

INTERIORITÀ E INTENZIONALITÀ IN S. AGOSTINO

Atti del I° e II° Seminario Internazionale
del Centro di Studi Agostiniani di Perugia
a cura di Luigi Alici



INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM»

Via S. Uffizio, 25
00193 ROMA

1990

ma *amor Dei*⁸⁰ — vero amore e unità della *mens* —, amore per Dio che viene da Dio:⁸¹ la coscienza coglie quindi se stessa come dono di Dio, comprendendo che il desiderio di unità con sé, quel sé verso cui inquieta pendeva, è in realtà desiderio dell'unità con Dio, che quella *memoria* in cui si ritrovava fondata è in realtà *memoria Dei*, abissale dipendenza da un Fondamento assoluto. L'alterità della coscienza a se stessa, l'oscurità che la separa da sé, si svelano dunque come aperture ontologiche ad un'Unità e ad un Mistero trascendenti; il donarsi di sé a se stessa della coscienza viene finalmente compreso come scoperta del « cuore » come accettazione di sé come dono di Dio e come invocazione ed immagine dell'eterno processo d'amore della Trinità: « L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi » (*De Trin.*, XV, 18, 32).

La *mens* coglie il suo sé non più come idolo di cui disporre, in cui assolutizzarsi certa di sé, ma come domanda, inesauribile ricerca, come apertura al dialogo con il Tu di Dio.⁸²

GAETANO LETTIERI

⁸⁰ « L'uomo voglia essere prudente, forte, temperante e giusto, e per poterlo essere veramente, ambisca in realtà la potenza e desideri di essere potente su se stesso e paradossalmente potente contro se stesso in favore di se stesso » (*De Trin.* XII, 13, 17). « Perciò colui che sa amarsi ama Dio » (*De Trin.* XIV, 14, 18).

⁸¹ Cfr. *De Trin.* XV, 17, 31.

⁸² Sul dialogo con Dio come fondamento dell'amore e dialogo con l'altro, cfr., oltre al *De Mag.*, *De Trin.* IV, 18, 24; VIII, 8, 12; XV, 17, 31.

AGOSTINO E IL « PRIVILEGIO DELL'ADESSO »

PASQUALE PORRO

« Privilegio dell'adesso » non è, evidentemente, un'espressione agostiniana. E' invece il titolo di un breve capitolo dell'analisi decostruttiva che Derrida dedica alla trattazione husserliana del segno della prima delle *Logische Untersuchungen*.¹ Il privilegio dell'adesso che Derrida ascrive a Husserl non è né innocuo né casuale: dietro l'opzione per il presente considerato come mera puntualità dell'istante, si cela la necessità di trovare, al di là della labilità e della precarietà del flusso temporale, un appiglio che garantisca l'identità a sé e la trasparenza di ogni vissuto presente: « la presenza a sé deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale per non aver nulla da farsi sapere per la procura del segno ».² Derrida allarga di proposito il discorso alle *Vorlesungen* husserliane sulla coscienza

¹ Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, 1967; trad. it. *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmasso, Milano, 1984. Per quanto riguarda il testo husserliano cfr. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1922³; trad. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Milano, 1982, vol. I, pp. 291 sgg. Per quanto Derrida non si riferisca qui ad Agostino, non manca comunque chi ha tentato di porre a confronto alcuni testi di Derrida (*Della grammatologia* e *La scrittura e la differenza*) con la semiotica agostiniana del *De magistro* e del *De doctrina christiana* sottolineando il carattere "giocosamente perverso" dei primi rispetto alla fiducia di Agostino nell'oggettività di senso: cfr. A.K. Clark, « Augustine and Derrida: Reading as Fulfillment of the Word », *New Scholasticism*, 55, 1981, pp. 104-112.

² Derrida, *La voce*, p. 97.

intima del tempo.³ Qui, in effetti, Husserl si guarda bene dall'ammettere che nel *continuum* temporale si possa isolare un istante come puntualità pura. Eppure, « benché lo scorrere sia indivisibile », i modi stessi dello scorrimento — come Husserl li definisce — di un oggetto temporale fanno riferimento a un punto-sorgente, che è, ovviamente, l'adesso. E' all'istante presente che si aggancia tutto ciò che viene prima e dopo: ritenzioni e protenzioni. Per Derrida, questo privilegio può definire da solo la « metafisica » intesa in senso heideggeriano, dunque l'intera storia della filosofia occidentale caduta nell'equivoco strutturale dell'ontoteologia. Sulla base di questo principio fondativo viene assicurata « la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica "moderna" della presenza come coscienza di sé, metafisica dell'idea come rappresentazione ».⁴

Derrida, com'è noto, legge nella fenomenologia il massimo tentativo di svincolarsi da questa tradizione e, al tempo stesso, la sua ultima e più radicale espressione prima della svolta heideggeriana. La fenomenologia husserliana costituisce un titanico sforzo di riduzione di ogni elemento esterno e materiale che possa contaminare la purezza della significazione ideale (la *Bedeutung*), il puro voler-dire come l'unico "luogo" in cui sembra possibile sottrarre all'usura del tempo ogni contenuto di senso. Tutto ciò che è segno materiale — indice — deve così essere tenuto lontano perché l'espressione ideale — la Voce — possa rimanere intatta, anche se il prezzo di questa integrità consiste nel ripiegamento nell'unica forma espressiva che sembra rispondere ai requisiti richiesti: il monologo interiore. Qui la significazione senza segni — il sogno alchemico di Husserl — sembra finalmente potersi avverare. Ma per essere veramente tale, essa deve aver luogo sempre e continuamente nell'*Augenblick*, nel batter d'occhio: nell'istante presente, dunque. Passato e futuro, dovendo comunque essere conosciuti tramite segni, romperebbero questo incantesimo. A meno che non si distingua, come appunto Husserl cerca di fare, il ricordo in generale e l'attesa in generale dal ricordo primario (ritenzione) e l'attesa primaria (protenzione).

³ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*: 1893-1917, hgg. v. R. Boehm, The Hague, 1966; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Milano, 1985.

⁴ Derrida, *La voce*, p. 100.

Husserl è qui costretto a introdurre una sorta di eccezione alla sua teoria della conoscenza, considerando la ritenzione come una forma — anomala e impropria finché si vuole — di percezione. La percezione pura — ciò di cui in fin dei conti non è lecito dubitare — ha luogo normalmente solo nel presente. Ma quest'ultimo è per definizione incestoso ed è continuamente frammisto, in modo inestricabile, al non-adesso. Per questo, Husserl si vede obbligato ad allargare il concetto di percezione, anzi a « distendere » l'atto percettivo fino a includervi la ritenzione: « se chiamiamo percezione l'atto nel quale risale ogni origine, l'atto che costituisce originariamente, allora il ricordo primario è percezione ».⁵ Questa ammissione equivale per Derrida al fallimento stesso dell'ideale fenomenologico. La ritenzione presentifica il passato, ma al tempo stesso rende passato e inattuale il presente; in questo modo si accoglie « la non-presenza e l'inevidenza nel batter d'occhio dell'istante. Vi è una durata del batter d'occhio, e questa chiude l'occhio ».⁶ La necessità della ritenzione comporta comunque la necessità della non-presenza, e incrina irrimediabilmente l'ideale di una totale identità a sé della coscienza: « ...tutto ciò che si annuncia in questa riduzione alla "vita solitaria dell'anima" (...) non è come scheggiato nella sua possibilità da ciò che si chiama il tempo? ».⁷ Questo insuccesso non è per Derrida — come già si diceva — solo il fallimento di una filosofia e di un ideale; è piuttosto il tramonto dell'intera metafisica occidentale come storia dell'essere in quanto presenza, nella sua duplice accezione: prossimità assoluta della coscienza a se stessa e esser-davanti dell'oggetto disponibile alla percezione.⁸

Le *Vorlesungen* husserliane sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo si aprono, com'è noto, con una specie di attestazione di riconoscenza nei confronti di Agostino: « L'analisi della coscienza del tempo è un'antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che abbia profondamente sentito la forza delle difficoltà qui contenute e che

⁵ Husserl, *Per la fenomenologia*, p. 75. « Infatti » — continua Husserl — « solo nel ricordo primario vediamo del passato, solo in esso si costituisce passato, e non in modo rappresentativo, ma presentativo ». Il ricordo primario è « una coda di cometa che si associa via via alla percezione » (§ 14, p. 69), a differenza della rimemorazione (*Wiedererinnerung*) o ricordo secondario che è passato presentificato e non "percepito", e dunque presenza rappresentata e non percepita.

⁶ Derrida, *La voce*, p. 105.

⁷ Derrida, *La voce*, p. 106.

⁸ Cfr. Derrida, *La voce*, p. 114 e p. 142.

vi si sia affaticato fin quasi alla disperazione, fu Agostino. Ancora oggi, chiunque si occupi del problema del tempo deve studiare a fondo i capitoli 14-28 dell'XI libro delle *Confessiones*. Perché in questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota...⁹ Queste righe sono tuttavia qualcosa di più di un semplice atto di omaggio di natura storiografica. Husserl colloca l'analisi del tempo, e dunque anche il contributo di Agostino (primo ad essersi reso conto delle difficoltà *qui contenute*) nel contesto della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Ciò che interessa a Husserl non è soltanto la percezione del tempo in sé, ma anche e soprattutto — come già si è visto — il rapporto tra la percezione in generale e il decorso temporale. Come conciliare la temporalità con la possibilità di una verità ideale e immutabile? Come neutralizzare l'azione annichilatrice del tempo per salvaguardare l'esigenza della presenza? Husserl fornisce un'indicazione ermeneutica precisa: le *Confessiones* sono il primo testo del pensiero occidentale in cui questo problema sembra essere focalizzato con la dovuta attenzione.

