sono inesprimibili le parole, che cosa sarà ciò a cui si riferiscono le parole? Allorché dunque pensi a Dio, ti si presenta forse alla mente una grandezza straordinaria e immensa sotto l'aspetto umano, la metti davanti al tuo pensiero come qualcosa di grande, d'immenso, di grandioso, diffuso in una massa smisurata. Una tale grandezza l'hai delimitata in qualche luogo. Se l'hai circoscritta, non è Dio. Se non l'hai delimitata, dove si trova la faccia?>>). Seppure il contesto di questo, come di altri *Discorsi* (cfr. ad esempio *Serm.* LII, 6, 16) debba tener conto del vasto pubblico dei fedeli cui erano rivolti, tuttavia è proprio tipico di un eloquio meno circospetto e vigile il lasciar trapelare anche quelle ragioni del cuore che, in un contesto diverso, stenterebbero nella loro timida incertezza a manifestarsi. Ora, un sapere come quello su Dio, non confinabile del tutto sul piano della mera e rigorosa logica della ragione, abbisogna e attende forse che la filosofia, come rileva Annarosa Buttarelli nel suo appassionato studio del pensiero di Maria Zambrano, ritrovi quel sodalizio con la poesia, onde poter godere di quello stupore estatico che <<si può estendere a tutto ciò che ci viene ad apparire -perché, prosegue la Buttarelli- ciò che salva, che non lascia cadere le apparenze nel nulla è la *parola*>>; la parola appunto <<via della poesia, che sa corrispondere con le apparenze [...] sa che le cose hanno una loro profondità>> (cfr. Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata: Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 35-40). Infine: questi ultimi due *testimonia* ci sembrano lasciare aperto un problema, e cioè quello dell'ineffabilità e nel contempo dell'intelligibilità di Dio. Ma, appunto, proprio questo aperturismo, se così possiamo esprimerci, non andrebbe al più presto espunto come un esecrando difetto, né dal pensiero agostiniano -che pure ammette una teologia per attributi divini, ma allude anche alla radicale insondabilità dell'essenza di Dio-, e neppure da un ripensamento della teologia -e non soltanto della teologia-, che induca e conduca a concepire una conoscenza di Dio umanamente inesausta e, a nostro modo di vedere, inesauribile.

381 <<Infatti -afferma Agostino a proposito dei *nominibus iisdem* con cui sono chiamate molte cose divine rispetto alle umane- quando avrò eliminato dalla scienza umana [*de humana scientia*] la mutabilità [...] quando dunque avrò eliminato tutte queste imperfezioni [*haec cuncta detraxero*] allora mi si disvela in qualche modo la scienza di Dio [*scientia Dei*]>> (*De divv. qq. ad Simpl.* II 2, 3). Potremmo dire, ma con parole nostre, che anche della *scientia* si ha una conoscenza apofatica: si tratta di detrarre le incrostazioni e imperfezioni dal sapere umano, per poter sperare di pervenire al sapere divino. Questa ineludibile distinzione tra scienza e sapienza è suggerita ancora una volta da san Paolo: <<Anche se tra gli uomini si suole distinguere la scienza dalla sapienza, come dice anche l'Apostolo: *A uno è dato per mezzo dello Spirito un discorso di sapienza, ad un altro un discorso di scienza secondo il medesimo Spirito* [1 *Cor* 12, 8]; in Dio però queste non sono due ma una sola. Certamente anche tra gli uomini si fa di solito questa distinzione: la sapienza riguarda probabilmente la conoscenza delle realtà eterne [*ad intellectum aeternorum*], la scienza invece ciò che sentiamo con i sensi del corpo>> (*De divv. qq. ad Simpl.* II 2, 3).

382 <<Perciò tutto quanto compiamo con prudenza, forza, temperanza e giustizia, appartiene a quella scienza o regola di condotta, che guida la nostra azione nell'evitare il male e nel desiderare il bene>> (*De Trin.* XII 14, 22).

una certa importanza se ispirata e protesa al perseguimento del *beate vivere* connesso all'*ordinata dilectio*, non appare certamente deputata ad attingere le verità eterne, ma se non ne traesse beneficio alcuno, è probabile che la ricerca razionale come tale disperderebbe le sue energie in un labirintico universo di oggetti corporei, senza peraltro trovare la via e la forza di rintuzzare le lusinghe dei piaceri sensibili, per anteporre loro e prediligere le realtà spirituali, abbandonando quelle corporali³⁸³. Qui preme almeno mettere in evidenza come si possa in qualche modo immaginare che un'anima ragionevole possa e debba lasciarsi illuminare da un sole intelligibile, perché pervenga alla intellesione delle idee eterne; e si intende enucleare quei passi dedicati a questa che potrebbe essere definita come la dottrina *sui generis* dell'illuminazione divina³⁸⁴

383Agostino, a tale proposito, riferendosi ad un passo del Vangelo di san Giovanni (cfr. *Gv* 1, 5: <<*lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*>>), paragona le tenebre non soltanto ad una oscurità dovuta all'ignoranza, ma anche e soprattutto ad una cecità dovuta alla sozzura dei peccati: <<Queste tenebre sono le anime insensate degli uomini, accecate dalle perverse concupiscenze e dalla mancanza di fede. Per curarle e risanarle *il Verbo, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, si è fatto carne ed abitò tra noi*. La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che è *luce degli uomini*. Ma noi eravamo veramente inadatti e ben poco idonei a tale partecipazione per la immondizia dei peccati [*propter immunditiam peccatorum*]. Dovevamo dunque essere purificati. Ora la sola purificazione dei peccatori e dei superbi è *il sangue del Giusto*, e l'umiltà di Dio; affinché, per poter giungere alla contemplazione di Dio che per natura noi non siamo, venissimo purificati da Dio stesso fattosi quello che per natura siamo e quello che per il peccato non siamo. Infatti non siamo Dio per natura, siamo per natura uomini, non siamo giusti per il peccato>> (*De Trin.* IV 2, 4). Agostino rammenta altrove i suoi primi passi verso la fede, ricorrendo tra l'altro al medesimo passo del Vangelo di Giovanni qui esaminato: <<Anzitutto volesti mostrarmi come tu resista *ai superbi, mentre agli umili accordi favore*; e con quanta misericordia tu abbia indicato agli uomini la via dell'umiltà, dal momento che *il tuo Verbo si è fatto carne e abitò in mezzo agli uomini [...]* ciò che fu fatto è vita in lui, e la vita era la luce degli uomini, e la luce nelle tenebre, e le tenebre non la compresero; poi, che l'anima dell'uomo, sebbene renda testimonianza del lume, non è tuttavia essa il lume, ma il Verbo, Dio, è il lume vero>> (*Confess.* VII 9, 13).

384In questo senso si esprime Gilson, a proposito della "luce dell'anima", rilevando come, se da un lato il maestro interiore è Dio, dall'altro lato si tratta però di capire in che modo Agostino tratteggi la sua posizione rispetto alla tradizione precedente, in un primo tempo in forma più squisitamente platonica e, successivamente, prendendo le distanze dal filosofo delle idee e correggendone la dottrina della reminiscenza (cfr. *Retract.* I, 4, 4) in senso cristiano. In ogni caso, si terrà conto dei rilievi mossi dall'interprete francese, soprattutto laddove sostiene quanto segue: 1. la formula sintetica ma efficace del *nusquam discere*, risultante da vari testi, ma in particolare dal *De magistro* (cfr. *ibidem* I 12, 40: <<*nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur*>>), e in generale dal *De musica*; 2. corollario di questa formula, che diviene per noi principio cardinale dell'indagine sulle conoscenze per apodissi, è che le verità non insegnabili, e né quindi pure acquisibili per altra via, o sono ricordate per anamnesi -reminiscenza-, o sono in noi -innatismo, intrinsecismo-, ovvero sono disponibili all'uomo interiore mediante una luce intelligibile divina -Sciacca, a tal proposito, usa il termine "interiorismo"; 3. l'opzione agostiniana, attestandosi su quest'ultima soluzione, insinua il dubbio che quel *lumen quod facit videre* possa agire su una natura analoga alla sua essenza incorporea increata, ma non esclude anche che possa rischiarare dall'alto un pensiero intellettuale naturale -*intellegentia* o *intellectus* sono termini *ad hoc* talvolta usati indifferentemente da Agostino. Si veda anche il sermone rivolto ai fedeli durante le celebrazioni pasquali del 415 (413? 418?) dove, in un linguaggio più accessibile, e mediante paragoni tratti dalla vita contadina, l'eloquio del vescovo e pastore in cura d'anime non trascura di ricorrere alla suadente retorica: <<Non crediate di poter apprendere qualcosa da un uomo. Noi possiamo esortare con lo strepito della voce ma se dentro non v'è chi insegna [...] È dunque interiore il maestro che istruisce [...] Le parole che noi facciamo risuonare di fuori, o fratelli, sono come un agricoltore rispetto ad un albero. L'agricoltore lavora l'albero dall'esterno: vi porta l'acqua, lo cura con attenzione; ma qualunque sia lo strumento esterno che egli usa, potrà mai dare forma ai frutti dell'albero? È lui che riveste i rami nudi dell'ombra delle foglie? Potrà forse compiere qualcosa di simile nell'interno dell'albero? Chi invece agisce nell'interno? Udite l'Apostolo che si paragona ad un giardiniere e

agostiniana; dottrina, come si avrà modo di approfondire ora, maggiormente coinvolta e nella contemplazione della sapienza, e nella sua inserzione entro un orizzonte di senso capace, secondo il vescovo d'Ippona, di rischiarare l'orizzonte conoscitivo³⁸⁵, in modo tale che la stessa *ratio* abbia a trarne benefici influssi -benché si riconosca che in Agostino emerga con forza l'interesse principale del conseguimento di quel bene sommo che è la *beatitudo* eterna.

Non è difficile giudicare, afferma Agostino in quest'altro testo fondamentale sui rapporti e sulla differenza tra scienza e sapienza, quale sia il genere di sapere da anteporsi all'altro:

Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare (De Trin. XII 15, 25).

Possiamo notare facilmente come il discrimine tra i due ordini di conoscenza è duplice: da un lato, si fa riferimento all'oggetto dei due generi di *cognitio* e, dall'altro lato, si mette in evidenza la facoltà preposta all'uno o all'altro genere. Avremo dunque, in primo luogo, cioè quanto al loro oggetto, una subordinazione della *scientia* alla *sapientia* in ragione del loro incommensurabile campo d'indagine, rispettivamente in base al fatto che la prima si occupa di realtà temporali affette dalla *mutabilitas* e, la seconda, ha invece a che fare con quelle eterne sovratemporali; in secondo luogo, nonché per necessaria conseguenza, nel sapere scientifico si richiede l'esercizio

considerate che cosa siamo, onde possiate ascoltare il maestro interiore>> (*In Io. Ep. tr.* 3, 13). Sulla "svalutazione dei segni linguistici" nella teoria del linguaggio in Agostino, a tutto vantaggio del verbo interiore, ma nell'accezione agostiniana di *Verbum*, o di Maestro interiore, orientata alla sua dottrina dell'illuminazione nonché discendente contraddittoriamente dal dogma dell'incarnazione, e volta ad abbandonare <<il carattere linguistico della ragione, che Platone aveva considerato, e nello stesso tempo anche il suo carattere discorsivo mettendo al suo posto processi conoscitivi immediati, [come] l'intuizione sensibile o intellettuale>>, si può consultare il prezioso contributo del Flasch: cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, cit., pp. 121-127.

385 *Serm.* 379, 4-6: <<Interrogiamoci che cosa significhi: *Le tenebre non l'hanno accolta*. Dovete essere luce per ricevere la luce. È la fede che deve rendervi luce, perché giungiate a vedere: infatti *finché abitiamo nel corpo, siamo in esilio, lontani dal Signore*, e se siamo lontani dal Signore, siamo lontani dalla luce>>. Per brevità si sottolinea come Giovanni è testimone, non egli stesso luce, di Cristo-Verbo, inviato per rischiarare le tenebre. Ora, ammonisce Agostino, per riconoscere la divinità di Gesù, è necessario anzitutto permanere nella fede per essere illuminati dalla verità. Altrove, si mette in risalto il culto e il servizio reso a Dio rispetto all'idolatria pagana, fatta salva la speculazione di quei filosofi eccellenti che riconobbero la fonte luminosa donde promanano verità e felicità: <<Ma per quanto riguarda questo problema, noi cristiani non abbiamo alcun dissenso con questi filosofi più eccellenti [...]>>, i quali si dichiarano felici in virtù di <<quello stesso principio da cui lo siamo anche noi>>: tale principio è appunto il lume intelligibile distinto dall'anima dell'universo creata, e anch'essa da esso illuminata. In ogni caso, secondo Agostino, Plotino concorda con il Vangelo giovanneo; a suffragio di questa concordanza il Vescovo ripropone il passo già esaminato a proposito del Messia-Luce inviato a rischiarare le tenebre: <<E in questo si accorda col Vangelo in cui si legge [...] Questi era la luce vera che illumina ogni uomo>> (*De civ. Dei* X, 2).

della *ratio*, mentre nel sapere sapienziale è chiamato in causa l'*intellectus*; infine, ed in considerazione di quanto appena esaminato, emerge una ulteriore conferma delle oscillazioni terminologiche tra il significato e il ruolo della ragione in confronto a quelli dell'intelletto/intelligenza, dal momento che nel testo considerato le due facoltà della *mens* appaiono gerarchicamente subordinate l'una all'altra proprio in virtù delle loro specifiche competenze, a differenza di quanto è risultato a proposito del possibile significato di *ratio sublimior*³⁸⁶ in particolare e, in generale, dell'importanza della ragione nei primi scritti giovanili. La distinzione tra scienza e sapienza viene sottolineata inoltre, ma di passaggio, laddove Agostino insiste nell'individuare l'*imago Dei* non nell'uomo esteriore (*sensus*), né in quello interiore/inferiore (*scientia*), ma in quello interiore/superiore (*sapientia*), in quanto è lo spirito (*mens*) medesimo che si ricorda di sé, si comprende e si ama, non avendo ricevuto dall'esterno ciò che la memoria deve conservare, o ciò che l'intelligenza deve contemplare, ovvero ciò che l'amore deve congiungere; mentre invece la scienza condivide sempre qualcosa di avventizio:

Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei. Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus [...] nec sicut fiebat vel apparebat, quando de illa scientia disserebamus, iam in hominis interioris opibus constituta, quae distinguenda fuit a sapientia; unde quae sciuntur, velut adventicia sunt in animo (De Trin. XIV 8, 11).

Si potrebbe aggiungere un terzo elemento rispetto a quanto implicitamente Agostino intende significare con quel *forinsecus*, ossia a quell'origine genetica delle conoscenze sensibili che, ancor prima di divenire scientifiche in senso stretto, devono poter essere transitate attraverso i territori del *sensus*. In altre parole, l'*oculus corporis* riceve dall'esterno l'immagine corporea perché divenga sensazione presente all'anima e, per questo aspetto di sudditanza al sensibile, si trova all'infimo genere di conoscenza; la scienza, invece, è già un sapere più spirituale ma, per il fatto di ricevere dai sensi il contenuto rappresentativo su cui esercita le proprie analisi e sintesi, condivide pur sempre qualcosa di avventizio nell'animo; la sapienza, infine, va tenuta distinta da entrambe, perché si configura come il genere sommo dell'umano conoscere in cui tutto ciò che la

³⁸⁶Per questa accezione di *ratio sublimior* si veda, *supra*, p. 179, nota 343; mentre, per i possibili altri significati si rimanda al primo paragrafo di questo secondo capitolo: cfr. *supra* p. 99 e ss.

mens ricorda, sa e ama, non le proviene da altri che da se stessa o, come già rilevato, dall'a/Altro dentro di sé. Evidenziata, dunque, la distinzione che va tenuta presente tra sapienza e scienza, non resta che anteporre la prima alla seconda, nonostante il cammino dell'uomo dall'esteriorità all'interiorità, per innalzarsi al di sopra di ciò che possiede in comune con gli animali, incontri prima la conoscenza razionale del mondo sensibile/temporale, per poi risalire la china in direzione delle verità intelligibili/eternae. Nell'esaminare più da vicino il significato di "*verbum*" (*aurem verberare*), ritroviamo celata tra le pieghe di questa precisazione la differenza che intercorre tra un conoscere fine a se stesso, indifferente all'essere e all'agire dell'uomo, e una conoscenza unita all'amore che si configura come "verbo" di cui Agostino si appresta ad evidenziare la natura. In molteplici accezioni si utilizza il termine "*verbum*": un primo senso lo abbiamo quando diciamo che la parola (*verba* proferite o pensate) è verbo; in un altro senso si dice verbo ciò che è conosciuto ed impresso nell'anima (<<*omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum*>> *De Trin.* IX 10, 15), al di là del fatto che quel significato che esso veicola ci dispiaccia; infine, si dice verbo ciò che, concepito dallo spirito (*mens*), viene anche giudicato conveniente. Ora, l'attenzione di Agostino è orientata a caratterizzare non in generale, ma in modo più specifico³⁸⁷, quale verbo interiore nell'uomo possa configurarsi con quei caratteri tali da renderlo immagine di Dio. In tal modo, il verbo, ma sempre con la "v" minuscola, può elevarsi fino al punto di rassomigliare³⁸⁸ quanto più possibile al Dio-Sapienza che, come noto, costituisce un'unica e medesima essenza, non essendo pensabile che Dio si conosca alla stessa maniera del rapporto di un oggetto ad un soggetto, o di una sostanza e dei suoi attributi, e via dicendo. Ora, il *Logos*³⁸⁹ del Vangelo di Giovanni³⁹⁰ è proprio quel Dio-Sapienza incarnatosi per portare la luce

387<<*Et definire intemperantiam, verbumque eius dicere, pertinet ad artem morum; esse autem intemperantem, ad id pertinet quod illa arte culpatur. Sicut nosse ac definire quid sit soloecismus, pertinet ad artem loquendi; facere autem, vitium est quod eadem arte reprehenditur. Verbum est igitur, quod nunc discernere et insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente*>> (*De Trin.* IX 10, 15).

388La somiglianza non è mai perfetta, ma ammette un certo "gradiente" di avvicinamento dell'anima umana verso la somma grandezza di Dio. In ogni caso, ci si avvicina a Dio mediante una conoscenza amata, la quale diviene un verbo *in interiore homine* immagine della Sapienza: <<ogni conoscenza che attinge la conformità di una cosa alla sua idea è simile alla realtà che conosce. C'è infatti un altro tipo di conoscenza che attinge la privazione in rapporto all'idea e che esprimiamo quando disapproviamo qualcosa. Ma la disapprovazione di questa privazione è un elogio dell'idea e per questo la si approva. Dunque l'anima [*animus*] ha in sé una qualche similitudine dell'idea conosciuta [*speciei notae similitudinem*] sia quando essa piace, sia quando la sua assenza dispiace. Perciò nella misura in cui conosciamo Dio noi gli siamo simili, ma non simili fino all'uguaglianza, perché non lo conosciamo tanto quanto egli conosce se stesso>> (*De Trin.* IX 11, 16).

389<<Infatti, nell'ambito del disegno di salvezza che percorre i tempi è avvenuto che la stessa Virtù divina, l'immutabile Sapienza di Dio, consustanziale e coeterna al Padre, si degnasse di assumere la natura umana, per insegnarci in tal modo che l'uomo deve venerare ciò che deve venerare ogni creatura dotata di intelletto e ragione>> (*De vera rel.* 55, 110).

390<<Ma poiché il *Verbo* si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi, la stessa Sapienza, che è stata generata da

nelle tenebre³⁹¹: è dunque in questa mediazione del Cristo-Sapienza divina che l'uomo fruisce di quella luce intelligibile e incorporea che gli permette di vedere le verità eterne non soltanto sul piano speculativo/contemplativo, ma anche e soprattutto etico/attivo. Questa conoscenza umana-divina, quindi, nelle intenzioni del retore Agostino, non va indagata o comunicata per puro interesse intellettualistico, ma va investigata servendosi anche della scienza -grammatica e retorica-, perché l'eloquio persuada alla sapienza, cioè ad una conoscenza amata, ad un sapere trasformativo, ad un *verbum* rinvigorito dal *recte diligere*. Il verbo si manifesta anche quando non ci diletta un certo difetto, ma nondimeno lo conosciamo, e proviamo piacere nell'approvare questa repulsione; la conoscenza in sé di un vizio non genera dispiacere, bensì sono i vizi in se stessi, benché li disapproviamo, a generare, se siamo avvezzi ad abbandonarci alle loro lusinghe, la nostra contrarietà. In questo modo Agostino può salvaguardare la nozione specifica appena abbozzata di *verbum* dalle insidie di un conoscere sterile e convivente, se non addirittura complice e colluso con qualsiasi genere di malefatta, magari non sempre agita, ma neppure disapprovata; e può inoltre dare il giusto peso al conoscere medesimo, evocandone il suo *pondus*, ancorandolo alla *caritas*³⁹², e sottraendolo al disamore, e a certa disaffezione scoraggiata e inerte, nella quale può incorrere chi si arrocca per varie ragioni in un sapere del tutto autoreferenziale. L'uomo deve costantemente riprendere, in tal senso, il cammino interrotto ogni volta che il peso dell'amore non l'ha guidato; anzi, per meglio dire, ogni volta che non s'è lasciato sospingere dall'amore verso quel sapere che non solo ci fa vedere, ma ci fa amare le cose vedute, che non

Dio, si è degnata anche di farsi uomo tra gli uomini [...] Noi invece non siamo luce per natura, ma siamo illuminati da questa luce perché possiamo risplendere di sapienza>> (*De f. et symb.* 4, 6).

391La dottrina della partecipazione conduce Agostino a distinguere, ricorrendo sempre al Vangelo di Giovanni, *testimonium* biblico fondamentale sulla figura evangelica del Mediatore, e sovente rivisitato dal nostro teologo, una Sapienza di Dio (nel significato di un genitivo soggettivo inseparabile dal senso oggettivo), coesistente alla natura divina e immutabile, ancorché incarnatasi nel tempo, ed una Sapienza intesa come sapere oggettivo che il pensiero dell'uomo può *intelligere* per partecipazione alla natura divina, ma segnata dalla caducità e mutevolezza di qualsiasi verità umana, proprio nella misura in cui si crede di afferrarla. Si veda, su questo duplice significato di Sapienza, il brano seguente: <<Pertanto, allorché si dice che Dio è sapiente, e lo si dice per quella sapienza di cui sarebbe un delitto credere che talvolta sia stato privo o potrebbe essere privo, non è detto sapiente perché partecipa della sapienza, come l'anima che può essere o non essere sapiente, ma perché egli stesso ha generato quella sapienza, per la quale è detto sapiente. Allo stesso modo le cose che sono o caste, o eterne, o belle, o buone, o sapienti per partecipazione hanno la possibilità, come si è detto, di non essere né caste, né eterne, né belle, né buone, né sapienti>> (*De divv.* 83 qq. XXIII).

