

▷ AVGVSTINVS ▷

33 (1994)

AVISO A LOS SUSCRIPTORES

La incesante subida de los gastos de una publicación, con los constantes aumentos de los gastos de envío nos obligan, muy a pesar nuestro, a un reajuste de los precios de suscripción de nuestra revista. A partir del año 1993, los precios quedan establecidos de esta manera

	ESPAÑA	EXTRANJERO
Suscripción anual	4.000 ptas.	48 \$ USA
Vols. atrasados	4.500 ptas.	50 \$ USA
Números sueltos	1.200 ptas.	15 \$ USA

Dirección y Redacción:
Calle General Dávila, 5
28003 - M A D R I D

AVGVSTINVS

CHARISTERIA AVGVSTINIANA

IOSEPHO OROZ RETA
DICATA

CVRANTIBV
P. MERINO ET J. M. TORRECILLA

TOMVS ALTER
THEOLOGICA
[pro: PHILOSOPHICA]

EDITORIAL AVGVSTINVS
MADRID
1994

'anche' alla trattazione della tematica metrico-ritmica²⁵. E' vero che Agostino avrebbe potuto concepire questo primo libro come propedeutico alla trattazione della musica in entrambi i suoi aspetti, quello relativo al ritmo e quello relativo alla melodia (armonica) che, come da lui stesso ammesso²⁶, aveva solo progettato e non portato a compimento.

Ciò non toglie tuttavia che la trattazione dei rapporti emiolio ed epitrito poteva avere piena legittimità anche nella parte introduttiva di un'opera dedicata in linea esclusiva al ritmo e al metro quale, tutto considerato, appare l'agostiniano *De musica*, almeno nella redazione in cui è giunto sino a noi. Lo stesso potrebbe essere avvenuto nell'ipotetico modello varroniano utilizzato dall'Ipponense: ivi il discorso sui rapporti emiolio ed epitrito avrebbe potuto indifferentemente trovar posto sia in una introduzione generale a un *liber de musica tout court* (toccante cioè entrambi gli aspetti della disciplina), sia nella parte propedeutica ad un più specifico trattato di ritmica o anche solo di metrica.

In conclusione non esiste alcuna ragione per ritenere che la spiegazione proposta da Agostino a chiarimento del presunto rapporto di eguaglianza fra primo e secondo membro dell'esametro diviso da cesura pentemimere sia da interpretare alla stregua di una sua bizzarria: tutto lascia pensare ch'essa risalga a una matrice assai più antica, a quel sostrato pitagorico che era alla base dell'enciclopedismo varroniano e che da più di un indizio ci risulta aver ancora esercitato un non trascurabile fascino sul giovane Agostino²⁷.

Ubaldo PIZZANI

²⁵ Benché Agostino non distingua fra emiolio ed epitrito, ma si limiti a denominare *sesquati* i rapporti ἐπιόπιος, quelli che Boezio (a partire da *Inst. mus.* 1, 4) chiama *superparticulares* e dei quali l'emiolio e l'epitrito (il *sesquialter* e il *sesquitercius* di Boezio) fanno parte come casi particolari, non va dimenticato che in *Mus.* 2, 6, 18 si fa esplicitamente riferimento alla *sesquatorum numerorum ratio* per spiegare la struttura ritmica del peone quarto.

²⁶ Cf. *Retract.* 1, 6 (5, 6): «Sed... solum 'de grammatica' librum absolvere potui... et 'de musica' sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rhythmus vocatur»; *Epist.* 101, 3: «Conscripsi de solo rhythmo sex libros, et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam, cum mihi otium futurum sperabam».

²⁷ Si confronti quanto si legge in *Ord.* 2, 20, 53: «(Quid enim?) nobis nonne illa venerabilis ac prope divina, quae iure habita est et probata Pythagorae disciplina, abs te hodie nostris etiam paene oculis reserata est?» con la conseguente ammenda di *Retract.* 1, 3, 3: «Nec illud placet, quod Pythagorae philosopho tantum laudis dedi, ut qui hanc audit vel legit possit putare, me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina, cum sint plures idemque capitales».

Sinceritas veritatis

Sulle tracce di un sintagma agostiniano

1. La q. 9 del *De diuersis quaestionibus* 83 si apre con la dichiarazione forse più esplicita della sfiducia agostiniana nei confronti di ciò che ci viene attestato dai sensi:

«Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur; uelut cum capilli capitis nostri crescunt, uel 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. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas ueritatis a sensibus corporis»¹.

Ciò che non permane, dunque, non può essere percepito. Il *percipere* di cui parla qui Agostino è evidentemente qualcosa di diverso dalla stessa percezione sensoriale: al contrario, si «percepisce» realmente solo quando si possiede una comprensione totale, stabile e definitiva dell'oggetto. Nessuno degli enti che cadono nel nostro orizzonte sensoriale sembra presentare caratteristiche tali da rendere possibile una conoscenza di questo tipo. Poiché infatti i sensi colgono solo corpi, e ogni corpo secondo Agostino

1 *diu. qu.*, q. 9: «Utrum corporis sensibus percipi ueritas possit». Le abbreviazioni dei titoli delle opere agostiniane sono conformi a quelle utilizzate nell'*Augustinus-Lexikon* (Hrsg. v. MAYER, C., Schwabe & Co. AG, Basel-Stuttgart 1986sq.), a cui rinviamo naturalmente anche per il quadro delle edizioni di riferimento: cf. in part. vol. I, fasc. 1/2, XXVI-XLIV. Dal *Lexikon* è stata ripresa anche la regola (ovviamente solo per ciò che concerne i testi di Agostino) dell'omogeneizzazione grafica della *v* minuscola in *u*. Contrariamente alle convenzioni del *Lexikon*, tuttavia, oltre alle indicazioni relative ai libri e ai paragrafi delle opere agostiniane viene qui fornita, di solito, anche quella relativa al capitolo.

è strutturalmente e intrinsecamente mutevole, la sensazione non può, per sua stessa definizione, attingere nulla di veramente stabile e perciò «percepibile». È del tutto vano, di conseguenza, aspettarsi dai sensi la «sincerità», la purezza della verità.

Questa impostazione, almeno a prima vista, suggerisce una certa somiglianza con quella forma di «scetticismo eracliteo» analizzata e discussa nel *Teeteto* platonico². Qui, com'è noto, gli esiti della dottrina del divenire universale sono esplicitamente accostati al relativismo protagoreo, e sono anzi utilizzati per mostrarne i limiti. Se infatti i seguaci di Eraclito avessero ragione, «ogni risposta su qualunque argomento si risponda» si troverebbe ad essere «ugualmente corretta» (183a), e la stessa possibilità di un linguaggio significativo verrebbe così ad essere fatalmente compromessa. Si potrebbe osservare che —in linea di principio— l'applicazione della tesi eraclitea al mondo sensibile non pregiudicherebbe in nulla la conoscenza delle forme, e dunque la scienza autentica: e tuttavia Platone, pur ribadendo la necessità di distinguere la scienza dalla sensazione, evita di seguire fino in fondo questa strada.

Un'opzione di questo tipo condannerebbe infatti ciò che ci è di fronte in questo mondo all'inconoscibilità assoluta, impedendo al contempo qualsiasi possibilità di connessione tra la conoscenza delle forme e quella degli enti in divenire. La contropartita di una gnoseologia idealistica si tradurrebbe così, fin dal principio, in una sorta di scetticismo assoluto a livello empirico. Pur di non incorrere in una simile conseguenza, Platone sembra di fatto concedere, nella successiva discussione (192a-b), l'infallibilità dei sensi almeno per quel che riguarda la percezione del presente: anche se il mondo sensibile è in perenne divenire, nulla in realtà ci vieta di pensare che i sensi percepiscano adeguatamente, in ogni istante, il loro oggetto appropriato. Ciò spiega, almeno in parte, il fatto che Zenone —stando a quanto possiamo ricostruire attraverso Sesto Empirico— abbia potuto utilizzare proprio alcuni argomenti del *Teeteto* (e in particolare la metafora della sensazione come impressione di un sigillo su una tavoletta di cera) a sostegno della propria tesi dogmatica sull'infallibilità dei sensi³.