Curiosamente, muovendo da presupposti assai diversi, il giovane Heidegger perviene in pratica alla stessa conclusione: ciò che è in gioco nell'analisi agostiniana del tempo è il rapporto tra l'ideale della presenza e il riconoscimento della temporalità stessa. La valutazione di Heidegger è a questo proposito molto più critica di quella husserliana. Agli inizi degli Anni Venti, a Friburgo, Heidegger è già alle prese con uno dei temi fondamentali dell'intera sua opera, la temporalità per l'appunto, considerata qui in relazione all'esperienza cristiana della fede. Il corso del Wintersemester 1920-21 (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*) muove dal concetto paolino di Kairos: il tempo della seconda venuta annunciato da Paolo non è infatti descritto in termini oggettivamente cronologici. Il Kairos — come modo specifico della temporalità dell'esserci cristiano — non può essere oggettivato o misurato: la sua essenza risiede invece nella scelta che esso impone ai credenti. Le sue caratteristi-

⁹ Husserl, *Per la fenomenologia*, p. 43. Il richiamo husserliano è discusso ad esempio in E. Lampey «Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins», *Wissenschaft und Weisheit*, 22, 1959, pp. 119 e ss.; E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985, in part. p. 63.

che appartengono alla *Vollzugsgeschichte des Lebens*: il cristianesimo delle origini, in altri termini, considera la vita nella sua fatticità e nella sua storicità, senza piegarsi ad ogni possibile oggettivazione concettuale. Questa esperienza — per certi versi irripetibile — è tuttavia durata per un periodo relativamente assai breve. L'irruzione nel solco del Cristianesimo del patrimonio concettuale della metafisica greca, e in particolare neoplatonica, ha distrutto la possibilità genuina di una simile descrizione dell'esistenza.

Nella storia successiva del pensiero cristiano, alcune figure si sono tuttavia sforzate di ravvivare questa caratteristica originaria: si tratta di Agostino, del primo Lutero, di Kierkegaard. Ma, in un certo senso, anch'essi sono venuti meno al compito che si erano proposti: la concettualizzazione metafisica ha sempre preso il sopravvento sull'esperienza della vita nella sua fatticità. La *Destruktion* della storia dell'onto-teologia — il compito che Heidegger si addosserà esplicitamente a partire dal paragrafo 6 di *Sein und Zeit* — non potrà pertanto risparmiare neppure queste figure più vicine alla comprensione del Kairos paolino. Per Agostino, la « distruzione » si compie di fatto già nel Sommersemester 1921, intitolato appunto *Augustinus und der Neuplatonismus*.¹⁰ Il merito principale di Agostino sembra qui risiedere nell'aver caratterizzato l'ideale della vita felice — la ricerca della verità — in termini che ancora sfuggono in parte a descrizioni di contenuto, ma che fanno

¹⁰ Poiché si tratta di materiale ancora inedito, la fonte più preziosa a riguardo rimane O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963, in part. il paragrafo *Die faktische Lebenserfahrung im Christlichen Glauben*, pp. 36-45. Cfr. anche, sullo stesso tema, con un'angolazione spesso diversa rispetto a quella di Pöggeler, K. Lehmann «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966-67, pp. 126-53 (in part. pp. 145-50). È superfluo osservare come non sia certamente questo l'unico luogo della sua opera in cui Heidegger si confronta con Agostino, e tuttavia nelle frequenti analisi della temporalità il nome di Agostino ricorre meno frequentemente di quanto si possa immaginare. I *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* e *Sein und Zeit* non offrono passaggi significativi in proposito; la seconda parte dei *Grundprobleme der Phänomenologie* (La questione ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale) si apre invece con una breve retrospettiva di carattere storico in cui vengono ricordati i contributi di Aristotele e Agostino in relazione all'analisi del tempo: in entrambi, scrive Heidegger, «vien detto l'essenziale di ciò che, all'interno della comprensione ordinaria, si può affermare su questo fenomeno». Tuttavia, «poste a confronto, le ricerche aristoteliche risultano concettualmente più rigorose e robuste, mentre Agostino vede alcune dimensioni del fenomeno temporale in modo più originario». Di fatto, Heidegger preferisce concentrare poi la sua attenzione esclusivamente sull'analisi aristotelica (cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, ediz. it. a cura di A. Fabris, Genova, 1988, in part. pp. 220 e sgg.).

invece riferimento alla stessa esperienza storica della fatticità del vivere. Eppure, al momento culminante di questo itinerario, la *fruitio Dei*, Agostino sembra lasciarsi condizionare dalle suggestioni della metafisica neoplatonica, allontanandosi irrimediabilmente da ciò che sembrava aver riconquistato.

La *fruitio Dei*, così come viene descritta da Agostino, introduce dei parametri di contenuto e dei valori oggettivi che sono ormai esterni al movimento stesso della fatticità della vita, a quella mutabilità di cui pure Agostino ha lasciato descrizioni così incisive. La *fruitio Dei* viene pensata in termini statici, di quiete, di riposo — così, almeno, Heidegger sembra rileggere la celebre espressione: «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*».¹¹ Il cristianesimo sembra così perdere quel movimento di storicizzazione che sostitutiva le caratteristiche cairologiche a quelle cronologiche. Agostino occupa qui una posizione particolarmente delicata perché la sua dottrina della *fruitio Dei* costituisce per Heidegger un tradimento esplicito della sua stessa analisi della temporalità. Da Agostino in poi, la temporalità come orizzonte privilegiato per la comprensione del fenomeno dell'essere cade nell'oblio. La metafisica — nell'accezione heideggeriana di onto-teologia — prende definitivamente il sopravvento sulla possibilità di una comprensione temporale dell'essere. Parallelamente, le conseguenze di questa scelta agostiniana sembrano portare a lungo termine alla solidificazione e alla cristallizzazione del concetto filosofico di Dio. Heidegger sembra qui addirittura suggerire che, sia pur molto alla lontana, Agostino inauguri di fatto la strada che porterà gradualmente alla «morte» di Dio, alla fissazione di un Dio statico da cui solo, a sua volta, la nietzscheana morte di Dio, come morte di un Dio morto, sembra poter liberare l'Occidente.

Ma qual è, in ultima analisi, il motivo di fondo di questo «tradimento» agostiniano? Agostino ha orientato la sua comprensione dell'essere sul modello della presenza, dell'esser-davanti-allo-sguardo. «Essere» significa per Agostino essere disponibile alla vista, e ciò non soltanto per gli enti finiti, ma anche e soprattutto per il fine ultimo della contemplazione, Dio. La *fruitio Dei* porta Dio allo sguardo, ne costituisce la presentificazione. Qui è tutta l'ambiguità di Agostino, a giudizio di Heidegger: aver compreso perfettamente che l'essenza del tempo non può essere descritta in termini di presenza, ma aver poi optato, sulla scia del neoplatonismo, per la presenza

¹¹ *Conf.* I, 1, 1.

stessa. Il caso di Agostino rimane così paradigmatico dell'intera tradizione occidentale: la sua distruzione è anche un'appropriazione — ciò che Heidegger stesso ha poi chiamato *Überwindung* e *Verwindung*. Agostino ha pensato alcuni fenomeni in modo «originario», ma senza riuscire a compiere il salto decisivo fuori dall'onto-teologia: ha considerato il mondo come farsi-mondo, ma ha optato per la quiete; ha descritto il carattere autentico della temporalità, ma ha preferito la presenza; ha denunciato la *concupiscentia oculorum*,¹² aprendo la strada al concetto di Cura, ma è ricaduto nel primato del vedere e nella riduzione dell'essere a ciò che è davanti agli occhi. Per questo, Agostino è un momento fondamentale di quell'accadimento epocale dell'essere come semplice-presenza che, in una parola, viene chiamato «metafisica»: l'unica tradizione, del resto, a cui secondo Heidegger ci è stato comunque dato di appartenere.¹³

¹² Il tema, già anticipato nei *Prolegomena* sulla storia del concetto di tempo, è ripreso da Heidegger nella trattazione della curiosità, nel § 36 di *Sein und Zeit*.

¹³ Incidentalmente, si può notare come, da questo punto di vista, e contrariamente a quanto suggerito da numerose interpretazioni dei due decenni passati, tra Agostino e Heidegger vi sia davvero assai poco in comune. L'equivoco principale a tal riguardo sembra risiedere nel fatto che entrambi sono stati oggetto di una deformante interpretazione esistenzialistica: paradossalmente, l'unico tratto che realmente congiunge il pensiero heideggeriano a quello agostiniano è invece la decisa rinuncia ad ogni forma di antropocentrismo. Il ritorno all'interiorità e l'analitica esistenziale del *Dasein* sono, in Agostino e in Heidegger, i modi di accesso a ciò che in entrambi i casi eccede la soggettività. Ma se il Dio agostiniano è l'immutabile opposto al mutevole l'essere heideggeriano è intrinsecamente temporale. Sul rapporto Heidegger Agostino in merito al tema della temporalità cfr.: W. J. Richardson, *Heidegger, The Hague*, 1967, pp. 27-28; J. Quinn, «The Concept of Time in Saint Augustine», *Augustinianum* 5, 1965, pp. 5-57 (in part. 45-47); Lampey, *Das Zeitproblem*, p. 147; J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris, 1956, p. 4 e «Existence et temporalité selon saint Augustin», *Augustinus* 3, 1958, pp. 337-349 (in part. p. 339); E. Rudolph, «Einheit und Differenz. Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der Confessiones», *Einheit also Grundfrage der Philosophie*, hrsg. v. K. Gloy und E. Rudolph, Darmstadt, 1985, in part. pp. 110 e ss.; Schmidt, *Zeit und Geschichte*, pp. 13 sgg.; M. A. Bertman, «Augustine on Time, with Reference to Kant», *The Journal of Value Inquiry*, 20, 1986, in part. p. 225 e, più correttamente, R. Berlinger, «Zeit und Zeitlichkeit bei Augustinus», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7, 1953, pp. 493-510 in part. p. 509 (tradotto anche in francese, «Le Temps et l'Homme chez saint Augustin», *Année théologique Augustinienne*, 13, 1953, pagg. 260-289). Citiamo infine S. Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustiniennne*, Paris, 1984, dove, nell'*avant-propos*, l'autore parla del proprio «cheminement de Heidegger à Augustin»: ci si potrebbe chiedere da quale Heidegger a quale Agostino. Recensendo il lavoro, Goulven Madec ha lamentato qualche «oscurità heideggeriana»: sinceramente, l'analisi e lo stile sembrano piuttosto dipendere da Paul Ricoeur.