392<<Allo stesso modo, quando conosciamo Dio, sebbene diventiamo migliori di quello che eravamo prima di conoscerlo, soprattutto quando questa conoscenza, provocando la compiacenza e l'amore che merita, è verbo e diviene una somiglianza di Dio, tuttavia essa è inferiore a Dio, perché appartiene ad una natura inferiore: l'anima infatti è creatura, Dio è Creatore. Da questo si deduce che, quando lo spirito si conosce ed approva, questa conoscenza è il suo verbo che gli è del tutto uguale e adeguato, e ciò ad ogni istante, perché non è una conoscenza di natura inferiore, come il corpo, né di una natura superiore, come Dio. E poiché la conoscenza rassomiglia a ciò che conosce, cioè a ciò di cui essa è conoscenza, ha una somiglianza perfetta e adeguata la conoscenza con cui lo spirito stesso, che conosce, conosce se stesso. Perciò è immagine e verbo, perché da esso è espressa, allorché nell'atto della conoscenza ad esso si eguaglia e ciò che è generato è uguale al generante>> (*De Trin.* IX 11, 16).

solo ci fa conoscere, ma ci induce a disapprovare i mali da evitarsi. Si deve comprendere, dice Agostino, che Dio è Verità, luce incorporea, cielo terso (*serenitas*) obnubilato dai nostri affanni terreni, dalla corruttibilità della carne: una luminosità di cui può giovare non l'occhio che vede grazie alla luce sensibile, ma il cuore che intravede e percepisce quando riecheggia e risplende la *Veritas*³⁹³. L'uomo che ama il bene, e che non può non averne una nozione impressa, ancorché sbiadita, vede le mirabili opere della creazione³⁹⁴, giudica buono l'albero e i suoi frutti, l'amico e la sua fedele amicizia, il cittadino onesto e la sua rettitudine morale: ma se egli dovesse detrarre dalle realtà giudicate il "questo" e il "quello", di certo rimarrebbe la misura ideale con cui sono state ponderate e soppesate come giuste, belle, buone, vere; e, al di sopra di tutto, si potrebbe scorgere il Bene di ogni bene (*Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed Bonum omnis boni*)³⁹⁵.

Ancora una volta si pone la netta e irrefutabile distinzione gerarchica e genetica tra beni disposti lungo l'asse verticale dell'*ordo* (*lex rationalis*) e Bene sommo, nell'essere o non essere soggetti alla dimensione temporo-spaziale: senza, infatti, un Bene immutabile, non avrebbero ragion d'essere i beni mutevoli e corruttibili (*<<Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi*

393Al peso dell'amore del cuore che ci spinge verso l'alto contro ogni legge fisica, ma anche contro ogni morale autonoma basata sulla sola ragione, si oppone il peso delle sozzure che attira verso il basso, verso questo mondo immondo, e della cui zavorra dobbiamo e talvolta riusciamo a liberarci, lasciandola fuori di noi: <<Comprendi dunque, se lo puoi, o anima tanto appesantita da un corpo *soggetto alla corruzione* e aggravata da pensieri terrestri molteplici e vari; comprendi, se lo puoi, che Dio è Verità. È scritto infatti che *Dio è luce*, non la luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore, quando sente dire: è la Verità [*non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est*]. Non cercare di sapere cos'è la verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo, quando ti ho detto: Verità. Resta, se puoi, nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: Verità. Ma non puoi, tu ricadi in queste cose abituali e terrene. Qual è dunque, ti chiedo, il peso che ti fa ricadere, se non quello delle immondezze che ti hanno fatto contrarre il glutine della passione e gli sviamenti della tua peregrinazione?>> (*De Trin.* VIII 2, 3).

394L'animo di Agostino si profonde in un cantico delle creature, in un encomio della creazione, e ne diffonde tutt'intorno il bene che riluce, quasi che da queste pagine giungesse fino a noi, così alieni e alienati dalla contemplazione del bello per via di quel rumoroso e cieco formicolare quotidiano. Se ne riporta qualche frammento: <<*bona est terra altitudine [...] bonum praedium amoenum ac fertile [...] bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida [...] bonus cibus suavis [...] bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir iustus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis*>> (*De Trin.* VIII 3, 4).

395Nel prosieguito Agostino evidenzia la condizione senza la quale non possiamo neppure istituire paragoni tra bene e meglio, male e peggio: <<Questo è buono, quello è buono. Sopprimi il questo e il quello e contempla il bene stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene. Infatti fra tutti questi beni - quelli che ho ricordato, o altri che si vedono o si immaginano - noi non potremmo dire che uno è migliore dell'altro, quando noi giudichiamo secondo verità, se non fosse impressa in noi la nozione del bene stesso, regola secondo la quale dichiariamo buona una cosa, e preferiamo una cosa ad un'altra. È così che noi dobbiamo amare Dio: non come questo o quel bene, ma come il bene stesso. Perché bisogna cercare il bene dell'anima, non quello su cui essa sorvola con i suoi giudizi, ma quello a cui essa aderisca con il suo amore [*Quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet iudicando, sed cui haereat amando*] E chi lo è se non Dio?>> (*De Trin.* VIII 3, 4).

esset incommutabile Bonum>>)³⁹⁶. *L'intellectus fidei* nel Dio sommo bene, racchiude il sapere e dischiude la conoscenza delle stesse realtà preliminarmente credute: non soltanto crediamo alla testimonianza dei nostri genitori, o a quella di testimoni rispetto ad un fatto accaduto in nostra assenza, ovvero a documenti scritti e a fonti materiali di carattere storico; ma anche riguardo, ad esempio, alla vita dell'Apostolo noi, dice Agostino, crediamo ad una serie di eventi verosimili per via di pre-conoscenze intorno alla natura dell'uomo, nonostante ciascuno possa poi singolarmente rappresentarsi immagini più o meno somiglianti a quell'uomo; ciò che importa maggiormente è però il sapere che uomini di fede sono vissuti ed hanno professato e praticato il cristianesimo così come le Scritture tramandano. È questo oggetto creduto ciò che richiede un supplemento al nostro sapere, invocando la fede con cui vi si crede, in cui si spera, verso cui tende il nostro desiderio delle realtà spirituali³⁹⁷. E, aggiunge Agostino, possiamo anche conoscere quell'uomo grazie ad una nozione della natura umana impressa dentro di noi, così come sappiamo che una persona presente dispone di un'anima non in quanto la vediamo con gli occhi sensibili, ma perché ne inferiamo la natura di anima ragionevole a partire dalla conoscenza che abbiamo di noi stessi³⁹⁸; tuttavia, il cogliere la Trinità, pare però più arduo che non pre-conoscere l'apostolo Paolo mediante una *notitia* generica e specifica che pertiene alla natura umana, e di cui abbiamo consapevolezza; per questo motivo si deve sempre rammentare che, nel tendere verso la *Sapientia*³⁹⁹, non possiamo avanzare le stesse credenziali dello *scire* secondo ragione o, meglio, si deve tenere sempre ben presente che ci occorre qualcosa o qualcuno che giunga a testimoniare e mediare un sapere altrimenti inattuabile. Possiamo forse credere alla Trinità, attraverso una

396Cfr. *De Trin.* VIII 3, 5: <<Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un Bene immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni, che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano - di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene - se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con amore a lui, immediatamente troverai la felicità>>.

397Avverte infatti Agostino che <<ciò che interessa la nostra fede, non è sapere che sembianze abbiano avuto quegli uomini [l'Apostolo e gli altri da lui menzionati], ma il sapere che sono vissuti in tal modo con la grazia di Dio e che hanno compiuto quelle azioni che ci riferisce la Scrittura; ecco ciò che dobbiamo credere, ciò di cui non dobbiamo disperare, ciò che dobbiamo desiderare. Lo stesso viso del Signore varia all'infinito, secondo le diverse rappresentazioni che ciascuno se ne fa, e tuttavia era uno solo, qualunque esso fosse. Ma ciò che è salutare nella fede che noi abbiamo circa il Signore Gesù Cristo, non è ciò che l'anima si rappresenta, forse in maniera molto diversa dalla realtà, ma ciò che pensiamo dell'uomo secondo la natura specifica. Abbiamo infatti impressa in noi, come una regola, la nozione di natura umana, secondo la quale riconosciamo immediatamente che è uomo, formalmente uomo, ogni essere in cui essa si realizza>> (*De Trin.* VIII 4, 7).

398*De Trin.* VIII 6, 9, brano cit.

399È Dio stesso che chiama l'uomo, attraverso la sua Sapienza incarnata, per condurlo alla *beatitudo* eterna, essendo il fine supremo non di tipo intellettualistico, ma etico e soteriologico. In tal senso va letta l'esortazione paolina a <<correre quanto più celermente possibile verso la meta a cui Dio ci chiama attraverso la sua Sapienza. Non amiamo il mondo, perché tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e vanità mondana>> (*De vera rel.* 55, 107).

conoscenza per analogia, a partire da quel genere di trinità di cui s'è detto, dice Agostino; ma se anche credessimo ad una realtà sconosciuta, benché nota per similitudine a quella dell'uomo interiore, si genererebbe da ciò l'amore per Dio-Sapienza? La risposta è no. Quel qualcosa con cui amiamo e crediamo a questa infinita alterità della Trinità divina è la fede, nonostante sappiamo, per somiglianza a qualsiasi trinità, che cosa significhi, per esempio come nel gioco della morra, essere tre dita e, nel contempo, una sola mano⁴⁰⁰. Del resto, noi tutti sappiamo chi fu Paolo: un uomo, con una natura tale e quale la nostra, funzionario imperiale prima e, poi, apostolo del Signore; ma questo sapere è sufficiente ad amarlo? Ancora una volta, la risposta è negativa. Come si potrebbe amare un "oggetto" scomparso, se non perché crediamo che la sua anima giusta viva tuttora, e come tale la amiamo grazie alla nozione impressa di anima e di giustizia, degne della nostra più alta venerazione e dilezione? E, precisa il vescovo d'Ippona, tra i due generi di conoscenze v'è pure una sottile, per quanto decisiva, differenza: la sua anima la conosciamo in noi, la giustizia invece la riconosciamo se, e nella misura in cui, siamo noi *in primis* giusti, e la amiamo in quanto giusti. Dove attingiamo la conoscenza della giustizia, quella bellezza dell'anima invisibile agli occhi e sovente ignorata, ma non del tutto ignota a colui che ama il giusto, proprio se e in quanto desideriamo emularlo per divenire noi stessi giusti? Se lo si ignora del tutto, non si amerebbe l'uomo giusto, perché ci sfuggirebbe la sua giustizia, ancorché sapessimo per altra via che ha un'anima. Quindi lo sappiamo, ma non lo apprendiamo esteriormente da un corpo, o da un gesto, ovvero da un suono proferito, bensì lo vediamo in una luce *sui generis* incorporea, atta a cogliere l'intelligibile giustizia. Agostino, soffermandosi a scrutare il primo versetto del *Genesi*, distingue tra parola umana e Verbo divino che, per essere udito, non soltanto <<Parlò nel Vangelo mediante la carne e risuonò esteriormente alle orecchie degli uomini [*in Evangelium per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum*] affinché credessero in lui e lo cercassero in sé e lo trovassero nella verità eterna, ove il buono e unico Maestro istruisce tutti i suoi discepoli>> ma, appunto, risuona anche, e non può che riverberarsi pure, nell'altro da sé, ma a patto che, quest'"altro nell'altro", nel parlare ci insegni, perché, al contrario, se non ci ammaestrasse, per quanto seguitasse a parlare, non ci comunicerebbe alcunché di vero. Insomma, non pare irrilevante il tramite dell'"altro da noi", quand'egli sappia farsi mediatore del Verbo divino, incarnando lui stesso la verità: <<Ora, chi ci istruisce, se non la verità immutabile? Anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo condotti alla verità immutabile, ove davvero impariamo, ascoltando immoti. Ci prende *la gioia alla voce dello*

400Cfr. *De Trin.* VIII 5, 8.

sposo, che ci restituisce a Colui da cui veniamo>>> (cfr. *Confess.* XI 8, 10). Da quanto fin qui appreso, possiamo affermare che la comunicazione in Agostino non si rivolge soltanto *in interiore homine*, benché neanche si debba convertire all'esteriorità dell'altro, bensì alla mia e alla di lui interiorità, nella comunione di entrambi, in cui udiamo, non con l'orecchio, ma con lo spirito, un v/Verbo di verità crescere o decrescere in ragione del suo essere o meno *imago Dei*. La stessa sottile distinzione si trova nel brano seguente, per la verità molto complesso, di cui presentiamo solo due brevi passaggi più significativi:

Perciò il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosene per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini. E come il nostro verbo si fa voce, senza cambiarsi in cose, così *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, ma non si pensi assolutamente che si è mutato in carne. Infatti il nostro verbo si fa voce, e *il Verbo* di Dio *si è fatto carne* per assunzione rispettivamente della voce e della carne, non per consunzione di sé nella voce e nella carne. Ecco perché chi desidera trovare una qualche rassomiglianza del Verbo di Dio, somiglianza d'altra parte con molte dissomiglianze, non deve considerare il nostro verbo che risuona agli orecchi, né quando lo proferiamo con la voce, né quando lo pensiamo in silenzio [...] Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale, a quel verbo dell'immagine di Dio -immagine non nata da Dio, ma creata da Dio-, verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono -ché allora dovrebbe appartenere a qualche lingua-, ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale è. Infatti la visione del pensiero è in tutto simile alla visione della scienza. Perché questa scienza, quando viene espressa attraverso un suono o qualche segno corporeo, non viene espressa com'è, ma come può essere vista o udita dal corpo. Ma quando ciò che è nel verbo riproduce esattamente ciò che è nella conoscenza implicita (*notitia*), è allora che c'è un verbo vero e c'è la verità quale l'uomo la desidera; che cioè quanto c'è nella conoscenza ci sia anche nel verbo, che ciò che non è nella conoscenza non sia nemmeno nel verbo (*De Trin.* XV 11, 20).

È il verbo interiore, quasi in procinto di divenire con la "v" maiuscola, a rendere disponibile, e ad "ac-creditare", non soltanto ogni immagine derivata dai sensi, memorizzata e poi rievocata sotto

forma di rappresentazione (come una città visitata); ovvero ogni visione immaginaria frutto del racconto altrui di città reali mai viste; ma anche, e soprattutto, ad anticipare, presentificare e "notificare" la verità stessa dell'ideale giustizia, a chi rivolga lo sguardo non a realtà sensibili, non a immagini di cose assenti, ma a realtà presenti dentro di sé, e anteriori ad ogni nuova conoscenza pervenutaci da testimonianze altrui, e alle quali pure prestiamo fede. Infatti, quando vado alla ricerca del significato della parola "giusto", non essendo un'esperienza che io personalmente, o altri in mia vece, han potuto fare nella contingenza della *mutabilitas*, dimorando l'idea di giustizia nel cielo invisibile delle verità eterne, la conoscenza sensibile non mi apporterebbe nessun vantaggio. La sapienza consiste, dunque, nella contemplazione di realtà assenti presenti: un ossimoro che allude, da una parte, all'assenza dell'oggetto rispetto ai nostri sensi corporei o altrui e, d'altra parte, alla inoppugnabile presenza all'anima di una verità contemplata e distinta dallo spirito stesso. Quando, come non di rado accade specialmente in particolari vissuti personali, molto legati all'età -nella preadolescenza e adolescenza, ma anche in gioventù e oltre, senza contare il prestigio delle figure significative nei primi anni di vita-, quando, come si diceva, ci capita di incontrare dal vivo, o attraverso narrazioni storiche e non, persone o personaggi -pensiamo ai personaggi delle fiabe per i più piccoli, ma anche a individui storicamente esistiti-, che hanno acceso il nostro più genuino e sincero entusiasmo per la loro integrità morale, per il loro spirito di abnegazione nel dedicarsi instancabilmente alla cura del prossimo, e ci lasciamo trasportare dal desiderio di emulazione, non è la mera conoscenza fredda, refrattaria e totalmente disanimata, che ci sospinge ad orientare eticamente la nostra vita all'insegna di quei valori concretamente testimoniati e realizzatisi in parole ed opere, in pensieri e azioni, di uomini e donne così degni della nostra più sentita e compartecipe ammirazione -sovente, va detto, nutrita anche verso individui e disvalori ormai anche subdolamente insinuanti entro ogni più riposto messaggio subliminale che questo mondo della tecnica e della comunicazione di massa sa scientemente veicolare. Quando, dunque, le ragioni del cuore superano la sola logica della ragione, il nostro animo vede in se stesso, rammenta Agostino, quell'ideale verità; anzi, noi amiamo (*diligere*) nella misura in cui crediamo, per rimanere all'esempio qui richiamato, all'apostolo Paolo, non in virtù della testimonianza altrui -semplice occasione occorrente perché qualcosa risuoni e vibri nel più profondo, ma non sufficiente se nulla scorgiamo dentro di noi, al di sopra di noi-, ma, dice appunto Agostino, amiamo nella <<Verità stessa. Perciò amiamo lui che crediamo abbia vissuto così, in virtù di un ideale che vediamo>>⁴⁰¹. Contemplare (*conspicere*),

401 Si riporta il brano conclusivo e gli aspetti decisivi del legame tra *nosse* e *amare/diligere*: 1. anzitutto, si sottolinea una concezione *sui generis* del sapere, inderivato dal corporeo, ma non privo di una visibilità interiore attestata da

credere, amare e sperare: riassumendo in questi quattro verbi quanto fin qui detto a proposito dello stretto legame tra sapienza e vita nei suoi molteplici aspetti, e ponendo l'accento su queste facoltà dell'anima, non già su attributi stabili o stabiliti una volta per tutte, ci pare di poter scorgere in questi quattro "infiniti" grammaticali -ma di una grammatica dell'essere e dell'esistere dell'uomo, è bene ribadire che si tratti-, una relazione di mutuo soccorso. Il saper vedere pare una disposizione interiore per credere e infiammarsi d'amore, ravvivando la speranza contro ogni disarmante disperazione⁴⁰²; il saper amare, il *pondus meum amor meus*, rappresenta eticamente quel centro di "levità" permanente che innalza l'anima di Agostino verso l'"alto", in stretta relazione all'*ordo creationis* (analogamente alla gravitazione universale dei corpi nel loro moto verso il "basso"), per credere e sperare di scorgere ciò che altrimenti si sottrae dietro alla lettera del testo -questa è in fin dei conti l'esegesi che il Teologo non si stanca di operare delle Scritture-, o che pre-giudizialmente si inabissa nel con-testo di una lettura troppo personale. Qualsiasi riduzione del sapere di Dio e dell'anima allo specchio di un sé più o meno fedele alla propria

verbi quali, ad esempio, *videre, cernere, intelligere*: <<In nobis igitur novimus quid sit iustus [...] sed illud quod in animo meo cerno [...] sed praesens quiddam cerno, et cerno apud me [...] ipse quod cernit [...] apud se animus videat [...] verum videat [...] iustum animum videat [...] cernit et intellegit apud se ille qui diligit>> (cfr. *De Trin.* VIII 6, 9); 2. inoltre, questo sapere dell'anima è anche designato col termine *scire*, ma modificato dall'avverbio *intime*, ed in ogni caso Agostino precisa che è più un sentire dell'anima, piuttosto che un conoscere mediante ragione: <<Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus? [...] Animum igitur cuiuslibet ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus>> (cfr. *ibidem* VIII 6, 9); 3. infine, ma non per ordine d'importanza, l'amore per il sapere si converte nel sapere dell'amore e del desiderio di incarnare l'ideale contemplato: <<Et unde inhaeretur illi forma, nisi amando? Cur ergo alium diligimus quem credimus iustum, et non diligimus ipsam formam ubi videmus quid sit iustus animus, ut et nos iusti esse possimus?>> (cfr. *ibidem* VIII 6, 9). Si conferma, anche nel testo seguente, l'emergenza di un'intelligenza della *fides qua*, ossia di una sapienza tale per cui la ragione deve e può affidarsi ad un Sapere altro da sé (ma "visibile", riconoscibile e contemplabile presso di sé, sopra di sé, ed anche presso l'altro da sé), contrassegnato dall'amore per la verità scoperta, e capace di attingere la stessa sapienza incarnata -in un uomo e, aggiungiamo noi, in una donna, nel loro esempio di vita-, non a mero scopo speculativo/conoscitivo, come già detto, ma etico/attivo: <<Che motivo abbiamo di accenderci nell'amore di Paolo apostolo, quando leggiamo queste cose, se non perché crediamo che egli è vissuto così? E pertanto che i ministri di Dio debbono vivere così non lo crediamo sulla testimonianza di altri, ma noi lo vediamo nell'intimo di noi stessi, o meglio, al di sopra di noi, nella Verità stessa [*non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos, in ipsa veritate conspiciamus*]. Perciò amiamo lui che crediamo abbia vissuto così, in virtù di un ideale che vediamo. E se non amassimo prima di tutto questo ideale, che sta sempre stabile ed immutabile davanti al nostro sguardo, non ameremmo l'Apostolo proprio perché, come riteniamo per fede, ha aderito e si è conformato ad esso durante la sua vita nella carne [...] Così l'amore di questo ideale, secondo il quale crediamo che altri siano vissuti, ci fa amare la loro vita, e d'altra parte la loro vita, stimata tale, suscita in noi un amore più ardente>> (cfr. *De Trin.* VIII 9, 13).

402L'amore va rivolto verso l'anima sapiente per se stessa, e verso l'anima insipiente in vista del suo poter divenire sapiente: <<Questa è la perfetta giustizia, per la quale amiamo di più le cose di maggior conto e di meno quelle di minor conto. Ami dunque l'anima sapiente e perfetta, così come la vede, e quella stolta non in quanto tale, ma in quanto può essere perfetta e sapiente, giacché non deve amare neppure se stesso in quanto stolto. Infatti, chi ama se stesso in quanto stolto non farà progressi verso la sapienza e nessuno diventerà quale desidera essere, se non avrà odiato se stesso come è. Ma, fino a che non avrà raggiunto la sapienza e la perfezione, sopporti la stoltezza del prossimo con la stessa disposizione d'animo con la quale sopporterebbe la propria, se fosse stolto e amasse la sapienza>> (*De vera rel.* 48, 93).

immagine, o al decentramento di un io nell'altro, ma nella logica di una ennesima identità, la nostra in lui, o la sua in noi, può frustrare sul nascere la possibilità stessa dell'inesauribile significato di segni e azioni, di sguardi e relazioni, di gesti e motivazioni, celati e custoditi al di sotto della soglia di avvertibilità che ciascuno e ciascuna deve e può sapere a vari livelli varcare. In altre parole, concepire un verbo divino interiore che diviene oggetto di fede *dilecta, retenta, conspecta*, ovvero andar cercando tastonando quel che, già creduto e sperato, attende una verità disvelantesi via via che la *fides quaerit intellectum*, per divenirne pregni, ricolmi, ma ciononostante ancor più mendicanti e fiduciosi, come fosse il nostro pane quotidiano, l'ossigeno che scambiamo con l'anidride dei nostri peccati, l'acqua che disseta l'arsura del deserto d'amore e comunione in cui l'anima si trova rinsecchita eppure ardente: tutto ciò è ancora una volta la costellazione nel segno della croce che Agostino invita a contemplare, alzando gli occhi verso il cielo invisibile dove una luce luminescente attende d'illuminare il cammino di chi sappia farsi guidare e condurre verso la meta tanto attesa della *beatitudo*. Si veda in tal senso la funzione che riveste la fede sia per la conoscenza che per l'amore di Dio:

quanto più ardentemente amiamo Dio, tanto più certa e serena è la visione che abbiamo di esso; perché è in Dio che contempliamo questo immutabile ideale di giustizia, secondo il quale giudichiamo che l'uomo debba vivere. Perciò la fede giova alla conoscenza ed all'amore di Dio, non nel senso che ce lo faccia conoscere ed amare perché prima non lo conoscevamo affatto o non lo amavamo affatto, ma giova a farcelo conoscere in maniera più luminosa ed amare con amore più fermo (*De Trin.* VIII 9, 13).