² Cf. BOSTOCK, D.: *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988, 99-110; BURNYEAT, M.: *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1990, 41-52.

³ Cf. in proposito IOPPOLO, A. M.: *Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, «Classical Quarterly», 40 (1990) 433-49, in part. 438-40. In realtà, Platone stesso, nel seguito del dialogo, rinuncia espressamente all'esempio della tavoletta o massa di cera utilizzato in 191c-e perché inadeguato a render conto degli errori di natura intellettuale (195b-196b).

In effetti, nel *Teeteto* non si prende mai apertamente posizione contro l'attendibilità dei sensi. Il motivo principale per cui la scienza dev'essere distinta dalla sensazione sembra qui consistere principalmente nel fatto che i sensi, pur cogliendo realmente i loro oggetti, non ci permettono di stabilire nulla di più preciso intorno alla loro natura. La vera conoscenza implica in altri termini un giudizio —e cioè una forma di attività proposizionale («questo oggetto è rosso») — che in ogni caso eccede il livello della mera registrazione dell'oggetto⁴. Per il Platone del *Teeteto*, i sensi sembrano dunque assicurare un contatto attendibile, veritiero con la realtà, ma le informazioni che essi ci forniscono rimangono comunque su di un piano prescientifico e/o precognitivo.

2. Come stanno invece le cose rispetto ad Agostino? È senz'altro fuori discussione che la presa di distanza nei confronti della sensazione sia motivata in Agostino anche da criteri, per così dire, puramente epistemologici: senza il giudizio delle facoltà superiori, la sensazione rimane di fatto del tutto sterile⁵. Non è ad esempio un caso che già nel *Contra Academicos* —nel momento stesso in cui si tratta di prendere apertamente congedo da quelle simpatie scetticheggianti che pure avevano svolto un ruolo così importante nelle proprie vicende biografiche⁶— Agostino cerchi in qualche

⁴ Cf. COOPER, J.: *Plato on Sense Perception and Knowledge (Theaet. 184-86)*, «Phronesis», 15 (1970), 123-46; FINE, G.: *Plato on Perception: A Reply to Professor Turnbull* «Becoming and Intelligibility», «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Suppl. vol. 6 (1988), 15-28.

⁵ Sulla conoscenza sensibile in Agostino, cf. KÁLIN, B.: *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Ehrlh, Sarnen 1920, in part. 8-40; CILLERUELO, L.: *Teoría agustiniana de la sensación*, «Revista de psicología general y aplicada», 3 (1948), 51-86; MUÑOZ ALONSO, A.: *El conocimiento sensible en la doctrina de san Agustín*, «Revista de Filosofía», 14 (1955), 33-49; GANNON, M. A. I.: *The Active Theory of Sensation in St. Augustine*, «New Scholasticism», 30 (1956), 154-80; THONNARD, F. J.: *La «cognitio per sensus corporis» chez Saint Augustin*, «AVGVSTINVS», 3 (1958), 193-203; VANNI ROVIGHI, S.: *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 54 (1962), 18-32; HOLZAPFEL, W.: *Mundus Sensibilis: Die Analyse der menschlichen Sensualität nach dem heiligen Augustinus*, Oberkirch, Freiburg 1968; NASH, R. H.: *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, University Press, Lexington (Kentucky) 1969, in part. 39-59; GILSON, E.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969, trad. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (rist. 1989), 75-86; MILES, M. R.: *Augustine on the Body*, Scholars Press (American Academy of Religion - Dissertation Series, 31), Missoula (Montana) 1979, in part. 9-39; OSTENFELD, E.: *Augustine on Perception*, «Museum Tusulanum», 1980, 447-63; BUBACZ, B.: *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, The Edwin Mellen Press (Texts and Studies in Religion, 11), Lewiston (New York) 1982, in part. 93-123; HÖLSCHER, L.: *The Reality of the Mind. St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, Routledge and Kegan Paul, London - New York 1986, in part. 91-103; O'DALY, G.: *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987, trad. it. *La filosofia della mente in Sant'Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1990, in part. 107-35; WIENBRUCH, U.: *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bouvier, Bonn 1989, in part. 42-54.

⁶ Cf. conf. 5, 10, 19; 5, 14, 25.

modo di mitigare la propria adesione al dogmatismo stoico che esclude pregiudizialmente la possibilità stessa di «signa communia» tra ciò che appare vero e ciò che appare falso⁷: piuttosto che affidarsi totalmente all'evidenza, Agostino preferisce qui distinguere per l'appunto tra il momento della sensazione e quello del giudizio⁸. Del resto, la tesi secondo cui per cogliere la verità occorre giudicare le sensazioni e spingersi al di là di esse è ancora esplicitamente riaffermata nel seguito della stessa q. 9 del *De diuersis quaestionibus*⁹.

Ma ciò che sembra stare più a cuore qui ad Agostino è proprio lo sfondo ontologico che precede le conseguenze gnoseologiche, e cioè la scelta della coppia concettuale immutabile/mutevole come principale chiave interpretativa della struttura del reale e come indice assoluto della cesura metafisica tra creatore e creature¹⁰. Se Dio è l'unico ente veramente immutabile e perciò, a rigore, l'unico vero ente in generale¹¹, tutte le realtà create sono condannate alla dispersione nel tempo, alla tensione incessante verso il non-essere, alla corsa frenetica verso la morte¹²: per essere più precisi, il loro essere (ma il termine stesso di «essere» è per Agostino improprio se riferito alle creature) non è che una successione continua di morti¹³, allo

7 Cf. *Acad.* 2, 5, 11; 3, 9, 18; 3, 9, 21 e soprattutto, per le perplessità agostiniane, 3, 17, 39.

8 Cf. ad es. *Acad.* 3, 11, 25; *Gn. litt.* 12, 25, 52.

9 Cf. *diu. qu.*, q. 9: «...ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, tamquam prorsus adsint uel in somno, uel in furore, quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus an imagines sensibilium sint, discernere non ualemus. Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est constitutum iudicium ueritatis in sensibus».

10 Cf. *ep.* 18, 2: «Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed 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 insinuauit quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator». Sull'importanza in Agostino di questo presupposto ci permettiamo di rinviare a PORRO, P.: *Agostino e il «privilegio dell'adeso»*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 32), Roma 1990, 178-204.

11 Cf. s. 7, 7: «Esse, nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinant esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, *sincerum esse*, germanum esse non habet nisi qui non mutantur».

12 Cf. *ciu.* 13, 10.

13 Cf. *c. Max.* 2, 12, 2: «In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse quod erat»; *Io. eu. tr.* 23, 9: «Nam ubi inuenis aliter et aliter, facta est ibi quaedam mors: mors enim est, non esse quod fuit»; *Io. eu. tr.* 38, 10: «Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est». Per un parziale approfondimento del tema si veda PORRO, P.: *La morte, il tempo, il linguaggio: in margine al XIII libro del De ciuitate Dei*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De ciuitate Dei» di Sant'Agostino*. Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di R. Piccolomini, Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 35), Roma 1991, 117-31.

stesso modo in cui, nella recitazione di un carme, ogni sillaba deve dissolversi per far posto alla successiva¹⁴. Il mondo della temporalità e della mutabilità è, di fatto, il mondo della labilità e dell'assenza. Come pretendere allora di fare affidamento su quanto i sensi ci riferiscono, se la stessa realtà esterna propriamente non è?

«Bene inter nos conuenit, 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»¹⁵.