L'opzione per il presente e per la presenza non appartiene dunque in modo originario, secondo il giovane Heidegger, alla primitiva esperienza del cristianesimo. La responsabilità dell'infiltrazione della metafisica della presenza nell'alveo della tradizione cristiana è fatta ricadere essenzialmente sull'incontro tra Agostino e i Neoplatonici. In realtà, Agostino si trova invece a dover far i conti, accogliendone le istanze principali, con due presupposti fondamentali, apparentemente antitetici ma in realtà complementari, del pensiero greco in generale. Si tratta da una parte della preferenza per l'immutabile come caratteristica distintiva delle realtà supreme, dall'altra dell'attitudine consolidata a pensare la conoscenza in termini di percezione immediata, soprattutto visiva, determinabile linguisticamente attraverso proposizioni espresse sempre o preferibilmente al presente. Di fatto, entrambe queste tendenze hanno strettamente a che fare con l'endiadi presente/presenza. L'immutabilità è l'ideale della presenza innalzato alla sua ultima e più alta possibilità. Il presente è lo squarcio temporale in cui, sia pur per un attimo, per un semplice batter d'occhio, qualcosa si presenta alla nostra conoscenza per poter essere espresso, con un margine minimo di sicurezza, nei termini della presenza. Un filo sotterraneo unisce questi due presupposti.

In primo luogo, l'immutabilità. L'intera speculazione e l'esistenza stessa di Agostino potrebbero essere definite come una tensione incessante verso ciò che non passa, verso la fruizione stabile di un bene inalterabile. La visione del cosmo agostiniano è attraversata e discriminata dalla distinzione tra ciò che permane e si sottrae al cambiamento, e in quanto tale rappresenta un valore tale da racchiudere in sé ogni altra perfezione, e ciò che invece può essere definito solo a partire dal suo mutamento continuo, dalla sua assenza di durata, dalla sua inconsistenza ontologica. Se fosse lecito parlare in questo caso di una « differenza ontologica », si dovrebbe convenire che quella che seziona il cosmo agostiniano è innanzi tutto la separazione di tutto il mutevole dall'unica realtà immutabile e permanente che ne è il fondamento. Ma, in realtà, questa distinzione precede logicamente tutte le altre e perfino, a ben vedere, l'attribuzione dei tradizionali predicati ontologici.

In termini coerentemente agostiniani, non si dovrebbe dire che all'essere spetta l'immutabilità, ma piuttosto il contrario: solo ciò che è immutabile rappresenta il vero essere, tutto il resto è una specie di essere depotenziato o diminuito, di pura tendenza al non-essere, di quasi-essere o quasi-nulla: « Esse, nomen est incommutabilitatis ».¹⁴ L'essere è il nome dell'immutabilità: ma la formula

¹⁴ *Sermo*, 7, 7.

non è in senso stretto perfettamente reversibile. L'immutabilità non è infatti il nome di tutto l'essere, ma rappresenta anzi l'unico criterio per distinguere ciò che veramente è da ciò che, pur essendo, tende di per sé al nulla, ed è anzi in sé puro nulla se comparato all'essere propriamente detto: « Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia uerum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est ».¹⁵ Questo scarto non è senza significato. Già nella struttura di fondo del pensiero agostiniano, non si può fare a meno di notare come l'essere venga pensato essenzialmente nei termini della stabile presenza. La presenza precede e definisce l'essere.

All'interno del quadro concettuale delle fede cristiana, la perfetta immutabilità si riferisce evidentemente solo a Dio. Anche qui potrebbe applicarsi l'osservazione precedente. L'immutabilità sembra essere il primo vero nome divino. L'esegesi di *Es.* 3, 14, che a partire da Agostino ha aperto la strada all'identificazione classica per il pensiero occidentale tra Dio e essere,¹⁶ attribuisce per l'appunto il vero essere a Dio solo in quanto immutabile: « Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: Mutabis ea et mutabuntur, tu autem ipse es. Quid est, Ego sum qui sum, nisi aeternus sum? Quid est, Ego sum qui sum, nisi qui mutari non possum? ».¹⁷

Questa insistenza agostiniana merita attenzione. Affidarsi al solo nome dell'essere sembra comportare per Agostino un'inestricabile ambiguità di fondo nelle relazioni tra il Creatore e le creature. Non disponendo, com'è ovvio, della distinzione terminologica tra essere e ente, Agostino sembra in ultima analisi costretto a rinunciare alla differenza ontologica in senso stretto. Piuttosto, se mai formule come questa possono avere un senso, si dovrebbe

¹⁵ *En. in Ps.* 134, 4.

¹⁶ Cfr. E. Zum Brunn, « L'exégèse agostinienne de "Ego sum qui sum" et la métaphysique de l'Exode », in *Dieu et l'Etre. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14*, Paris, 1978, pagg. 747-964.

¹⁷ *Sermo*, 7, 7. Cfr. anche *De vera rel.* 49, 97. Sul tema, cfr. R. Teske, « Divine Immutability in Saint Augustin », *The Modern Schoolman*, 63, 1986, pp. 233-249; J. Pelikan, *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, Charlottesville, 1986, in part. pp. 52-68.

parlare di « differenza aiologica ». E' l'eternità, come perfetta immutabilità, l'abisso che separa il Creatore dalle creature: « Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, et tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest: hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator ».¹⁸

Agostino, come ha osservato Emilie Zum Brunn, sembra qui trovarsi in un certo imbarazzo terminologico. Per quanto l'essere sia distribuito secondo gradi gerarchici, nulla di esistente o creato può veramente opporsi all'essere in senso stretto. La distinzione tra ciò che è originario e ciò che è derivato deve quindi essere spostata più a monte, separando il *summum esse*, il *uerum esse* o semplicemente *id quod est* da ciò che, nella *regio dissimilitudinis* o *egestatis*, è solo *minus esse* o *utcumque esse*.¹⁹ Le creature oscillano, sono sull'orlo dell'abisso, sono e non sono al tempo stesso, ma questa stessa oscillazione non è che la loro mutevolezza: « Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet ».²⁰

Gilson non ha saputo indicare un nome migliore per questa dimensione dell'essere creaturale che quello di temporalità.²¹ La temporalità costituisce la componente negativa e annichilatrice di ciò di cui, al contrario, la partecipazione rappresenta l'aspetto positivo. Il tempo — o, meglio, la temporalità in senso ampio — svela così la sua duplice natura. Da una parte, il tempo è anch'esso una creatura, dal momento che, come Agostino ribadisce più volte, il mondo non è stato fatto *nel* tempo, ma *col* tempo.²² Dall'altra il tempo è anche la caratteristica di tutti gli enti finiti: « Zeit ist nichts Seiendes im Modus des weltlich Seienden. Zeit ist der Modus des Weltseienden »; ma la formula di Bucher non è propriamente

¹⁸ *Epist.*, 19, 2.

¹⁹ E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessiones »*, Amsterdam, 1984. Sul modo di intendere questa ambiguità del nulla (e il *prope nihil* del XII libro delle *Confessiones*) cfr. R. Nelli, *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIII^e siècle*, Paris, 1975, e la puntuale replica di G. Madec, « Nihil cathare et nihil augustinien », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1977, pp. 92-112.

²⁰ *Conf.*, VII, 11, 17.

²¹ Cfr. E. Gilson, « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, 2, 1962, pp. 205-23.

²² Cfr. ad es. *De Gen. contra Manich.* I, 2, 3.

corretta.²³ Il tempo è le due cose insieme, e qui è la sua ambiguità. Se ci si concentra sul secondo aspetto, l'analisi della temporalità sembra poter mettere capo unicamente a una « ontologia negativa »:²⁴ l'essere vero è altrove, fuori dal tempo. Ancora, Heidegger e Agostino non potrebbero essere più lontani. Ma il tempo è per Agostino anche qualcosa di più del semplice indice della nostra finitudine. La mutabilità del creato non è soltanto la sua cifra ontologica. Indubbiamente, anche per l'uomo la corruzione si manifesta ad un primo livello sotto un aspetto puramente naturale. La nostra instabilità non è che la somma dei frenetici cambiamenti che ci porteranno alla morte: la nostra stessa vita non è che *cursum ad mortem*.²⁵ Ma anche nel breve spazio di vita terrena che ci è concesso, il tempo ci sottrae gli oggetti del nostro affetto e, soprattutto, ci distoglie dall'essenziale: perfino al termine della stessa analisi del tempo dell'undicesimo libro delle *Confessiones*, Agostino non può fare a meno di rimarcare il carattere entropico della temporalità: « ...at ego in tempora dissilui ».²⁶ Il tempo distrugge ogni possibilità di autentica felicità intramondana. In questo senso, la ricerca della stabilità ha, in ultima analisi, anche una sua precisa valenza eudaimonologica: nella comune corsa verso la dissoluzione, tutto sembra aspirare, secondo gradi diversi, al riposo della presenza. Nella quiete dell'immutabile si incontra la verità, e solo quando si incontra la verità si trova anche la vera felicità.²⁷

²³ Cfr. A. J. Bucher, « Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins », *Recherches Augustiniennes*, 11, 1976, pp. 35-51 (in part. p. 44).

²⁴ Cfr. Lampey, *Das Zeitproblem*, p. 5: « Augustins Zeitphilosophie ist faktische eine Philosophie des Nichtseins »; pag. 136: « Die Zeit ist das Nichts in einem Seienden »; la *Zeitlichkeit* agostiniana viene descritta come *Hinausgehen in das Nichts* e, paradossalmente, contrapposta allo *Hinausgehen in das Wahrheit des Seins* attribuito a Heidegger. Cfr. anche Rudolph, *Einheit und Differenz*, pp. 111-118.

²⁵ *De civ. Dei*, XIII, 10. Cfr. anche *Conf.*, IV, 10, 15.

²⁶ *Conf.*, XI, 29, 39. Per Agostino, come ha osservato Alici, il tempo « incide più profondamente che lo spazio nella nostra vita, perché arriva a toccare la parte più intima di noi stessi ». Cfr. L. Alici, « La funzione della "distentio" nella dottrina agostiniana del tempo », *Augustinianum*, 15, 1975, pp. 325-345 (in part. 322-23). Cfr. anche N. Fischer, « Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 33, 1987, pp. 205-234: il tempo si presenta come *Strukturprinzip* della filosofia agostiniana sotto la triplice forma di *vita mortalis*, *distentio*, *tentatio* (p. g. 220). Per un'analisi dettagliata delle varie metafore a cui Agostino ricorre per caratterizzare la carica negativa del tempo cfr. L. Boros, « Les catégories de la temporalité chez saint Augustin », *Archives de Philosophie*, 21, 1958, pp. 323-85.