Si comprende chiaramente che Dio è già amato e conosciuto in quanto la fede serve, come ancella, alla conoscenza e all'amore del suo Signore non in quanto *incognitus* o non *dilectus*, ma per far crescere l'amore e la conoscenza di Lui. Si veda il valore della fede rispetto alla scienza, e quanto sia infelice colui che, dice Agostino discutendo della sapienza profana dei manichei (*saecularis sapientiae*: cfr. *Confess.* V 3, 6), conosce magari i moti astrali, ma ne ignora il loro creatore: <<Signore, Dio di verità, basta la conoscenza di queste cose per piacerti? Infelice davvero chi conosce tutte quelle e ignora te; felice chi conosce te, anche se ignora quelle. Chi poi sa e di te e di quelle, non per quelle è più felice, ma per te solo felice, se, oltre a conoscerti, ti glorifica per ciò che sei e ti ringrazia, anziché sperdersi nei suoi vani pensieri>> (*Confess.* V, 4, 7). Che la sua concezione del rapporto tra scienza e fede, o tra sapienza di questo mondo e sapienza divina, derivi anche da vissuti personali molto significativi, ce lo ricorda lo stesso Agostino laddove rievoca il suo peregrinare alla ricerca della verità, e la sua crescente

disperazione di poterla trovare nel pur suadente eloquio di un abile retore quale si rivelò il manicheo Fausto⁴⁰³.

Verso il basso, dunque, ci rispinge il peso della *caro*⁴⁰⁴ viziata, come sappiamo, dalla *tradux peccati*⁴⁰⁵ e dalle conseguenze che, per via della *culpa* ereditata dai progenitori, condizionano gli uomini e le donne discese dalla stessa *massa damnationis*⁴⁰⁶ di Adamo, *in quo omnes peccaverunt*⁴⁰⁷. Verso l'alto ci muove l'amore⁴⁰⁸, figura fondamentale dell'*imago Dei* nell'uomo interiore: *amor* che, come la terza Persona della Trinità, non è figlio generato dal padre, ossia,

403 <<Perciò durante i nove anni circa [373-382], in cui la mia mente vagabonda ascoltò costoro [i manichei], attesi con desiderio fin troppo intenso l'arrivo di questo Fausto [...] Così quando arrivò feci la conoscenza di una persona amabile, un parlatore piacevole, capace di esporre le medesime cose dette da altri, in forma molto più attraente. Ma che importavano alla mia sete i più preziosi calici di un elegantissimo coppiere?>> (*Confess.* V 6, 10). Poco prima Agostino aveva confessato come già allora fosse insoddisfatto delle argomentazioni di quei falsi sapienti (*Confess.* V 3, 5). Maturò infatti in quel torno di tempo, nel pieno di una crisi personale, e dopo l'ennesima delusione a seguito dell'incontro con Fausto, <<il grand'uomo del manicheismo africano>>, il quale non seppe rispondere ai suoi interrogativi né in pubblico, né in colloqui privati (benché quegli <<s'era onestamente e modestamente confessato>> ignorante circa la conciliazione tra dottrina manichea e i risultati delle scienze esatte); maturò appunto nel pieno di una crisi esistenziale, ma anche nella consapevolezza che <<Cartagine incominciava ad [essere] piccola per la sua fama crescente e per l'ambizione>>, che plausibilmente nutriva, di trovare a Roma <<il luogo adatto per chi aspirava alla gloria di grande oratore latino, e anche di filosofo>> -oltre al pensiero di fuggire da studenti indisciplinati, riottosi e per di più insolventi (cfr. *Confess.* V 8, 14)-, il sogno di trasferirsi in Italia, nella ancora rinomata Urbe. Sull'incontro qui riferito tra Fausto manicheo e Agostino si veda: Alberto Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, cit., pp. 35, 36.

404 Il significato di carne eccede in senso etico-metafisico quello di corpo perché, se la carne è del corpo, non tutti i corpi sono di carne, e non tutti i corpi di carne hanno contratto la *culpa*, come invece è accaduto ai progenitori dell'uomo, i quali hanno contagiato l'intero genere umano, per il tramite della *caro*, appunto, e della sua trasmissione per generazione. L'esito mortifero, come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro, non si esaurisce nelle sole conseguenze -*infirmas peccati*- del primo peccato di superbia, ma propaga la stessa *culpa* mediante il contagio nella generazione della prole. In ogni caso, la concupiscenza è segno tangibile della ribellione colpevole della carne allo spirito, ed è dal peso schiacciante di questo peccato originale, oltre che dai peccati contratti in vita da ciascuno, che Agostino invita a liberarsi: <<A coloro, dunque, che fanno un cattivo uso di un bene così grande come quello della mente [*Qui ergo male utuntur tanto mentis bono*], ricercando al di fuori di essa soprattutto le cose visibili, dalle quali invece avrebbero dovuto essere indotti a contemplare e amare le cose intelligibili, saranno riservate le tenebre esteriori>> (*De vera rel.* 54, 104).

405 Cfr. Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, cit., pp. 123-141.

406 Sempre Beatrice richiama le varie locuzioni presenti nei testi di Agostino su questo aspetto della solidarietà del genere umano con la *massa luti/peccati/iniquitatis/irae/mortis/perditionis/damnacionis/tota vitata/damnabilis/damnata/iustae damnacionis* (cfr. *ibid.* pp. 77, 78).

407 <<*Propter hoc, sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt*>> (*Rm* 5, 12). Questo fondamentale testimonio biblico, assieme ad altri, costituisce il cavallo di battaglia con cui il vescovo d'Ipbona ingaggerà, come sappiamo, la sua polemica contro Pelagio. Cfr. *Contra duas epp. Pel.* IV 4, 7: <<dove l'Apostolo afferma: *A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, e così è passato in tutti gli uomini*, il passaggio non lo vogliono intendere del peccato, bensì della morte. E allora che significano le parole seguenti: *Nel quale tutti hanno peccato?*>>. Si veda anche il giudizio di Beatrice in merito all'esegesi agostiniana di *Rm* 5, 12: <<l'esegesi approntata è infatti mossa dall'unica preoccupazione di adattare il senso del testo alla dottrina rivelata, o ritenuta tale, anche a costo di tradire la grammatica e di sostenere l'insostenibile>> (Pier F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, cit., p. 132). In conclusione, queste <<intemperanze esegetiche e dottrinali>> (*ibidem* p. 133), erano alimentate e derivavano, al di là delle motivazioni personali del Vescovo, sostiene Beatrice, da <<gruppi di convinzione traducianista>> le cui tesi Agostino <<finirà per abbracciare [...] opponendo minime riserve mentali [si legga il testo trascurato, dice l'autore, del *De Gen. ad litt.*

riferendoci alla trinità nell'uomo, non è prole come lo è la conoscenza che lo spirito (*mens rationalis*) genera quando si conosce. Il desiderio che sospinge lo spirito verso l'oggetto della ricerca, o verso ciò che è creduto, ovvero verso ciò che è amato, è anteriore alla ricerca stessa e muove i primi incerti passi verso la meta che però, ribadisce Agostino, abbisogna di uno sguardo rivolto alla luce immutabile⁴⁰⁹. Un verbo interiore⁴¹⁰ più intimo del sé, come si diceva sopra, appare quindi già in qualche modo capace non soltanto della luce divina sul piano della conoscenza intelligibile, ma anche dell'amore con cui tende ad ogni oggetto prediletto, in particolare verso un sapere magari ignorato, ma di cui l'anima sa. E, per quanto questo sapere sia sempre non del tutto disponibile e conoscibile, non è detto che ciò che si ignori non sia invece in silente attesa di manifestarsi nel *signum* tangibile di una parola -non detta, eppur viva e presente nell'intimo fraseggio e carteggio tra l'io e l'Altro da sé-, anche solo a livello del pensiero silenzioso di un dialogo interiore dello spirito con se stesso. In questo plesso di significati, le alture della sapienza non soltanto non dovrebbero scoraggiare lo spirito, ma parrebbero piuttosto invitarlo ad un cammino interiore di ricerca non solitaria, ma in dialogo con l'altro da sé nell'io e, per inevitabile e auspicabile conseguenza, con l'altro da sé nell'altro. Inoltre, nell'indagine sul perché lo spirito non generi l'amore di sé come invece accade quando lo spirito conosce se stesso (<<*mens cum se ipsa cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est*>>), anche nel concetto di *amor quo* possiamo leggere una dimensione originaria e fondativa, analoga alla *caritas*-Spirito Santo, dell'amore nell'uomo (<<*Amor non erit imago? non verbum? non genitus? Cur enim mens notitiam suam gignit, cum se novit; et amorem suum non gignit,*

X, 11]>> (*ibidem* p. 140). La pratica della *continentia*, come già visto, avrebbe dovuto interrompere la trasmissione per contagio seminale del delitto commesso dai progenitori (<<*renovati per lavacrum vitale et delicto primae nativitatis purgati vivamus*>>: brano riportato da Beatrice, *op. cit.*, p. 272, nota 50). Quest'ultimo *testimonium*, riferibile, secondo l'autore, all'ascetismo tipico della spiritualità encratita, si trova in un sermone pseudo-cipriano che è stato individuato grazie ad una fonte documentale rinvenuta nel nord Africa nel 1914, e significativamente intitolato "*De centesima, sexagesima, tricesima*", accolto ora in PLS I, 53-67. Cfr., su questo punto, Pier F. Beatrice, *op. cit.*, pp. 271-278, e note 47, 49.

408Si veda, sulla funzione mediatrice dell'*amor* agostiniano, il prezioso contributo della Arendt: <<L'*amor* media tra *amans* e *amatum*, e il primo non è mai isolato dal secondo [in questo significato, la filosofa di Hannover si riferisce esplicitamente, in particolare, al *De Trin.* VIII 10, 14 (*errata corrige* VIII, 14)], bensì gli appartiene [...] Per via della sua *cupiditas*, il *cupidus* ha deciso la propria caducità, mentre la *caritas*, grazie all'*aeternitas* a cui tende, diventa essa stessa eterna>> (Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 31).

409Si evince anche da questo *testimonium* la distinzione, ma nell'ottica di una partecipazione adiuvante ancorché ancillare, tra lo sguardo interiore dello spirito (*mens*) della natura creata, orientato, e in tal modo illuminato, verso l'alto, donde promana la luce immutabile -essa sola, come già visto, di genere incorporea-, e le *formae intellegibilia* che, pertanto, la *mens intellectualis* è in grado di cogliere, essendo esse rischiarate e rese visibili a colui che le contempla: <<dirigiamo lo sguardo del nostro spirito meglio esercitato dalla creatura illuminata alla luce immutabile; sempre supponendo tuttavia che la verità stessa ci abbia persuasi che lo Spirito Santo è carità, come non vi è dubbio per nessun cristiano che il Figlio è il *Verbo di Dio*>> (*De Trin.* IX 12, 17).

410Agostino ricorre alla distinzione tra *sermo sapientiae*, che corrisponde metaforicamente al *luminare maius*, da un lato e, dall'altro, al *sermo scientiae*, cui invece si riferisce il *luminare minus*; doni, entrambi, dello spirito (cfr. *Confess.* XIII 18, 23).

cum se amat?>>⁴¹¹). L'invito del teologo della Trinità è dunque quello di scorgere, anche nell'ambito del sapere gerarchicamente subordinato di questo pellegrinaggio nei territori dello scibile umano, i vestigi del Dio uno e trino ovunque dispersi, nonostante non siano mai del tutto adeguati ad esprimere l'intima essenza consustanziale delle tre Persone divine, e le reciproche relazioni dell'unico Dio⁴¹².

Le realtà intelligibili, come dicevamo, per via della loro natura incorporea -come la natura dell'anima⁴¹³ o di Dio-, si possono intravedere con uno sguardo speciale, quello del pensiero (*mentis aspectibus/acie*) o anima intellettuale, così come del resto i corpi sensibili si possono percepire attraverso i sensi corporei⁴¹⁴: il tratto caratteristico che distanzia e separa il mondo sensibile corruttibile da quello intelligibile indefettibile è connesso alla dimensione spazio-temporale, in un significato che sarà destinato ad assumere sempre più la fisionomia della teologia matura del vescovo d'Ipbona. Gli intelligibili, sul piano spaziale, sono inestesi, eppure fungono da misura ideale⁴¹⁵ di ogni estensione; mentre, su quello temporale, sono immutabili e,

411Cfr. *De Trin.* IX 12, 17.

412*De Trin.* XII 15, 25: <<Lasciando dunque da parte ciò che appartiene all'uomo esteriore e desiderando elevarci interiormente al di sopra di ciò che abbiamo in comune con gli animali, prima di giungere alla conoscenza delle realtà intelligibili e supreme, che sono eterne, incontriamo la conoscenza razionale delle cose temporali. Anche in essa sforziamoci dunque di vedere, se ci è possibile, una trinità, come ne abbiamo trovata una nei sensi corporei e un'altra nelle cose che per mezzo di essi sono entrate nell'anima e nel nostro spirito sotto forma di immagini>>.

413<<Che diremo, dunque? Che in parte si conosce [*se novit*], e in parte si ignora? Ma è assurdo affermare che non è tutto lo spirito [*mens*] a conoscere ciò che sa. Non dico: "conosce tutto", ma "ciò che sa è tutto lo spirito [*mens*] a saperlo". Quando dunque conosce qualcosa di sé, poiché non può che essere tutto intero soggetto della sua conoscenza, è tutto intero a conoscere se stesso>> (*De Trin.* X 4, 6). Per quanto riguarda la *mens* dell'uomo, dice Agostino al riguardo, è mirabile e misterioso come, a differenza degli occhi, quando pensa se stessa, si contempla tutta intera, perché lo spirito di colui che pensa è nel contempo l'oggetto pensato o contemplato.

414Il paragone di derivazione platonica è qui esteso a tutti i sensibili corporei: <<Quando si parla di queste cose mi pare che il discorso riguardi la scienza e vada distinto da quello che concerne la sapienza alla quale non appartengono né le cose passate né le future, ma quelle che sono presenti, e a causa di quella eternità in cui esistono, si chiamano passate, presenti e future senza alcuna mutazione di tempo. Infatti non sono passate in modo che abbiano cessato di esistere, o future come se non esistessero ancora, ma esse hanno avuto sempre lo stesso essere e sempre l'avranno. Permangono infatti, non però fisse in un'estensione spaziale come i corpi; ma nella loro natura incorporea le realtà intelligibili sono presenti allo sguardo dello spirito [*mentis aspectibus*], come i corpi sono visibili e tangibili ai sensi corporei>> (*De Trin.* XII 14, 23). Nel prosieguo di questa ricerca sulla dottrina dell'illuminazione presenteremo altri riferimenti ancor più tributari dell'immagine platonica del Bene-sole e delle tenebre in cui si trova avvinta l'anima decaduta, per quanto subiscano in corso d'opera una revisione da parte di Agostino in senso via via più coerente ai suoi presupposti teologico-dottrinali.

415Per la definizione del termine "idea" Agostino si rifà in modo esplicito a Platone (cfr. *De divv.* 83 qq. XLVI, 1), ma caratterizzando la propria dottrina in senso eminentemente teologico-metafisico, e conferendo quindi alle idee una caratura di ordine superiore allo stesso piano intelligibile in cui le aveva collocate il suo ideatore. Le *ideae vel formae vel species* acquisiscono un supplemento assiologico nel loro stesso essere, venendo ad identificarsi, in ultima analisi, con la stessa *divina intelligentia*: <<Noi latini possiamo chiamare le idee o forme o specie, per mostrare che traduciamo parola per parola. Se invece le chiamiamo ragioni ci scostiamo sicuramente dall'interpretazione rigorosa, perché in greco le "ragioni" [*rationes*] si dicono λόγοι, non idee [...] Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile -Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose-, le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili. Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere. Ma l'anima razionale

sostiene Agostino, per quanto ne possiamo avere un pensiero transitorio, la loro natura è tale che li rende indivenienti e incorruttibili, di modo che la loro visione si presentifica al pensiero quando esso abbandona il mondo caduco e futile del divenire, e si volge dentro di sé alla memoria, custode dell'immutabile:

Giungere ad attingerle con lo sguardo del pensiero [*mentis acie*] è privilegio di pochi e quando vi si giunge, nei limiti del possibile, non vi permane colui stesso che vi è giunto, ma ne è come respinto dallo stesso offuscamento dello sguardo, e si ha così un pensiero passeggero di una cosa che non passa. Tuttavia questo pensiero, avanzando attraverso quelle discipline che istruiscono l'anima, è affidato alla memoria, cosicché abbia dove ritornare, esso che è costretto ad allontanarsi. Tuttavia se il pensiero non ritornasse alla memoria e se non vi ritrovasse ciò che le aveva affidato, come un ignorante sarebbe ricondotto a questo, come vi era stato condotto prima, e lo troverebbe dove l'aveva trovato prima, cioè in quella verità incorporea, da cui trarrebbe di nuovo una specie di copia che fisserebbe nella memoria (*De Trin.* XII 14, 23).

L'anima in Agostino viene dunque a sapere di quelle verità intelligibili mediante lo sguardo del pensiero, il quale però non può permanere in questa contemplazione. Tuttavia, pur essendo consentito a pochi, e nonostante le verità eterne sfuggano ad una presa stabile da parte dello spirito dell'uomo, questi può, se educato nelle arti liberali, affidare alla memoria una forma somigliante all'idea "vista" in modo tale da potervi fare ritorno, benché l'oblio possa cancellarne le tracce costringendoci una seconda volta a cercare di nuovo gli originali. Il maestro esteriore è l'occasione, ovunque si presenti, per riprendere la via del ritorno; ma nulla sarà in suo potere se non agisce dal di dentro, *in interiore homine*, la *Veritas* del Maestro. Queste le risultanze, come già visto, del *De magistro*, da rileggersi però anche tenendo conto di altri testi in cui si dipana il tema dell'illuminazione non apertamente legato all'insegnamento, ma talvolta riconducibile a questo, come si evince dal brano seguente:

[*anima rationalis*] supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile [*lumine illo intelligibili*], contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, idee, forme, specie, ragioni; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà [*videre quod verum est*]>> (*De divv.* 83 qq. XLVI, 2).

tuttavia quanto di ciò ha trattenuto lo sguardo [*mentis aspectus*], sebbene fugace, dello spirito ed ha depositato nella memoria, come inghiottendolo nello stomaco, esso potrà con il ricordo in qualche modo ruminarlo e far diventare conoscenza metodica ciò che abbia in tal modo appreso. Se la dimenticanza ha tutto cancellato, sotto la guida dell'insegnamento si può di nuovo giungere a ciò che era interamente scomparso e così lo si ritroverà com'era (*De Trin.* XII 14, 23).

È dunque anche mediante la guida esperta di un maestro che è possibile alla *mens*-spirito il *regressus* a ciò che era caduto in oblio, riportandolo alla superficie dal fondo oscuro in cui la verità giaceva sepolta ma inconcussa⁴¹⁶, conservata come un prezioso reperto lungo il tempo e la storia tutta personale dei nostri andirivieni, segnati da una lotta perpetua tra conversione alla creatura e avversione a Dio, e *conversio ad Deum*, *aversio a creatura*. Se confrontiamo la sua dottrina dell'illuminazione con quella platonica, troviamo anche in questa un maestro, Socrate, che pratica l'arte della maieutica e finge di non sapere, ad esempio, che cosa sia la virtù, o quale rapporto ci sia tra due superfici quadrate non equivalenti, ma evidentemente simili, i cui lati sono l'uno il doppio dell'altro. Come si ricorderà, Menone, facoltoso nobile tessalo, ad un certo punto chiama un suo schiavo in qualità di discepolo-testimone dell'insegnamento socratico, basato sulla concezione della reminiscenza: questi, abilmente guidato da Socrate, giunge infine a riconoscere che l'area tra i due quadrati non sta nel rapporto di uno a due, ma di uno a quattro. La conclusione, secondo la dottrina dell'anamnesi, si impone: questa conoscenza geometrica era già nota, benché ignorata, allo schiavo che, dunque, deve averla appresa in un'altra vita⁴¹⁷. Ora, il ricordo di una nozione, come quella qui esemplificata, presuppone che si abbia una conoscenza della disciplina che non tutti dispongono né in questa vita, né derivata da una vita passata, essendo ben pochi, commenta Agostino, coloro i quali si saranno dedicati all'apprendimento di questa scienza, altrimenti inaccessibile alle masse. E per quanto Platone abbia professato e divulgato la sua concezione gnoseologica, strettamente congiunta a quella della metempsirosi, a

416In tal senso non soltanto coloro che sono edotti nelle discipline liberali, preciserà meglio Agostino nelle sue *Revisioni*, ma anche chi non sia esperto in materia, può rinvenire, seppur confusa, la verità dentro di sé: «<Ho anche detto in un passo che *gli esperti nelle discipline liberali ne recuperano sicuramente la conoscenza in se stessi dove giace nell'oblio attraverso l'apprendimento e, in certo qual senso, la dissotterrano* [Solil. II, 20, 35] Anche questo non incontra la mia approvazione. C'è piuttosto da ritenere che anche degli indotti siano in grado di fornire risposte conformi a verità su talune discipline, quando vengono fatte loro delle domande in forma corretta; ma ciò avviene perché risplende in loro la luce della ragione eterna nella quale contemplan, nei limiti in cui è dato loro di farlo, le verità immutabili [*quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae*], non perché le abbiano conosciute un tempo e se ne siano poi dimenticati, come hanno creduto Platone e quelli che la pensano come lui>> (*Retract.* I, 4, 4).

417Cfr. Platone, *Menone* 81d-84; *Fedone*, 72e; e, per il mito della biga alata, *Fedro*, 249c-250.

dimostrazione che non si apprende mai nulla di nuovo -il celebre "non saper di sapere" che supera il "sapere di non sapere" socratico-, ciononostante tale spiegazione non pare, al Vescovo, una soluzione plausibile⁴¹⁸.