Si deve allora immediatamente concludere che una simile impostazione metafisica, ancora più radicale dell'ontologia eraclitea, spinga Agostino verso esiti —per così dire— più «idealistici» di quelli platonici? Certo è che in Agostino la fuga dal mondo in direzione di un'unica verità trascendente ha insieme un valore mistico, assiologico e conoscitivo. La *conuersio* —come è stato giustamente notato— è pur sempre una figura epistemica, e non a caso il «supremo principio» che la Ragione insegna ad Agostino nei *Soliloquia* per raggiungere le uniche vere realtà degne di essere conosciute consiste di fatto essenzialmente nella fuga dal sensibile¹⁶. E ancora nella stessa q. 9 del *diu. qu.* —in un contesto esplicitamente gnoseologico (se mai tali distinzioni siano effettivamente possibili in Agostino)— il ripiegamento verso l'interiorità per cercare ciò che è più intimo di noi stessi è l'unico rimedio proposto contro la fallibilità dei sensi¹⁷. La verità agostiniana, almeno a prima vista, è una e immutabile: in senso stretto, essa coincide propriamente, come Agostino ribadisce a più riprese, con una delle persone trinitarie¹⁸.

3. E tuttavia nel testo iniziale della q. 9 c'è ancora qualcosa che può essere notato. In primo luogo, il fatto che tutto ciò che i sensi possono percepire sia sempre e solo mutevole ha il sapore di una curiosa tautologia.

14 Cf. ad es. *mus.* 6, 8, 21; *conf.* 11, 28, 38; *Gn. litt.* 12, 16, 33; s. 52, 7, 19.

15 *Ep.* 2.

16 Cf. *sol.* 1, 14, 24: «R: Unum est quod tibi possum praecipere, nihil plus noui: penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisio pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus».

17 Cf. *diu. qu.*, q. 9: «Quamobrem saluberrime admonemur auerti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est ueritatem quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eiusdem modi est, quae non habet imaginem falsi a qua discerni non possit, tota alacritate conuertim».

18 Cf. ad es. *mag.* 12, 38; *ep.* 14, 4; *uera rel.* 36, 66 («Et haec est ueritas et uerbum in principio et uerbum Deus apud Deum») e 55, 113.

Da una parte, si osserva che i sensi colgono solo oggetti corporei, per loro natura instabili¹⁹; ma, dalla parte opposta, è la stessa instabilità dei corpi ad essere chiamata in causa per spiegare l'origine delle sensazioni. Agostino è più o meno esplicito nel presentare la sensazione come una reazione (= movimento) dettata dall'anima senziente al corpo in risposta a una sollecitazione (= movimento) proveniente dall'esterno²⁰: la sensazione è anzi, più precisamente, il risultato della composizione di questi due movimenti contrapposti. Senza alcun dubbio Agostino esclude a priori —com'è ben noto— ogni forma di passività dell'anima nella sensazione. Ma se gli organi di senso non fossero in qualche modo modificati dai mutamenti esterni, l'anima non sarebbe in alcun modo in grado di accorgersi di ciò che sta accadendo al corpo. La sensazione è infatti, secondo la celebre definizione del *De quantitate animae*, una «passio corporis per seipsam non latens animam»²¹: ora, se è vero che tutto il peso cade qui sul «non latere», è vero anche che la «passio» è pure in un certo qual modo necessaria²². Diversamente, l'*intentio* dell'anima —la sua capacità di sorvegliare attentamente ciò che accade al corpo ad essa sottomesso— non avrebbe mai «occasione» (per usare volutamente il termine meno causalistico e passivo) di indirizzarsi attivamente verso determinate parti del proprio corpo per dettare risposte comportamentali adeguate. L'anima, in altri termini, non può permettersi di non curarsi del corpo, almeno fino al momento in cui anche quest'ultimo, nella beatitudine, sarà sottratto alla mutabilità. Nello stato attuale, in cui i mutamenti esterni e le modificazioni del corpo, pur non «essendo» in senso pieno, sono comunque qualcosa di diverso anche dal puro nulla, l'anima non può lasciarsi sfuggire tali fenomeni, venendo così meno alla sua funzione. Sostenere il contrario vorrebbe dire forzare oltre il lecito la separazione tra anima e corpo, con esiti più gnostici che propriamente cristiani. Pur essendo così pregiudizialmente ostile ai sensi, Agostino non può cadere nell'equivoco di negare la loro utilità per le necessità ordinarie dell'esistenza e —aspetto non

19 Nelle *Retractationes* (1, 26, 10) Agostino precisa in realtà che i corpi dei beati dopo la resurrezione saranno sottratti al cambiamento: ma si tratta di un'eccezione che, com'è evidente, non modifica in nulla la tesi di fondo.

20 Cf. ad es. *Gn. litt.* 9, 14, 25.

21 *An. quant.* 25, 48. Cf. in proposito PORRO, P.: *Il primato del vedere nel «De quantitate animae»*, in «*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*» - «*De quantitate animae*», Edizioni Augustinus («*Lectio Augustini*» - XXII Settimana Agostiniana Pavese), Palermo 1991, 177-97.

22 Cf. *ep.* 13, 4: «Nemo de illo corpore utrum sit intelligere potest nisi cui sensus quicquam de illo nuntiari»; *trin.* 9, 12, 18: «liquidum tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito».

trascurabile— per le stesse esigenze di una condotta morale²³. Analogamente, anche gli enti esterni, per quanto instabili, non possono essere relegati nel puro nulla o nella pura insignificatività: un'eccessiva svalutazione del sensibile —come lo stesso Agostino, specie nelle opere più tarde, è costretto ad ammettere— rischia infatti di tramutarsi in un indebito svilimento del creato e dell'evento stesso della creazione.

Così, se il corpo ci inganna, esso viene ad assomigliare più a quella forma di carcere/condanna a cui alludono la tradizione (neo)platonica e quella gnostica che allo strumento —comunque positivo— creato da Dio al servizio dell'anima²⁴. Se le cose stesse ci ingannano, la creazione assume i caratteri di una gigantesca *tromperie* divina. Se, infine, le cose, in quanto mutevoli, *veramente non sono* («...ut latine loquar, non esse», come abbiamo letto nell'*ep.* 2), allora la creazione stessa si risolve, nel suo complesso, nel niente: quale effettività e quale positività potrebbe infatti avere un atto che si riduce alla posizione —se non del puro nulla— di qualcosa di talmente labile da non poter essere afferrato e conosciuto nemmeno per un istante? «Absit a nobis», per rispondere con le parole dello stesso Agostino, «ut ea quae per sensum corporis didicimus *vera esse dubitemus*»²⁵.

4. Il problema che allora si pone è quello di conciliare questa necessaria difesa d'ufficio della sensibilità con la condanna almeno in apparenza inappellabile formulata nella q. 9 del *diu. qu.* In altri termini: com'è possibile affermare al tempo stesso che ciò che apprendiamo dai sensi è *vero*, ma che tuttavia da essi non ci si può aspettare la *verità*, la «sinceritas ueritatis»?

In realtà, l'espressione stessa utilizzata da Agostino nel passo citato inizialmente merita maggiore attenzione. Sotto forma di endiadi, il sintagma ha un'evidente origine scritturale (1 *Cor.* 5, 8: «in azymis sinceritatis et ueritatis») a cui Agostino ricorre volentieri in altre occasioni²⁶. Ciò che invece colpisce qui —soprattutto in un buon retore come Agostino— è l'uso ridondante dell'astratto: la «purezza» della verità. L'interrogativo che può più o meno legittimamente seguire è infatti: è possi-

23 Cf. *Acad.* 2, 9, 22; 3, 9, 18; *trin.* 15, 12, 21; *ciu.* 19, 18.

24 In effetti —secondo Agostino— non è il corpo in sé che noi detestiamo, ma la sua mutabilità. Se il corpo fosse già ora incorruttibile, come lo sarà nella gloria, il suo rapporto con l'anima sarebbe perfettamente armonico: cf. s. 155, 14, 15 («*Mortem tolle, et bonum est corpus*»).

