

ROBERTO A. MARIA BERTACCHINI

AGOSTINO: *la Scientia*

Postfazione di
NELLO CIPRIANI



«Vi farò pescatori di uomini» Mt 4,19

EDITRICE DOMENICANA ITALIANA - s.r.l. - NAPOLI

Proprietà letteraria riservata dell'Autore

Diritti di traduzione in qualsiasi forma, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo della presente opera sono riservati alla Editrice Domenicana Italiana srl come per legge per tutti i paesi.

Invieremo gratuitamente il nostro catalogo a quanti ne faranno richiesta.

Fotocomposizione e stampa: Cecom snc - Bracigliano (Sa)

© 2007 by Editrice Domenicana Italiana s.r.l.
Via Luigi Palmieri, 19 - 80133 Napoli
Tel. +39 081.5526670 - Fax +39 081.4109563



www.edi.na.it
info@edi.na.it

ISBN 978-88-89094-33-4

INTRODUZIONE

Agostino è uno degli autori in assoluto più studiati, e io stesso ho già pubblicato su di lui monografie e ricerche.¹ Vero è che ogni studio agostiniano parte da una domanda, e fin qui lo si è studiato soprattutto considerando i grandi temi teologici e morali, la metafisica dell'anima, il suo rapporto con gli autori precedenti e successivi, la sua gnoseologia, di recente anche la sua antropologia, ecc. Ma, tutto sommato, non vi è stato un interesse specifico nello studiare la sua *scientia*. Il motivo di un tale fenomeno è complesso, e in parte correlabile al fatto che molti critici e storiografi, non solo neoscolastici, soffrono della dicotomia tipicamente moderna fra sapere scientifico e letterario.² In termini psicoanalitici potremmo supporre che la scienza sia l'ombra del letterato, ciò che gli rivela chi è, ma che proprio per questo è continuamente colta come pericolo e rimossa. Per la mia formazione prefilosofica, la prospettiva precomprensiva dalla quale muovo è diversa, data la mia precedente laurea in informatica. È dunque un puro fatto che la mia cultura sia tipicamente e intrinsecamente interdisciplinare: ed essa è *insieme* frutto e condizione di possibilità dei miei studi.

La tradizione neoscolastica parla incidentalmente della *scientia* di Agostino, e nella mia tesi dottorale ho mostrato i limiti vistosi di una tale interpretazione.³ In questa sede quei risultati si confermeranno, ma la mira è un po' spostata.⁴ La domanda, infatti, non concerne tanto la corret-

¹ Cfr R. BERTACCHINI, *Scientia e Sapientia in Agostino d'Ippona. Riconsiderazione della distinzione e della sua interpretazione*. Estratto della Dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005. ID., *Agostino e la via unitatis*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2004; ID., «Agostino: sessualità e femminilità», in *Prospettiva Persona*, 2005/51, pp. 62-65; ID., «Agostino d'Ippona fra tardoantichità e Medioevo. A proposito degli indirizzi storiografici», in *Augustinianum*, anno XLII (2002), pp. 347-382; ID., «Agostino: amore ed estetica», in *Vivarium*, anno X (2002), pp. 51-57; ID., «Scienza e sapienza in S. Agostino. Rilettura dell'Ipponense in chiave pitagorica», in *Sapienza*, anno XLIX (1996), pp. 299-320. Quest'ultimo è uno studiolo che oggi giudico abbastanza acerbo. Soprattutto nelle due monografie il concetto di *scientia* ricorre. In questa sede ho ripreso qualche passaggio anche di pubblicazioni precedenti, ma in modo saltuario e occasionale. Si sottintende quindi, per un approfondimento teoretico del concetto metafisico di *scientia*, il rimando alla monografia del 2004.

² Cfr ad es. J. GUITTON, 1956, p. 88.

³ Già ho mostrato (cfr BERTACCHINI, 2005) come nell'Ipponense tra *scientia* e *sapientia* non vi sia quell'opposizione che Gilson ha rimarcato.