²⁷ Cfr. ad esempio *De vera rel.* 21, 41.

Ma naturalmente la *regressio ad aeterna* costituisce soprattutto lo specifico dovere morale e religioso di ogni credente. Il ritorno dalle realtà temporali a quelle eterne coincide con il passaggio dall'«uomo vecchio» all'«uomo nuovo».²⁸ Per l'uomo, la mutabilità è anche il principale ostacolo all'ascesa verso Dio, è la dispersione che impedisce il raccoglimento e l'autotrascendimento. La negatività del mutevole mostra qui il suo aspetto intimamente assiologico. In alcuni luoghi, Agostino ascrive anzi allo stesso peccato originale la responsabilità della perdita irreversibile della stabilità della durata.²⁹ Il piano ontologico, quello eudaimonologico, quello assiologico e infine quello gnoseologico sono inscindibili nel concetto agostiniano di temporalità. La stessa celebre analisi dell'undicesimo libro delle *Confessioni* ne è un'ulteriore conferma.

Come è stato giustamente più volte fatto notare, il tema del tempo non rappresenta nelle *Confessioni* una digressione occasionale, ma si inserisce nell'ambito complessivo di esegesi dei primi versetti del *Genesi*. Anche qui Agostino intende salvaguardare la dottrina della creazione dal nulla e contemporaneamente evitare ogni possibile commistione di piani tra l'immutabilità divina e la temporalità del creato. Dio non è pensabile al di fuori della sua eternità, così come il complesso della creazione non è pensabile fuori della sua mutabilità. Dunque, non ha senso alcuno interrogarsi sull'attività di Dio prima della creazione, perché prima della creazione non poteva esserci tempo alcuno: il tempo è il modo di essere delle creature, non del Creatore. D'altra parte, la creazione in sé non costituisce nessuna alterazione della conoscenza e della volontà divina. La celebre domanda «*Quid est enim tempus?*» segue immediatamente il passaggio in cui Agostino ribadisce la sua «differenza aiologica»: «*Nullus ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora*».³⁰ Solo Dio permane, solo Dio è il vero essere. Il tempo invece — come già visto — sembra doppiamente inafferrabile: è labile

²⁸ Cfr. *De vera rel.* 52, 101. Sull'escatologia agostiniana come liberazione dal tempo cfr. R. Teske, «*Vocans temporales, faciens aeternos*»: st. Augustine on Liberation from Time», *Traditio*, 41, 1985, pp. 29-47.

²⁹ Cfr. ad esempio, *De peccat. mer.* 1, 16, 21; *De vera rel.* 21, 41; *De civ. Dei*, XIV, 12. Sul tema del tempo originale sottratto alla dispersione della mutabilità, oltre agli studi citati di Chaix-Ruy, cfr. H. Bourgeois, P. Gibert, M. Jourjon, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris 1987, in part. pp. 20-25.

³⁰ *Conf.* XI, 14, 17.

come tutti gli altri enti creati, ma d'altra parte costituisce in sé anche la stessa labilità di ogni altra creatura. Per quanto la sua natura sia difficile da spiegare a chi mi interroga, aggiunge Agostino, «*fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus*».³¹

Anche questo paradosso dovrebbe essere già noto: le cose sono e non sono al tempo stesso. Sono, ma sono mutevoli. Se non ci fossero enti creati, non ci sarebbe il tempo. Ma inversamente, a parte Dio, ciò che non è nel tempo non esiste affatto. E tuttavia fra i tre differenti modi del tempo — le estasi temporali — c'è una profonda differenza. Agostino non adopera qui il verbo essere per riferirsi direttamente agli eventi passati o futuri: nel primo caso utilizza *praeterire*, nel secondo *aduenire*. Solo per il presente è usata la locuzione «*si nihil esset*». L'essere — si comincia a comprendere — questo essere diminuito, *minus esse*, si può predicare solo del presente. Naturalmente — se ancora occorre ripeterlo — non è il *uerum esse* perché tale è solo ciò che è eterno: «*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*».³² Lo statuto ontologico del presente è diverso da quello degli altri due tempi: il passato *iam non est*, il futuro *nondum est*, solo il presente è. C'è una precisa gerarchia sottesa a questa distinzione: al di sotto del vero essere — l'incommutabile — l'essere appartiene solo al presente. L'immutabile è e permane; il presente è, ma non permane; passato e futuro, ciascuno nella sua rispettiva prospettiva di fuga, neppure sono. Eppure, prosegue Agostino, nel linguaggio ordinario parliamo comunemente della lunghezza o della brevità di determinate estensioni temporali, e lo facciamo solitamente riferendoci proprio al passato e al futuro.³³ Ma ciò che non esiste non può avere esten-

³¹ *Conf.* XI, 14, 17. Coerentemente con i propri presupposti teologici e metafisici, Agostino descrive il tempo in termini di passaggio: da qui, secondo gli interpreti di tendenza neoempirista e i sostenitori del tempo "statico" (Quine, Russell, Lejewski, Seddon), deriva la maggior parte degli equivoci e delle difficoltà relative alla considerazione del tempo. Dopo McTaggart, il punto di riferimento più classico per la teoria del tempo "statico" è D. C. Williams, «*The Myth of Passage*», *The Journal of Philosophy*, 48, 1951, pp. 457-72. Sull'importanza di questo presupposto per Agostino cfr., invece, lo studio assai ben documentato di R. Jurgeleit, «*Der Zeitbegriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus*», *Revue des Etudes Augustiniennes*, 34, 1988, pp. 209-29.

³² *Conf.* XI, 14, 17.

³³ *Conf.* XI, 15, 18.

sione. L'estensione di una qualunque porzione di tempo deve sempre essere ricondotta alle condizioni della sua esistenza. E l'esistenza non è che la presenza, l'essere-presente. Uscire dal presente vuol dire, al tempo stesso, uscire dall'essere.³⁴

Ma in questo modo si rischia di ricadere nel possibile equivoco che tormenta l'ontologia agostiniana. Per quanto ogni esistente si dia unicamente nel modo della presenza, la natura degli enti creati è invece il mutamento. La presenza sembra qui potersi dare come pura astrazione. Per rendersene conto, è sufficiente accostare al testo delle *Confessioni* un passaggio dal *Tract. in Johan.* 38: « Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora inuenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat; quod dixi, iam non est, quod dicturus sum, nondum est; quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est: quod uixi, iam non est; quod uicturus sum, nondum est. Praeteritum et futurum inuenio in omni motu rerum; in ueritate quae manet, praeteritum et futurum non inuenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est ».³⁵ Agostino, almeno in apparenza, sembra qui affermare esattamente l'opposto di quanto scritto nelle *Confessioni*: se volgiamo la nostra attenzione alle realtà mutevoli che ci circondano, e a noi stessi, scopriamo sempre e ovunque passato e futuro. Viviamo soltanto nel passato e nel futuro. Non sembra esserci presente per le creature: il presente autentico è solo quello di Dio. Come interpretare questo scarto? Nelle *Confessioni*, Agostino non osserva che passato e futuro sono, in realtà, nulla? In effetti, nel *Tratt. sul Vangelo di Giovanni*, 38 questa affermazione non viene affatto ribaltata. Agostino sottolinea qui che noi viviamo immersi nel nulla, perché l'essere è altrove: è esattamente la tesi delle *Confessioni*, da un altro punto di vista. Il problema è che questo nulla non è veramente nulla. Per non vanificare la creazione, Agostino deve evitare di cadere nel nichilismo assoluto.

Passato e futuro non sono *adesso*, ma, ciascuno secondo il modo della propria estaticità, il primo deve in qualche modo essere già stato, e il secondo dovrà in qualche modo aver luogo. Solo il presente è, ma non è se confrontato col presente dell'eternità. Agostino può così cambiare a piacimento le carte in tavola, spostando di volta in volta il confine tra l'originario e il derivato, tra l'autentico e il precario, tra la pienezza e l'indigenza. Se si intende mar-

³⁴ *Conf.* XI, 15, 18.

³⁵ *Tract. in Johan. Ev.* 38, 10.

care la differenza tra Creatore e creature, si potrà evidenziarne la portata mostrando che queste ultime non sono. Se si considerano isolatamente le creature, bisognerà invece salvaguardarne l'esistenza, ma ribadirne la mutabilità. Anche il nostro presente dunque esiste, ma inevitabilmente frammisto a passato e futuro. Il nostro presente si trascina sempre con sé l'assente: cominciamo così a reincontrare i concetti da cui abbiamo preso le mosse.

Nessuna meraviglia, dunque, che nel prosieguito dell'analisi delle *Confessioni*, Agostino neghi qualsiasi possibilità di estensione o di durata al presente.³⁶ La riduzione del presente all'istante inesteso è piuttosto comune nel pensiero greco, da Aristotele agli Stoici. In più, questa caratteristica sembra potersi conformare perfettamente alle esigenze metafisiche, teologiche e antropologiche che orientano il pensiero agostiniano. Il presente non può permanere per non coincidere con l'eternità; non può essere lungo per non invadere sconsideratamente passato e futuro. Meglio: il presente sconfinava sempre nel passato e nel futuro, ma poiché questi ultimi non sono, sconfinava sempre nel nulla, annientandosi. Lo spazio del presente non è che l'adesso. Ma, come in parte già visto, la non-estensione non comporta la non-esistenza. *Longum esse* è qualcosa di diverso dal semplice *utcumque esse*. Annullare il tempo, occorre ripeterlo, equivale ad abolire la creazione. Qui la strada neoplatonica su cui

³⁶ Da Wittgenstein in poi, la considerazione puntuale del presente è stata spesso interpretata come una scelta errata, o almeno arbitraria, da parte di Agostino, cfr. ad esempio R. Suter, « Augustine on Time with some Criticisms from Wittgenstein », *Revue Internationale de Philosophie*, 16, 1962, in part., pp. 389-90; C. W. K. Mundle, « Augustine's pervasive Error concerning Time », *Philosophy*, 41, 1966, pp. 165-68; in entrambi i casi, tuttavia, è evidente l'assenza di qualsiasi considerazione storica sul modo di intendere il continuo da Aristotele in poi (fino al Medioevo). Più corretto l'approccio di W. von Del Negro, « Eine Bemerkung zum Aristotelisch-Augustinischen Zeitparadoxon », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 1966, pp. 309-12. Del Negro osserva però che la possibilità di isolare il presente è una pura finzione: ma questo è esattamente il presupposto da cui muove Agostino. Sul presente come istante cfr. anche P. Janich, « Augustins Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972, pp. 168-86 e la replica alle osservazioni di Wittgenstein da parte di J. McEvoy « St. Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms », *The Review of Metaphysics*, 37, 1983-84, pp. 545-77. Una posizione diversa, in ambito neoempirista, è quella di H. M. Lacey, « Empiricism and Augustine's Problem about Time », *Review of Metaphysics*, 22, 1968, pp. 219-245: l'errore principale di Agostino, a giudizio di Lacey, è dato dal presupposto secondo cui solo ciò che esiste (adesso) può essere oggetto di percezione e misurazione (Lacey non distingue, erroneamente, i due termini); la riduzione del presente all'istante non viene considerata invece in sé un elemento falsificante della teoria, ed è ritenuta compatibile con una visione oggettivistica di tipo neoempirista.