25 Cf. *trin.* 15, 12, 21.

26 Cf. ad es. s. 228B (s. *Denis* 3, 5) e 229C (s. *Wilm.* 8, 2); *f. et op.* 11, 17; *ep.* 27, 4; *en. Ps.* 39, 13; *c. ep. Parm.* 3, 2, 5; *doctr. chr.* 4, 21; *Spec.* 31.

bile una verità «impura», imperfetta? Si può cioè ipotizzare che, attraverso l'impiego dell'espressione «sinceritas ueritatis», Agostino abbia voluto alludere all'esistenza di due distinti livelli di verità, uno dei quali raggiungibile attraverso le nostre conoscenze di origine sensibile, e l'altro (la *sinceritas*, per l'appunto) solo attraverso l'illuminazione e la percezione delle *regulae aeternae*?²⁷.

Un'ipotesi di questo tipo appare evidentemente del tutto astratta e ingiustificata finché non si scopre che essa è stata, di fatto, storicamente avanzata. Per rendersene conto è sufficiente fare un piccolo passo in avanti fino alla scolastica del XIII secolo e precisamente fino a Enrico di Gand, autore forse dell'ultimo grande tentativo di risistemare in modo più organico e coerente l'epistemologia illuminazionista senza trascurare l'affermazione generalizzata della noetica astrattiva di derivazione aristotelica²⁸.

27 Sotto diverse disposizioni morfologiche, il sintagma «sinceritas ueritatis» e l'equivalente concreto «sincera ueritas» compaiono per altro anche in altri testi agostiniani. Cf. ad es. *mus.* 6, 13, 41: «Et his igitur numeris et motibus quibus animae ad animas agunt, honores laudesque appetendo auertuntur a perspectione purae illius et *sincerae ueritatis*»; *c. adu. leg.* 1 (CCSL 49, 84, 1479-82): «Ille quippe donat prodesset nobis non solum quod docet ueritas, uerum etiam quod obstrepit uanitas, ut cum responderetur inquietissimae uanitati, ausculetur *sincerissimae ueritatis*»; *ciu.* 8, 4: «una pars eius (*scil.* studii sapientiae) actiua, altera contemplatiua dici potest, quarum actiua ad agenda uitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplatiua autem ad conspiciendas naturae causas et *sincerissimam ueritatem*». In un caso, Agostino contrappone la visione della *sinceritas* al proprio precedente errore manicheo; cf. *c. ep. Man.* 3: «Ego autem, qui diu multumque iactatus tandem respicere potui quid sit illa *sinceritas*, quae sine inanis fabulae narratione percipitur». Un uso simile si riscontra anche in *c. Iul.* 5, 9, 37: «Audi ergo apertam sententiam meam, et intellige uel sine intelligere alios, non offundendo caligines nebulosae disputationis serenitati *sincerissimae ueritatis*». Ciò che è però interessante è che in almeno due occasioni Agostino sembra postulare, in forma assai indiretta, l'esistenza di qualcosa di intermedio tra la pura ignoranza (o errore assoluto) e la «sincera ueritas»; cf. *or.* 2, 13, 38: «Verum quoniam plerumque stulti homines ad ea, quae suadentur recte utiliter et honeste, *non ipsam sincerissimam quam rarus animus uidet ueritatem*, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur, oportebat eos non doceri solum, quantum queunt, sed saepe et maxime commoueri» e soprattutto *util. cred.* 15, 33: «negare non possumus inter stultitiam hominis et *sincerissimam Dei ueritatem* medium quiddam interpositam esse hominis sapientiam».

28 In realtà, l'espressione «sinceritas ueritatis» si ritrova già in Ilario di Poitiers, ma in un contesto scarsamente significativo. Cf. *De Trinitate*, 8, 1 (CCSL 62, 313, 48-52): «Contradicendum itaque est et impietati insolenti et insolentiae uaniloquae et uaniloquio seducenti. Et contradicendum per doctrinae sanitatem, per fidei ueritatem, per uerborum sinceritatem: ut sinceritas ueritatis sit et ueritas sanitatis». Tommaso d'Aquino cita invece almeno due volte espressamente l'argomento agostiniano della q. 9. Nel primo caso, Tommaso (*Summa theologiae*, 1^a pars, q. 84, art. 6, arg. 1) intende il passo agostiniano non come negazione di ogni forma di conoscenza fondata sui sensi, ma semplicemente come rivendicazione della necessità dell'azione dell'intelletto agente perché i contenuti delle sensazioni possano essere effettivamente conosciuti: «per uerba illa Augustini datur intelligi quod ueritas non sit *totaliter* a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter ueritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rebus» (edizione Marietti, Torino-Roma 1952, 413). Nella *Quaestio de spiritalibus creaturis* (art. 10, arg. 8), Tommaso sembra invece ammettere che Agostino si riferisca qui all'illuminazione, e si distacchi pertanto dalla noetica aristotelica (cf. *Quaestiones disputatae*, vol. II,

Non è per questo un caso che la *Summa quaestionum ordinariarum* di Enrico —fatto piuttosto inconsueto nella produzione scolastica— si apra (art. I, q. 1) con la domanda scettica per eccellenza: è possibile per l'uomo aver conoscenza di qualcosa?²⁹. La tesi agostiniana del *De diuersis quaestionibus* figura qui esplicitamente tra gli argomenti contrari: dai sensi, come ormai ben sappiamo, non è lecito attendersi la *sincera ueritas* (Enrico, come vedremo, usa sempre il concreto); ma poiché, come quasi concordemente ammesso dopo la rinnovata diffusione degli scritti aristotelici, ogni conoscenza trae origine dai sensi, negare ogni valore alla sensazione significa, al tempo stesso, negare la possibilità della conoscenza in generale. E invece, intendendo lo *scire* nella sua accezione più generica, è assolutamente fuori discussione, secondo Enrico, che l'uomo possa aver conoscenza di qualcosa, e tanto in base alle testimonianze altrui quanto in base a ciò che i sensi e l'intelletto ci attestano, come lo stesso Agostino ammette³⁰. Ciò che Agostino nel *De diuersis quaestionibus* sembra affermare contro i sensi è in realtà diretto contro coloro che pretendono di collocare anche il momento del giudizio nella stessa sensazione. Ma se si distingue propriamente l'apprensione sensoriale dal giudizio che su di essa può fornire l'intelletto (avvalendosi tanto del *lumen naturale* quanto della *lux increata*: ma Enrico per il momento non dice molto di più sull'alternativa)

Marietti, Torino-Roma 1965, 406 e 409-10). Per ulteriori indicazioni rimandiamo alla ricerca di carattere lessicografico e dottrinale che Enzo Portalupi (che ringraziamo vivamente per la collaborazione) sta conducendo a Louvain-la-Neuve sul concetto di «sinceritas» nella tradizione patristica e medievale. Per un approccio sintetico al problema dell'illuminazionismo agostiniano in ambito scolastico cf. invece, oltre naturalmente ai classici studi di Gilson sull'«agostinismo auicennizzante», KNIGHT, N. E. H.: *Interpretación escolástica de la teoría agustiniana de la iluminación*, «AVGVSTINVS», 31 (1986), 147-54 e, di più ampio respiro, OROZ RETA, J.: *Tres grandes testigos de la luz interior: San Agustín, san Bonaventura y J. Henry Newman*, «AVGVSTINVS», 35 (1990), 233-77.