⁴ Tuttavia, per dare una miglior percezione del guadagno che questo studio offre, sarà opportuno tenere all'orizzonte la lettura gilsoniana, del tutto prevalente in letteratura (cfr Appendice).

tezza della storiografia filosofica neoscolastica, ma della storiografia in generale, col suo attacco al *Medioevo oscuro* e la teoria che Agostino ne sia all'origine. Indubbiamente questo luogo comune, benché ancora diffusissimo, tra gli specialisti è molto ridimensionato. Ma resta ancora forte una lettura medievista di Agostino, e non sviscerato a dovere il tema della sua *scientia*,⁵ benché l'articolo della Treccani nella sua recente *Storia della scienza* segni un indubbio progresso rispetto al Geymonat, già meno rozzo di altra pubblicistica. L'obiettivo è dunque sia di riempire un vuoto, sia di aprire a letture più oggettive del cristianesimo che, senza negare quei limiti e quelle involuzioni che pure ebbe, non faccia di ogni erba un fascio, retroproiettando situazioni posteriori e accreditando pregiudizi rozzi e impropri. Del resto, se la stessa neoscolastica non comprese in modo corretto l'idea agostiniana di *scientia*, non può meravigliare troppo che altri autori siano anche più trascurati.

Per raggiungere lo scopo propostomi ho articolato l'analisi in modo da presentare: a) il contesto storico e le dipendenze di Agostino da esso; b) alcune coordinate letterarie e ideologiche del suo pensiero; c) le sfaccettature del concetto di *scientia*; d) alcuni versanti sapienziali della sua *scientia* e gli intrecci col concetto di *sapientia*; e) il dinamismo interno del suo pensiero. Ciò consentirà di far emergere 1. il contesto tardoantico in cui è corretto valutarne il pensiero; 2. l'ampiezza e a volte la modernità delle sue posizioni; 3. lo spirito scientifico del suo itinerario intellettuale.

Problemi dell'indagine — Come emergerà meglio dal cap. 6, Agostino resta fino agli ultimi anni un cantiere dottrinale aperto; e dall'esame di dettaglio si vedrà come anche il concetto di *scientia* rientri in un quadro complessivo di instabilità, per altro a suo tempo evidenziato da Marrou. E questo è un primo punto problematico. Un secondo è che il concetto di *scientia* sul piano lessicale è connesso a una molteplicità rilevante di lemmi: *absiduitas*, *acumen*, *adtentio animi*, *cogitatio*, *diligentia*, *imitatio*, *ingenium*, *labor*, *negotium*, *studium*, *usus*, *vigilantia*, *admonitio*, *ars*, *anima*, *disciplina*, *ratio*, *mensura*, *notitia*, *curiositas*, *praescientia*, *lumen*, *inquisitio*, *bonum*, *numerus*, *exercitatio animi*, *dubitatio*, *doctrina*, *religio*, *incorporalia*, *res aeternae*, *immortalitas*, *regio beatitudinis*, *unum* e ai verbi: *scio*, *agnosco*, *sapio*, *quaero*, *invenio*, *diligo*, *credo*, *intellego*, *puto*, *cognosco*, *experior*, ecc.⁶ Seguire ogni traccia filologica nel suo sviluppo diacronico sarebbe certamente intrigante, ma impossibile nei limiti di questo volume.

Quanto al problema precomprensivo, un primo punto rilevante concerne il fatto che nella critica storiografica si possa o no utilizzare un

⁵ Ciò si spiega anche perché chi studia Agostino raramente ha una preparazione scientifica, e men che mai tale da consentire di far emergere *tutti* i suoi contributi allo sviluppo successivo del sapere. E anche in questo studio purtroppo resteranno aree non convenientemente approfondite. Mi riferisco in particolare alle sue analisi introspettive e al loro rapporto con le recenti scienze psicologiche.

⁶ Quanto alla «filocalia» agostiniana la terminologia corrispondente è quella di *pulcher*, *aptus*, ecc., ma *philocalia*, pur raro, ricorre almeno in *Retr.* I, 1, 3 e (4x) in *Contra ac.* II, III, 7.

vocabolario tecnico estraneo ai testi studiati. Per es. l'antica letteratura astrologica manca di distinzioni semantiche oggi consuete: e allora, come comportarci? Seguendo Marrou, ritengo legittimo il ricorso a un vocabolario tecnico moderno, se ciò abbia carattere meramente descrittivo di strutture ideologiche effettivamente presenti nell'Autore studiato. Ora nell'antico calderone nomoastrologico coesistevano oroscopi e nozioni di cinematica celeste; ma in Agostino è ben diverso il giudizio che si dà a questo sapere, quando esso si limita a considerazioni di meccanica siderea, ovvero passi a pronostici sulle vicende umane. Ecco perché – con Marrou – ammetto un uso libero del vocabolario sia in questo che in casi consimili.