L'intelligenza della fede soccorre le incertezze della ragione ogniqualvolta crediamo a verità discendenti da una certa autorità⁴¹⁹ -quella ad esempio dei genitori, o di un maestro, oppure di un apostolo e delle Sacre Scritture-, verità credute non ciecamente o ingenuamente, ma derivanti da una suprema verità ideale che le illumina e ce le fa riconoscere come autenticamente fondate dentro di noi. Ma, appunto, quella pre-comprensione favorita dalla fede non implica solamente, come si diceva, l'autorità ovunque e comunque si manifesti, richiedendoci in pegno, per un sapere pre-conosciuto, la fede con cui lo amiamo, lo contempliamo e lo custodiamo in attesa di ulteriori convalide, bensì sottende anche tutta una serie di esperienze personali, in cui il credere anticipa il comprendere, benché non come una cambiale in bianco su cui qualsiasi avventore possa scrivere ciò che gli pare, ma piuttosto come una pagina di diario della nostra anima in cui trascriviamo a due mani, la nostra e quella di un Altro, quel che meglio si con-viene e si rinviene in un secondo tempo grazie alla facoltà di giudizio e allo sguardo interiore del pensiero. Insomma, dice Agostino⁴²⁰, neppure una vita razionalmente guidata, e intellettualisticamente fondata sulle virtù

418<<Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova [...] sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus>> (De Trin. XII 15, 24). Per le divergenti ipotesi interpretative di quel *sui generis*, la cui traduzione e interpretazione appare bensì, anche al Gilson, "grammaticalmente insolubile" in riferimento al dato testuale ma, nondimeno, districabile in qualche modo in base al raffronto con altri brani che restituiscano una visione d'insieme della dottrina dell'illuminazione, si veda: Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, cit., p. 102 (nota 46: il passo citato dall'autore viene riferito al libro IX, 15, 24, ma si tratta di un banale errore, trattandosi, appunto, del libro XII, 15, 24). In ogni caso, anche se si opta per la traduzione (<<dello stesso genere di essa>>) che fa capo ai tomisti, il significato non cambia, conclude Gilson, in quanto <<in nessun caso questo testo può significare che la luce in questione sia creata, come lo è l'anima al cui genere appartiene, ma soltanto che questa luce è dello stesso genere dell'anima, cioè incorporea come essa>> (cfr. Étienne Gilson, *ibidem* p. 102, nota 46) per distinguerla dalla luce sensibile corporea con cui gli occhi vedono gli oggetti sensibili.

419Sono molteplici i passi dove Agostino invoca la pre-comprensione ad opera della fede. Ne riportiamo solamente alcuni da noi consultati: *De civ. Dei* XI 2-3; *ibid.* X 31; *ibid.* XII 17, 2; *De divv.* 83 qq. 48; *ibid.* 68, 3: <<Il conoscere infatti è come una paga che si dà a chi l'ha meritata; e il merito si acquista con la fede>>; *ibid.* 81, 1-2; *Ench.* 1, 4; *Serm.* 43, 4: <<Crede ut intellegas>>; *ibid.* 43, 9: <<Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei>>; *ibid.* 398, 2, 4: <<Tamen si nondum intellegitis, credite>>; *ibid.* 359/A, 3: <<Fides meritum est: visio praemium est>>; *In Io. Ev. tr.* 8, 6; *ibid.* 27, 7: <<non intellegunt, quia non credunt>>; *ibid.* 27, 9: <<Credidimus enim ut cognosceremus>>; *ibid.* 29, 6: <<Intellegere vis? Crede>>; *ibid.* 35, 5: <<si potes, cape; si non potes, crede>>; *ibid.* 36, 7: <<capiat qui potest, credat qui non potest [...] Ideo credis, quia non capis; sed credendo fis idoneus ut capias>>; *ibid.* 38, 10: <<Si ergo non capis, fides te liberat>>; *ibid.* 40, 9: <<Non quia cognoverunt crediderunt, sed ut cognoscerent crediderunt [...] Si credis, mercedem exige fidei>>; *ibid.* 48, 6: <<Qui sapit capiat; qui non capit credat, nutriatur, et capiet>>.

420<<Non consista la nostra religione neppure nella stessa perfetta e sapiente anima razionale, né in quella preposta al governo dell'universo o delle sue parti, né in quella che nei grandi uomini attende la trasformazione che la rinnovi, perché ogni vita razionale, se è perfetta, obbedisce all'immutabile verità che le parla interiormente senza

cardinali, può assurgere alla vera felicità, se non è eterodiretta, in ultima istanza, ma senza collidere con la ragione, dalla verità che la trascende e le parla dal di dentro: altrimenti, invece che virtuosa, la nostra condotta diverrebbe viziosa. In quest'ottica di ascolto e obbedienza alla verità interiore trascendente, Agostino distingue il *Verbum* divino dalla creatura, e mette in evidenza lo *status* di radicale precarietà di quest'ultima non soltanto quanto all'essere e al vivere, ma anche in riferimento al vivere pur partecipando della sapienza di Dio; condizione parimenti indispensabile, questa, perché l'uomo e la donna possano sperare nella felicità:

Il Verbo, Figlio [di Dio], non ha una vita informe, poiché per lui non solo l'essere è lo stesso che il vivere ma il vivere per lui è anche lo stesso che vivere nella sapienza e nella felicità [*beate vivere*]. La creatura, al contrario, sebbene spirituale e intelligente o razionale, che pare più vicina al Verbo, può avere una vita informe [*informem vitam*] poiché per essa il vivere non è lo stesso che vivere nella sapienza e nella felicità, come l'essere è per essa la medesima cosa che il vivere. Essa infatti, una volta allontanatasi dall'immutabile Sapienza, vive nella stoltezza e nella miseria, e questo stato corrisponde alla sua informità. Essa invece riceve la sua forma quando si volge verso l'immutabile luce della Sapienza ch'è il Verbo di Dio: per vivere infatti sapiente e felice essa si volge verso Colui dal quale è stata tratta all'esistenza per avere l'essere e una vita (*De Gen. ad litt.* I 5, 10).

In definitiva, ricevuto l'essere e, dunque, il vivere, la creatura può mantenersi in vita anche senza partecipare della sapienza e della felicità. La partecipazione, in quanto relazione tra Creatore e creatura, va dunque intesa in un duplice significato: in un primo senso, egli si riferisce all'originario atto divino onto-assiologico, con cui la creatura riceve l'essere, la vita, l'anima razionale; in un secondo senso, Agostino pone l'accento sul fatto che, solamente nella misura in cui l'uomo si converte a Dio e partecipa della sua sapienza in funzione etico-eudemonistica, può sperare di vivere sapientemente e felicemente grazie alla forma ricevuta nella contemplazione della Sapienza incarnata. Altrove⁴²¹, Agostino pare inoltre operare una sorta di decentramento

strepito, mentre, se non le obbedisce, diviene viziosa. Non è per se stessa perciò che eccelle, ma per quella verità cui obbedisce di buon grado» (*De vera rel.* 55, 110).

421 Il primo dei due libri dei *Soliloquia* si intitola: «*Si a sensibus recedendo summam pulchritudinem contemplemur*», e anticipa eloquentemente la via del ritorno dal mondo sensibile alla contemplazione della somma armonia e bellezza del creato. Questo *regressus* prende il via con le seguenti parole, alludendo all'altro da sé non come ad uno schizofrenico sdoppiamento dell'io, bensì come ad un *alius quis extrinsecus, sive intrinsecus*, cui affidarsi e con il quale confidarsi, nella ricerca dell'*interior intimo meo*: «*ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior*» (*Solil.* I 1, 1). Si veda anche, a tale proposito, il brano seguente: «*scrissi altri due volumi per soddisfare una mia ardente*

cognitivo, distanziandosi dalla propria ragione, e proiettandola fuori dal sé per avvicinarla all'Altro da sé, in modo tale da depurarla di quanto può essersi sedimentato circa il mondo ingannevole dei sensi⁴²², allo scopo di renderla così insigne interlocutrice capace di ammaestrarlo su verità tanto ineffabili da richiedere un superamento dello stesso punto di vista personale e dei suoi possibili autoinganni. Che la finzione espositiva dei *Soliloquia* regga, proponendo implicitamente tra il suo autore e il lettore una sorta di patto narrativo, per mostrare come ciascuno possa trovare nel dialogo interiore non se stesso, come oggi si potrebbe intendere, ma un'alterità irriducibile alla logica dell'identità, è una valutazione del tutto soggettiva, ancorché si tratti di finzione e come tale si intenda esaminarla; cionondimeno, va detto che l'intenzione dello stesso Agostino non è quella di mistificare, ma di indicare e accennare ad una suprema verità la cui contemplazione è affidata a ciascuno, non potendo essere né imposta né surrettiziamente inoculata nel lettore o discepolo che sia. È Dio stesso padre della nostra illuminazione, padre della sapienza, del bene e del bello⁴²³, ed è dunque alla Sapienza medesima che Agostino si appella, in un afflato religioso, lungo tutto il primo capitolo di quest'opera dei primi entusiasmi giovanili verso l'indagine razionale, muovendo i suoi timidi passi, come l'infante carponi, nel tentativo di afferrare più solidi appigli. Al di là, dunque, della disponibilità del lettore ad acconsentire a questo non dissimulato accordo espositivo, va evidenziato come la *forma elocutionis* di questo scritto ci ponga per la prima volta davanti agli occhi, senza velame alcuno, perlomeno rispetto alle altre opere indagate, una *intentio auctoris* ove Agostino, se così si può dire, si fa discepolo di Aurelio; o dove, se siamo disposti ad accogliere il tacito accordo adombrato da Agostino stesso, il soliloquio, anziché ridursi al gioco di specchi in cui troppo spesso si inabissa la vita solitaria dello spirito in fuga dal mondo, rivolge senza vertigine né timore lo sguardo del pensiero oltre la visuale della propria prospettiva, proiettandosi in una dimensione interiore non ultimativa, bensì ulteriormente trascendibile, e trasmutandosi da *soliloquium* in dialogo *in interiore homine* tra due interlocutori, benché uno fittizio, ovvero

aspirazione, quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere; e l'ho fatto rivolgendo domande e rispondendo a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* [...] Essa è rimasta incompiuta e pur tuttavia nel primo libro, attraverso la ricerca, si giunge comunque alla rappresentazione delle caratteristiche di chi aspira ad attingere la sapienza, quella sapienza che si raggiunge non col senso del corpo, ma con la mente>> (*Retract.* I 4, 1).

422 Agostino precisa e dunque attenua la svalutazione del mondo sensibile circoscrivendola a questo mondo, non a quel nuovo cielo e a quella nuova terra in cui è riposta la dimora eterna; quindi è la carne contaminata dal peccato originale che trae con sé la condanna. Ma vedremo nel dettaglio questo ridimensionamento del *contemptus mundi* attestato da *Retract.* I 4, 3 (vedi più avanti p. 233, nota 429).

423 <<Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te>> (*Solil.* I 1, 2).

presupposto dalla fede, dove alberga la verità illuminata, cioè la *ratio* e, l'altro, identificabile con lo stesso autore dell'opera. Quali verità intende insegnare una *ratio*, e in particolare una ragione giocata su di una qualificazione ambivalente, per cui può significare tanto l'umano conoscere quanto il divino sapere? E, ancora, se vale la conclusione del *nusquam discere* del *De magistro*, sarà soltanto dalla suprema potenza di una ragione divina che all'uomo si dischiude, previo il suo assenso e consenso di fede, il cielo limpido delle idee eterne, oppure ci sono buone ragioni per ben sperare che, se l'uomo è la sua anima ragionevole, costui possa in una certa misura confidare anche nella comunicazione interpersonale e nella compartecipata acquisizione di un sapere magari anche in buona parte ignorato, ma forse non del tutto ignoto o inconoscibile? In entrambi i casi, che si tratti di un'autorità trascendente, oppure di un'autorità immanente all'universo terreno dell'*inter-esse* degli uomini e delle donne in comunione tra loro, il *nusquam discere* esercita la sua suggestiva e dirimente soluzione alle due questioni poste. Da questo principio deriva infatti, a nostro modo di vedere, quanto segue: in primo luogo, non si impara mai nulla di ciò che non venga non soltanto previamente creduto, bensì anche portato alla presenza della *mens* perché questa se ne renda conto e sia spronata ad indagarne quanto più possibile il significato nell'ordine dell'essere, del pensare e dell'agire; in secondo luogo, e per inevitabile conseguenza, il credere si configura, sotto questo punto di vista, quale necessario presupposto, di per sé non sufficiente, per quanti intendano provare per altra via quelle verità che pur si possono o si devono comprendere affinché lo spirito non permanga cieco e muto all'appello che risuona dentro e fuori di lui. In questo senso, l'anima intellettiva o mente razionale, insomma la parte più elevata dello spirito, può anelare ad entrare in colloquio con l'a/Altro da sé secondo due modalità relazionali e comunicative distinte e distinguibili nel loro rapporto formale, nonostante il pensiero-*mens* si ponga in ascolto della Verità interiore contemplando un solo e medesimo Verbo presente nella propria o nell'altrui interiorità, la natura del quale però rivendica una infinita differenza qualitativa quanto all'*esse* degli attori della comunicazione medesima. Nel primo scenario, infatti, ci troviamo in presenza di un'anima in "colloquio" con la *ratio* nel dialogo interiore/soliloquio, purché tale conversazione spirituale non venga ridotta a solipsismo, ad interiorismo fine a se stesso, a proiezione di un altro io identitario nella Ragione/Verbo interiore il quale, invece, tende a conservare gelosamente una certa sua alterità onto-assiologica a dispetto di ogni indiscreta cattura egoistica; mentre, nel secondo scenario, tale modalità relazionale va tenuta distinta da quella che può mettere in comunicazione l'io con l'"Altro" da sé nell'altro, purché quest'altro non sia il risultato del tanto invocato decentramento emotivo o cognitivo di certo psicologismo, che lo riduce ad un altro me stesso, di cui simpateticamente credo di provare tutto ciò che sente, o di sapere tutto quel che sa; ma, appunto, sia la figura trascendentale nel caso dell'altro con la "a"

minuscola, ovvero l'*interior intimo meo* universalizzabile nell'*interior intimo eius*, vale a dire l'essere non ulteriormente trascendibile, se si tratti dell'Altro con la "A" maiuscola, ancorché entrambi risultino, ma in misura diversa, mai definitivamente attingibili (non essendo consentito alla modesta ragione, secondo noi, ma anche secondo Agostino, di poter vedere direttamente un'anima, o di contemplare faccia a faccia Dio, ovvero di sapere *sine ullo medio* dell'essenza di quest'ultimo). Infine, e cioè sul piano più squisitamente sostanziale, sia il mio io che quello altrui, appaiono parimenti totalmente eterogenei nei confronti della natura divina la quale, invece, si costituisce come protagonista unica in entrambe le modalità comunicative e relazionali evidenziate, diversamente dagli "attori secondari" che variano al variare delle vicende esistenziali messe in scena sul "palcoscenico" della loro storia tutta personale che ne fa individui altrettanto irriducibili l'uno all'altro.

Prendiamo quindi in esame da vicino, in relazione al concetto di insegnabilità⁴²⁴ -*ante litteram*: individuare *signa* in senso lato oltre che specifico, che concorrono, occasionano, ma non determinano per se stessi la conoscenza in generale e, in particolare, l'intelligenza delle verità-, la (sua?) *ratio docens*, se ci è concessa questa definizione, e cioè quella ragione che invita Agostino a riflettere a partire dal sensibile⁴²⁵, dall'esistente, per giungere all'intelligibile fondamento degli esseri non di per sé sussistenti. Non ci troviamo nell'ambito di una metafisica dell'essenza, eppure non ci troviamo neanche in quello di una dimostrazione dell'universale a partire dal particolare, ovvero di un procedimento astrattivo tale per cui le forme/idee in potenza negli oggetti sensibili,

424Si è già discusso del sapere dell'anima inteso come genitivo soggettivo e oggettivo, e cioè rispettivamente nel duplice significato di sapere sull'anima -lo spirito quando conosce se stesso è la medesima sostanza dell'oggetto conosciuto (cfr. *De Trin.* X 4, 6), e di sapere che l'anima attinge dall'altro da sé. Ora, si tratta di verificare, nella disamina fin qui compiuta, e in quella che rimane da compiere, la dottrina gnoseologica sottesa all'acquisizione della sapienza da intendersi con la "s" minuscola se la riferiamo al sapere di sé; o, viceversa, con la "S" maiuscola, nel caso ci si riferisca al sapere dell'altro da sé; ma, appunto, di quell'Altro che solo merita l'appellativo di Sapienza per antonomasia, null'altro essendovi cui l'intelletto ambisca, e di cui desideri sapere, dentro e sopra di sé.

425<<Or dunque, in spazi materiali possono essere contenuti e racchiusi unicamente i corpi. Dio esiste di là dai luoghi materiali, nessuno deve cercarlo come se fosse in uno spazio. Egli è presente dappertutto invisibile e inseparabile; non è più esteso in una parte e meno in un'altra, ma tutto quanto dappertutto, non diviso in nessun luogo. Chi riesce a vedere ciò? Chi può comprenderlo? Cerchiamo di frenarci; ricordiamoci chi siamo noi e di che cosa parliamo. Con spirito di fede si deve credere, con sentimenti santi si deve pensare quello e solo quello, quale ch'esso sia, ch'è l'essere di Dio, e dev'essere compreso in modo inesprimibile per quanto ci è concesso ed è possibile. Rinunciamo alle parole, taccia la lingua; venga eccitato il cuore, verso quell'essere venga innalzato il cuore. Quell'essere infatti non è tale da ascendere nel cuore dell'uomo, ma verso il quale deve ascendere l'uomo. Consideriamo le creature - *poiché le perfezioni invisibili di Dio, dopo la creazione del mondo, sono rese visibili all'intelligenza attraverso le opere che sono state fatte [Rm 1, 20]* - per vedere se mai fra le cose fatte da Dio con cui abbiamo una certa familiarità, diciamo così, di rapporti, scopriamo una certa somiglianza con cui dimostrare ch'esistono tre specifiche realtà, tali che si enunciano separatamente ma operano inseparabilmente>> (*Serm.* 52, 5, 15).

verrebbero prelevate ed "estratte" grazie alla ragione, onde pervenire ad una conoscenza di carattere epistemico. Di che cosa si tratta dunque? Abbiamo già avuto modo di vedere la fondamentale distinzione tra l'origine genetica di una parte del sapere, e la sua sanzione ad opera delle verità disponibili al pensiero intellettuale (*mens rationalis/intellectualis*), preesistenti e ontologicamente sovraordinate a qualsiasi "esperienza sensibile". Il seguente brano dei *Soliloquia* ci sembra del tutto centrale rispetto ai vari elementi che concorrono a innervare la strutturazione precipua della dottrina agostiniana relativa alla sapienza:

[R.] Ed ora dietro il mio insegnamento apprendi, per quanto la situazione attuale lo richiede, dalla somiglianza con i sensibili qualche cosa intorno a Dio. Dio è intelligibile, intelligibili sono anche i principi delle discipline, tuttavia con notevoli differenze. Difatti visibili sono tanto le qualità corporee quanto la luce, ma le qualità corporee non possono esser vedute se non sono illuminate dalla luce. Quindi si deve ritenere che anche i concetti relativi alle scienze, che chiunque intende ritiene assolutamente veri, non possono essere intesi se non vengono illuminati, per così dire, da un proprio sole. Pertanto allo stesso modo che in questo sole si possono rilevare tre cose: che esiste, che splende, che illumina, così in Dio ineffabile, che tu vuoi conoscere, sono in certo senso tre principi: che esiste, che è essere intelligibile e che rende intelligibili tutte le altre cose. Ed io ho voluto impartirti tali nozioni a titolo d'insegnamento affinché tu possa conoscere questi due oggetti: te stesso e Dio.⁴²⁶

Le verità a fondamento delle discipline non si presentano all'anima come "dover essere": che due più quattro faccia sei lo si riconosce come proposizione universale, immutabile e necessaria rispetto alla cui validità non affermiamo che così debba essere, ma che così è. Certo, potremmo osservare che tali giudizi sintetici a priori -kantianamente: sintetici perché non sterili, né tautologici, dal momento che apportano nuova conoscenza; a priori, in quanto sono contraddistinti, a differenza del mondo sensibile, dai caratteri di universalità e necessità-, non siano verità presenti alla mente in maniera inderivata e inderivabile dal regno della *mutabilitas*, dal momento che senza una previa convenzione attinente l'epistemologia matematica -nella fattispecie, la convenzione del sistema di numerazione posizionale in "base dieci"-, neppure la proposizione "due più quattro fa sei" sarebbe incondizionatamente vera. Infatti, come facilmente si può dimostrare, potrei giungere alla conclusione che $2+4=11$ se la riferissi alla "base 5". Ora, esposta da questo punto di vista, la dottrina gnoseologica agostiniana parrebbe affetta da un *vulnus* esiziale alla sua stessa validità, derivante dalla possibilità non del tutto remota, come

426*Solil.* I 8, 15.

abbiamo già avuto modo di rilevare, che i vari sistemi disciplinari altro non siano che costruzioni di concetti operate dall'uomo e dalla donna, sulla base di una serie di enunciati minimi, previo un generale consenso (le singole epistemologie delle scienze). Ma, nondimeno, la dottrina agostiniana potrebbe pure reggere se indagassimo la sostenibilità stessa di quegli enunciati minimi o postulati, la cui formulazione, proprio se e nella misura in cui trova un accordo generale, presuppone un fondamento sulla cui origine le singole opinioni possono divergere, ma la cui validità certificativa pochi oserebbero mettere in dubbio. Per tornare all'esempio visto poc'anzi, è verosimile ritenere che il fondamento (postulato, in termini scientifici; verità eterna, forse, in senso agostiniano) su cui si reggono le due proposizioni apparentemente contraddittorie fra loro, ossia che " $2+4=6$ ", ovvero che " $2+4=11$ ", sia da rintracciarsi nell'idea di unità, così importante nella formazione del pensiero matematico del bambino e della bambina, e così caro, per ovvie ragioni, ad Agostino; in definitiva, ammesso tale postulato/idea immutabile, necessario e universalmente valido, si tratterà poi di codificare e concordare un insieme di leggi di composizione dell'esperienza, in modo tale che un/una bambino/a cinese (che contasse in base 5) sappia che lì davanti a lui/lei c'è una stessa quantità di, poniamo, biglie, allo stesso modo di un altro/a che conta in base 10. In entrambi i casi, è possibile comporre o scomporre a piacere quella stessa quantità di biglie, purché si riconosca il "concetto" di unità, e sempre che si rispetti la regola della base adottata per esprimere quantità e operazioni di un insieme dato di oggetti. In tal modo, sarà il codice prescelto, e la relativa simbologia -ma ammettiamo che si adoperino, per facilità, i numeri arabi-, a rappresentare mediante significanti segnici quante biglie si ottengono da un'addizione, tenendo conto che il risultato 6_{10} equivale a 11_5 (dal momento che 6_{10} significa "sei unità semplici", corrispondenti a sei oggetti; mentre 11_5 rappresenta un gruppo di cinque unità, cioè 1 cinquina, e 1 unità, ossia l'equivalente di "sei unità semplici" riferibile sempre a sei oggetti). Per quanto l'esemplificazione sia stata forse eccessivamente didascalica (nel qual caso, ne facciamo ammenda), tuttavia crediamo possa essere utile a precisare meglio la nostra interpretazione della dottrina gnoseologica di Agostino e, in particolare, del tema dell'illuminazione assai rilevante per l'intero edificio del sapere. È noto infatti come, essendosi ormai sedimentate, e del tutto automatizzate, le conoscenze/competenze sottese alla strutturazione numerica, nonché le strategie cognitive alla base degli algoritmi delle quattro operazioni apprese in giovane età, può passare inosservato un aspetto che, viceversa, se esplicitato, gioverebbe a gettar luce, appunto, su questa complessa e composita questione, per quanto non avanziamo alcuna pretesa di chiarirlo una volta per tutte. L'aspetto è il seguente: dall'esempio esaminato, esempio che adduce anche Agostino a sostegno della sua tesi -ma che noi ci siamo permessi di integrare, se ciò può giovare a fare maggiore chiarezza sull'argomento, anche sulla base di

esperienze professionali a livello di scuola primaria-, dall'esempio proposto, come si diceva, il presupposto fondamentale, incontestabile, e inverificabile dell'origine divina e della natura incorporea della luce intelligibile nonché, come già visto, delle stesse *formae aeternae* che essa sola consente di *intelligere*, si potrebbe anche concepire come una metaforica "zona interdotta" del pensiero, o mente intellettuale, o anima razionale che dir si voglia, in cui le verità intelligibili, ancor prima di assumere una forma linguistica, consentono già nei più piccoli di giudicare, ricorrendo a invisibili norme ideali pre-conosciute, della correttezza di uno "scambio", della bontà di un gesto, dell'adeguatezza di un comportamento, nel caso in cui siano attentamente guidati (non surrettiziamente indotti) nel valutare i termini della questione loro sottoposta. Questa immaginaria area dell'anima è tale per cui, non la si può ritenere inesistente, pena l'incomprensibilità di molti aspetti della vita della mente; e non la si può neppure fare oggetto di invadenti e importune analisi, perché, per così dire, attorno al suo perimetro mobile nel tempo e nello spazio delle relazioni che intrattiene col mondo, quanto più la si avvicina (l'anima dell'altro alla nostra, ovvero noi alla nostra più segreta parte nascosta), tanto più se ne scorge ovunque un'insegna come indicante "divieto d'accesso". Si vuol dire che, nel tentativo di esplorare ed individuare la fonte stessa delle idee intelligibili, anche quando le si intenda "sopra" di noi, o più "dentro" di noi etc., rivelandosi esse di natura incorporea, e benché Agostino affermi che debbano avere un qualche luogo in cui risiedere (*alicubi: De imm. an. I 1, 2*⁴²⁷), tuttavia appare difficile scorgere questo *alicubi*, risultando peraltro evidente che la sua espressione vada intesa in senso metaforico, appunto, come la nostra. Insomma, quel divieto d'accesso è rivolto alla ragione ma, nello stesso tempo, non è neanche la fede che, di norma, può pretendere di vedere qui e ora, faccia a faccia, la *Sapientia Dei*, o le idee eterne, dal momento che sa di dover differire tale visione beatificante, giacché la sua degradata condizione attuale la ritrae indefinitamente nel *vacuum* temporale teso tra il non-più e il non-ancora, in fiduciosa attesa, e nella salvifica speranza, della parusia della prima sapienza incarnata.