29 Cf. HENRICI DE GANDAVO: *Summae quaestionum ordinariarum*. In aedibus J. Badii Ascensii, Paris 1520, rist. anast. ed. by BUYTAERT, E. M., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York - Nauwelaerts, Leuven - Schönigh, Paderborn 1953, vol. I, art. I, q. 1: «Utrum contingat hominem aliquid scire» (ff. 1r-3v). Il carattere inusuale del titolo della questione di esordio era già stato notato da SCHMITT, Ch. B.: *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*, in *The Skeptical Tradition*, ed. by BURNYEAT M., University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1983, 227.

30 Il riferimento è qui proprio al passo già citato di *trin.* 15, 12, 21, che conviene ora riportare per intero: «Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus uera esse dubitemus. Per eos quippe didicimus caelum et terram et ea quae in eis nota sunt nobis quantum ille qui et nos et ipsa condidit innotescere nobis uoluit. Absit etiam ut scire nos negemus quae testimonio didicimus aliorum; alioquin esse nescimus oceanum; nescimus esse terras atque urbes quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum quae historica lectione didicimus; nescimus quae quotidie undecumque nuntiantur et iudiciis consonis constantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus loci uel ex quibus hominibus fuerimus exorti, quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. Quod si absurdissimum est dicere, non solum nostrorum uerum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est».

è perfettamente lecito aspettarsi la verità dai sensi. E se è vero che le cose mutano incessantemente, è vero anche, come del resto lo stesso Agostino ha mostrato, che memoria e intelletto provvedono a saldare le nostre impressioni garantendo loro stabilità e permanenza e permettendo così la formazione di conoscenze affidabili. All'opposto, coloro che rifiutano ai sensi ogni pretesa di validità incorrono quasi sempre in «absurdissimos errores»³¹. Si tratta allora di un cauto ma sostanziale passo indietro rispetto alle esitazioni di Agostino?

La successiva q. 2 (che ripropone la stessa domanda iniziale in forma più circoscritta: è possibile per l'uomo aver conoscenza di qualcosa senza l'intervento della luce divina?) sembra in effetti, almeno inizialmente, confermare questa impressione. Secondo la classica interpretazione medievale (ma non soltanto medievale) della noetica agostiniana, la risposta alla questione dovrebbe essere negativa: ogni vera conoscenza trae in realtà origine solo dall'illuminazione divina. Questo tipo di soluzione (radicato soprattutto in ambito francescano) rappresenta tuttavia per Enrico un grave attentato alla dignità stessa dell'anima razionale³². L'operazione essenziale dell'anima è costituita appunto dalla conoscenza: se dunque quest'ultima non fosse già inclusa, almeno in parte, nelle sue possibilità naturali, l'anima si troverebbe paradossalmente costituita in vista di un fine che non potrebbe mai raggiungere. Del resto, come appena visto, poiché i sensi assicurano comunque materiale veritiero, l'intelletto è certamente in grado di procedere alla ricerca della verità: «absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus» (f. 4vB).

Tutto ciò riguarda tuttavia, come già detto, la conoscenza in generale, lo *scire* in senso ampio. Se si passa invece alla conoscenza in senso stretto,

31 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 1, ed. Badius, f. 2vF-3rF: «licet talis apprehensio non sit mansiva vel propter rei vel propter ipsius sensus mutabilitatem, ut certa veritas diu capi non possit stando omnino in iudicio sensus, id tamen quod apprehensum est per sensum non deceptum abstrahendo et iudicium formando penes intellectum, ubi manet quasi sine transmutatione quod apprehensum est, nec verisimilibus speciebus phantasmatum obumbrari potest, certissima veritas a tali sensu capitur, et nobis certissima scientia est illa rerum sensibilibus quae ad sensus experientiam potest reduci. Unde sensus dimittentis et eius iudicium penitus abnegantes frequenter [f. 3rF] in absurdissimos errores apud intellectum sophisticis rationibus decepti inciderunt».

32 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 4rE: «Quidam autem hunc modum sciendi [scil. ex speciali illustratione divina] volunt extendere ad omne scibile, dicendo quod nullum verum contingit sciri ab homine ex puris naturalibus sine speciali illustratione divina lumine aliquo supernaturali infuso. Et credunt hoc esse de mente Augustini in omnibus libris suis ubicumque tractat quod quicumque verum videt, in prima veritate, sive in regulis aeternis, sive in luce aeterna illud videt [...] Sic dicentes multum derogant dignitati et perfectioni intellectus creati».

al *proprie scire* o *certitudinaliter scire*, le cose si fanno più complicate. Conoscere qualcosa in generale non significa in realtà conoscere la verità di quella stessa cosa. È in questo modo che Enrico interpreta la nota distinzione agostiniana, nei *Soliloquia*, tra ciò che è vero e la verità stessa³³. La sensazione coglie soltanto «id quod verum est», la cosa realmente esistente fuori dal conoscente: questa vera pietra, questo vero albero. In altri termini, i sensi —così come la conoscenza che da essi consegue immediatamente (la *simplex intelligentia*)— si limitano di fatto a registrare che qualcosa esiste: ma tutto ciò che esiste —per la semplice convertibilità dei trascendentali— è anche vero³⁴. Ciò vuol dire che sulla nuda esistenza, in condizioni normali, non può esservi inganno alcuno.

La verità implica invece qualcosa di ulteriore: più esattamente, implica la conoscenza della natura —dell'essenza— dell'oggetto, una conoscenza che si può ottenere solo attraverso il confronto della *res* con il suo *exemplar* («intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar»). Quale *exemplar*? Qui incontriamo una seconda, ulteriore distinzione³⁵. In un primo senso, l'*exem-*

33 Cf. *sol.* I, 15, 27: «R.: Primo itaque illud uideamus, cum duo uerba sint ueritas et uerum, utrum tibi etiam res duae istis uerbis significari, an una uideatur. A.: Duae res uidentur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum, ita credo aliud esse ueritatem et aliud quod uerum dicitur». In proposito si veda NASH: *The Light of the Mind...*, 20-23. Si è spesso tentato di accostare questa precisazione agostiniana all'analoga distinzione stoica (ancora ad es. in O'DALY: *La filosofia della mente...*, trad. it., 227, n. 54): fatto assolutamente dubbio, sia perché la distinzione stoica tra vero e verità compare solo in Sesto Empirico (*Adv. math.* 7, 38-45; *Pyrrh. hyp.* II, 80-83) e dunque in una fonte del tutto sconosciuta ad Agostino, sia perché il significato stesso della distinzione è negli Stoici opposto a quello di Agostino (per gli Stoici, com'è noto, la verità è corporea e composta, mentre il vero è incorporeo, semplice e uniforme). Sulla dottrina stoica cf. comunque LONG, A. A.: *Language and Thought in Stoicism*, in *Problems of Stoicism*, The Athlone Press, London 1971, 75-113 (in part. 98-104) e *The Stoic Distinction between Truth and the True*, in *Les Stoiciens et leur logique*, Vrin, Paris 1978, 297-315.

34 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 4vC: «Quantum autem est ex parte intellectus et cognitionis intellectivae, cuius cognoscere dicitur proprie scire, distinguendum est. Quamquam enim secundum Augustinum, *De diversis quaestionibus* 83, nihil sciatur nisi verum, aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius ueritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur ueritas eius. Omnis enim uirtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem sicuti habet esse in se extra cognoscentem, apprehendit quod verum est in ea. Sed non per hoc apprehendit eius ueritatem. Sensus enim etiam in brutis bene apprehendit de re quod uerum est in ea, ut uerum hominem, uerum lignum, uerum lapidem et maxime proprium obiectum circa quod de necessitate est uerum. Sed tamen nullius rei ueritatem apprehendit sive cognoscit, propter quod de nullo potest iudicare quid sit in rei ueritate, ut de homine quod sit uerum homo, vel de colore quod sit uerum color».