Il metodo — G. Reale, in una sua *Introduzione* a saggi su Agostino (cfr W. BEIERWALTES, 1995), distingue gli studiosi dell'Ipponense in classi, e tale distinzione è sia tipologica, sia metodologica ed ermeneutica. Vi è – nota Reale – chi lo legge nei limiti della pura ragione; chi in senso medievistico; chi in modo immanentistico; chi ricercando le fonti sia nel pensiero classico, sia nella Scrittura o nella tradizione ebraica, e questo in due modi: uno filologico che cerca concordanze lessicali; un altro più largo che ricerca concordanze concettuali.

Ogni approccio ha una plausibile condizione di senso. Anche la lettura medievistica si può capire, se la mira non è tanto la comprensione di Agostino, quanto del periodo storico e del pensiero che si sviluppa a valle. Ma se la domanda si mutasse da «cosa è successo dopo?» in «cosa avrebbe potuto succedere dopo?», emerge il limite inaccettabile di un approccio che in intrinseco a tale domanda non potrà rispondere, perché – preoccupato di mettere in rilievo i semi degli sviluppi successivi – inevitabilmente sarà poco attento ai germi vitali rimasti inerti per mancanza di accoglienza adeguata. In questo senso una lettura medievista di Agostino è molto rischiosa, se la mira è semplicemente l'esegesi del suo pensiero. E un tale rischio è già stato evidenziato dalla critica.⁷ Analogamente la debolezza del metodo immanentistico puro si deve alle aree di instabilità, tanto evolutiva quanto oscillatoria, e sia ideologica che lessicale del pensiero agostiniano.

La classificazione citata di G. Reale inquadra di massima la critica agostiniana, senza però coprire la totalità delle indagini: per es. lo studio immanentistico non esclude il ricorso ad analisi storiche raffinate. Gli studi di Busa, e altri recenti, hanno chiarito la preziosità della lessicografia per la critica filosofica; tuttavia essa manca nella classificazione di Reale. E neppure la presente ricerca rientra strettamente in essa. Il mio lavoro non è una lettura illuminista, né medievistica. Spesso commento Agostino con Agostino, ma anche più spesso esco da tale schema, per cui non è il metodo immanentistico che uso. E se all'analisi lessicografica concedo spazio, non la uso secondo i canoni busiani di esame completo ed esclusivo dei contesti

⁷ G. Madec, nel suo *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, «Illustra el concepto agustiniano de la filosofía, tan frecuentemente falseado con ideas de origen escolástico» [ÁNGEL MARTÍNEZ CUESTA, in *Augustinus* 1997, p. 391 (rassegna bibliografica)].

di tutti i lemmi significativi, essendo ciò insufficiente per i limiti propri delle indagini lessicografiche; e inutile per la tipologia della ricerca. In astratto il metodo per me migliore sarebbe quello immanentistico-storico: commentare un autore sulla base del complesso dei suoi scritti, tenendo conto delle influenze più probabili e della traccia diacronica del suo pensiero.

Ma qui sorge un problema di protocolli: per accertare un mutamento evolutivo cosa è necessario rilevare? Può bastare un'affermazione sporadica di diverso segno? O è necessario il rilevamento di affermazioni qualificate? La mia idea è che occorrantero affermazioni di questo secondo tipo, e non meramente sporadiche. Ma a questo punto anche la definizione di un protocollo di qualifica va articolata. Certo ciò che nelle *Ritrattazioni* sia sconfessato si deve intendere sconfessato o precisato in modo definitivo. In prima battuta dottrine di opere tardive si possono interpretare rettificative di posizioni precedenti, ma la cosa non è sempre così scontata, perché Agostino stesso sottolinea che talvolta è scorretto leggerne i testi prescindendo dall'intenzione contestuale. Dunque se una ricostruzione diacronica del pensiero dell'Ipponense sarebbe illuminante – e la critica letteraria già ha iniziato a muoversi in tal senso – tuttavia tale lavoro né è ovvio, né ultimato, né prossimo a esserlo.