Agostino ha incamminato il proprio pensiero ontologico mostra i suoi possibili esiti negativi. Se le cose non sono il vero essere, le cose sono quasi-nulla. Se gli enti mutano continuamente, e la verità è immutabile, non è possibile alcun rapporto conoscitivo veritiero con il mondo che ci circonda. Se la vera conoscenza ci è preclusa, gli scettici hanno, almeno parzialmente, ragione. Il prezzo da pagare alla metafisica neoplatonica è il pericolo della ricaduta in una sorta di nichilismo o scetticismo empirico. Non a caso, il paradosso relativo alla non-esistenza di passato e futuro ricorre frequentemente nella tradizione neoplatonica³⁷ ma compare significativamente anche in quella scettica. Gli argomenti citati al proposito da Agostino sono appena una parte di quelli elencati da Sesto Empirico.³⁸ Per evitare una conseguenza che gli apparirà sempre e comunque detestabile — lo scetticismo — Agostino non può quindi negare la possibilità di percepire il presente. Il tempo si può cogliere nel momento stesso in cui passa; questo stesso passare, questo tendere al nulla è comunque la realtà del presente: « Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur; praeterita uero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest ».³⁹ Agostino accosta qui *sentiri* e *metiri*, ma i due termini non sono sinonimi. Sarebbe altrimenti difficile comprendere la successiva rettifica del cap. 27, 34: « Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur ».

Occorre dunque prestare attenzione a questa differenza. Tutto ciò che Agostino in seguito osserva a proposito delle difficoltà relative alla misura del tempo, inclusa l'impossibilità di misurare il presente, non scalfisce affatto la certezza della percezione del presente. Il presente (il *praeterire* colto nella sua dimensione istantanea) è sempre oggetto di una percezione reale. Il fatto che ciascuno di questi attimi sia privo di durata, così da rendere impossibile ogni tentativo di misurazione, rappresenta un problema successivo e distinto. Ma sappiamo intanto di poter fare affidamento sulla origi-

³⁷ Cfr. ad esempio S. Sambursky - S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem, 1987.

³⁸ Cfr. Sextus Empiricus, *Adv. Phys.* II, in part. 181-188 e 190-202. Per l'edizione cfr. Sextus Empiricus, with an English Transl. by R. G. Bury, vol. III, *Against the Physicists*, Cambridge (Mass.), - London, 1968. Cfr. anche J. F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova, 1967, pagg. 74-95.

³⁹ *Conf.* XI, 16, 21.

arietà delle nostre percezioni. Il presente è reale, perché disponibile alla percezione, e la percezione è sempre riferita al presente.

Incontriamo qui finalmente il secondo presupposto derivato dal pensiero greco, che avevamo lasciato precedentemente da parte. Si tratta del secondo e complementare aspetto del privilegio del presente: qui, tuttavia, il presente non è più inteso unicamente come presenza inalterabile (immutabilità), ma come disponibilità alla percezione e punto sorgivo della conoscenza in generale. Questa istanza sembra a sua volta, come ha osservato Hintikka, derivare da due opzioni caratteristiche della gnoseologia greca: la tendenza a considerare le proposizioni temporalmente indefinite — espresse al presente — come veicolo ideale della comunicazione; e la tendenza a considerare la conoscenza in termini di acquisizione diretta degli oggetti, specie sotto la forma della percezione visiva.⁴⁰ Non a caso *ὄδ᾽α* significa in primo luogo « ho visto » e, secondariamente, « so ». Si conosce solo ciò che lo sguardo, fisico o mentale, può cogliere. Ma come si concilia il primato del vedere (come primato del presente), con la preferenza per l'immutabile? Hintikka giudica questi due aspetti non solo perfettamente compatibili, ma anche, come già detto, complementari.⁴¹ Si può avere conoscenza diretta unicamente degli oggetti che cadono, in questo momento, nel nostro campo percettivo, ma sfortunatamente si tratta di un orizzonte estremamente parziale. Come possiamo essere informati di ciò che è accaduto prima o di ciò che accadrà poi, dal momento che le cose cambiano? Ciò che cade attualmente sotto la nostra percezione costituisce una minima parte della realtà e, soprattutto, la percezione ha luogo ed è attendibile unicamente nello spazio ine-

⁴⁰ Cfr. J. Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1975, in part. il cap. IV (*Time, Truth and Knowledge in Aristotle and other Greek Philosophers*) pp. 62-92. Cfr. anche W. Kneale, « Time and Eternity in Theology », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 61, 1960-61, pp. 87-108 e, con qualche punta polemica nei confronti dello studio appena citato, G. E. L. Owen, « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *The Thomist*, 50, 1966, pp. 327-40.

⁴¹ Cfr. Hintikka, *Time and Necessity*, p. 78: « On one hand, they paid a great deal of attention to the idea that "knowledge is perception", whether they in the last analysis accepted it or not. On the other hand, they were attracted by the idea that we can have knowledge only of what never changes. We can now see that these two types of knowledge were both assigned a privileged position by the Greek tendencies to conceive of knowledge as a kind of immediate awareness and to think in terms of temporally indefinite sentences. The two preoccupations are really two sides of one and the same coin ».

steso del presente. Di conseguenza, l'ideale della conoscenza diventa necessariamente l'immutabile.

Platone discute esplicitamente il problema nel *Teeteto*, dove pure la conoscenza viene accuratamente distinta dalla percezione. Tuttavia, Platone si trova a dover fare i conti con la radicale affermazione eraclitea (o di Cratilo), secondo cui tutte le cose mutano incessantemente. La percezione potrebbe in sé non essere ingannevole, ma se si assume che è lo stesso quadro di riferimento ad alterarsi senza posa, la realtà diventa totalmente impercettibile. Si cadrebbe così nell'indifferenza assoluta perché qualsiasi risposta a qualsiasi domanda risulterebbe egualmente corretta.⁴² L'argomento del cambiamento incessante degli oggetti fisici costituirebbe in realtà un punto a favore della dottrina platonica della non-identità tra percezione e vera conoscenza, ma Platone sembra rinunciarvi volentieri pur di non dar adito ad una sorta di scetticismo fattuale come controparte della conoscenza ideale.⁴³ In altri termini, il presente e la presenza hanno sempre un'accezione prima, vera, originaria (l'immutabile) e una più labile, temporale ma comunque innegabile (il presente come stato oggettivo colto dalla percezione attuale). Questa duplicazione non scalfisce, ma anzi rafforza, la convinzione che si possa avere conoscenza solo di ciò che è presente: con assoluta certezza nella prima accezione, con sufficiente attendibilità — come minimo — nella seconda. C'è una specie di *horror vacui*, come orrore dell'assenza, a orientare il pensiero greco, nonché buona parte della metafisica occidentale: di volta in volta si spostano i confini di ciò che, in modo rassicurante, costituisce il presente.

Dopo Platone, la scienza aristotelica parla al presente perché nel presente il tempo, con la sua carica di dubbio e di assenza, è momentaneamente sospeso, e perché nel presente l'osservazione è all'infinito valida. Gli Stoici proseguono oltre, fino a identificare ciò che è vero con ciò che è presente adesso.⁴⁴ Agostino sembra invece

⁴² *Teeteto*, 183a.

⁴³ Cfr. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988, in part. pagg. 41-58. Bostock rileva opportunamente uno scarto significativo tra il *Timeo* e il *Teeteto*; per quanto in entrambi i casi si ribadisce che si può avere conoscenza solo di ciò che è, nel *Timeo* l'essere sembra poter venir predicato solo dell'immutabile, mentre nel *Teeteto* si prendono gradualmente le distanze dagli esiti della tesi eraclitea.

⁴⁴ Cfr. F. H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975. La presenza di questo presupposto in Agostino è sottolineata da Gerard O'Daly: cfr. « Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic

anche qui trovarsi inizialmente in un certo imbarazzo, a causa della volontà di accentuare la cesura tra l'immutabilità divina e l'instabilità creaturale. Ciò che Agostino scrive in una lettera è esattamente la tesi eraclitea discussa da Platone nel *Teeteto*: « Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia, quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse ».⁴⁵ Ciò che non è presente, non esiste: è appena il caso di sottolineare la centralità di questo presupposto. Nel *De div. quaest.* 83 Agostino si spinge ad accettare anche le conseguenze della « tesi eraclitea »: « Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur; velut capilli capitis nostri crescunt, vel corpus uergit in senectutem aut in iuuentutem efflorescit, perpetuo id fit nec omnino intermittit fieri. Quod autem non manet percipi non potest; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur; comprehenditur autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas ueritatis a sensibus corporis ».⁴⁶ Eppure, com'è ben noto, dal *Contra Academicos* alle *Retractationes*, Agostino non cessa di lottare contro lo spettro dello scetticismo, e non soltanto da un punto di vista speculativo, ma anche eudaimonologico (lo scetticismo compromette l'ideale della vita felice)⁴⁷ e teologico (attraverso i sensi conosciamo le opere della creazione e quanto Dio ha voluto manifestarci in questo modo).⁴⁸ Si tratterà dunque di non aspettarsi dalla percezione più del dovuto, ma « absit a nobis ut ea quae per sensum corporis didicimus uera esse dubitemus ».⁴⁹

La possibilità di percepire il presente rimane così salvaguardata. E poiché solo il presente esiste e solo il presente può essere conosciuto, bisognerà in qualche modo ricondurre passato e futuro al presente stesso: « Ubi cumque ergo sunt, quomodo sunt, non

TEXTS », in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London, 1981, pagg. 171-79 (poi ripreso in *Augustine's Philosophy of Mind*, London, 1987). Tuttavia, O'Daly ritiene che Agostino congiunga contraddittoriamente il presupposto secondo cui solo il presente è con quello dell'infinita divisibilità del continuo: si potrebbe osservare che, se di errore si può parlare, è comune ad Aristotele così come a quasi tutto il medioevo occidentale.