35 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 5rE: «Est enim, secundum quod uult Plato in primo *Timaei*, duplex exemplar: quoddam factum atque elaboratum, quoddam perpetuum atque immutabile. Primum exemplar rei est species eius uersalis apud animam existens, per quam acquirit notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes».

plar è la *species* universale dell'oggetto che la mente stessa ottiene per astrazione a partire dai contenuti sensibili, e in questo caso la verità della *res* non è che la conformità tra la cosa realmente esistente e la sua rappresentazione mentale (conformità che non la *simplex intelligentia*, ma solo l'intelligenza componente e dividente —secondo la classica impostazione aristotelica e tomista— può veramente cogliere). Ma, in un secondo senso, l'*exemplar* è la forma ideale presente nella mente divina che funge da causa formale per i singoli esistenti, e da questo punto di vista la *veritas* della *res* non è che la sua conformità ontologica (la *rectitudo* anselmiana)³⁶ al modello eterno. Questa duplice relazione (*res-mens; res-exemplar aeternum*) mette così capo, com'è evidente, ad una doppia verità: da una parte, la *veritas* della scienza aristotelica, derivata dalle pure facoltà naturali e dal processo astrattivo; dall'altra —finalmente— la *sincera veritas*, che al contrario è ottenibile solo grazie all'illuminazione divina, e cioè all'azione esercitata da Dio non come *obiectum cognitum* ma come *ratio cognoscendi*. La prima verità, esattamente per gli stessi motivi esposti da Agostino nella q. 9 del *diu. qu.* (mutabilità incessante degli oggetti e dell'anima stessa; impossibilità di distinguere con sicurezza il vero dal falso), non possiede lo stesso carattere di infallibilità, purezza, assoluta certezza che invece contraddistingue la seconda³⁷. Ma tuttavia, per quanto «imperfecta, obscura et nebulosa»³⁸, essa rimane pur sempre una forma di *veritas*, e una forma anzi strutturalmente necessaria per il raggiungimento di quella superiore. L'azione dell'*exemplar* divino può infatti esercitarsi unicamente sul concetto già ottenuto dall'intelletto per astrazione³⁹: l'illuminazione, secondo Enrico, non fornisce alcun contenuto direttamente alla mente, ma certifica in modo definitivo (secondo la tipica immagine agostiniana del sigillo)⁴⁰ che

36 Cf. ANSELMI CANT. ARCH.: *De veritate*, c. 11, ed. SCHMITT, F. S., Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart — Bad Canstatt, Bd. I, 191. In proposito si veda soprattutto MCCORD ADAMS, M.: *Saint Anselm's Theory of Truth*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I (1990), 353-72.

37 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 5vE.

38 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 7rL.

39 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 10vF: «Et nota quod licet talem conceptum perfectae similitudinis in mente format solummodo divinum exemplar, quod est causa rei, cum hoc tamen ad conceptus formationem necessarium vel exemplar acceptum a re, ut est species et forma rei a phantasmate accepta in mente. Sine illa enim nihil de re quacumque concipere potest intellectus noster in tali statu vitae in quali sumus. Sine forma enim et specie generali habita de re non potest habere generalem de ea notitiam; sine forma speciali non potest habere notitiam specialem; et sine forma particulari vel speciali particularis conditionibus determinatam non potest habere notitiam particularem, quam exemplar aeternum debet illustrare, et cum ea in conceptu mentis ad veritatem synceram percipiendam impressionem facere».

40 Cf. ad es. *irin.* 14, 15, 21: «Ubi ergo scriptae sunt [scil. regulae immutabiles], nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui

la rappresentazione di una cosa presente nell'intelletto umano coincide con quella esistente, *ab aeterno*, nell'intelletto divino.

5. In realtà, la gnoseologia enrichiana non è meno complessa di quella agostiniana e una sua esposizione sistematica ci porterebbe evidentemente troppo lontano⁴¹. Ciò che più qui interessa è il fatto che, per i suoi scopi, Enrico individua (anche) in Agostino una stratificazione precisa dei valori di verità. Al livello più basso, come già visto, si trova «id quod verum est», il «verum» agostiniano, che è l'oggetto dei sensi e della *simplex intelligentia*. Al livello intermedio, si trova la «veritas incompleta et imperfecta», ottenuta per astrazione e riflessione dall'intelletto componente e dividente: è la *veritas* a cui, secondo Enrico, Agostino allude quando, ritornando nelle *Retractationes* (I, 4, 2) su un'equivoca espressione dei *Soliloquia*, lascia intendere che esistono modi di conoscenza diversi e forme di verità differenti⁴². Ed è ancora —sempre secondo Enrico— la verità a cui Agostino fa riferimento quando nel *De Trinitate* contrappone la conoscenza «nebulosa» a quella che è possibile avere, nell'aria serena, al di sopra delle nubi stesse⁴³. Quest'ultima, com'è ovvio, non è che la *sincera veritas* che ritroviamo al livello più alto, la «certa omnino et infallibilis

operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?».

41 Per un'analisi degli «aggiustamenti» gradualmente apportati da Enrico alla teoria esposta nei primi articoli della *Summa* e per ulteriori indicazioni bibliografiche rinviamo soprattutto a MARRONE, St. P.: *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America (Speculum Anniversary Monographs, 11) Cambridge (Mass.) 1985.

42 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 5vF: «Sic ergo patet quod duplex est veritas et duplex modus sciendi veritatem, quos innuit Augustinus retractans illud quod dixit in *Soliloquiis*: "Deus qui nisi mundos verum scire voluisti"; dicit: "Potest responderi multos etiam immundos multa scire vera, neque enim definitum est hic quid sit verum quod nisi mundi scire possunt, et quid sit scire". Nelle *Retractationes*, in verità, Enrico avrebbe potuto trovare un riscontro prezioso a conforto della propria distinzione tra *scire* in generale e *proprie scire*. Cf. *retr.* 1, 14, 3: «Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum uero loquimur uerbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam scriptura divina, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus nostri corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter haec et illud quid distet intelligamus».

43 Cf. *irin.* 9, 6, 11: «Sed interest utrum ego sub illa uel in illa caligine tamquam a caelo perspicuo secludar, an sicut in altissimis montibus accidere solet inter utrumque aere libero fructus et serenissimam lucem supra et densissimas nebulas subter aspiciam». Cf. anche *Gn. lit. imp.* 14: «nihil enim est firmius et serenius ueritate. Nubes autem sub ista sincerissimi aeris regione concrescunt». Viene in mente, a questo proposito, la definizione di *scientia* che Agostino, ancora nel *De Trinitate*, contrappone alla *sapientia*: «cognitio rerum temporalium atque mutabilium nauandis uitae huius actionibus necessaria» (12, 12, 17). Va tuttavia precisato che il problema qui non verte tanto sui rapporti tra *scientia* e *sapientia*, ma su come, in Agostino, sia possibile la stessa *scientia*, e su quanto ad essa possano contribuire le informazioni che ricaviamo, attraverso i sensi, dal mondo esterno.

notitia veritatis» a cui l'uomo può pervenire solo attraverso l'ausilio della luce divina.