Nella presente sede assumerò allora questo protocollo: passi dei dialoghi, o di altre opere del primo periodo non sconfessati nelle *Ritrattazioni*, si possono da esse intendere implicitamente confermati,⁸ salvo non si dimostri positivamente che su quel punto particolare di dottrina sia intercorso un cambiamento autorevole o duraturo (per es. potremmo considerare duraturo un cambiamento documentato anche da tre sole ricorrenze, ma distribuite almeno in quindici-venti anni). In conclusione sembra ragionevole ricostruire il pensiero di Agostino ricorrendo a testi dispersi nel tempo e nello spazio: dove non ha scritto trattati, non resta che la tecnica del *puzzle*. E allora il problema vero, semmai, è l'immensità del non citato. Ma su questo non vedo alternative praticabili o praticate. Si impone però una considerazione sulla natura dei documenti dai quali intendiamo estrarre la dottrina dell'Ipponense. Formalmente non si può dire che siano tutti catalogabili nello stesso genere letterario: nel caso delle *Confessioni* ci sarebbe da inventarne uno *sui generis*. Più in generale occorre essere avvertiti della circostanza e tenerne conto.

Le citazioni sono tratte prevalentemente da NBA, sia in latino, sia in italiano; e una particolare attenzione è stata data alla categoria dell'*unum* e della comunione, per il rapporto che essa ha con la sapienza evangelica e con l'unificazione del pensiero: vi è infatti un sapere che nasce dalla comunione e/o vi conduce, il cui valore attuale è particolarmente evidente. E, posti i reciproci sconfinamenti semantici tra *scientia* e *sapientia*, occorre indagare se fossero un fenomeno correlato: ciò che non è emerso particolarmente.

⁸ La discussione delle *Ritrattazioni* dinamizza il lavoro, ma altrove – purtroppo – non sempre è possibile seguire la traccia diacronica del pensiero agostiniano.

LA CORNICE STORICO-IDEOLOGICA

CAPITOLO 1. *Il quadro ideologico di riferimento*

Il concetto di scienza nel pensiero classico⁹

Agostino si inserisce nell'alveo delle tradizioni platonica e pitagorica, ma lesse anche Aristotele, Porfirio, Seneca, Cicerone, ecc. Occorre dunque considerare come si precisi l'idea di scienza in quel pensiero classico che presumibilmente lo influenzò: e qui, se scienza si specifica per antonimia, il suo opposto è opinione, non sapienza.¹⁰ Il Socrate aristofaneo fu anche un fisico: «Socrate – Che Zeus? Smettila con le sciocchezze; non esiste Zeus!» [*Nuvole*, vv. 360 – 365]. E, a sostegno di questa tesi, segue un articolato discorso che mira a sostituire il sapere mitico (Zeus fa piovere pisciando in un setaccio, fa tuonare, scaglia fulmini) con un sapere di tipo meccanicistico (sono le nuvole che fanno piovere, infatti quando è sereno non piove mai). Da qui la dottrina della causalità ripresa poi da Aristotele con la formula *sempre o per lo più*. Questo tipo di argomentazione probabilistico-meccanicista che richiede la condizione di possibilità del *mai* correlata a quella del *sempre*, tornerà in Agostino, come vedremo a proposito delle sue considerazioni astronomiche intorno alla luna. Il criterio di verità dei modelli naturali è che è migliore quello che spiega di più, ossia che impedisce di più. Se la pioggia fosse solo piscia di Zeus, non dovrebbe avere correlazione con le nuvole. Invece una tale correlazione c'è, e fortissima, perché non è dell'ordine del *sovente*, ma del *sempre* e del *mai*. Bacone avrebbe messo le nuvole nella tavola delle presenze della pioggia, e il sereno nella corrispondente tavola delle assenze. E l'idea è sana, perché è certo che la causa di un effetto non può esser cercata che all'interno dei fenomeni che sempre precedono l'effetto e gli si accompagnano, e viceversa. La scienza moderna nasce perciò con Socrate (anche se si tratta evidentemente di una scienza moderna in embrione). Il metodo è infatti quello della osservazione e della misura, come si comprende chiaramente da Aristofane (che però non colse la genialità illuminata del Filosofo, e per questo lo ridicolizza: vv. 149-151: Socrate misura i passi di una pulce).

⁹ Su questo punto cfr anche R. BERTACCHINI, 1996 (cit. in nota 1), p. 300s.

¹⁰ Questo è un dato poco coerente con le interpretazioni gilsoniane del pensiero di Agostino, che suppongono l'antonimia *scientia/sapientia*. Cfr anche R. BERTACCHINI, 2005.

Socrate non è scienziista, ma comprende che la teologia mitica pretende di dire troppo, manca di sobrietà. La filosofia antica non fu e non poteva essere antireligiosa, ma antimitologica sì (cfr Senofane). Questo atteggiamento deve esser tenuto in conto per comprendere cosa significò l'operazione dei Padri, di inculturare filosoficamente il cristianesimo: esso fu uno sconvolgimento che si veniva preparando da lontano. E l'idea socratica di scienza non è disgiunta da una nuova idea di sapienza; né questa dall'esigenza di considerare i fenomeni naturali nel limite della ragione e dell'esperienza.