Noi, dunque, arrestiamo la nostra indagine razionale giungendo fino a presupporre l'intellezione di verità ultime intrascendibili, la cui intelligenza consente all'uomo e alla donna di giudicare conoscenze ed esperienze, di valutare azioni e comportamenti, di apprezzare scelte e decisioni non soltanto in sede conoscitiva, ma anche e soprattutto in quella etico-deliberativa. Sulla soglia

427Il brano è stato già esaminato (vedi, *supra*, pp. 32-33, e nota 53) a proposito del paralogismo circa le qualità della *disciplina* (nel senso di conoscenza vera e universalmente valida: cfr. Platone, *Politeia* 504d-505a), qualità ed attributi che necessariamente, secondo Agostino, deve possedere anche lo spirito che le pensa. Qui si tratta di evidenziare che sia il soggetto-spirito, che l'oggetto-disciplina pensata, sono privi di quantità, estensione e, dunque, non si trovano in nessun luogo.

di questo cielo "iperuranico", di questo mondo etereo presente entro e oltre il mondo terreno, possiamo umanamente sostare davanti all'essere e al sapere inaccessibili sì al "ragionamento" ma, ciononostante, *condicio sine qua non* di ogni raziocinio; e, per quanto di questa divina sapienza, o di questo umano sapere di Dio, rimanga a nostro avviso -non già per il vescovo d'Ippona- inverificabile e mai del tutto sondabile per via razionale l'origine, si può nondimeno limitarsi a riconoscergli la suprema posizione riguardo all'ordine onto-assiologico, benché certamente, di una *Sapientia* siffatta, permanga altrettanto problematico per chiunque pensare di possederla; oppure credere di poter disporre in maniera arbitraria delle verità ch'essa infonde all'uman genere, indecisa e non facilmente individuabile essendosi rivelata, secondo la nostra modesta indagine razionale, non soltanto la fonte da cui esse stesse promanano, ma anche l'estensione e i contenuti veritativi di quelle *formae aeternae*. È emerso, in definitiva, come la loro anche semplice e preliminare traduzione sul piano del pensiero interiore, richiedendo *signa* mai del tutto adeguati alla natura incorporea e increata non diveniente di *illa intelligibilia*, ci ammonisce per questo stesso fatto a rispettare un *V/verbum* che, quanto più ritenessimo superbamente di saperlo scorgere in una diafanità cristallina con l'iniziale maiuscola -e non solamente perché così l'avremo tradotto in suoni e parole grate alle orecchie e alla vista-, tanto più si manifesterà al nostro pensiero come straniero in patria, come trasparenza che lascia intravedere, ma non si lascia vedere.

Un ultimo interrogativo si impone però ora agli amatori della sapienza (*amatores sapientiae*⁴²⁸),

428<<Conviene veramente che tali siano gli amatori di sapienza. Tali essa li vuole perché il congiungimento con lei è veramente casto e senza alcuna contaminazione. Ma non attraverso una sola via ad essa si perviene. Ciascuno, a seconda della propria salute e robustezza, può possedere il vero e unico bene. Essa è luce ineffabile e incomprensibile delle menti.. La luce sensibile ci faccia comprendere, quanto è possibile, l'idea dell'altra>> (*Solil.* I 13, 23). Si veda la seguente precisazione di Agostino: <<Quanto all'affermazione che *l'unione con la sapienza non si raggiunge seguendo un'unica via*, non suona bene, è come se si affermasse che esiste un'altra via oltre al Cristo il quale ha affermato: *Io sono la via* anche se è vero che altra è la via universale, altre le vie a proposito delle quali cantiamo nel Salmo: *Fammi conoscere le tue vie, Signore, e insegnami i tuoi sentieri*>> (*Retract.* I 4, 3). Agostino precisa inoltre anche la differenza tra la Sapienza che è presso Dio (*Apud te est enim sapientia*), e l'amore per la sapienza, cioè la filosofia (*Amor autem sapientiae nomen Graecum habet philosophiam*) che egli sempre, indefessamente, cercava, benché <<*nomen Christi non erat ibi*>> (cfr. *Confess.* III 4, 8). Sempre retrospettivamente, Agostino distingue tra la Sapienza coeterna e uguale a Dio, e la sapienza che per suo mezzo è stata creata prima di tutte le altre creature (il significato gli deriva da *Sir* 1, 4): <<*prima di tutte le cose fu creata la sapienza*: non la Sapienza, naturalmente, coeterna e perfettamente uguale a te, Dio nostro, padre suo, strumento di tutta la creazione e principio in cui creasti *il cielo e la terra*; ma invece e senza dubbio la sapienza creata, ossia la natura intellettuale, che è la luce per la contemplazione della Luce, chiamata anch'essa sapienza, benché creata>> (*Confess.* V 15, 20). Infine, l'ascolto dei sermoni di Ambrogio, le letture dei libri "*platoniorum*" (a proposito dell'individuazione di queste fonti, Pincherle propende per Plotino e Porfirio, i cui influssi del resto si fecero sentire sul pensiero dello stesso vescovo di Milano, benché più debitore, questi, dei teologi greci, tra cui Origene e i padri cappadoci: cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, pp. 57-59), e la possibilità di un'esegesi allegorica della Bibbia contro i manichei, condussero il giovane professore di retorica ad accettare la cattedra di retorica a Milano (gli fu assegnata grazie ad amici manichei, che intercessero per lui presso Simmaco, *praefectus urbis*, il quale ambiva a guadagnarsi esponenti di prestigio presso la corte imperiale, mirando anche a

con la quale intrattengono un rapporto qualificabile metaforicamente come "casto connubio", e che rimanda peraltro a quel che si diceva nella nostra introduzione a proposito della complessa vicenda biografica e intellettuale di Agostino. In altre parole, chi è in grado di conseguire la pienezza di un sapere talmente al di sopra delle possibilità della modesta ragione da richiedere, nel passaggio dalla scienza alla sapienza, una facoltà di vedere eccezionale, fuori dal comune? La revisione che su questo aspetto opera Agostino nel brano presentato qui in nota, relativo a quel passo ritrattato, non ci sembra comportare una modificazione sostanziale di quanto affermato nei *Soliloqui*. Sarà utile però precisare meglio questo punto: il vescovo d'Ippona, dopo molti anni, ritiene opportuno attenuare e distinguere il significato dell'espressione <<*Sed non ad eam una via pervenitur*>> (*Solil.* I 13, 23, cit.) che, stando a quanto egli si premura di evitare, avrebbe insinuato il sospetto⁴²⁹ che la via-Cristo non sia poi così universalmente valida ed esclusivamente da seguirsi per giungere alla Sapienza; ma sempre di attenuazione pare trattarsi, permanendo la possibilità, ed è Agostino a dirlo, non soltanto di una molteplicità di vie e sentieri "oggettivamente" predisposti da Dio, ma anche di una differenziazione etico-tipologica da un individuo all'altro non già rispetto alla meta, ma piuttosto riguardo al cammino da percorrere in riferimento alle soggettive capacità di ciascuno/a di comprendere quel bene che è appunto la sapienza (<<*pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac verissimum bonum*>> *Solil.* I 13, 23). Ed è ricorrendo ancora una volta all'analogia tra luce sensibile e intelligibile di origine platonica⁴³⁰ che l'Ipponense opera la distinzione tra chi è in grado di

rintuzzare il potere e le influenze politiche che il vescovo milanese s'era guadagnati giungendo persino ad opporsi -Ambrogio e fedeli asserragliati in chiesa- all'ordine dell'imperatrice Giustina di cedere una basilica alla comunità ariana: cfr. Alberto Pincherle, *op. cit.*, p. 45 e 72). Di quegli anni giovanili, Agostino rievoca la nomina in qualità di "*rhetoricae magister*" in *Confess.* V 13, 23; mentre gli episodi relativi allo scontro "diplomatico" tra Chiesa e Impero si trovano in *Confess.* IX 7, 15.

429<<Si sarebbe dovuto evitare di turbare in questo modo la sensibilità degli spiriti religiosi>> (*Retract.* I 4, 3).

430Platone, *Fedro* 248c: <<L'anima che, divenuta seguace del dio, abbia visto qualcuna delle verità [...] resta intatta per sempre>>; *ibidem*, 248d: <<l'anima che ha visto il maggior numero di esseri si trapianterà nel seme di un uomo destinato a diventare filosofo o amante del bello>>; *ibidem*, 249b: <<L'uomo infatti deve comprendere in funzione di ciò che viene detto idea>>; *ibidem*, 249c: <<questa è la reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima vide [...] ciò che ora definiamo essere e levò il capo verso ciò che realmente è>>; *Repubblica* 515c: <<qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose>>; *ibidem*, 515d: <<come credi che reagirebbe se uno dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero>>; *ibidem*, 515e: <<E se fosse costretto a guardare verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe [...]?>>; *ibidem*, 517b: <<il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intelligibile [...] -comprenderai che, rammenta Socrate a Glaucone, fratello minore di Platone- l'idea del bene è il limite estremo del mondo intelligibile>>; *ibidem*, 517c: <<essa [l'idea del bene] è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello>>. La critica di Agostino all'esegesi letterale del *Genesi* da parte dei manichei (critica che intende ristabilire il valore allegorico e simbolico, oltre che la verità rivelata, anche dell'*Antico Testamento* da questi rigettato), in particolare sul tema della luce increata/creata, è svolta ad esempio, nel *De Gen. c. Man.* I 3, 6: <<Costoro infatti conoscono

sostenere la luce divina come lo è di quella solare, al punto che non serve neppure una mediazione dottrinale, in quanto <<Per essi credere, sperare e amare è bastevole e sufficiente [non ci pare corretto volgere quel *satis est* con "è facile", dal momento che il senso del testo allude alla possibilità del vedere, non alla modalità]>>⁴³¹; e chi, al contrario, si rivela ben presto arrendevole nella contemplazione di una luce che, ad essa disabituato, lo acceca col suo folgorante bagliore -la verità, anche in senso etico, oltre che intellettualistico, può procurare dolore e sofferenza, se ci invita ad abbandonare la nicchia e il comodo guanciaie delle nostre pusillanimità, del nostro meschino schermirci l'animo dal sole della verità, della giustizia e del bene.

In ogni caso, e per rispondere all'interrogativo da noi posto, potremmo assumere che la prima tipologia etica rappresenti l'insieme di tutti coloro che sono meglio educati e formati, grazie all'applicazione precoce all'*ordo studiorum/eruditionis*, a reggere "frontalmente" senza inganni né infingimenti, la luce della verità sapienziale se, e in quanto, la loro vita è però anche informata al credere, sperare e amare: una trinità spuria, quest'ultima, come abbiamo avuto modo di appurare, ma di fondamentale importanza sul piano etico-eudemonistico, a testimonianza che, nonostante non sia da escludersi un certo atteggiamento intellettualistico nel giovane Agostino, tuttavia il suo interesse principale dopo la svolta del 387-388 pare attestarsi con fermezza e tenacia su di un ideale di vita proteso al perseguimento del *beate vivere* al riparo dai contraccolpi delle *res adversae*. Tale ideale si configura teleologicamente sotto due diverse, ma non del tutto confliggenti, bensì forse integrantesi a vicenda, prospettive morali, in ragione della dimensione temporale sottesa: se ci riferiamo al qui ed ora dell'universo degli "affari umani", è probabile che Agostino insegnasse il *beate vivere* in modo via via sempre più consapevole della distretta

soltanto la luce che vedono con gli occhi del corpo. Ecco perché il sole di questa terra, che noi ugualmente vediamo non solo con gli animali più grandi ma anche insieme con le mosche e con i vermicciattoli, essi lo adorano fino al punto di affermare ch'esso è una particella della luce in cui abita Dio. Noi al contrario dobbiamo comprendere ch'esiste un'altra luce in cui abita Dio, dalla quale deriva la luce di cui nel Vangelo si legge: *Era la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. La luce del sole di quaggiù infatti non illumina l'uomo tutto intero, ma solo il corpo e gli occhi mortali dell'uomo [...] Quell'altra luce invece non diletta gli occhi degli uccelli, i quali sono privi di ragione, ma il cuore puro di tutti coloro che credono in Dio e si staccano dall'amore delle cose visibili e temporali e si applicano ad adempiere i suoi comandamenti. Questa possibilità l'hanno tutti gli uomini purché lo vogliano, poiché quella luce illumina ogni uomo che viene in questo mondo>>. Agostino precisa però quel <<*omnes homines possunt si velint*>>, a seguito dell'esplosione della controversia con i pelagiani intorno al 412, in un brano delle *Ritrattazioni* databili attorno al 426-427 e, dunque, a distanza di quarant'anni: <<Non credano però i nuovi eretici seguaci di Pelagio che la frase sia stata detta nel senso che intendono loro. È senz'altro vero che tutti gli uomini possono farlo, qualora lo vogliano, ma *la loro volontà vien preparata dal Signore* e riceve un tale incremento dal dono dell'amore da metterli in grado di farlo>> (*Retract.* I 10, 2).

431 <<*His credere, sperare, amare satis est. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant, fulgore feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt*>> (*Solil.* I, 13, 23).

esistenziale che insidia le umane vicende, soprattutto per larga parte di uomini e donne molto più bisognosi di fede, speranza e carità che non di una comprensione razionale chiara e distinta dell'oggetto creduto, atteso e amato; mentre, e in conseguenza di questa maggiore consapevolezza critica circa le reali condizioni in cui le masse incolte si trovavano a vivere, una piena realizzazione della felicità, ma riferibile al tempo caiologico di là da venire, e dunque procrastinata nel non-ancora di un futuro escatologico, si imporrà all'attenzione del Teologo, senza dubbio anche, se non soprattutto, in considerazione di un'esegesi biblica, le cui risultanze andranno a configurare e innervare quella che sarà la matura concezione della vera *beatitudo*. In ogni caso, da quanto esaminato, anche l'altra tipologia etica, come si diceva, si trova su di una strada tutto sommato in salita, e bisognosa anch'essa di un cammino di purificazione in cui le *bonae disciplinae*⁴³² giocano un ruolo di tutto rispetto e, senza il cui insegnamento -nel senso agostiniano del termine, beninteso-, soltanto una fortunata coincidenza di *res prosperae* -la locuzione è nostra, ma ci pare non si discosti dal senso dell'espressione usata da Agostino- può arrecare loro qualche piccolo vantaggio.

Si prospetta, quindi, la difficoltà, per il raggiungimento della Sapienza e della beatitudine, di conoscere per apodissi Dio (la versione italiana volge così la locuzione *satis noscĕre*⁴³³), soprattutto quando non abbiamo certezza neppure di conoscere apoditticamente neppure il nostro più caro amico; e se teniamo conto che il desiderio⁴³⁴ di conoscere Dio è incomparabilmente superiore a quello di qualsiasi altra conoscenza, dovremmo anche accettare che della *Sapientia* si abbia una visione ineffabile e incomprendibile alle menti, e che soltanto provvisoriamente e approssimativamente si possa istituire un'analogia tra la luce sensibile e l'idea che ce ne "dobbiamo" fare dell'altra. Si è messo tra virgolette il verbo "dobbiamo" perché, a differenza delle verità matematiche, o delle stabili acquisizioni derivate dagli altri testi esaminati, il sapere di Dio è sì universale, necessario e immutabile, ma nel senso soggettivo del genitivo (Dio sa di sé), per quanto lo sia anche nel senso oggettivo se assumiamo Dio stesso come oggetto del sapere che l'anima ha della sua essenza. Tuttavia, in questa seconda accezione, le qualità della sostanza

432<<E i migliori maestri adottano tale asceti per coloro che vivono in amoroso studio di sapienza e che già veggono, sebbene non ancora con acutezza. Difatti è compito di una buona educazione giungere al possesso di sapienza con un determinato procedimento, poiché senza di esso è esito di una fortunata congiuntura appena credibile>> (*Solil.* I 13, 23).

433<<Deum scire satis>> (*Solil.* I 2, 7); <<velis satis Deum nosse>> (*ibidem* I 3, 8); <<Deum nosse tibi satis est>> (*ibidem* I 3, 8).

434*Solil.* I 5, 11: <<nessun matematico ha mai preteso di avere Dio per oggetto del proprio insegnamento. In secondo luogo, se la conoscenza di Dio e di queste nozioni fosse simile, godrei tanto [*tantum gauderem*] nel conoscerle come penso che godrei della conoscenza di Dio. Ora io le considero tanto trascurabili al suo confronto da sembrarmi talora che, se avrò conoscenza e visione di lui, nel modo con cui se ne può avere visione, tutte queste nozioni cesserebbero di essere oggetto del mio sapere>>.

divina, pur conservando stabilmente le caratteristiche che afferiscono alla dimensione dell'eternità, si presentano alla *mens* in enigma, mentre in Dio la relazione soggetto-oggetto non inficia minimamente la conoscenza ch'egli ha di se medesimo, essendo impropria *de iure* tale distinzione, anche quando venisse riferita alle tre Persone trinitarie. Se, invece, affermiamo che il sapere di Dio, che l'anima deve, ma non può mai in questa vita definitivamente raggiungere è, in senso evidentemente oggettivo, altrettanto universale, necessario e immutabile, riguardo anche all'insieme di conoscenze che di esso lo spirito può conseguire, incorriamo in una contraddizione, per quanto latente, con i presupposti della definizione della Sapienza con la "S" maiuscola. E, ci pare si possa individuare qui, in questo errore prospettico (errore atavico e fonte del peccato originale che, rammenta anche Agostino, fu eminentemente un peccato di superbia), e nella sua chiarificazione, la possibilità stessa esegetica di contemperare teologia apofatica e catafatica, oltre che di addivenire ad una soluzione almeno provvisoria -*salvo meliori iudicio*- del significato e della validità, oltre che dei limiti, della facoltà del pensiero agostiniano (*mens intellectualis*), non tanto nel suo sguardo rivolto verso il basso dello scibile umano -peraltro trascurabile-, ma soprattutto nella contemplazione proiettata verso l'alto di quelle verità irrefutabili che troppo spesso hanno dato adito, e danno ancora luogo, ad accese discussioni circa l'intelligibilità di Dio. Diversamente non si comprenderebbero le difficoltà, non solo contingenti, in cui pare si sia mosso l'estensore del *De Trinitate* (e che lo tennero impegnato, come si diceva, per circa un ventennio), e le esplicite sue affermazioni a proposito di quei venerandi misteri che si accingeva ad indagare (ma questo rilievo vale anche per altri passi dove emergono simili difficoltà). In ogni caso, quando la ragione filosofica (nei *Soliloquia* in prima "persona"), se così possiamo esprimerci, intende esplicitare il sapere che l'anima può acquisire di Dio, non tarda essa ragione a rammentare ad Agostino di muoversi con estrema cautela, e per analogia dal mutevole, nel cammino verso l'intellezione della *sapientia vel scientia Dei*. D'altra parte, è verosimile sostenere che quando è la fede a professare il suo sapere di Dio, nella prospettiva rivelata di una teologia della partecipazione, Agostino possa più agevolmente muoversi nel pelago delle varie qualificazioni "sensibili" degli attributi divini⁴³⁵, ma senza prendere ingenuamente alla lettera,

435Si veda la polemica con i manichei a proposito dell'"antropomorfismo" che questi ravvisavano nel Vecchio Testamento: <<I manichei sono soliti polemizzare in modo particolare su questo tema, da chiacchieroni e ci scherniscono perché noi crediamo che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Essi infatti considerano solo la forma esteriore del nostro corpo e disgraziatamente ci domandano se Dio ha narici, denti, barba oltre gli organi interni e tutte le altre parti del corpo che sono necessarie a noi. Ma credere che Dio abbia tali cose è ridicolo, anzi empio, e per questo negano che l'uomo è fatto a immagine di Dio. A costoro rispondiamo che tali membra sono, per la verità, nominate non solo nei libri del Vecchio, ma anche del Nuovo Testamento, per lo più quando si vuole dare un'idea di Dio ai semplici che ascoltano. In realtà sono ricordati non solo gli occhi di Dio ma anche le orecchie, le labbra e i piedi; viene inoltre proclamato che il Figlio siede alla destra del Padre. Lo

anche in quel contesto di un sapere siffatto, tutto ciò che le Scritture contengono, rimanendo centrale la seguente e già accennata definizione di Dio: <<*Ego sum, qui sum*⁴³⁶>>.