Va infine segnalato il fatto che, a conforto della sua tesi, Enrico cerca di leggere in questa stessa prospettiva la celebre interpretazione «esoterica» delle dottrine accademiche in cui Agostino s'impegna nella parte conclusiva del terzo libro del *Contra Academicos*⁴⁴. In realtà, secondo Enrico, i primi accademici non intendevano affatto negare la conoscibilità del mondo esterno, ma semplicemente ribadire —contro il materialismo stoico— che da questo tipo di conoscenza non si poteva aspettare direttamente quella *sincera veritas* che era invece possibile raggiungere rivolgendosi con l'intelletto al mondo delle idee. Dunque, gli accademici intendevano negare che della realtà sensibile si desse immediatamente scienza in senso stretto, e non conoscenza in generale. Solo in un secondo momento —quando cioè i successori, tratti in inganno dalle espressioni adoperate, non furono più in grado di comprendere la strategia precedente— l'Accademia assunse una piega effettivamente scettica, per ritornare infine gradualmente (secondo lo schema quasi diadochistico tracciato dallo stesso Agostino) alla purezza degli insegnamenti platonici⁴⁵. Ma il lungo riferimento di Enrico alle vicende della Nuova Accademia è tutt'altro che innocente o casuale. Ciò che Agostino ha detto degli accademici può essere in realtà per Enrico utilizzato nei confronti dello stesso Agostino: quando Agostino sembra scagliarsi contro i sensi, il suo vero scopo non è che quello di distinguere tra due livelli di verità certo profondamente diversi, ma comunque entrambi legittimi, se non complementari.

44 Cf. *Acad.* 3, 17, 37 - 19, 41 nonché l'ep. 118 *Ad Dioscorum*. Un'interpretazione di questo tipo appare oggi, com'è noto, del tutto ingiustificata. Contro la tesi di GIGON, O.: *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, «Museum Helveticum», 1 (1944), 47-64, secondo cui la critica accademica al dogmatismo preserva comunque la dottrina delle idee, cf. LEVY, C.: *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: L'Ésolérisme de Arcésilas*, «Revue des Études Latines», 46 (1978), 335-48; GLUCKER, J.: *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck-Ruprecht (Hypomnemata, 57), Göttingen 1978, 296-306; IOPPOLO, A. M.: *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo A.C.*, Bibliopolis, Napoli 1986, in part. 35. Sull'interpretazione agostiniana cf. nello specifico REALE, G.: *Agostino e il Contra Academicos*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1987, 13-30, in part. 22-25 (dove però l'attenzione è rivolta piuttosto, ancora una volta, al tema delle dottrine esoteriche di Platone) e soprattutto FERRETTI, S.: *Il giudizio di Sant'Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo*, «Filosofia», 41 (1990), 155-83, che opportunamente coglie la contrapposizione in Agostino tra il desiderio di conseguire una verità diversa da quella ammessa dagli Stoici e quello di evitare l'assolutizzazione dell'aporia e la negazione totale della conoscibilità del vero. Sull'ambiguità che sembra caratterizzare l'approccio agostiniano al probabilismo accademico cf. infine SMALBRUGGE, M. A.: *L'argumentation probabiliste d'Augustin dans le «Contra Academicos»*, «Revue des Études Augustiniennes», 32 (1986), 41-55, in cui non si esclude un utilizzo costruttivo anche del ragionamento fondato sul probabile nella ricerca della verità.

45 Cf. HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. 1, q. 2, ed. Badius, ff. 5vF-6rH.

6. Il tentativo arricchiano di elaborare una specie di teoria agostiniana della «doppia verità» —se si concede l'espressione— ha una storia breve ma significativa. Lo si ritrova, quasi alla lettera, in una delle otto questioni sulla conoscenza attribuite a Vitale di Four e edite da Delorme nel 1927⁴⁶, e soprattutto, ma in termini estremamente negativi, nell'attacco frontale portato da Duns Scoto all'illuminazionismo arricchiano e ai suoi presupposti⁴⁷. Può essere interessante notare che, per dimostrare l'inutilità dell'illuminazione, Scoto ritorna tra l'altro sull'argomento dell'incessante mutabilità del reale: se una *res* è ontologicamente e strutturalmente mutevole, è assurdo pensare che, illuminata dalla luce del suo *exemplar* eterno, essa possa infine apparire stabile (e se anche così fosse, il nostro intelletto si ingannerebbe, perché si troverebbe a conoscere una cosa quale non è). L'illuminazione dunque non serve, e non serve perché il reale non è così drammaticamente cangiante da rendere impossibile ogni percezione. Si può ovviamente discutere se questo tipo di obiezione colga veramente l'essenziale della teoria arricchiana, ma ciò che è più importante è qui il fatto che Scoto è conseguentemente costretto ad evitare con cura di attribuire ad Agostino la paternità della tesi secondo cui la debolezza dei sensi è dovuta principalmente all'instabilità ontologica del reale. La strategia di Enrico viene qui completamente rovesciata: quando Agostino parla dell'inconoscibilità del reale, sta in realtà riportando l'opinione degli Accademici, e non è lecito attribuire ad Agostino una tesi che di fatto è e rimane indiscutibilmente scettica⁴⁸.

Curiosamente, a più di due secoli di distanza, è proprio uno scettico —Gianfrancesco Pico— a prendere le difese di Enrico contro le critiche di Scoto, e precisamente attraverso il recupero della nozione di *sincera*

46 Cf. DELORME, F.: *Le cardinal Vital di Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 2 (1927), pp. 151-337, e in part. la q. 8, intitolata significativamente «Utrum intellectus coniunctus ad certitudinem veritatis indigeat irradiatione luminis increati vel lumen naturale sibi sufficiat ut saltem de rebus inferioribus veritatem apprehendat». L'esposizione della tesi di Enrico —a cui Vitale sembra comunque assicurare la sua simpatia— occupa qui le pp. 322-36.

47 Cf. ad es. *Ordinatio*, 1, d. 3, p. 1, q. 4: «Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione», ed. Vaticana, vol. III (1954), 123-72, ma anche *Lectura*, 3, p. 1, q. 3: «Utrum intellectus viatoris possit naturaliter intelligere aliquam certam veritatem et sinceram absque speciali influenza a Deo», ed. Vaticana, vol. XVI (1960), 281-309. In proposito cf., tra l'altro, PREZIOSO, F. A.: *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, Cedam, Padova 1961 e BROWN, J. V.: *J. Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: the Statement of the Case*, «Vivarium», 14 (1976), 94-113.

48 Cf. IOANNIS DUNS SCOTI: *Lectura*, d. 3, p. 1, q. 3, ed. Vaticana, vol. XVI, 289: «contra hanc opinionem sic procedo. Primo ostendo quod auctoritates Augustini non sint allegatae secundum mentem suam, sed magis secundum mentem academicorum dicentium omnia esse dubia, et quod omni homini falsum concludent».

veritas: la purezza della verità non si attinge con le facoltà naturali, ma soltanto con la fede e con la rivelazione⁴⁹. Anche in questo caso, si tratta evidentemente di un fraintendimento —sia pur di segno opposto— di quanto effettivamente sostenuto da Enrico: ma è comunque significativo che Pico torni a interpretare in modo «debole» —se non apertamente scettico— le affermazioni agostiniane sull'attendibilità dei sensi.

Com'è ovvio, queste oscillazioni interpretative —per altro non ignote neppure ai lettori contemporanei di Agostino— si radicano pur sempre, in qualche modo, nella cosa stessa: le opere agostiniane, in effetti, offrono riscontri tanto a coloro che vi leggono una radicale svalutazione del sensibile a tutto vantaggio dell'illuminazione, quanto a coloro che vi cercano una confutazione globale di ogni forma di scetticismo, inclusa quella relativa alle sensazioni. Il tentativo di Enrico di Gand sembra così rappresentare una sorta di mediazione tra le due opposte esigenze, andando a colmare il vuoto apparentemente lasciato da Agostino tra la conoscenza delle realtà empiriche e quella delle regole eterne. Considerata da questa prospettiva, la lettura di Enrico sembra dare ragione alla nota interpretazione «criteriologica» dell'illuminazione agostiniana difesa da Gilson: solo l'illuminazione permette la formazione del giudizio di verità, ma, a sua volta, il giudizio deve vertere su un concetto in qualche modo già ottenuto (o elaborato) dalla mente⁵⁰. Poiché Agostino non sembra essersi mai effettivamente curato di chiarire quest'ultimo aspetto (quantunque —come bisogna ammettere— il *De Trinitate* offra spunti significativi), il ruolo dei medievali, secondo Gilson, sarebbe stato appunto quello di tentare di ovviare —in modi diversi, e comunque oltre le reali intenzioni agostiniane— a questa presunta «lacuna».