Secondo Aristotele, ¹¹ «... la scienza è un giudizio sugli universali e sugli esseri che esistono per necessità» ¹² e «Gli stati grazie ai quali l'anima dice il vero, mediante affermazione o negazione siano pertanto in numero di cinque: questi sono l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto; infatti dal giudizio e dall'opinione è possibile essere ingannati. Che cosa sia dunque la scienza risulta chiaro da ciò che segue, [...]. Tutti infatti giudichiamo che ciò di cui abbiamo scienza non può essere in altro modo [...]. Pertanto ciò che è oggetto di scienza esiste necessariamente e dunque è eterno, poiché gli esseri che necessariamente esistono in assoluto sono tutti eterni e gli esseri eterni sono ingenerati e incorruttibili. Inoltre è opinione comune che ogni scienza si possa insegnare e ciò che è oggetto di scienza si possa apprendere». ¹³

Questa impostazione consegue all'innalzamento della geometria a riferimento normativo del sapere scientifico, nel senso che nulla è tanto *necessario* quanto un teorema. ¹⁴ Notevole è anche che egli precisi la distinzione fra sapere anapodittico e sapere apodittico: pur non essendo dimostrativo, il primo è fondamento del secondo, e richiede perciò una facoltà che lo colga con immediatezza, e che possiamo chiamare intelletto o intuizione. Se la scienza è connessa alla necessità teoremativa, ¹⁵ una sua prima condizione di possibilità è l'intelletto, che coglie i principi e che perciò è superiore alla scienza stessa, formando tuttavia con essa un sapere unico. Ma negli *Analitici secondi* troviamo un ulteriore elemento a proposito della definizione di esperienza (cfr II, XIX, 99b 20ss). Infatti vi si osserva che non in tutti gli animali la sensazione produce una memoria permanente. Ma se ciò avviene – e nell'uomo è così – allora attraverso la memoria è possibile il confronto

¹¹ Su questo punto cfr anche R. BERTACCHINI, 1996, p. 300s.

¹² *Etica nicomachea*, VI, VI, 1140 b.

¹³ Ivi, VI, 1139 b 15-27.

¹⁴ «Tra le figure sillogistiche la più scientifica è la prima. Le scienze matematiche, infatti, conducono le dimostrazioni per mezzo di essa – per esempio l'aritmetica, la geometria, l'ottica» [*Analitici secondi*, I, XIV, 79a]: da buon greco, lo Stagirita su questo punto non può avere dubbi: il paradigma della scienza va ricercato nell'eredità pitagorica. E il rigore che quella tradizione derivava dalle analisi geometrico-matematiche è accolto da Aristotele come generalmente necessario nello sviluppo del pensiero filosofico (cfr anche G. CAMBIANO, 1978, p. 245).

¹⁵ «... dimostrazione non è in rapporto al discorso esterno, ma al discorso interno dell'anima [...]. È sempre possibile, infatti muovere obiezioni al discorso esterno, ma non sempre a quello interno» [*Analitici secondi* I, x, 76b].

di casi analoghi. Ciò consente di estrapolare l'universale dal diverso,¹⁶ ed è ciò che propriamente costituisce l'esperienza.¹⁷ E, aggiunge, l'esperienza così intesa è principio della tecnica, quando dà luogo ad un sapere che concerne il divenire; della scienza se il sapere concerne l'essere.¹⁸ Tuttavia occorre notare l'alta dignità e la comune origine che lo Stagirita riconosce qui ad entrambi i saperi. Sarà solo la riflessione metafisica che stabilirà un divario assiologico.

Infine egli dichiara che le scienze sono molte, perché diversi sono i principi che le organizzano. L'allusione a geometria, aritmetica, astronomia ecc. è chiara:¹⁹ e ciò riflette un sentire diffuso. Sebbene non platonico, anche per Aristotele geometria e aritmetica sono scienze dell'essere, non cognizioni del possibile od opinioni sul contingente. E sono scienze metodologicamente, epistemologicamente fondative, paradigmatiche. Fino all'epoca di Agostino il panorama non subisce variazioni di rilievo: gli stoici – secondo la testimonianza di Sesto Empirico – definiscono la scienza come comprensione certa, sicura e immutabile fondata sulla ragione.²⁰ Se dibattuto ci fu nel pensiero classico – e ci fu – esso non riguardò tanto la concezione di scienza, ma la sua possibilità. Gli scettici negarono la possibilità di una conoscenza certa, e Carneade sviluppò la dottrina del verosimile come conoscenza convergente alla verità, ma non coincidente con essa, o non conoscibile, in modo certo, come coincidente. Né in Plotino

¹⁶ «... agli universali si perviene dai particolari; di questi ultimi, dunque, occorre avere una percezione, e questo è l'intelletto» [*Etica Nicomachea*, VI, XII, 1143b 5].