Depurare il sapere che abbiamo di Dio, e ripulire le ali della *mens* per potersi innalzare dalla vita claustrale e tenebrosa della caverna di questo mondo sensibile verso la luce:

R. -Un solo insegnamento posso impartirti, poiché altro non so. Si richiede la fuga totale dal sensibile. Si deve star molto attenti, mentre portiamo ancora questo corpo, che non siano impediti dal suo visco le nostre penne, poiché della loro piena efficienza abbiamo bisogno per salire da queste tenebre alla luce. Essa certamente non degna mostrarsi a coloro che sono chiusi in questa caverna se non divengono tali che, quando questa viene aperta o demolita, possano tornare nel proprio cielo. Pertanto quando sarai tale che nulla delle cose terrene ti attragga, nello stesso momento, nello stesso attimo vedrai ciò che desideri (*Solil.* I 14, 24).⁴³⁷

Questo *regressus animae* lo si deve intraprendere, e lo si può praticare con efficacia, ma a patto -suggerisce la ragione ad Agostino-, che sia praticata un'ascesa spirituale intesa come completo abbandono di ogni desiderio futile nei confronti di un mondo irrimediabilmente soggetto alla *mutabilitas*, e per ciò stesso costitutivamente inadeguato ad assicurare la permanenza di quanto desiderato, dal momento che non c'è nulla che non vada incontro alla propria dissoluzione rendendo in tal modo vana ogni speranza che sia stata riposta in oggetti instabili e corruttibili.

Si ripropone, dunque, il tema della distinzione ontologica tra verità e vero, cioè tra l'essere immutabile ed i corpi corruttibili. Come già visto nella dimostrazione dell'immortalità

stesso Signore dice: *Non giurate nel nome del cielo, poiché è la dimora di Dio, né per la terra, poiché è lo sgabello dei suoi piedi* [Mt 5, 34-35]. Egli stesso parimenti diceva di *scacciare i demoni col dito di Dio* [Lc 11, 20]. Ma tutti coloro che intendono le Scritture nel senso spirituale, hanno imparato a intendere che questi termini non indicano membra corporee, ma potenze spirituali, come anche le corazze lo scudo, la spada e molte altre simili cose>> (*De Gen. c. Man.* I 17, 27).

436Es 3, 14.

437Si veda però anche la seguente parziale revisione di questo giudizio di condanna dei sensi: <<Anche nell'affermazione che *bisogna del tutto fuggire da codeste realtà sensibili*, si sarebbe dovuto evitare il sospetto che facessimo nostra la posizione dello pseudofilosofo Porfirio, secondo il quale si deve fuggire da ogni realtà corporea. Non ho detto "da tutte le realtà sensibili", ma solo da quelle di questo mondo soggette a corruzione. Avrei dovuto piuttosto dire: non ci saranno più realtà sensibili come queste nel cielo nuovo e nella terra nuova del mondo che verrà>> (cfr. *Retract.* I 4, 3). Tale revisione, tuttavia, non concerne il giudizio in sé, che peraltro resta valido (dire infatti che non ci si riferiva a tutte le realtà sensibili, ma solo a <<quelle di questo mondo soggette a corruzione>>, altro non significa, per la condizione umana attuale, se non di sottomettere la *caro*, ossia tutto il corpo corruttibile e le sue risonanze peccaminose, al servizio della *aversio a creatura, conversio ad Creatorem*). Per comprendere meglio il pensiero di Agostino su questo punto, si tratta di approfondire la distinzione che egli andrà sempre più maturando, derivandola dalle Scritture, tra *caro* e corpo; si veda, su questo punto: *De civ. Dei* XII 26; XIII 15; *Enarr. in ps.* 141, 18-19.

dell'anima⁴³⁸, l'argomento si fonda sul principio che <<*Quidquid est, alicubi esse cogitur*>> e, poiché si ammette che la verità esiste, perché diversamente nulla di ciò che è vero sarebbe tale, se non grazie alla sussistenza della verità, così come nessuno che sia casto lo potrebbe essere, se non per via della castità, allora si rende necessario indagare dove la verità si trovi (<<*Ergo ubi sit, necesse est quaeramus*>>⁴³⁹). Di certo essa non alberga nello spazio, altrimenti la verità sarebbe corpo, ovvero nello spazio vi sarebbe qualcosa d'altro oltre ai corpi. Agostino confessa di non sapere dove possa essere, altrimenti non la ricercerebbe (<<*Si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem*>>) e, in considerazione delle asperità della ricerca, preferisce ricorrere ad un procedimento "negativo", apofatico, emblematicamente inaugurato dal seguente scambio di battute -a conclusione del primo libro, e quale annuncio del secondo-, su cui conviene fissare la nostra attenzione per la concisione e nel contempo la pregnanza e densità di significati:

R.- Ma almeno puoi conoscere dove non sia? A. - Lo potrò se me lo fai venire in mente. R. - Non è certamente negli esseri corruttibili. Difatti tutto ciò che esiste in un altro essere, non persiste nell'essere se non persiste l'altro in cui esiste. E dianzi è stato ammesso che la verità permane anche dopo la fine delle cose vere. Dunque la verità non è negli esseri corruttibili. Pertanto la verità esiste, ma non è in alcuno spazio. Dunque esistono esseri imperituri. E niente è vero in cui la verità non sia. Ne consegue dunque che sono veri soltanto gli esseri imperituri. E l'albero che appare non è l'albero e il legno che appare non è il legno e l'argento che appare non è l'argento e in definitiva tutto ciò che appare non è. E tutto ciò che non è il vero è apparenza. Pertanto solo degli esseri imperituri si dice veramente l'essere.⁴⁴⁰

Dal testo qui riportato si può arguire che l'essere falso contrapposto all'essere della verità non pregiudica l'esistenza di questo albero, di questo legno o di questo anello d'argento: è semmai il loro grado d'essere sul piano ontologico e, dunque, il loro modo d'essere sul piano della conoscenza sensibile o intelligibile, che conduce Agostino a conferire il primato dell'*esse recte* (<<*Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia*>> *Solil.* I 15, 29) alla verità, alla castità, alla giustizia, mediante le quali verità il pensiero umano rinviene il fondamento veritativo

438Le due opere, *Soliloquia* e *De immortalitate animae*, quasi l'una genitrice dell'altra, sono rispettivamente dell'inverno del 386 e del 387, la prima composta e redatta già a Cassiciaco, la seconda in gestazione fin da quel ritiro in campagna, e la cui redazione vide la luce però in seguito. Si veda, su questo aspetto, *Retract.* I 5, 1: <<Dopo i libri dei *Soliloqui*, rientrato a Milano dalla campagna, scrissi un libro *Sull'immortalità dell'anima*, che avevo concepito come un promemoria in vista del completamento dei *Soliloqui*, che erano rimasti incompiuti>>.

439*Solil.* I 15, 29.

440*Solil.* I 15, 29. La sottolineatura presente nel testo è nostra.

indiveniente senza il quale non esisterebbe null'altro, e grazie al quale giudica dell'*esse falsum*, delle apparenze (<<*et omnino quidquid falsum est, non est*>>). Per meglio comprendere il discorso intorno agli oggetti sensibili, che pur sono veri nel loro modo di darsi ai nostri sensi, e la relazione di dipendenza ontologica e conoscitiva che essi intrattengono con le verità che ci permettono, da un lato, di percepirli come esistenti tali e quali essi appaiono e, dall'altro lato, di giudicarli falsi quanto al loro essere precario e contingente, ci deve illuminare, secondo Agostino, il faro del suo *principium inquisitionis directivum*: sentenza infatti la ragione che <<*Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est*>> (si vedano, qui sopra, le righe sottolineate del passo preso in esame). Ora, un tale principio, dal nostro punto di vista, accentua la forte dipendenza ontologica dell'essere dell'ente dall'essere permanente della verità: infatti, qualunque ente corporeo non potrebbe sussistere in virtù d'altro, se non si conservasse quell'essere grazie a cui è. Stando così le cose e per il senso dell'indagine fin qui compiuta, da parte nostra vorremmo precisare quanto segue. Il pensiero, scansata la pietra d'inciampo del dubbio scettico, si coglie quasi immediatamente come facoltà capace di verità: in parole più semplici, se dubito, allora penso e quindi esisto; e, in conseguenza di ciò, se esisto in quanto dubitante e pensante, almeno queste sono già due prime verità donde, come visto, ne seguono a cascata altre. In questo contesto d'analisi, fatta salva la facoltà del pensiero di giungere a conoscere, ad esempio, la superiorità e la maggiore dignità ontologica delle idee o verità immutabili, si perviene anche a statuire che l'essere della verità è quindi sovraordinato all'essere delle realtà mutevoli; come a dire che, in virtù della Rivelazione/autorità so per fede quel che poi giungo semmai anche a comprendere circa l'essere dell'*ordo* o *lex rationalis* del creato; mentre, col pensiero e le sue facoltà, rinvengo il legame tra, ad esempio, la donna casta o l'uomo giusto da una parte e, dall'altra parte, la castità e la giustizia, dimostrando secondo Agostino (o postulando, a nostro parere), che *ipso facto* l'essere delle verità imperiture è quel che correttamente si dice immortale dal momento che, se non sussistesse per se stesso, noi non potremmo vederlo incarnato nell'uomo e nella donna perituri, o non potrebbero quest'uomo e questa donna essere casti o giusti fintantoché, beninteso, non permangano nell'essere di queste verità.

Ritroviamo dunque, ancora una volta, risalendo la china dall'instabilità del mondo corporeo esistente, alla permanenza del sovramondo dell'essere incorporeo incorruttibile, il principio euristico sommo della *mutabilitas*: è evidente al pensiero che il mutevole trova la sua ragion d'essere nell'immutabile ma, e questo è il punto decisivo, non potendo la *mens intellectualis*, se non parzialmente e provvisoriamente, vedere l'invisibile indiveniente allo stesso modo di come lo spirito può rappresentarsi le immagini dei corpi visti grazie al senso, e dal momento che *non est veritas in rebus mortalibus*, deve quindi (e, diciamo noi, forse può) essa *mens* invocare ed

affidarsi ad un "sole" increato di natura altra, la cui luce incorporea è dello stesso genere dell'anima razionale, di modo che abbia ad illuminare all'uomo quelle *res immortales* la cui verità gnoseologica e onto-assiologica seppure fisicamente non è in nessun luogo, eppure invisibilmente si trova dappertutto. Anche perché la tirannia dei corpi sensibili, con il loro alone di parvenza, potrebbe ingannare due individui che percepissero uno stesso oggetto, o de-signandolo con nomi diversi o, una volta accordatisi sul *signum*, non potendo sapere se l'uno e l'altro adoperino lo stesso termine per una medesima sensazione; ovvero, non potendo neanche stabilire con certezza se l'immagine che si imprime nel *sensus* corrisponda alla *res* che contribuisce a formarla. Sarà proficuo riportare buona parte del brano a sostegno di questa subordinazione della conoscenza sensibile all'intelligenza della verità che sola può giudicare e della falsità delle apparenze in relazione all'essere in sé dei corpi, e del "precetto prudenziale", così vorremmo chiamarlo, grazie al quale è la mente stessa l'unica in grado di preservarci, se sapientemente guidata, a non prestare assenso pre-giudizialmente al sensibile. Il testo è il seguente:

R. - Ed ora esaminiamo il seguente argomento. Che penseresti se qualcuno ti dicesse che codesta parete non è parete, ma un albero? A. - Che o il mio senso o il suo s'inganna ovvero che con tale nome da lui è designata la parete. R. - E nell'ipotesi che a lui appaia l'immagine dell'albero e a te quella della parete, non potrebbe l'una e l'altra esser vera? A. - No assolutamente, perché una sola e medesima cosa non può essere albero e parete. E se a me e rispettivamente all'altro appaia con due diverse immagini, è evidente che uno di noi due ha una falsa rappresentazione. R. - E se non fosse né albero né parete ed entrambi v'ingannaste? A.- Ciò è possibile. R. - Dianzi avevi trascurato questa possibilità. A. - Difatti. R. - E nell'ipotesi che vi accorgiate che vi appare diversa da com'è, ancora v'ingannereste? A. - No. R. - È possibile pertanto che sia falso ciò che appare e non s'inganni colui cui appare. A. - È possibile. R. - Bisogna dunque ammettere che non s'inganna chi vede il falso, ma chi presta assenso al falso. A. - Bisogna proprio ammetterlo. R. - E perché il falso è falso? A. - Perché è diverso dal suo apparire. R. - Dunque nell'ipotesi che non esista qualcuno cui appare, non ci sarebbe il falso. A. - Ne consegue. R. - Pertanto la falsità non è nelle cose, ma nella conoscenza sensibile e s'inganna soltanto chi presta l'assenso al falso. Ne consegue che altro è il nostro essere interiore, altro la conoscenza sensibile, poiché mentre essa accetta l'illusione, può non accettarla il nostro essere interiore (*Solil.* II 3, 3).

Approssimandoci alla conclusione, possiamo perlomeno individuare due metaforiche "pietre miliari" nel cammino fin qui compiuto da noi e dall'anima in Agostino: due riferimenti che derivano dal sapere dell'anima (insistiamo nel ricordare il senso del genitivo soggettivo: lo spirito

si conosce amandosi, ama la conoscenza di sé, ed è tutt'uno il suo *diligere* col suo *nosse*), posti a fondamento del sapere stesso (genitivo oggettivo: lo spirito conosce altro da sé). La prima "pietra" reca scritto "superiorità dell'anima" sul corpo e, quindi, indica il suo sorreggere, ma non ancora il correggere, ogni sensazione, ritenendola né più né meno che quello che è, ossia il particolare modo di sentire la realtà esterna, per il tramite dei sensi corporei che essa vivifica e su cui vigila, indipendentemente dall'essere in sé delle cose. Ora, per restare a questa prima formulazione, ma senza anticipare anacronisticamente ulteriori dualismi che si affacceranno nella storia del pensiero filosofico in coincidenza, in particolare, con il criticismo kantiano, va detto però che il ritenere il falso non congiunto con la *res*, ma con il soggetto senziente e con un'anima che presta attenzione e plasma in se stessa l'immagine di quella *res*, altro non può voler dire che sul piano della conoscenza sensibile non ci è consentito ammettere indubitabilmente che la nostra immagine di un albero corrisponda di necessità all'altrui rappresentazione, o all'albero *hic et nunc*. La seconda "pietra", invece, invita alla prudenza e vi si trova inciso lapidariamente quest'altro monito: "*falsitas in sensu*", quasi che volesse avvisarci della presenza sdruciolevole, lungo l'impervia salita che attende il cammino spirituale dell'uomo e della donna, di immagini false dovute a "miraggi", ad affanni ingannevoli dell'anima medesima, non di per sé procurati dal ciottolato, o dalle banchine cedevoli che pur è dato incontrare lungo il sentiero della vita. Fuor di metafora, è opportuno cioè precisare che non possiamo dire altro, sul piano dei sensi, se non che non è il nostro sistema sensorio in quanto tale ad ingannarci, ma il giudizio che la ragione vi connette se giudica, o pre-giudica, la conoscenza ancora del tutto sensibile adeguandola ad una supposta, ma non ancora verificata, coincidenza tra il modo di darsi al *sensus* dei corpi, e il modo d'essere dei corpi stessi (infatti, sentenza Agostino a questo proposito, <<*Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu*>>, *Solil.* II 3, 3, cit.). Dove invece non ci inganniamo? Nel sapere, anzitutto, che dubitiamo delle conoscenze di quanto si presenta ai sensi, se esse non siano state investigate dall'*aspectus animi*; che, inoltre, la sensazione come tale non ha il potere di ingannare la mente, se però questa è consapevole, e lo esercita con acume e discernimento, del suo ruolo giudiziale conferitole grazie al soccorso necessario delle *formae aeternae*; e che, infine, è la *mens intellectualis* la facoltà legittimata ad emettere il verdetto intorno alle verità esprimibili dal pensiero, nonostante la ragione filosofica debba rispettare il *non expedit* all'accesso diretto e autonomo alla fonte stessa della *Veritas*.

In ultima analisi, vorremmo porre l'accento sulla seguente questione alquanto controversa per le ragioni che ora esamineremo, fatto salvo che Agostino non si inoltra in una indagine sperimentale, o comunque scientifica, intorno alla realtà in sé, per il semplice motivo che l'interesse per la ricerca nel regno della *mutabilitas* gli apparve via via del tutto futile, se

confrontato al sapere di cui egli andava in cerca, e di cui a suo modo di vedere l'anima abbisogna. La questione, come dicevamo, verte sull'assunto che, come abbiamo potuto appurare nel corso di questa impegnativa disamina della concezione agostiniana, qualunque siano le immagini forniteci dall'anima stessa per via dei sensi, esse devono attendere un supplemento veritativo e fondativo prima che, e affinché, abbiano l'ardire di chiamarsi conoscenze scientifiche. Si pone però, rispetto a tale dottrina del *sensus*, un grave ostacolo: se la falsità delle apparenze non si trova negli oggetti che appaiono in questo o quel modo, né si trova in loro stessi, ma si origina nel *sensus*, si sarebbe tentati di prendere una scorciatoia che conduca più celermente alla verità, e cioè, suggerisce la ragione in dialogo con Agostino, si potrebbe presumere di disseppellire la *veritas* togliendo la *falsitas* (<<*Quid, si de natura rerum falsitas auferatur? Nonne fiet ut vera sint omnia?*>>⁴⁴¹). E come? Sottraendo il giudizio della *ratio* all'imporsi del *sensus*, cioè a dire, contenendo le risultanze della conoscenza sensibile, rispetto alla quale avevamo detto che il solo accostamento dei due termini, almeno in senso stretto, costituisce una contraddizione, e stabilendo quest'altro preliminare principio euristico: <<*A. - nam verum mihi videtur esse id quod est. R. - Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est*>>⁴⁴². Si riequilibra in tal senso una concezione dell'essere del mondo svincolata, nel suo fondamento ontologico -non già nel suo originare parte delle conoscenze di cui disponiamo-, dal suo modo di presentarsi ai sensi, se e in quanto tutto ciò che è, è vero. Infatti, non l'essere questo o quello, ma l'essere di questo o quel legno, di quella pietra o questo scrigno, è necessariamente in quanto *esse*, e non altrimenti sarà giudicato se non come *verum esse*, purchè non ci si affidi al *sensus*, ma ci sostenga la *ratio*. La *veritas* e l'*esse* sono strettamente congiunti ancor prima del "transito" delle *res*, comunque avvenga, attraverso i sensi: in tal caso possiamo supporre che il soggetto conoscente abbia consapevolezza di tale sodalizio tra verità ed essere, dopo che il pensiero abbia razionalmente verificato l'impossibilità che l'*esse* non sia ciò che è quando venisse lasciato al suo non poter essere altrimenti da come è; o, invece, potremmo anche ammettere che la *fides* possa anticipare questa "*notitia*" della coincidenza tra *veritas* ed *esse*, inducendo chi indaga ad accettare a priori il loro stretto legame alla base di ogni realtà creata, se e in quanto le *res* sono "artefatte" dal sommo artefice secondo tutti i crismi del *vere e recte esse*.

Questa interpretazione ci pare plausibile anche dal confronto, per contrasto, con ciò che i sensi testimoniano rispetto al loro sentire: è l'argomento già esaminato nella confutazione dello "scetticismo moderato" a proposito del ricorso, da parte dei sostenitori di tale dottrina, alla

441*Solil.* II 4, 5.

442*Solil.* II 5, 8.

categoria del probabile o verosimile in relazione alle cogenti istanze dell'agire nel vivere associato. Chi affermerebbe di aver sognato un cane se nel sogno gli è apparso un uomo? E, ancora, chi non sosterebbe, una volta desto, di aver sognato un uomo se non in virtù dell'uomo vero?⁴⁴³ Senza indulgiare su questo fondamento intelligibile della *veritas* -né porlo in questione, avendo già avanzato qualche riserva non sulla istanza che vi sia un sommo principio valutativo per esercitare la stessa facoltà di giudizio, ma avendo messo tra parentesi la certezza agostiniana della sua origine-, con cui giudichiamo dell'uomo davanti a noi, o ricordato, o sognato, o confuso con altro, ammettiamo con Agostino che senza l'idea comunque derivata del vero, non si potrebbe a rigore affermare che un oggetto sia verosimile; e, per conseguenza, oltre che per contrasto, appunto, neppure potremmo affermare alcunché di falso, senza un giudizio basato sull'inverosimile, quindi sulla somiglianza col vero, ma per via negativa. In verità, simile e dissimile appaiono però strettamente congiunti, tanto nel giudicare della verosimiglianza, quanto nel considerare dissomigliante un oggetto col vero: ma in quest'ultimo significato, si deve intendere l'ulteriore estensione del giudizio a quelle particolari circostanze in cui l'immagine percepita deriva da un'altra immagine (onirica), e in cui quindi è il maggior grado di verosimiglianza ad ingannare, mentre quanto più fosse dissimile tanto meno ci ingannerebbe. In queste sensazioni accade che, anche se non c'inganniamo <<perché sospendiamo il giudizio e discriminiamo le note differenti>> tuttavia, aggiunge Agostino, <<dobbiamo riconoscere che denominiamo false le parvenze che riconosciamo simili alle vere>>⁴⁴⁴.

In definitiva, la conclusione si impone nei termini seguenti a <<chi usa la propria ragione -sentenzia la ragione medesima, in quanto quegli- non troverà difficoltà a convincersi che il falso degli oggetti sensibili è ciò che ha parvenza d'essere qualche cosa e non lo è>> (*Solil.* II 10, 18); a ciò si perviene grazie ad un'anima che interloquisce in entrambe le direzioni del fuori/dentro, e comunica con entrambe le posizioni gerarchicamente ordinate dall'inferiore al superiore, in modo tale da metterne in tensione come in un magnete, ma senza ridurre la differenza qualitativa, le due polarità dello scibile umano, altrimenti segregate l'una dalla parte del sensibile e, l'altra, da quella dell'intelligibile⁴⁴⁵.

443<<R. - Rifletti piuttosto. Intanto interroghiamo prima i sensi. Ciò che gli occhi vedono non si dice certamente falso se non ha qualche cosa di somiglianza col vero. Ad esempio, l'uomo che vediamo nel sogno non è vero uomo, ma falso perché ha somiglianza col vero. Difatti chi, vedendo in sogno un cane, direbbe che ha sognato un uomo? Ed anche quel cane è falso perché è simile al vero. A. - È come tu dici. R. - E se qualcuno nella veglia vede un cavallo e reputa di aver visto un uomo, s'inganna perché gli appare una certa somiglianza dell'uomo. Se non gli apparisse che la figura del cavallo, non potrebbe reputare di aver visto un uomo>> (*Solil.* II 6, 10).

444*Solil.* II 6, 12.