Indubbiamente, una teoria «a scalini» dei livelli di verità (*verum* → *veritas* → *sincera veritas*) come quella proposta da Enrico offre la possibilità di considerare secondo un'ottica di continuità ciò che in Agostino sembra rimanere puramente giustapposto. E tuttavia il tentativo di Enrico

49 Cf. IOANNIS FRANCISCI PICI: *Examen vanitatis doctrinae gentium*, in *Opera Omnia*. Ex officina Henricpetrina, Basileae 1557, rist. anast. Olms, Hildesheim 1969, in part. t. II, 1091-1105. Sull'argomento cf. SCHMITT, Ch. B.: *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination*, «*Mediaeval Studies*», 25 (1963), 231-58. Va poi ricordato che, nel secolo successivo, lo scotista Filippo Fabri tornò ancora sulla questione della «sincera veritas» per replicare all'attacco di Pico. Cf. FABRI, Filippo (Philippus FABER): *Disputatio secunda: «Utrum aliqua veritas sincera et pura haberi possit ex puris naturalibus in hac vita absque speciali illustratione Dei et qua argumentum efficax contra Atheistas elicitur»*, in *Adversus impios atheos disputationes quatuor philosophicae*, Venetiis 1627, 154-222. In proposito cf. ancora SCHMITT, Ch. B.: *Filippo Fabri and Scepticism: A Forgotten Defence of Scotus*, in *Storia e cultura al Santo di Padova*, Neri Pozza, Vicenza 1976, 309-12.

50 Cf. GILSON, *Introduzione allo studio...*, trad. it., 99-120.

si regge fondamentalmente sulla nozione, estranea ad Agostino e mutuata invece dalla strumentazione concettuale avicenniana, di «essere dell'essenza». Ciò che fa sì che i gradini della verità siano in qualche modo omogenei (se non proprio contigui) è l'assunto di base per cui l'essenza ha un proprio modo di essere indifferente tanto alla considerazione della sua esistenza effettiva nella realtà creata quanto a quella della sua esistenza cognitiva nella mente puramente umana. Nella cosa, nell'intelletto umano o nel pensiero eterno di Dio, in altri termini, l'essenza è e rimane sempre identica a sè. Per questo, la gnoseologia enricchiana è una specie di struttura circolare: Dio, come causa formale e efficiente, è all'origine dell'attualizzazione delle essenze nelle cose effettivamente esistenti; la mente umana è in grado di (ri)conoscere l'essenza nelle cose tramite il processo astrattivo e la successiva conoscenza proposizionale; la mente ritrova in Dio, attraverso l'illuminazione, la stessa essenza che aveva individuato nella *res*, ricevendo in tal modo la conferma definitiva (il sigillo, appunto) della certezza della sua conoscenza (*sincera veritas*)⁵¹.

In Agostino, ancora, le cose non stanno esattamente allo stesso modo. Per quanto anche il cosmo agostiniano sia interamente e profondamente impregnato di intelligibilità, l'anima umana rimane di fatto priva di un accesso immediato ad essa, ma può e/o deve invece rivolgersi direttamente alla sua fonte —alla verità creatrice. Non si tratta qui allora di una semplice lacuna epistemologica, ma di una vera e propria cesura ontologica: pur essendo inserita in un cosmo intelligibile, pur essendo essa stessa per sua natura intelligibile, l'anima è poi di fatto costretta a «saltare» il reale per andare direttamente a Dio. Piuttosto che un gradino di passaggio, la realtà sensibile diventa così una specie di diaframma che impedisce l'immediata contiguità, nell'ordine intelligibile, tra l'anima e Dio.

Se così è, non si può far altro che ribadire che le origini delle esitazioni agostiniane sulla teoria della conoscenza devono essere ritrovate, una volta di più, nel paradosso di fondo che contraddistingue l'ontologia agostiniana⁵²: tutte le cose sensibili al tempo stesso sono e non sono; non sono, se considerate in rapporto all'essere vero di Dio; sono, se considerate in

51 HENR. DE GANDAVO: *Summa*, art. I, q. 2, ed. Badius, f. 10vG: «Et cum tale verbum perfectae veritatis formatum fuerit in anima, est ibi considerare tres veritates sibi correspondentes. Primo veritatem exemplaris divini. Secundo veritatem rei productae ab illa. Tertio veritatem in conceptu mentis ab utraque expressam, quae est tamquam conformitas utriusque et ex utriusque ratione concepta et menti impressa, qua mens formaliter vera nominatur».

52 Cf. soprattutto ZUM BRUNN, E.: *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessiones»*, Verlag B. R. Grüner (Bochumer Studien zur Philosophie, 4), Amsterdam 1984.

rapporto al loro propio essere —e anche e soprattutto al fatto di essere state create da Dio⁵³. In quanto «non sono», dalle cose non ci si può aspettare la verità; in quanto, in qualche modo, «sono», esse avranno pure una loro verità. Qui non si tratta più, com'è forse evidente, della semplice e ormai logora contrapposizione tra i residui della formazione neoplatonica e le esigenze della teologia cristiana. Il dilemma agostiniano nasce esclusivamente dal nuovo compito che una metafisica di tipo creazionistico (in cui, a differenza dei modelli demiurgici o emanazionistici, la stessa ammissione del passaggio dal nulla all'essere rivela in modo drammatico la contingenza radicale del mondo) impone al pensiero: quello di trovare un equilibrio concettuale adeguato tra l'assoluta trascendenza della verità da una parte e la positività e consistenza del creato dall'altra. Conoscere e apprezzare il mondo *nonostante* la sua precarietà: è probabilmente questa —per l'Agostino filosofo dell'immutabile— la forma più alta e insieme più penosa di sacrificio dell'intelletto.

Pasquale PORRO

La verdad trascendente y la didáctica del agustinismo

Mentes esclarecidas han venido ocupándose, desde la antigüedad, del tema propuesto, acuciante, a la vez que enigmático, incluso en nuestros días, cuando domina el horizonte la cegadora luz de los saberes utilitarios. Precisamente, hace no menos de cincuenta años, el entonces catedrático de Ética de la Universidad de Madrid, Manuel García Morente, presentaba una Comunicación, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, bajo un título antre sugestivo y alarmante: «La crisis intelectual de nuestro tiempo».

Para interpretar este enunciado, nada más directo que reproducir aquí uno de sus párrafos iniciales. «Desde Parménides, el ser está distinguido en ser aparente o falso ser, y ser real o ser verdadero. Y a ese planteamiento del problema, responden exactamente los apotegmas principales de Platón y de Aristóteles. Platón dice: el verdadero ser son las Ideas; en cambio las cosas son un ser inauténtico, un ser aparente. A esa misma pregunta contesta también, como punto de partida, Aristóteles; pero éste, mucho más profundo y sobre todo más matizado, empieza por admitir que el ser se dice de muchas maneras...»¹.

Con esta sencilla introducción, tan didáctica como el estilo del recordado Profesor, cabría inaugurar hoy nuestra andadura sobre el concepto objetivo de verdad, a través del agustinismo, no sin antes evocar viejos recuerdos personales. Cabalmente, en aquel mismo año 1941, se publicaba una *Historia de la Filosofía*, original del joven pensador Julián Marías, discípulo de García Morente, de Ortega y Gasset y de Xavier Zubiri, presentador, éste último, de la obra, cuyas ediciones posteriores serían dedicadas a la Memoria del primero.

1 GARCÍA MORENTE, Manuel: *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid 1987, p. 199.

53 Cf. *en. Pr.* 134, 4: «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 verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est».