¹⁷ Qui compare la dottrina dell'induzione, come strumento che consente di risalire ai principi primi. Per sé il concetto sarebbe sano. Purtroppo la combinazione di esso con l'ontologia porterà col tempo alla mentalità antiscientifica degli aristotelici rinascimentali. Infatti l'induzione è un'estrapolazione lineare, ossia la più elementare delle estrapolazioni possibili. Se il fenomeno osservato è effettivamente lineare (o linearizzabile in un certo intorno), tutto funziona. E siccome gran parte dei fenomeni osservabili sono linearizzabili, ciò produce l'illusione che l'induzione possa essere il grimaldello universale del sapere. Occorse il genio di Eratostene per *dimostrare* la sfericità della terra. Purtroppo egli fu però posteriore ad Aristotele, che non poté far tesoro di quella miliare scoperta, riflettendo sul suo portato teoretico (se la piattezza locale si deve tener insieme con la sfericità complessiva, in generale cade il diritto di presumere l'essere ignoto dall'essere noto, salvo che del noto non si conosca di più, ossia la sua *legge di struttura*). Purtroppo, unendo induzione e ontologia non solo gli errori di linearizzazione sono inevitabili, ma non sono neppure rilevabili, perché si origina un sistema che dà l'illusione di essere coerente. È solo uscendo dal sistema che se ne vedono i limiti. Da qui un distacco dalla capacità di controllo di realtà, all'origine delle tensioni fra aristotelici e scienza moderna.

¹⁸ Ecco perché la storia è una *téchne*, e non scienza.

¹⁹ Cfr *Analitici secondi* I, x, 76a 30ss; in altri passi, cita la fisica ecc. (ad es. in *Fisica* II, 194a 7-8, precisa che ottica, armonica e astronomia sono scienze matematiche che si approssimano alla fisica e si distanziano dalla geometria; e negli stessi *Analitici secondi* considera scienze anche la meccanica, la stereometria, l'astronomia nautica, la medicina. Cfr anche G. CAMBIANO, 1978, pp. 247-48.).

²⁰ Cfr *Adversus Mathematicos*, VII, 151. Alcuni frammenti di Cicerone precisano il sapere certo come conoscenza catalettica. Ciò lascia trasparire più una certa polemica sui criteri per raggiungere la scienza, che non sull'idea generale di sapere valido.

LA SCIENZA

CAPITOLO 3. *Introduzione alla scientia agostiniana*

Scienza come sapere umano, sapere necessario e deriva storica

Caratteristiche e valore della scienza — Mi soffermo su due aspetti. Il primo è la precomprensione della scienza come *ricerca*.²⁵⁰ Se in Agostino l'intenzione al vero è una *intentio* amorosa, e questa *dilectio* struttura il conoscere stesso;²⁵¹ resta che il conoscere umano si articola e sviluppa processualmente. Conoscere è essere itineranti verso la Verità: essa si dà e insieme si nega, come farebbe la più classica e diligente delle amanti.²⁵² Dunque va ricercata. E la si ricerca perché la si ama e non meno introduce nel paradosso di un sapere che è già tale per poter essere tale, e che è non-sapere per poter divenire ciò che non è ancora.²⁵³ Ora, se la dimensione processuale è intrinseca al sapere stesso – e lo è almeno per il rapporto di

²⁵⁰ Scienza intesa in senso lato, dunque inclusiva anche di quella che consente l'accesso al mistero divino: «Una questione fondamentale, da considerare eventualmente a parte e a fondo, è come S. Agostino sia fedele al suo principio di una notizia precontenuta nella ricerca, nei riguardi di Dio. È il mistero che non deve mai scoraggiare il nostro animo inquirente. La gioia di questo evento interiore sembra riposta nel cercare Dio più che nel trovarlo. La scoperta ci sarà, ma consisterà nel capire quanto è Incomprensibile, e quindi come non bisogna cessare di cercarlo. “Cum ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius. ... Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit”. ([*De Trin*] XV, II, 2)». [S. BIOLO, 1969, nota 19, pp. 119-20]. Si noti poi il parallelismo intrinseco esistente fra ricerca veritativa e ricerca eudemonistica. Chi fosse felice, infatti, non avrebbe motivo di cercare alcunché, essendo sazio ogni suo possibile desiderio.