445<<R. - Ritieni che i vari oggetti corporei, cioè sensibili, si possono comprendere con l'intelletto? A. - No. R. - E ritieni che Dio usa i sensi per conoscere le cose? A. - Non vorrei avanzare affermazioni pregiudiziali

Ci si presenta, quindi, ma in un significato ben preciso, e da non equivocarsi, un'" *anima copula mundi*" nell'uomo e, per il significato che abbiamo osato rintracciare nella sua dottrina gnoseologica -senza chiedere conferme, è bene precisarlo, all'autore, che non siano le nostre timide interpretazioni-, una metaforica zona di frontiera già evocata nel corso della disamina della conoscenza sensibile, in cui un'anima signora a casa propria attende e riceve, ma poi distingue, connette e trasmuta tramite le sue *potentiae*-facoltà, gli ospiti che si degna d'accogliere, e cui dedica le sua più solerte attenzione affinché le sensazioni risultino degne di pervenire là dove *sic et simpliciter* non potrebbero giungere. Ad un'ultima formula facciamo dunque ricorso, se ci è consentito, perché quanto fin qui guadagnato possa racchiudersi dentro, senza pretese di esaustività, ma nella speranza che giovi a sintetizzare anche questa alquanto complessa tappa del rapporto tra intelligenza e fede. La formulazione è la seguente: *nihil est Sapientiae quod prius non fuerit fidei, nisi Veritas ipsa*. Ma urge rilevare quanto segue: l'infinita differenza ontologica tra Dio e uomo, per quanto debolmente colmabile sul piano gnoseologico attraverso l'anima e il suo essere *imago Dei*, conduce il teologo Agostino a distinguere Sapienza divina increata, e sapienza umana, ovvero a connettere *scientia* e *sapientia Dei* e, per ovvia conseguenza, a disgiungere scienza e sapienza umane. Ora, se si propende a non gettare ponti, come Agostino stesso pare insegnare, tra il sapere dell'anima anche in senso oggettivo, e il sapere di Dio mai del tutto, e forse, molto poco, oggettivabile, se non per analogia, allora dobbiamo concludere per una teologia apofatica la quale consente ed estende alla *mens* questo procedimento "depurativo", sottrattivo, anche nell'indagine che volesse essa mente seguire con una certa autonomia, ma non del tutto indipendente dalla fede. Se, invece, si intendesse dare credito ad un sapere dell'anima, ma dell'anima in Agostino, più di quanto, o proprio in quanto la modesta *ratio* non riuscisse a dare, allora questo sapere, è bene sottolinearlo, apparirebbe come una forma di conoscenza ottenibile preliminarmente soltanto con un atto di fede; e, solamente successivamente, la ragione data in pegno all'autorità delle Scritture, ritroverebbe come *merces fidei* quell'*intellectus* tanto vanamente e inutilmente cercato dove non poteva trovarsi. Per queste risultanze dell'indagine abbiamo ritenuto di dover evidenziare in quella formula anzidetta che nulla, eccetto quel che è già proprio per natura della *Sapientia*, può partecipare della sua essenza e fruire della sua luminescenza, se non la facoltà indivisa e indivisibile, qual è la *fides*; fatta salva la ricompensa della comprensione accessibile ad ogni uomo, ma questo lo aggiungiamo noi, non soltanto a chi abbia per così dire ipotecata la ragione, bensì per chi l'abbia esercitata, essa *ratio*, quale facoltà

sull'argomento. Ma, per quanto è concesso alla congettura, sembra assurdo attribuire i sensi a Dio. *R.* - Pertanto ammettiamo che soltanto l'anima può conoscere sensibilmente>> (*Solil.* II 4, 6).

condivisa e condivisibile sia con le altre *potentiae* dell'anima, e sia con gli altri potenziali interlocutori.

Tornando, infine, all'immagine dell'uomo-lucerna⁴⁴⁶, furtivamente sottratta al *Commento al Vangelo di Giovanni*, che ci ha accompagnato in questo faticoso e tenebroso ultimo tratto del cammino verso la sapienza, ma che soltanto ora pare timidamente rilucere (per quanto, sia noi, ma forse anche Agostino, intendiamo soltanto indicare la via, e non presumere d'essere giunti, alla Sapienza), possiamo scorgere conclusivamente, ma per non concludere, un barlume di senso nella complessa dottrina dell'illuminazione. Uomo-lucerna non è colui che per natura propria risplende e illumina le verità, la Verità; bensì, pare dirci eloquentemente Agostino, è colui che, consapevole dei limiti delle forze umane⁴⁴⁷ (etico-deliberative e conoscitive), accoglie e custodisce quell'olio della fede di cui necessita in particolare l'*intellectus* ma, in generale, anche la *ratio*, per illuminare il cammino e per rinascere ogni giorno a vita nuova. Gli uomini e le donne sarebbero, in tal senso, lanterne spente e maleodoranti, se della *fides* fossero privi: spente, come potrebbero vedere la verità e non increspicare tra le insidie del mondo?, donde, maleodoranti (se e in quanto spente), come saprebbero (*sapĕre*, da *sapio*, come dice Agostino⁴⁴⁸), rettamente agire, ordinatamente amare, felicemente vivere?

Al vertice di questo *itinerarium mentis ad mentem*, e in estrema sintesi, non soltanto giungiamo a definire la tappa suprema cui perviene il sapere dell'anima nel senso indicato da Agostino (un senso non del tutto univoco, come visto), ma preferiamo considerare quest'ultimo gradino del conoscere come giungente ad una soglia, anziché ad un traguardo ultimativo: la figura della soglia, infatti, dal nostro modesto punto di vista, lascia indeciso (ma, almeno, non frainteso), se da questa prospettiva l'uomo possa scorgere con assoluta certezza i contorni e l'essenza di una *Sapientia* di là da vedere. E, consente pure di confidare in ogni altra possibile acquisizione, ma

446<<Tutti gli uomini, in effetti, sono come delle lucerne, che si possono accendere e spegnere. Le lucerne, quando sono piene di sapienza, risplendono e sono spiritualmente fervide; mentre, quando si spengono, mandano cattivo odore. I servi di Dio si conservarono lucerne ardenti in virtù dell'olio della sua misericordia, non in virtù delle loro forze. Sì, perché è la grazia gratuita di Dio l'olio delle lucerne. *Più di tutti loro io ho lavorato*, afferma una famosa lucerna; e affinché non si credesse che egli ardeva per risorse proprie, ha aggiunto: *Non già io, ma la grazia di Dio con me*>> (*In Io. Ev. tr.* XXIII, 3).

447È del resto un'esperienza d'ordinari fallimenti quella che dovette indurre Agostino a tenere ben presente per tutta la vita, giunto al culmine di una distretta esistenziale che si risolse per un'adesione sempre più appassionata alla Rivelazione, quel monito evangelico rievocato retrospettivamente a futura memoria dei suoi lettori certo, ma anche di se stesso, e contenuto nelle *Confessioni*: <<Infatti *celasti queste verità ai sapienti e agli accorti, e le rivelasti ai piccoli* [cfr. *Mt* 11, 25]. Questi pensieri mi penetravano fino alle viscere in modi mirabili, mentre leggevo l'ultimo fra i tuoi apostoli>> (*Confess.* VII 11, 27).

448*De Trin.* XV, 13: <<Assai differente è perciò dalla scienza divina la nostra scienza. In Dio la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica all'essenza o sostanza [...] in noi -invece, prosegue Agostino- non è la stessa cosa essere, sapere e essere sapiente (*sapere*), perché noi possiamo essere [vuote lanterne] anche se non sappiamo né gustiamo (*sapiamus*) ciò che abbiamo appreso da altra fonte [il profumo e lo splendore dell'olio ricevuto]>>.

per via di un procedimento analogico⁴⁴⁹ (questo sì, condiviso da Agostino, come è emerso ad esempio dalle risultanze del *De Trinitate*), non in maniera definitivamente intrascendibile, ma in un dialogo fecondo che l'anima in Agostino intrattiene con se stessa o con l'a/A(?)l'altro da sé, ovvero che l'anima di Agostino instaura tra sé e l'altro nel prossimo. Agostino stesso insegna a porre domande e cercare risposte, talora provvisorie, altre volte definitive, in ogni caso scutarenti, in buona parte delle sue opere in modo esplicito, altrove in maniera più velata, dalla fruttuosa relazionale amicale che anche noi uomini e donne d'oggi non dobbiamo tralasciare di coltivare, magari in cambio di una malriposta fiducia in certo introspezzionismo solipsistico, o in certe forme alienanti di monologo tra l'io e uno schermo del tutto riduttivo rispetto alla complessità degli "scambi" umani, come sempre più oggi sta divenendo il *monitor* del nostro *computer*. La modesta ragione, quella dell'uomo, la nostra, si limita ad una conoscenza di Dio per via negativa, ricorre ampiamente all'analogia, si arresta sulla soglia di verità universali e necessarie, posto che senza di esse neppure il più semplice suono sarebbe udito, il più facile conto eseguito, il verso noto compreso. La fede promette di varcare quella metaforica soglia, e sia pure; ma a patto che la ragione si mostri disponibile verso un concetto di autorità che noi si vorrebbe intendere in un significato più ampio, ma che per Agostino ci è apparso via via sempre più circoscritto al senso particolare della Rivelazione racchiusa nelle Scritture: in questo significato agostiniano di *auctoritas*, la Sapienza si qualifica più nel dettaglio, la teologia si fa anche positiva, e la stessa anima condivide dentro di sé con l'Altro da sé un sapere già noto ancorché offuscato, proiettando nel cielo invisibile, in un sole intelligibile, le verità che pure trova dentro di sé sopra di sé, accettando di credere ciò che altrimenti non si può comprendere, e confidando di comprendere ciò che altrimenti non sarebbe creduto con maggior forza e sicurezza. La prima facoltà, la *ratio*, si muove anche tra contraddizioni, ma le considera, quando altro non le è consentito fare, aporetiche o, se le intende far fruttificare nel *sermo* di un sapere poetico, ossimoriche. E, sia detto per inciso, questa risorsa della mente non è del tutto inconsueta o estranea al retore Agostino, in particolare nel suo appassionato caldo amorevole profondersi nell'esortare le folle dei fedeli a

449L'importanza delle tipologie esegetiche in relazione all'interpretazione delle Scritture, a partire però dall'accettazione per fede della Rivelazione, emerge dal brano seguente: <<vengono insegnati quattro modi con cui spiegare la Legge, i cui vocaboli possono essere enunciati in greco, ma in latino possono essere solo dichiarati e spiegati e cioè: secondo la storia, secondo l'allegoria, secondo l'analogia, secondo l'eziologia. Si ha la storia quando sono ricordati fatti, umani o divini, già avvenuti; l'allegoria quando le parole sono intese in senso figurato; l'analogia quando si mostra la concordanza dell'Antico col Nuovo Testamento; l'eziologia quando si espongono le cause delle espressioni o dei fatti>> (*De Gen. ad l. imp.* I 2, 5). Non possiamo far altro, invece, che rimandare alla lettura di altri passi fondamentali di quest'opera (si vedano, ad esempio, i seguenti paragrafi: I, 16, 57-58; 16, 60-61), non soltanto per la conoscenza intorno alle vicende biografiche del giovane Agostino, ma anche per quella della sua elaborazione di un "armamentario" dottrinale e teologico capace di raccogliere le sfide del suo tempo (si vedano anche i brani conclusivi relativi alla spiegazione della dottrina della partecipazione).

sperare contro ogni disperazione, a credere contro ogni aspettativa umana, ad amare oltre qualsiasi barriera tra l'io e l'altro. La fede, la speranza e la carità si rinsaldano così vicendevolmente, e insieme promettono di soccorrere la ragione nella sua acquisita debolezza derivata dal peccato dei progenitori, come *culpa* e *infirmetas*. L'eloquenza della ragione cede il passo all'occorrenza della fede ma, quest'ultima, non disdegna di ricorrere in Agostino a tutto l'armamentario della retorica, laddove l'indagine del testo rivelato consegna all'uomo un sapere dell'anima e un sapere di Dio affidati non soltanto alla filosofia, o alla teologia -che, rispetto al suo modo di vedere Agostino tenderà via via a fondere, forse non a confondere, in un amalgama ricco più che della somma, della sintesi degli elementi interagenti-, ma anche alla "poesia", all'eloquio suadente e persuadente cui non sono estranee figure retoriche come l'ossimoro⁴⁵⁰. L'uomo vecchio, esteriore, carnale, nella migliore delle ipotesi segue anche le facoltà che trova in sé in comune con gli altri uomini, ma l'uomo nuovo, interiore, spirituale con-segue all'intelligenza della fede che riceve, almeno al suo *initium*, per grazia divina e che, nel faticoso ma doveroso cammino di ascesa e purificazione dell'anima, frutto della contemplazione e dell'azione da questa rischiarata, lo conduce per le strade del mondo verso l'altro mondo. E se anche non a tutti è concesso seguirlo, questo nuovo uomo, mai compiutamente realizzato in questa vita, si pone quale stella polare, metaforica lanterna accesa notte e dì, non attingendo da se stesso, ma conservando con cura, amore e fede ardente l'olio stesso donato e ricevuto quasi in custodia affinché, deprivata la lucerna del suo più riposto e prezioso spirito, l'immagine della Trinità in essa, benché opaca e *in enigma*, non abbia a spegnersi e illanguidirsi venendo con ciò dissipato quel sapere dell'anima e di Dio che soli paiono in grado di illuminare la via.

450Cfr. *Serm.* 52, 6, 16: <<Orsù, fratelli, prestatemi attenzione con tutta la vostra mente. Vedete prima che cosa prometto, se mai possa trovarlo nelle creature, perché il Creatore ci trascende del tutto. Ma potrebbe darsi che qualcuno di noi, il cui spirito venisse abbagliato dallo splendore della verità come da un lampo, potrebbe ripetere quella frase: *Nel rapimento del mio spirito io ho detto*. Che cosa hai detto nel rapimento del tuo spirito? *Sono stato gettato lontano dai tuoi occhi* [Sal 30, 23]. Orbene, mi pare che colui il quale disse ciò aveva innalzato la propria anima verso Dio, aveva sollevato la propria anima al di sopra di se stesso, poiché ogni giorno gli veniva detto: *Dov'è il tuo Dio?* [Sal 41, 4] e con una specie di contatto spirituale era giunto alla luce immutabile ma, per la debolezza della vista, non era stato in grado di sopportarla ed era ricaduto nella sua - diciamo così - infermità e fiacchezza. Si era paragonato con essa e s'era accorto che la vista del proprio spirito non poteva ancora adattarsi alla luce della sapienza di Dio. Ma poiché aveva fatto ciò in un rapimento dello spirito essendo stato trascinato fuori dei sensi del corpo e innalzato verso Dio, appena fu in certo qual modo ricondotto dalla divinità all'umanità, disse: *"Nel rapimento del mio spirito io ho detto*. Nel rapimento ho visto un non so che, ma non ho potuto sopportarlo a lungo, e dal corpo che appesantisce l'anima, restituito alle mie membra mortali e ai numerosi pensieri dei mortali, ho detto: *Sono stato gettato lontano dai tuoi occhi*. Tu sei di gran lunga al di sopra di me, io sono di gran lunga al di sotto di te". Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? Se infatti ciò che vuoi dire lo hai capito, non è Dio. Se sei stato capace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare d'essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così; se invece è così, non lo hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?>>.

CONCLUSIONI

In questo nostro lavoro abbiamo cercato di mettere in luce alcune questioni che ci sembrano suggestive per riflettere, per meditare sulla dimensione dell'esistere, chinando il capo sui testi, rivisitando una delle voci più autorevoli della tradizione filosofica e patristica occidentale, nella speranza di far tesoro di quel che né soltanto agostiniano, e neppure confessionale, è: vale a dire, una dottrina dell'anima e dell'uomo, delle sue facoltà, delle possibili alte e nobili acquisizioni intellettuali, ma anche delle insidie, degli autoinganni, delle facili certezze, ovvero delle non improbabili chiusure ermeneutiche in cui una scelta di fede refrattaria e autosufficiente corre il rischio di incespicare; e, lo stesso potremmo dire per una *ratio* in cerca di un sapere di sé e di Dio, che volesse disporre senza alcun ragionevole dubbio di prove convincenti e incontrovertibili circa la sua essenza, la propria origine, l'umano destino. Vorremmo ripercorrere in tal senso a grandi linee i temi affrontati e i significati emersi, non per concludere quindi su alcunché, come se avessimo risposte definitive da dare, ma al contrario, restituendo ad Agostino ciò che abbiamo ricevuto come pegno e speranza che la tradizione, ogni tradizione, consegna al futuro, e come bene e promessa che il presente, e si spera anche il nostro, irriga e mantiene prendendosi cura del passato.

L'intento di questa nostra ricerca era, come si diceva all'inizio, l'individuazione delle coordinate per la ricostruzione della dottrina agostiniana di un sapere dell'anima e sull'anima, centrata soprattutto sui testi del periodo giovanile, ma visitando anche quelli mediani e della maturità, senza addentrarci in uno studio delle fonti che avrebbe certamente richiesto altre risorse ed energie che non ci siamo sentiti di mettere in campo. Questa nostra indagine ambiva non soltanto alla conoscenza della natura, dell'origine e del destino dell'anima e dell'uomo agostiniano, ma anche alla sua concezione gnoseologica scandita lungo un *itinerarium mentis ad mentem* che geneticamente trova un suo peculiare contributo nel *sensus* e nel particolare significato della dottrina della sensazione, per poi ascendere verso lo *scire per aliud* dove la *ratio* interviene a validare e sistematizzare in un insieme coerente le esperienze sensibili che si sedimentano in conoscenze razionali, entrando a far parte a pieno titolo dei repertori individuali e delle codificazioni storicamente determinate delle molteplici discipline di studio, analogamente al passaggio lungo la metaforica frontiera dei sensi in cui le *passiones corporis* si trasmutano in sensazioni/percezioni avvertite e designate. Abbiamo avuto modo di vedere come Agostino ravvisi un certo parallelismo tra l'*ordo creationis* identificabile con la suprema *lex rationalis*, e

quindi derivante da una trascendente ragione divina che ha strutturato, come un abile e sommo architetto, un universo edificato secondo *numerus, mensura e ordo/pondus* -architetto che, in questo senso, viene anche definito ossimoricamente come *numerus sine numero-*, e *l'ordo rerum*, ossia la disposizione ponderata, misurata e numerata di tutte le cose che attribuisce a ciascuna la sua retta collocazione nella scala dell'essere, al livello onto-assiologico; e, infine, *l'ordo eruditionis* capace di rinvenire le tracce e le orme di quest'opera risalendo dal mondo sensibile a quello intelligibile. Ma perché anche l'uomo si converta dal bene al meglio, e non si volga invece verso le creature abbandonando il suo Creatore, non basta il conoscere, sia pur attraverso un procedimento epistemicamente fondato, come diremmo noi oggi, e costituente il sapere scientifico di cui nondimeno traspare una certa importanza; bensì, secondo la prospettiva agostiniana, occorre finalizzare il sapere ad altro, al *regressus animae*, in relazione dunque con l'ideale etico-eudemonistico riletto alla luce della rivelazione cristiana. Agostino, nel distinguere tra scienza e sapienza, definisce la prima come conoscenza delle cose temporali con cui possiamo ordinare questa misera vita, senza la quale non potremmo conoscere le virtù cardinali, ma con la quale non è sufficiente aspirare alla vera felicità in mancanza delle virtù teologali. La sapienza, invece, è connessa con il concetto di *modus animi* in cui consiste l'adesione al disegno sapiente dell'essere e del fine di tutte le cose. Del resto, la sapienza appare maggiormente legata alla contemplazione delle realtà eterne, mediante la quale perseguire il fine della beatitudine, entro l'ottica rivelata dell'escatologia cristiana, e nell'ambito di una sempre maggiore importanza accordata alla conoscenza delle Scritture: e, questa conoscenza si avvale sia della ragione che dell'intelligenza come testimoniato anche dal costante e infaticabile studio che Agostino dedicò sempre più ai testi sacri sia in funzione esegetico-dottrinale, sia polemico-apologetica, e sia infine teologico-pastorale. Non si capirebbe d'altronde l'opera monumentale del vescovo d'Ippona se si sottostimasse l'indubbio apporto della ragione al suo mirabile e approfondito studio critico-esegetico delle Scritture, e se nel contempo si smarrisse il fine principe di tutta la sua instancabile indagine intorno ad esempio al mistero della creazione, della rivelazione, dell'incarnazione e della partecipazione, nonché al dogma trinitario o al teologumeno della *tradux peccati*; fine che, com'è ovvio che sia per un pensatore che voglia dirsi cristiano, è riassumibile nel fondamentale problema legato in ultima istanza alla salvezza. Psicologia, antropologia e gnoseologia agostiniane si saldano insieme nella peculiare preoccupazione di investigare il creato, di risalire al suo artefice, e di mettere in pratica i suoi comandamenti anzitutto per fede e, in virtù di questa accettazione preliminare incondizionata, di attendersi come giusta ricompensa anche la comprensione. Ecco perché per l'Ipponese in qualche modo la scienza è valida non se si risolve in un conoscere rigonfio, tronfio, vano, magari in funzione del godimento in se stesso dell'*esse* di

qualsivoglia ente, compreso quello dell'uomo; ma, piuttosto, se essa concorre al *reditus animae*, e se le consente di librarsi verso le regioni in cui albergano le verità eterne -*species, formae, rationes, regulae*- in modo tale da "sgonfiarsi/deflazionarsi" in se stessa, e informarsi al *pondus amoris* necessario al *recte vivere*, al *verum nosse*, all'*ordinata dilectio*. In questo modo, *ratio* e *intellegentia* cooperano solidalmente, al punto che abbiamo visto quasi confondersi le due facoltà della *mens* là dove la *ratio sublimior* confina con l'intelligenza stessa deputata alla intellezione delle verità intelligibili grazie alla *fides qua* e a quel *lumen quod facit videre* la cui natura incorporea è dello stesso genere di quelle, benché increata e divina, e la cui essenza pare indivisibile dalla, ancorché distinguibile come, *Sapientia Dei*.

D'altra parte, anche tra *verbum* umano e *Verbum* divino, analogamente tra sapienza creata e Sapienza increata e immutabile è occorsa la stessa irriducibile alterità, per quanto il significato dello *scire* è informato al sapere con cui l'uomo esercita l'intelligenza della fede e giunge infine, perché razionale è stata creata la sua anima, a ricevere come ricompensa l'*intellectus*. Questo circolo ermeneutico, che richiederebbe ben altra e più approfondita analisi di competenza della filosofia della religione, ci ha suggerito di tenere insieme, quasi in tensione, due polarità che nondimeno devono condurre l'uomo agostiniano, pellegrino su questa terra, ad orientare tutto se stesso lasciando che il metaforico ago della sua bussola venga attratto dall'*ordo amoris*, rinvenuto fuori di sé, dentro di sé, sopra di sé, specialmente nel fondamentale mistero rivelato per cui un uomo di nome Gesù è quel *Logos* seconda Persona della Trinità, quella Sapienza incarnata non creata, quel *Verbum caro factum est* giovanneo, verso cui ci sospinge il *pondus amoris*, contrapposto al *pondus corporis* che trascina verso il basso.