⁴⁵ *Epist.* 2.

⁴⁶ *De div. quaest.* 83, q. 9.

⁴⁷ *Contra Ac.* III, 18.

⁴⁸ *De Trin.* XV, 12, 21.

⁴⁹ *De Trin.*, XV, 12, 21; cfr. O'Daly, *Augustine's Philosophy*, pp. 162-171.

sunt nisi praesentia». ⁵⁰ Da qui deriva la prima conclusione che Agostino sembra stabilire: « Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie dicitur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio ». ⁵¹

Si comunica qui a comprendere che, per quanto ogni relazione con le realtà temporali possa essere espressa unicamente in termini di presenza e di visione, esistono in realtà livelli differenti. Al vertice, soltanto Dio coglie *tutto* come presente. Per le creature umane, ogni modo del tempo si può invece cogliere solo *quando* è presente. Ma poiché la percezione del presente non è che il batter d'occhio, ciò che è stato percepito o sta per esserlo dovrà in qualche modo essere presentificato all'animo. L'esempio più semplice è quello relativo al passato. La presenza del passato come memoria deriva dalla presenza originaria alla percezione: la memoria non inventa il passato. La visione non permane, perché il presente non permane. La memoria permane, e presentifica il passato. Solo in questo modo, passando dall'evidenza percettiva al suo surrogato mentale, possiamo evitare che la realtà torni a riavvolgersi nel nulla, nell'opacità.

Per il futuro, la questione è più delicata: non disponiamo qui di una presenza da preservare come tale. Abbiamo invece, inversamente, una presentificazione che anticipa la percezione. La dinamica è qui opposta: abbiamo prima una presenza mentale (*l'expectatio*) che però si basa già sulla visione dei segni presenti o, nel caso della profezia, sulla visione dello stesso futuro in quanto presente in

⁵⁰ Conf. XI, 18, 23. Cfr. T. Liuzzi, « Tempo e memoria in Agostino. Dalle "Confessioni" al "De Trinitate" », *Rivista di storia della filosofia*, 39, 1984, p. 49; « L'uomo è il soggetto del "presente". Passato e futuro per essere devono essere *prae-sentia*; devono, cioè, essere davanti a qualcuno, essere "visti" perché reali e la capacità di "vedere" dell'uomo non è tanto il senso della vista, quanto l'intelligenza che ricomprende le immagini del reale memorizzante e pre-vede la realtà che "sarà" ». In realtà, la "visione del presente" comporta in Agostino tutti e tre questi aspetti. Cfr. anche P. Smith, « Augustinian Time », *The American Benedictine Review*, 29, 1978, pp. 371-80 (p. es. pag. 374. « Augustine judges that the only real time is that which is present in and to the conscious mind »); R. Flórez, « El tema del tiempo en la filosofía de S. Agustín », *La Ciudad de Dios*, 166, 1954, pp. 61-86; poiché « el ser se predica sólo y únicamente de la presencia » (p. 72), i tre modi del tempo devono essere descritti in funzione della presenza.

⁵¹ Conf. XI, 20, 26.

Dio, e, solo successivamente, il « riempimento » di questa presenza intenzionale con la presenza percettiva. ⁵² Il « riempimento » della visione dura un istante. Per salvare ciò che è stato percepito, bisognerà ripresentificarlo come memoria. Conosciamo così sempre e solo il presente: l'ideale a cui Husserl farà poi riferimento non sarà appunto la rinuncia, quanto più è possibile, alla conoscenza dell'assente per la procura dei segni? Incidentalmente, si può notare come tutta la seconda parte del *De magistro* rappresenti analogamente il tentativo agostiniano di ridurre l'apporto dei segni nella conoscenza e nell'apprendimento. ⁵³

Rimane tuttavia da chiedersi cosa costringa in fin dei conti Agostino a passare dal piano della semplice percezione a quello della *distentio animi*. Questo passaggio coincide esattamente con quello tra *sentiri* e *metiri*. Finché ci si limita alla percezione del tempo, è sufficiente considerare solo il suo *praeterire* che ha luogo sempre nell'istante. La misura del tempo è qualcosa, come già si diceva, di ulteriore, è una forma di giudizio. La percezione è semplice e originaria; il giudizio eccede questa semplicità e questa originarietà. Il problema della misurazione pone così nuove difficoltà. Innegabilmente, noi abbiamo la facoltà di giudicare la lunghezza del tempo, ma in base a che cosa? Agostino non cerca, evidentemente, un parametro esterno o fisico, né uno convenzionale. Per questo, si rifiuta di accettare l'ipotesi che la norma del tempo sia il movimento celeste, o qualsiasi altro movimento, o infine una qualunque parte interna al tempo stesso, così come, nel caso dello spazio, giudichiamo estensioni maggiori servendoci di altre più piccole. ⁵⁴ Quando si giudica, ci si attiene a criteri immutabili validi per ogni possibile oggetto di esperienza. Queste norme non possono essere di origine empirica, perché tutto ciò che è empirico è mutevole: dobbiamo quindi riconoscere che sono dentro di noi, ma che, al tempo stesso, noi non ne siamo gli artefici. Non aveva forse Agostino già osservato, nel *De vera religione*, che è sempre lo stesso

⁵² Cfr. O'Daly, *Augustine's philosophy*, pp. 120-29. Nel *De divinatione daemonum* (7-9) si può rilevare un'ulteriore conferma del principio che anche il futuro può essere "visto" solo in quanto presente: i demoni conoscono (parzialmente) il futuro perché i loro sensi sono più potenti dei nostri — una differenza, dunque, di tipo quasi esclusivamente percettivo. Jurgeleit (*Der Zeitbegriff*, pp. 228 e sgg.) distingue a sua volta tre gradi dell'*expectatio*: intenzionalità (*praemeditatio*), prognosi (*praesensio*) e *prophetia*. Cfr. anche J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971⁴, pp. 261-70.

⁵³ Sul tema cfr. O'Daly, *Augustine's Philosophy*, 171-78.

⁵⁴ Conf. XI, 23, 29-26, 33.

e inalterabile criterio a permetterci di giudicare l'eguaglianza tanto degli anni, quanto dei mesi e dei giorni?⁵⁵ Se la misurazione è una forma di giudizio, è vano cercarne all'esterno le condizioni di possibilità.

Bisogna invece tornare in se stessi, rivolgersi al proprio animo: « Inde mihi uisum est nihil aliud esse tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum si non ipsius animi ».⁵⁶ Nella nostra sfera percettiva non c'è che l'adesso. Se non si vuole negare la realtà di passato e futuro, bisogna trovare un luogo dove essi possano essere presenti al nostro animo. Questo luogo non può essere che l'animo stesso. Ma se nell'animo il presente reale coesiste sempre col presente del passato e col presente del futuro, il presente dell'animo è qualcosa di più dell'adesso. E' un presente disteso, "allargato" per abbracciare e includere anche presente e futuro. E' ben precisare che non si tratta qui né di una duplicazione della temporalità (un tempo psichico contrapposto a quello fisico)⁵⁷

⁵⁵ Cfr. *De vera rel.* 30, 56.

⁵⁶ *Conf.* XI, 26, 33. Sull'originaria valenza semantica del termine *distentio* (derivato probabilmente dalla terminologia medica, come equivalente latino di *σπάσμα ο σπασμός*) e sull'uso cristiano connesso all'esegesi di *Filippesi* 3, 12-14 (c. dell'*Ecclesiaste*, come traduzione latina di *περισπασμός*) cfr. G. O'Daly, « Time as Distentio and St. Augustine's exegesis of Philippians 3, 12-14 », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 23, 1977, pp. 265-71. Per O'Daly il termine *distentio* non rappresenta, in senso stretto, una definizione del tempo: « He is using the metaphor "distentio" to evoke whatever accompanies or follows upon the cognitive act of measuring time » (pag. 265; *Augustine's Philosophy*, p. 153). Roland Teske ha cercato, proponendo in realtà una semplice ipotesi di lavoro, di mostrare come la *distentio* possa essere riferita non (o non solo) all'anima individuale, ma, plotinianamente, all'anima del mondo: cfr. « The World-Soul and Time in St. Augustine », *Augustinian Studies*, 14, 1983, pp. 75-92. Teske giustifica tale ipotesi collegandola, tra l'altro, alle difficoltà interpretative a riguardo del *caelum caeli* del XII libro e del *sinus alti secreti tui* di *Conf.* XI, 30, 41: le precisazioni di Goulven Madec al proposito (*Revue des Etudes Augustiniennes*, 31, 1985, p. 354) appaiono invece puntuali e convincenti. Sarebbe inoltre difficile pensare che Agostino si riferisca all'anima del mondo accoperando la seconda persona (*In te, anime meus, tempora metior*) e utilizzando esempi (la recitazione di un componimento) che sembrano inequivocabilmente personali. Non c'è inoltre nessuna evidenza che nelle opere giovanili, pur esitando sull'*anima mundi*, Agostino abbia immaginato una sorta di partecipazione, di tipo quasi alessandrino o averroista, delle anime individuali a quella del mondo.