²⁵¹ L'amore è strutturante in quanto stabile e stabilizzante.

²⁵² «... ogni trovare – dopo la svolta del 396 – significa per Agostino solo che è stato raggiunto un nuovo punto di partenza per una nuova ricerca» [K. FLASCH, 1983, p. 313].

²⁵³ «La ricerca è segno di ignoranza, o è già la rivelazione di una qualche conoscenza? All'inizio del I. X del *De Trinitate* [...] premette [...] una questione pregiudiziale: il problema curioso della ricerca. Tutta l'opera del grande Maestro ci insegna che l'operazione intellettuale dell'uomo è sempre tesa a scoprire una qualche verità ignota. L'uomo è [...] sempre spinto ad indagare su ciò che non conosce, così che la vita del pensiero umano si può dire essenzialmente *ricerca del mistero*. [...] ciò che sulle prime è meno ovvio, però non meno certo, è che per desiderare di conoscere una realtà qualsiasi, è necessario non ignorarla del tutto...» [S. BIOLO, 1969, pp. 113-14].

finitizzazione dell'infinito che esso suppone, quando dinamizzato non da una qualche curiosità specifica e contingente, ma dalla suprema curiosità della Verità stessa – segue che il *saputo* non coprirà mai esaustivamente il conoscibile. Da qui, in Agostino, una profonda umiltà intellettuale,²⁵⁴ che lo caratterizza attraverso tutta la sua opera, al di là e oltre qualche caduta di tono che possiamo oggi trovare, allorché si lascia vincere da *evidenze* che sono tali per lui come per i dotti del suo tempo, anche se per noi tali non sono affatto.²⁵⁵

Il secondo aspetto, concernente l'assiologia dello *scire* in Agostino, implica un riferimento alla sua antropologia. Coerentemente al suo neoplatonismo, la sua attenzione è orientata all'anima umana, che in lui tende a coincidere con l'uomo stesso (ossia col suo valore)²⁵⁶. E l'anima è appunto nel conoscere che realizza la propria capacità di accogliere; dunque la propria capacità di essere in relazione. Da qui la centralità esistenziale del conoscere stesso. L'uomo si realizza conoscendo Dio e amandolo: e, certo, l'oggetto del conoscere è importantissimo; ma non meno, proprio per questo, la dimensione del conoscere come potenza o capacità. Se l'uomo rinunciassse a svilupparla, o non ne avesse cura, di fatto rinuncerebbe alla possibilità stessa di essere pienamente felice. Dunque possiamo con ragione affermare che in Agostino il sapere è alcunché di vitale; di più: è la forma più alta di vitalità concessa all'uomo.²⁵⁷ Questo lo possiamo osservare anche da una diversa prospettiva. Osserva Gilson:

il vero è immutabile: se quindi la verità si trova nella conoscenza umana, cogliere il punto ove essa risiede significa avvicinare al massimo Dio stesso.²⁵⁸

²⁵⁴ Il nostro verbo mentale non è solo *in fieri* perché partecipa della nostra immersione nel tempo: è tale anche per l'incapacità di cogliere, come vorrebbe, la realtà in un possesso lucido, totale, irreformabile. In *Trin.* XV, IX, 16, Agostino riprende l'espressione paolina di una conoscenza «per speculum scilicet in aenigmate». Nel momento in cui Dio è fatto oggetto del nostro conoscere, sottoponiamo il conoscere stesso ad una tensione assoluta; l'enigma è così la cifra di un intellighere che endemicamente coglie e non coglie, in un processo di accrescimento che resta aperto strutturalmente verso l'illimitato. Cfr S. BIOLO, 1969, nota 13, p. 142. D'altra parte l'umiltà ha valore metodologico nella ricerca veritativa: «Ea est autem (scilicet via ad obtinendam veritatem) prima humilitas; secunda humilitas; tertia humilitas». [*Epistola* 118, III, 22; PL 33, 442; cit. in É. GILSON, 1992, p. 263].