Si è trattato, dunque, di mettere il più possibile in evidenza le strette implicazioni, in questo grandioso e prolifico pensatore, tra l'essere, il sapere e l'agire, tra la sua concezione antropologica e ontologica da una parte e, dall'altra, il piano più squisitamente conoscitivo/contemplativo ed etico/attivo. Una maggiore attenzione avrebbe meritato il concetto d'amore in Agostino, dal momento che, per l'economia di questo nostro lavoro, è stato preso in considerazione per così dire solamente di passaggio in riferimento al sapere dell'anima. Come si ricorderà, l'*ordo amoris* nella nostra interpretazione è stato capovolto nell'*amor ordinis* credendo di non tradire l'*intentio auctoris*, onde mettere meglio in risalto la fondamentale struttura misurata, numerata e ponderata di tutte le cose in cui, non soltanto la gnoseologia, ma anche e soprattutto l'eudemonismo agostiniano, se anche derivano alcuni aspetti dalla tradizione platonica, neoplatonica o stoica precedente, appaiono perlopiù come spesso accade una reinterpretazione cristiana di quei vari contributi, entro un nuovo assetto onto-assiologico del creato informato ai supremi principi di creazione e rivelazione, nonché a quello di incarnazione e partecipazione, in cui il senso del

conoscere e quello dell'agire trovano il loro necessario e fondamentale presupposto nel radicarsi e nell'ancorarsi saldamente a questa ordinata e ponderata disposizione di tutto l'universo creato. Il criterio selettivo dell'eudemonismo universale in Agostino, come sappiamo, è risultato essere caratterizzato dalle due categorie etiche racchiuse nella coppia *uti/frui*: se l'amore è ordinato, cioè se rispetta l'*ordo rerum* conseguente all'*ordo creationis*, e discendente dalla suprema *lex rationalis* che a taluni è concesso pure di comprendere non senza un adeguato *ordo eruditionis*, allora tutto ciò conduce l'uomo, per un verso, a fruire del prossimo in Dio, e questo per se stesso, essendo il *summum bonum* immutabile e fonte inconcussa della vera *beatitudo*; e, per altro verso, lo invita a usare/utilizzare/servirsi di tutte le altre creature, appunto, non considerandole come fini, giacché per via della loro precarietà ontologica, oltre che della loro conseguente subordinazione gerarchica e assiologica, possono andar perduti e, a causa di ciò, rendere infelice colui che vi aveva riposto il suo "appetito". In questa concezione etica, quindi, l'*ordo amoris* significa amare l'ordine, preferire il meglio al bene, prediligere il superiore all'inferiore: in tal modo, l'ago di una metaforica bussola indicherà la strada da percorrere all'uomo agostiniano eticamente ordinato, e lo inviterà a rivolgere l'*appetitus* verso l'alto trasformandolo in *caritas*, anziché verso il basso dissipandolo in *cupiditas*.

La vera *beatitudo* appare così via via dopo i primi facili entusiasmi giovanili sempre più differita anche per il *sapiens*/filosofo, ma di certo il *recte vivere* e l'*ordinata/mutua dilectio*, possono essere guadagnati soprattutto da chi li incarna nel quotidiano; e, seppure nelle fatiche e nei dolori di questo *saeculum*, in cui le due città, la *civitas Dei peregrinans* e la *civitas terrena*, appaiono commischiate, il *verum nosse* prepara l'animo dell'uomo nel rendersi degno, piuttosto che possedere già qui ed ora la felicità come un bene inalienabile e inamissibile, alla futura beatitudine derivante dal suo ingresso nella *civitas Dei* celeste.

Come si diceva, su alcuni di questi temi ci siamo soffermati maggiormente che su altri, nel tentativo di comprendere ad esempio la natura, l'origine e il destino dell'anima, avvertendo che la questione dell'*origo animae hominis* è parsa in qualche misura collegata a quella della *tradux peccati*, benché la nostra sia una pura opinione, ancorché corroborata talvolta dai testi presi in esame. Dell'anima poi ci siamo occupati a proposito delle sue relazioni intrinseche tra le varie facoltà che la contraddistinguono quali il *sensus*, lo *spiritus/animus/mens*, la *ratio* e l'*intellegentia*; e si è cercato di capire se la sua relazione con il corpo ch'essa vivifica e di cui si prende cura, adombrasse un certo dualismo, o invece una semplice dicotomia necessaria al filosofo sul piano della riflessione, ma non generatrice di una frattura incolmabile tra appunto anima e corpo. La ricerca è divenuta più ostica ma comunque degna di rilievo e interessante quando si è tentata una preliminare chiarificazione del lessico agostiniano circa i vari termini da

lui adoperati non senza un criterio, ma anche non senza una certa disinvoltura; ricerca che ha messo in evidenza una certa oscillazione dei significati di uno stesso lemma in ragione del contesto in cui è inserito, ma che ha rilevato anche qualche ambiguità nell'accostamento di *animus/spiritus/mens* con quest'ultima facoltà/parte più elevata nell'uomo in cui dimora l'*imago Dei* nella triade di *memoria, intelligentia, amor/dilectio/voluntas*.

Su alcune questioni ci siamo trovati concordi con Agostino: la confutazione dello scetticismo, la valorizzazione della dimensione interiore dell'uomo estranea però a certo psicologismo, nonché lontana da una deriva solipsistica disancorata e disincarnata dalla vita nei suoi molteplici aspetti come la percezione sensibile di un mondo d'apparenze per se stesso buono, o come la conoscenza razionale rivolta alle supreme norme ideali ovunque presenti nel cosmo creato, ovvero come la contemplazione intellettuale e l'intelligenza della fede non illimitata, bensì orientata entro una dimensione del comprendere in cui, se anche è la fede il presupposto esistenziale, esso non si arena nelle sabbie di un cieco credere, ma richiede di esercitare *ratio* e *intellectus* onde poter ricevere, come ricompensa, di capire ciò che si è per altra via creduto. È in questa prospettiva meno accessibile alla ragione, che abbiamo in tal senso accennato alla distinzione agostiniana tra *fides qua creditur*, e *quod creditur*, nonché alle tre dimensioni della *fides retenta/conspecta/dilecta* che appaiono legate alla speranza e alla carità, ovvero a passato presente e futuro.

Un aspetto degno di nota è la cautela con cui Agostino si riferisce all'immagine di Dio nell'uomo, in cui la visione è consentita ma come in uno specchio e in enigma; l'Altro nell'io è irriducibile alla propria essenza, al proprio concetto, alla propria visione della realtà, e lo stesso possiamo dire per l'Altro nell'io di chiunque. Tra una teologia positiva/catafatica ed una negativa/apofatica, almeno dai testi esaminati e dai contributi degli interpreti presi in considerazione, è emersa una concezione di Dio segnata da una fondamentale differenza qualitativa, una ulteriorità trascendente e non ulteriormente trascendibile, che invece di scoraggiare l'animo di colui o di colei che vi si imbatte, andrebbe riletta come una sorta di "aperturismo", sia pur implicito, nella sua dottrina trinitaria. Ma sappiamo anche che, per altri versi, Agostino ha fieramente polemizzato e duellato contro posizioni che gli apparivano eterodosse rispetto al dogma della Chiesa cattolica. Ciononostante, gli elementi per una valutazione diversa ci sono, ed abbiamo perciò ritenuto di poter affermare che la sua concezione dell'essenza di Dio, non già la dimostrazione della sua esistenza, si configura come una sorta di cenno salvifico, un'impronta del divino nel creato affinché l'uomo e la donna si mettano alla ricerca e in cammino, ma nel contempo perché non pretendano mai d'essere arrivati alla meta una volta per tutte, né di disporre di una conoscenza certa chiara e distinta di *qui scitur melius*

nesciendo, se non per altra via -e, sul piano della rivelazione, abbiamo preso atto dei molteplici appellativi divini, benché non ci siamo potuti inoltrare con la sola ragione fin troppo addentro ad un territorio che si estendeva oltre il senso e le possibilità della presente indagine. Al contrario, come si diceva, la dimostrazione dell'esistenza di Dio-Creatore a partire dalle sue orme nel creato, e condotta secondo ragione, ci ha guidato in una serie di denominazioni in cui, se anche campeggia quell'*Ego sum qui sum*, il cui corrispettivo esegetico in Agostino prende forma in una serie di formulazioni retoricamente ossimoriche, o filosoficamente contraddittorie, come *mensura sine mensura*, *pondus sine pondere*, tuttavia si trovano anche espressioni dove una qualità viene portata al massimo esponente, fino all'iperbole: *summum bonum/esse*; ovvero dove si negano le finitudini del creato: *im-mutabilis*, *in-commutabilis*, *incorruttibilis*. Insomma, alla prova dei fatti, il sapere dell'anima è via al sapere di sé e di altro da sé, lungo una *conversio* che si snoda emblematicamente dalla dispersione nel molteplice degli infiniti "punti" sensibili -*noli foras ire*-, al ritiro nella dimora interiore -*in teipsum redi*- e, infine, al superamento della stessa natura umana mutevole -*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum*. Qui, al di sotto e al di là di qualsivoglia malintesa e malriposta fiducia nel soggetto moderno autonomo e autoreferenziale, giace sepolto e attende di disvelarsi all'anima l'*interior intimo meo*: da questo punto di vista, se anche andrebbe meglio valutata ed esaminata la partecipazione del *verbum* interiore al *Verbum* divino, è altrettanto plausibile riconoscere la costitutiva impossibilità per la *mens* di vedere faccia a faccia la fonte stessa di quella luce che, per altri versi, illumina ogni uomo che viene in questo mondo. La sapienza raggiungibile da parte della creatura razionale -*memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*-, va quindi tenuta sempre debitamente distinta, in una dottrina come quella agostiniana, profondamente ispirata alla *creatio ex nihilo*, dalla *Sapientia Dei* -*Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*-, increata e generata quale seconda Persona della Trinità, benché da essa tragga il suo alimento.

La dicotomia tra anima e corpo ci è parsa quasi un dualismo, insinuatosi peraltro ancor più in profondità, entro la stessa dimensione spirituale dell'anima, recisa in tal modo in una parte di essa più nobile e di maggiore dignità -*mens/ratio/intellectus*-, e in un'altra subordinata -*anima/animus*. È inoltre emersa, nel corso dell'indagine, non soltanto una concezione della sua *quantitas* dimostrata secondo l'ordine geometrico-matematico, cioè a partire da un insieme di verità necessarie, universali ed eterne, tali per cui la loro presenza allo spirito/pensiero dell'uomo testimonierebbe che l'animo stesso è, e non può non essere, il "luogo" della *disciplina* (<<*si alicubi est disciplina [...] est in hominis animo disciplina*>>, *De imm. an.* I 1,1); ma, in conseguenza di questo assunto, il giovane Agostino giunge perfino a dimostrare che, se anche non è propriamente l'anima medesima in ultima istanza la fonte trascendente di quelle verità, essa

si rivela quasi come ricettacolo di quelle *ideae/formae aeternae* indivenienti, al punto che questa dimostrazione costituirebbe per questo stesso fatto una prova della sua immortalità. È l'argomentazione che abbiamo giudicata come una sorta di paralogismo per via del suo *vulnus* costituito dalla possibilità che le verità matematiche possano essere non altro che un prodotto della capacità della *mens* di elaborare insiemi coerenti di concetti in base a regole condivise, quali sono ad esempio i vari fondamenti epistemici delle scienze, benché per certi aspetti, stando alle risultanze del *nusquam discere* del *De magistro*, rimanga indeciso e non facilmente ponderabile non tanto la presenza, ma il contenuto, l'ampiezza e l'origine di una "dotazione" minima, e forse essenziale, di criteri veritativi riscontrabili già in tenera età. A questo proposito, ci siamo anche soffermati sulla suggestiva intuizione agostiniana della disposizione ordinata, secondo *mensura/numerus/ordo*, dell'universo creato in cui, senza un fondamentale principio unitario e unificante apriorico e, quindi, in mancanza di una corrispondenza tra le ragioni eterne e la *ratio* dell'uomo, questa ordinata, misurata e numerata collocazione degli esseri non avrebbe appunto ragion d'essere entro un orizzonte caotico, ove vigesse la suprema legge del caso. Più che fare appello ad un certo numero di verità, l'uomo agostiniano può contemplare il *numerus* della stessa verità, può cioè fruire, nell'indagine razionale e nel *regressus animae*, dell'illuminazione interiore che trascende, ma non trascura, anzi utilizza le sue stesse facoltà. Ed è questa lucerna speciale che appare meglio in grado di rischiarare il cammino non soltanto alla scienza, ma anche alla sapienza, in direzione della *scientia/Sapientia* increate tutt'une con la *essentia Dei*.

L'anima in Agostino ci ha restituito talvolta quel che non si andava cercando, e che soltanto per inferenza -si spera non spregiudicata e spericolata- ci ha suggerito quel che forse si muoveva al di sotto della superficie increspata del testo: l'anima di Agostino, l'animo di un uomo, pur sempre un uomo, in quel volger di tempo nel mare tempestoso di contingenti e cogenti, anche se per certi versi di lunga durata, eventi. E se anche non si può dire che tutte le sue opere furono generalmente scritti d'occasione, neppure si può sottacere il carattere profondamente situato della prospettiva in cui esse allignarono e crebbero, rispetto alla quale ci è richiesto di tener conto. Una lettura ingenua l'abbiamo forse evitata, ma nondimeno abbiamo provato a renderci disponibili, per quel tanto che ci è parso sufficiente, ad una sorta di patto narrativo -ché, la filosofia, è pure narrazione, dietro e oltre il testo, dei significati che albergano nei bui nascondigli della vita e dello spirito.

Il tentativo, si spera non troppo arbitrario, di calarsi nelle vicende con-testuali dell'uomo Aurelio, per far emergere per altra via il senso delle argomentazioni del filosofo e del teologo Agostino, o per verificare la coerenza tra presupposti e conseguenze, ovvero per sondare il significato e la portata della *fides qua*, questo nostro inesperto tentativo, come si diceva, si

prefiggeva di far agire un atteggiamento critico che tenesse conto dei limiti in cui si muove la nostra ragione, e che vigilasse su questi confini: l'immagine della colomba kantiana ha vegliato su certi sconfinamenti, come talvolta si sono profilati all'orizzonte alcuni passaggi di "frontiera" intorno all'origine e al destino dell'anima, o riguardo alla sua immortalità. Debiti confini agostiniani per evitare facili scorciatoie e perniciose catture della sostanza divina? Oppure, le nostre timide incertezze derivanti dai fondamentali presupposti teologici che reggono il rigore dell'argomentazione, e che non ci consentono di sapere di Dio, ancorché sappiamo, profumiamo di Dio nello spirito/*mens* ove alberga la sua *imago*? Qui, disponibilità e atteggiamento critico si fondono e si confondono nell'autore della presente tesi non foss'altro perché sempre lo affascina l'eloquio, e talvolta lo persuade la retorica, di Agostino.

Ma ora è tempo di concludere anche questa autocritica. Tacciano adunque ora le nostre parole, si plachino i nostri pensieri in ossequio al filosofo e al retore, al teologo e all'abile controversista, al pastore in cura d'anime che ci ha consegnato il suo pensiero, che ci ha lasciato in eredità tutto quel niente che aveva accantonato, portando con sé soltanto quel poco che aveva ricevuto, ottenendo però -ma questo è l'ultimo capitolo della sua vita che nessuno potrà mai scrivere- ottenendo però ...

L'unico modo di eternizzare quell'uomo ci pare sia ben espresso dalle parole che si sentì di pronunciare il suo primo biografo e amico Possidio in chiusura della sua *Vita Augustini* rievocando il verso di un'iscrizione funebre di un poeta pagano: <<Viandante, vuoi sapere se il poeta vive dopo la morte? Quando tu leggi, io parlo: la tua voce è la mia>>⁴⁵¹.

Parole non nostre, parole di un'altra voce, quelle racchiuse silenti e in attesa d'essere di nuovo proferite nelle pagine che abbiamo sfogliato, quelle riportate nelle nostre citazioni in omaggio alla sua opera; parole viventi, suono/cibo per gli orecchi ma, soprattutto, concetto/alimento per l'anima perché, se <<il suono rimane nell'orecchio, il concetto scende nel cuore>>, il suono essendo corpo, il concetto l'anima della parola.

451Dobbiamo questo brano e la sua traduzione a Maria Bettetini (cfr. Maria Bettetini, *Introduzione ad Agostino*, cit., p. 36).

Abbreviazioni

I brani tratti dai testi di Agostino si riferiscono alle *Opere di sant'Agostino* (edizione latino-italiana), Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma, 1970 (e successive ristampe). Si riporta qui sotto la *Tavola delle opere di Agostino* contenente le abbreviazioni, i titoli, e il numero romano/arabo indicante il relativo volume/tomo nell'edizione NBA. Le abbreviazioni in grassetto si riferiscono alle opere lette integralmente, le altre a quelle la cui lettura è stata circoscritta a singoli libri e/o parti maggiormente attinenti con gli argomenti trattati.

Abbreviazioni	Titolo dell'opera	NBA
C. Acad.	<i>Contra Academicos</i>	III/1
<i>C. duas epp. Pel.</i>	<i>Contra duas epistolas Pelagianorum</i>	XVIII
<i>C. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum (Ep. 207)</i>	XVIII
<i>C. Prisc. et Orig.</i>	<i>Contra Priscillianistas et Origenistas</i>	XII/1
Confess.	<i>Confessionum</i>	I
De an. et eius orig.	<i>De anima et eius origine</i>	XVII/2
De b. vita	<i>De beata vita</i>	III/1
<i>De cath. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus</i>	VII/2
De civ. Dei	<i>De civitate Dei</i>	V/1-3
<i>De corr. et gr.</i>	<i>De correptione et gratia</i>	XX
<i>De divv. 83 qq.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>	VI/2
<i>De divv. qq. ad Simpl.</i>	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>	VI/2
<i>De doct. chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>	VIII
<i>De f. et op.</i>	<i>De fide et operibus</i>	VI/2
<i>De f. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo</i>	VI/2
<i>De f. r. quae n. v.</i>	<i>De fide rerum quae non videntur</i>	VI/1
<i>De Gen. ad l. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>	IX/1
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>	IX/2
<i>De Gen. c. Man.</i>	<i>De Genesi contra Manicheos</i>	IX/1
De gr. et lib. arb.	<i>De gratia et libero arbitrio</i>	XX
<i>De haer.</i>	<i>De haeresibus ad Quodvultdeum</i>	XII/1
De imm. an.	<i>De immortalitate animae</i>	III/1
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	III/2
De mag.	<i>De magistro</i>	III/2
<i>De mus.</i>	<i>De musica</i>	III/2
De nat. b.	<i>De natura boni</i>	XIII/1
De ord.	<i>De ordine</i>	III/1
<i>De pecc. mer. et rem.</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum</i>	XVII/1
De quant. an.	<i>De quantitate animae</i>	III/2
De Trin.	<i>De Trinitate</i>	IV
<i>De util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>	VI/1

<i>De vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>	VI/1
<i>Enarr. in ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i>	XXV-XXVIII/2
<i>Ench.</i>	<i>Enchiridion de fide, spe et caritate</i>	VI/2
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>	XXI/1-XXIII
Ep. 166	<i>De origine animae hominis</i>	XXII
<i>In Io. Ep. tr.</i>	<i>In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem</i>	XXIV/2
<i>In Io. Ev. tr.</i>	<i>In Iohannis Evangelium tractatus</i>	XXIV/1-2
<i>Retract.</i>	<i>Retractationes</i>	II
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>	XXIX-XXXIV
<i>Serm. 397</i>	<i>De excidio Urbis Romae</i>	XXXIV
Solil.	<i>Soliloquiorum</i>	III/1

Tabella 4. *Tavola delle opere di Agostino*

Oltre alle opere elencate qui sopra, per alcuni termini/temi attinenti questo nostro lavoro, nonché in riferimento a studi specifici sui dialoghi giovanili e al necessario confronto delle versioni non sempre concordi, si sono consultati i seguenti testi:

Agostino. Dizionario enciclopedico (tit. orig. "*Augustine through the Ages – an Encyclopedia*", Allan D. Fitzgerald ed.), Luigi Alici e Antonio Pieretti (a cura di), Città Nuova, Roma, 2007.

Agostino, *Musica. Introduzione*, Bettetini Maria (a cura di), Rusconi, Milano, 1997.

Agostino, *Tutti i dialoghi*, Catapano Giovanni (a cura di), Bompiani, Milano, 2006.

Bibliografia

Testi letti a sostegno del presente lavoro

Beatrice Pier Franco, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano, 1978.

Bettetini Maria, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Bari, 2008.

Bettetini Maria, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano, 1994.

Bodei Remo, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna, 2005³.

Bodei Remo, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2006.

Flasch Kurt, *Agostino d'Ippona*, tr. it. di Claudio Tugnoli, il Mulino, Bologna, 1983.

Gilson Étienne, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it. di Vincenzo Venanti Ventisette, Marietti, Genova, 2007⁶.

Gilson Étienne, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di Maria Assunta della Torre, Sansoni, Milano, 2004.

Gilson Étienne, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1983.

O'Daly Gerard, *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di Maria Grazia Mara, Augustinus, Palermo, 1988.

Pincherle Alberto, *Vita di sant'Agostino*, Laterza, Bari, 2000.

Testi consultati ad integrazione del lavoro svolto

Alici Luigi, *L'altro nell'io*, Città Nuova NBA, Roma, 1999.

Arendt Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 2005¹², pp. 127-182.

Arendt Hannah, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano, 2004.

Bloch Marc, *L'apologia della storia, o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1997¹⁹.

- Buttarelli Annarosa, *Una filosofa innamorata: Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Mondadori, Milano, 2004.
- Forti Simona, *Vita della mente e tempo della polis: Hannah Arendt, tra filosofia e politica*, Francoangeli, Milano, 1996², pp. 115-149.
- Gallina Marco, "L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà", in Marco Gallina (a cura di), *Bizantini, musulmani e altre etnie nell'Italia mediterranea (secoli VI-XI)*, Laterza, Bari, 2001.
- Kierkegaard Søren, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di Ettore Rocca, Donzelli, Roma, 1998.
- Löwith Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, (tit. orig. *Meaning in History*), tr. it. Flora Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 1998.
- Mancuso Vito, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano, 2007, pp. 77-107.
- Regina Umberto, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma, 2001.
- Regina Umberto, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Morcelliana, Brescia, 2005.
- Sciuto Italo, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino, 2007.
- Zambrano María, *La confessione come genere letterario*, tr. it. di Eliana Nobili, Mondadori, Milano, 1997.
- Zambrano María, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999.

Ringraziamenti

Se dal frutto, l'albero che lo porta, a maggior ragione la pianta non può che ringraziare le sue radici, e l'alimento prezioso che con esse trae dal fertile terreno. Alle mie lontane origini allora devo anzitutto il primo riconoscimento, a quelle umili dignitose radici che si trovano nella lontana Force dov'ebbi la fortuna da piccolo di trarre benefico influsso dai miei parenti tutti ma, soprattutto, dalla mia cara nonna Pierina alla quale dedico questa mia fatica non più giovanile. Risalendo più su, come non riandare ai miei genitori e al mio maestro Francesco in quel di Paderno Dugnano? O, come dimenticare il sostegno e la preziosa consulenza, anche oltre i confini dell'università, del professor Sciuto? Od anche la cordiale disponibilità di Vera presso la Biblioteca del Seminario Vescovile Diocesano di Brescia?

E, in ultimo, ma non per ordine di importanza, devo i miei anni adulti a Roberto e Seconda e alla loro figlia Mara che, ora, vive accanto a me, assieme a tre perle: Sebastiano, Sofia ed Elisa. Anche grazie a loro è maturato il frutto.