⁵⁷ Sostengono la presenza di due diverse teorie del tempo in Agostino Suter, *Augustine on Time*; R. W. Dyson, « St. Augustine's Remarks on Time », *The Downside Review*, 100, 1982, pp. 221-230 (p. es. pag. 229: « He has developed not only two theories, but two incompatible theories of time »); J. L. Morrison, « Augustine's Two Theories of Time », *New Scholasticism*, 45 (1971), pagg. 60-610, dove però si individua uno scarto tra le *Confessiones* e il *De civitate Dei*. Per la confutazione di quest'ultimo contributo cfr. W. G. von Jess, « Augustine. A Consistent and Unitary Theory of Time », *New Scholasticism*,

né tanto meno di una negazione della realtà oggettiva del tempo. Se ancora occorre ripeterlo, passato e futuro sono reali, in quanto presenti, all'esterno, e sono sempre presenti nella conoscenza divina; non lo sono invece per noi *adesso*: non lo sono per la nostra percezione attuale. Non tutto il reale è presente a noi, come lo è a Dio, e ciò perché noi non siamo sempre presenti come invece Dio è.⁵⁸ Nella *distentio* non sembra essere sottintesa nessuna forma di esaltazione idealistica o soggettivistica: piuttosto, essa è un implicito riconoscimento della nostra finitudine e della nostra limitatezza.

Il presente « disteso » è l'unica garanzia che ci rimane per rimanere agganciati ad una realtà che costantemente ci sfugge.⁵⁹ Se dovessimo far affidamento unicamente sulle percezioni, avremmo soltanto un quadro estremamente frammentario e parcellizzato di ciò che ci circonda. Per poter formulare un giudizio, occorre che i singoli eventi costituiscano per noi qualcosa di determinato e compiuto. Qualunque sia l'oggetto della nostra attenzione, dobbiamo essere in grado di collegare tutte le percezioni ad esso relative. Ciò vale per la visione come per l'udito: non possiamo apprezzare un movimento se non ne distinguiamo sia l'inizio che la fine; non possiamo misurare o giudicare un'emissione sonora se non al termine di tutta la sua successione.⁶⁰ Nella realtà, i singoli mutamenti

46, 1972, pp. 337-351. Ammettono, in forma meno decisa, la compresenza di due diverse teorie anche K. Gloy, « Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie in XI Buch der Confessiones », *Philosophisches Jahrbuch*, 95, 1988, pp. 72-95; Quinn, *The Concept of Time* (in part. pag. 40); J. Kaiser, *Augustinus. Zeit und "memoria"*, Bonn, 1969 (p. es. p. 150, con la distinzione tra il tempo in quanto *creatura Dei* e il tempo come "contenuto" della memoria), e perfino Guitton, *Le temps et l'éternité*, p. es. p. 326. L'interpretazione più radicalmente soggettivistica è quella di U. Duchrow, « Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, pp. 267-88.

⁵⁸ Cfr. *De div. quaest.* 83, q. 17-19; *In Joh. Ev.* 38, 10; *De ord.* II, 2, 6; *En. in Ps.*, 2, 6; 89, 3, 10; 101, 10; *Conf.* IX, 10, 24; *De Trin.*, XII, 7, 10; XV, 7, 13; *De civ. Dei*, XI, 22. Cfr. R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, London 1983, pp. 253-67; E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979, pp. 46 sgg. Quando i medievali discutono il problema se il passato possa essere modificato da Dio, solitamente citano Agostino come autorità a favore della tesi dell'impossibilità: così ad esempio nella *Summa* di Tommaso d'Aquino (I, 25, art. 4). Se il passato è immodificabile, è evidentemente oggettivo.

⁵⁹ Efficacemente, Alici parla di un « movimento centripeto di resistenza alla forza centrifuga del tempo ». Cfr. « Genesi del problema agostiniano del tempo », *Studia Patavina*, 22, 1975, p. 58.

⁶⁰ *Conf.* XI, 27, 34. Cfr. anche il *De imm. an.* 3, 3: « Expectatio futurorum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria ».

di un movimento o le singole sillabe di una parola non coesistono simultaneamente (tranne ovviamente che per Dio): ciò che è temporale è successivo. Solo nell'animo possiamo ricostruire e mantenere l'evento temporale nella sua interezza. Dunque, non solo non misuriamo il *praeterire*, ma neppure le parti oggettivamente già trascorse: misuriamo solo ciò che rimane presente nel nostro animo, ciò che permane (« Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet », XI, 27, 35). Per questo, la misurazione del tempo può aver luogo solo nella *distentio*: « Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est ».⁶¹

Questa celebre conclusione si offre almeno a due differenti interpretazioni. Nella prima, *expectatio* e *memoria* possono venire intesi come attesa e ricordo in senso generico. In tal caso, la tesi agostiniana assume inevitabilmente una veste così radicalmente e grossolanamente idealistica che, come scrive Flasch, verrebbe solo da credere in un errore di traduzione.⁶² La realtà e la verità degli eventi passati e futuri diventerebbero un fatto puramente soggettivo, dilatabile ad arbitrio da parte di ciascun soggetto. Ma si è già più volte osservato come questa conclusione contrasti in modo stridente con la fiducia nella realtà della percezione del presente, con l'assunzione che passato e futuro sono sempre presenti — e imm modificabili — alla conoscenza divina, e infine con lo stesso proposito agostiniano di evidenziare la distanza tra l'eternità divina e

⁶¹ Conf. XI, 28, 37.

⁶² Cfr. K. Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Nordlingen 1980; trad. it. *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983, pag. 271: « Questa affermazione conclusiva di Agostino è così apertamente falsa, che viene il dubbio di aver tradotto male, anche se l'errore non è di traduzione ». Per Flasch, infatti, la teoria agostiniana del tempo è « la traduzione concettuale di un'esperienza del mondo in cui si rinuncia al primato della realtà esterna » (p. 279), per quanto Agostino si trovi in realtà a coniugare ambiguamente idealismo platonizzante e un certo ingenuo realismo stoico (p. 275). Così, a giudizio di Flasch, Agostino ha il merito di aver fatto uscire il tempo dal contesto oggettivistico della cosmologia greca, ma senza « alcun vantaggio nel senso di una nuova autocoscienza dell'uomo » (p. 279).

la temporalità creaturale. Se il tempo dipendesse dalle creature in senso soggettivo, questa distanza verrebbe improvvisamente in gran parte colmata. Non bisognerà quindi dimenticare che ciò che Agostino intende in questo passaggio è relativo unicamente solo alla misurazione, non alla percezione del tempo.

Veniamo, così, alla seconda possibile interpretazione. Qui *memoria* e *expectatio* dovrebbero essere intesi, in senso più stretto, come ritenzione e protenzione. Si tratta, cioè, di provare a leggere il testo agostiniano secondo l'ottica indicata da Husserl: l'analisi del tempo è una croce della dottrina della conoscenza. Da questo punto di vista, memoria e attesa entrano a far parte dello stesso atto percettivo. Senza ritenzioni e protenzioni, ogni nostra percezione risulterebbe non solo incompleta, ma addirittura impossibile. Agostino è quindi il primo ad accorgersi, se interpretiamo correttamente l'indicazione husserliana, che anche la ritenzione è una forma *sui generis* di percezione, e che l'ideale della percezione pura non è purtroppo oggettivamente perseguibile.

Più volte Agostino, in particolare nel *De musica*⁶³ e nel *De Genesi ad litteram*⁶⁴ sottolinea che nessuna percezione è possibile senza il concorso della memoria. Nelle *Confessiones*, questo presupposto risulta evidente nell'analisi del verso « Deus creator omnium » e nell'esempio fonico della recitazione di un componimento.⁶⁵ La memoria non ha qui solo un ruolo copulativo tra le diverse percezioni, ma precede, in senso stretto, ogni emissione sonora e ogni relativa percezione. Anche se il flusso del tempo procede dal futuro verso il passato, la memoria in un certo senso precede il presente e il futuro. La memoria non è solo il luogo del ricordo, ma anche la fonte dell'attesa: anche la protenzione, in altri termini, dipende dalla memoria.⁶⁶ La protenzione non è qui attesa generica: è anch'essa parte integrante della percezione, stando almeno al

⁶³ Cfr. *De mus.* VI, 19-21. Cfr. Guittou, *Le temps et l'éternité*, pp. 158 sgg.

⁶⁴ Cfr. *De Gen. ad litt.* XII, 16, 33. Cfr. O'Daly, *Augustine's Philosophy*, pp. 87-88; 131-151.

⁶⁵ Conf. XI, 28, 38. Alcuni hanno notato la preferenza agostiniana per gli esempi fonici o sonori invece che per quelli ottici o visivi. Cfr. ad es. G. Brescia, « Sant'Agostino e l'ermeneutica del tempo », in *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale, Bari 28-30 ottobre 1986, a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 431-42. Tuttavia, tutti gli esempi addotti hanno sempre e comunque a che fare con la percezione e i suoi aspetti psichici. Non sarà del resto sfuggito che Husserl, nelle *Ricerche logiche*, si serve in pratica del medesimo esempio fonico di Agostino.

⁶⁶ Cfr. *De Trin.* XV, 7, 13: « Et tamen ut praevidemus non providentia nos instruit sed memoria ».

primo esempio scelto da Agostino (« dicturus sum canticum, quod noui »). Il tempo della *distentio* — questo presente dilatato — è compattato e tenuto insieme dalla memoria. Questa connessione è reale, non immaginaria. La memoria non crea certo il presente esteriore, ma garantisce la presenza interiore. Non sorprende quindi l'attenzione agostiniana alla memoria del presente.⁶⁷

La memoria del presente è la soluzione tanto ricercata all'aporia della tesi eraclitea esposta nel *Teeteto*, è la chiave di volta che permette di tenere insieme i due presupposti ai quali Agostino vuol contemporaneamente attenersi. Da una parte, infatti, si può continuare ad ammettere che tutto il creato muti incessantemente, a differenza del Creatore; dall'altra, l'ideale della presenza viene salvaguardato attraverso la sua interiorizzazione: le cose fluttuano, ma non sono totalmente inafferrabili perché qualcosa in noi permane, ed arresta in qualche modo il flusso stesso. La memoria — ha scritto efficacemente Alici — consente l'adesse di una *absentia*.⁶⁸ Salvare la presenza vuol dire ricostituirla, nella propria interiorità, a partire da qualcosa che, a sua volta, deve in qualche modo essere sempre presente a sé, altrimenti tutto sarebbe nuovamente vanificato. Perché qualcosa possa essere presente al nostro animo, questo ultimo deve innanzi tutto rimanere presente a se stesso. La *memoria sui* è questo continuo atto di presenza che garantisce l'identità e coincide con la coscienza stessa.⁶⁹ Siamo tornati così al punto di

⁶⁷ Cfr. *De Trin.* XIV, 11, 14: « Sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut ualeant recolere et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi ». Cfr. Kaiser, *Augustinus*, in part. il paragrafo 3 della seconda parte; R. Teske, « Platonic Reminiscence and Memory of the Present in Saint Augustine », *The New Scholasticism*, 58, 1984, pp. 220-35; L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*. Roma 1976, in part. pagg. 94 e sgg. Sulla tradizione retorica alle origini del concetto agostiniano di memoria cfr. W. Schmidt-Dengler, « Die aula memoriae in den "Konfessionen" des heiligen Augustin », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 14, 1968, pp. 27-46; per un'analisi della valenza semantica del termine in Agostino cfr. Y. Miyamoto, « Significado de memoria en las Confesiones de san Agustín », *Augustinus*, 31, 1986, pp. 213-20.

⁶⁸ Alici, *La funzione della distentio*, p. 343. Cfr. *De Trin.* XV, 7, 13: « Ea quippe quae uel sensibus uel intelligentiae nostrae adsunt possumus utcumque conspicerere; ea uero quae absunt et tamen adfuerunt per memoriam nouimus quae oblitum non sumus ». Cfr. anche il celebre passaggio di *Conf.* X, 8, 14, e l'analisi di Guitton, *Le temps et l'éternité*, p. 251: « La mémoire dépouille le passé [...] de toute affectivité et de toute mutabilité. Elle fixe nos états transitifs et, en les fixants, elle les spiritualise; on pourrait dire qu'elle confère à notre passé une sorte d'immutabilité ».

⁶⁹ Il *De Trinitate* offre i passaggi più significativi, specie nel libro X, sulla *memoria sui*. Cfr. S. Biolo, *La coscienza nel « De Trinitate » di S. Agostino*, Roma 1969.

avvio, e a quanto Derrida osservava a proposito di Husserl. L'analisi agostiniana della temporalità privilegia il presente perché cerca la presenza. Poiché la presenza degli oggetti esterni può conservarsi intatta solo per un istante, essa si trasforma primariamente in assoluta prossimità della coscienza a se stessa. Agostino sembra essere il primo, nella tradizione occidentale, ad operare questo passaggio, o, meglio, questo connubio: alla preferenza greca per la presenza del presente si accosta ora l'attività autoepifanica della coscienza. Con Agostino, la storia della presenza compie un fondamentale salto di qualità. Ciò che non è possibile ottenere a proposito della *vox*, dell'emissione fisica e della sua relativa percezione, si può ricercare nell'ascolto del *verbum*, della voce interiore. L'ideale della purezza, e dell'originarietà della presenza diventa, a partire da Agostino, il monologo interiore. Quando Husserl compie, nelle *Ricerche Logiche*, la stessa scelta come unica possibile espressione della pura significatività del discorso senza il ricorso ai segni o alla scrittura, ha probabilmente in mente le *Confessioni*. Non a caso, il privilegio dell'adesso si salda qui con la novità della forma letteraria: il monologo delle *Confessioni* è il tentativo di raggiungere il massimo distanziamento possibile tra sé e la scrittura, tra il presente e il tempo, tra la presenza e la negatività dell'assenza.

Naturalmente, in Agostino esiste un livello superiore, che manca in Husserl come nella decostruzione di Derrida. La vera presenza è sempre, in ultima analisi, quella divina: scavando sotto la memoria del presente e la *memoria sui* emerge infine la *memoria Dei*.⁷⁰ L'undicesimo libro delle *Confessioni*, così come del resto l'intera opera agostiniana, è un circolo: si apre con l'invocazione a Dio e con essa si chiude. La *distentio* cede infine il posto all'*extentio*, e l'*extentio* è il farsi presente a Dio, presentificarsi alla presenza divina.⁷¹

Poiché il circolo qui si chiude, però, secondo Heidegger Ago-

⁷⁰ Il tema della *memoria Dei* è stato al centro di una nota polemica tra Cilleruelo e Morán da una parte (sostenitori, soprattutto Cilleruelo, dell'interpretazione della *memoria Dei* come abito naturale incosciente) e Goulven Madec dall'altra. Ricordiamo solo i testi principali. L. Cilleruelo, « La memoria Dei según San Agustín », in *Augustinus Magister*, Paris 1954, I, pp. 499-509; « ¿Por qué memoria Dei? », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 10, 1964, pp. 289-94; *Pro memoria Dei*, *ibid.* 12, 1966, pp. 65-84; J. Morán, « Sobre la "memoria Dei" agostiniana », *Augustinus*, 9, 1964, pp. 205-9; G. Madec, « Pour et contre la "memoria Dei". Réponse à L. Cilleruelo et J. Morán », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 11, 1965, pp. 89-92.

⁷¹ Sulla contrapposizione *distentio/extentio* cfr. anche il *Sermo* 255, 6, 6. Rimandiamo in proposito al già citato contributo di O'Daly, *Time as Distentio in Augustine*, in part. pp. 269-271.

stino perde tutto ciò che aveva guadagnato: il tempo. Ovunque si voiga ormai lo sguardo, non si incontra ormai che semplice presenza, fino a Dio stesso. Per venire a capo di questa « incoerenza », Heidegger sembra scindere l'opera agostiniana in due piani: quello religioso, edificante, teologico, che, paradossalmente, rappresenta l'oggetto della sua ammirazione, e quello filosofico, che deve invece essere sottoposto alla distruzione. Ci si potrebbe chiedere se questa distinzione sia realmente possibile o abbia davvero un senso: sulla base di quanto afferma lo stesso Agostino, bisognerebbe rispondere negativamente. Così come, d'altra parte, si potrebbe osservare che il privilegio della presenza possa risultare del tutto naturale nell'ambito della fede cristiana. Qui la questione si fa però più complessa. Di fatto, per non citare che un aspetto, l'eternità è un concetto presente, ben prima del neoplatonismo (o dell'intera filosofia greca), nell'antica cultura religiosa ebraica. Ma l'eternità non coincide esattamente con l'immutabilità neoplatonica. Sorabji ha distinto, nel pensiero antico e tardo-antico, poco meno di una decina di interpretazioni differenti dell'eternità: l'immutabilità è solo una di esse, e quella storicamente privilegiata da una corrente di pensiero, il neoplatonismo per l'appunto.⁷² Nelson Pike, tra gli altri, con un procedimento a volte assai discutibile, ha tentato di mostrare, prendendo in considerazione anche lo stesso Agostino, che la dottrina dell'immutabilità divina non è strettamente essenziale per la teologia cristiana.⁷³ La teologia processuale, dal canto suo, ha evidenziato i pericoli che la tesi dell'immutabilità comporta non solo per la considerazione personale di Dio, ma anche per quel che riguarda la dottrina della predestinazione.⁷⁴ Ma con questo si entra già in tutt'altro discorso, assai più ampio. Ciò che invece se ne può trarre qui in conclusione è una semplice avvertenza: che la filosofia ha forse prestato al pensiero cristiano più di quanto vi abbia gratuitamente attinto, imponendo interessi troppo alti.

PASQUALE PORRO

⁷² Cfr. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, pp. 38-130.

⁷³ Cfr. N. Pike, *God and Timelessness*, London 1970, in part., pp. 39-52.

⁷⁴ Ci limitiamo ad alcune indicazioni essenziali: W. N. Clarke, « A New Look at the Immutability of God », in *God Knowable and Unknowable*, ed. by R. J. Roth, New York 1973, pp. 43-72; J. R. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970; A. Kenny, *The God of Philosophers*, Oxford, 1979; E. Stump - N. Kretzmann, « Eternity », *Journal of Philosophy*, 78, 1981, pp. 429-58. Cfr. anche gli studi già citati di Kneale, *Time and Eternity in Theology*, e Teske, *Divine Immutability in Saint Augustine*. Come si può facilmente verificare, si è preferito richiamare alcuni echi filosofici della questione piuttosto che gli interventi più strettamente teologici (si pensi a Hartshorne, per esempio).

INDICE DI AUTORI CITATI

- Agaësse, P.: 96
 Alfarié, P.: 35
 Alici, L.: 108 143 187 199 202
 Ambrogio, s.: 9 72
 Amerio, F.: 30 36 63 64
 Ammonio di Ermia: 122
 André, J.-M.: 104
 Aristosseno: 48
 Aristotele: 130 134 135 181
 Armstrong, A.H.: 195
 Atanasio, s.: 110
 Aulo Gellio: 23
- Bergson, H.: 19, 43
 Berlinger, B.: 183
 Bertman, M.A.: 183
 Biolo, S.: 202
 Blanchard, P.: 102
 Blumenthal, M.J.: 195
 Bochénski, J.: 65 66
 Boehm, R.: 178
 Böhm, S.: 183
 Boezio: 42
 Bonaventura, s.: 12
 Borne, E.: 10
 Boros, L.: 187
 Bostock, D.: 194
 Bourgeois, H.: 188
 Boyer, C.: 36
 Bréhier, E.: 50
 Brescia, G.: 201
 Brunschvicg, L.: 11
 Bubacz, B.: 116
 Bucher, A.J.: 187
 Bury, R.G.: 192
- Caba, P.: 93 95
 Callahan, J.F.: 192
 Capánaga, V.: 87
 Carena, C.: 88 148
 Carlini, A.: 60 61
 Carneade: 66 67
 Cayré, F.: 30 104 105
 Chaix-Ruy, J.: 183 188
 Cicerone: 10 15 21 23 24 25 28 29 39 56
 57 61 64 94
 Cilento, V.: 165
 Cilleruelo, L.: 203
 Clark, A.C.: 177
 Clarke, W.N.: 204
 Claudiano Mamerto: 23
 Clemente Alessandrino: 72 110
 Courcelle, P.: 11 73 85 87 94
 Cross, D.A.: 47
 Crouzel, H.: 38
- Da Rios, R.: 48
 Dalmasso, G.: 177
 Del Negro, M. von: 191
 Derrida, J.: 177 178 179 203
 Descartes, R.: 14 124 152
 Di Giovanni, A.: 32
 Dilthey, W.: 86
 Dionigi Areopagita: 89
 Dörrie, H.: 19
 Doignon, J.: 15 21-33 36 56
 Drewniok, P.: 21
 Duchrow, U.: 199
 Dupuy, M.: 13
 Dyroff, A.: 37
 Dyson, R.W.: 198