²⁵⁵ Ad es. in *Conf.* VII, IV, riferendosi a Dio scrive: «E cosa può esservi di imprevisto, per te che tutto sai?». Ora altra cosa è la verità dogmatica circa l'onniscienza divina; tutt'altra la precomprensione filosofica circa il modo in cui si realizzi. L'impossibilità dell'imprevisto sembra alludere, per Agostino, a un'idea di onniscienza di tipo combinatorio: sebbene le combinazioni possibili siano infinite, Dio le conosce attualmente tutte. Ora questo schema è un po' meno scontato di quanto possa sembrare.

²⁵⁶ Sul concetto di persona in Agostino, cfr ad es. *Agostino e la via unitatis* cit., pp. 26-30.

²⁵⁷ L'anima, quasi «noncurante di sé, vive tutta orientata al sapere stesso. Troppo duro sarebbe per lei venir meno alla "scienza", [...] la quale le permette di aprirsi alla comprensione della realtà tutta. L'anima sarebbe [...] destituita del suo fine per cui esiste quale realtà conoscente e amante» [S. BIOLO, 1969, p. 126].

²⁵⁸ É. GILSON, 1992, p. 37.

*Il vero è immutabile, ma l'immutabile è divino.*²⁵⁹ Dunque dare valore al divino significa valorizzare il vero, e viceversa. Qui sembra riassumersi il nucleo più profondo della sensibilità gnoseologico-esistenziale-religiosa agostiniana. Se la vita beata è il primo polo che attiva il cammino, la ricerca del vero è il secondo, che dà ad esso concretezza: e si potrebbe dire che in Agostino il modo più congeniale di esprimersi della Carità è, appunto, l'Amore alla Verità. Tuttavia, mentre per noi la ricerca scientifica non ha quasi limiti se non metodologici, ossia endogeni; per lui non è così. Emblematiche sono le considerazioni in proposito che sviluppa in *doctr. chr.* II, xxv, 39: giudica superfluo il sapere legato al dipingere, mentre utile e necessario quello legato al misurare. In II, xxix, 46 squalifica le scienze degli astri;²⁶⁰ in II, xxxix, 58 interdice ai giovani in formazione di interes-

delle scienze umane superflue e di lusso

e poco più oltre precisa che alle scienze mnemoniche

devono aggiungersi gli esperimenti e le supposizioni delle arti utili nell'ambito della fisica. Positivo pure l'uso del metodo del raziocinio e del numero. All'in-fuori di queste materie credo che altre utili non ci siano.²⁶¹

Illuminante e scultoreo è poi lo schizzo con cui Grossi focalizza l'itinerario di ricerca agostiniana e il suo senso:

Le domande, che nei *Dialoghi* e nei primi nove libri delle *Confessioni* sono rivolte all'uomo e da lui hanno risposte, si rivolgono poi a Dio e da Lui solo si aspettano ormai le risposte (*Conf.* libri 10-12). L'uomo domanda ancora, ma, per avere risposta al quesito chi egli sia, interroga anzitutto la rivelazione contenuta nelle sacre Scritture e custodita dalla Chiesa cattolica. Poi nei suoi scritti non vi sono più domande, il punto di partenza di una questione non è più

²⁵⁹ Qui v'è un problema precomprensivo, associato all'espressione *res aeternae*. Per noi il teorema di Gödel, pur irreformabile, esiste solo in quanto qualcuno lo pensi: e dunque non ha eternità oggettiva. Per Agostino non è così: una verità, se è tale, è sempre una forma della Verità metafisica e, perciò, eterna. Lo stesso rapporto fra una forma categoriale della verità e la Verità metafisica non può che essere un rapporto eterno, altrimenti non sarebbe un rapporto vero, reale manifestazione della Verità. Con l'aggettivo *divino*, ho dunque inteso riferirmi a ciò che Agostino chiama *res aeternae*, che non è esattamente ciò che si intende nell'uso corrente; ma che mi pare il vocabolo che meglio si presti a un'estensione semantica non troppo forzata. Cfr anche nota 351.

²⁶⁰ Ciò non toglie che in altri passi valorizzi ciò che oggi chiamiamo astronomia.

²⁶¹ Gilson, (cfr GILSON, 1992, p. 137s) sostiene che la causa degli interdetti agostiniani sia il suo eudemonismo, ossia un motivo ascetico: tutto ciò che potrebbe facilmente distogliere dal conseguimento del fine (vita beata) è male, e va scoraggiato. In effetti siamo ancora agli inizi della Storia Cristiana: c'è la consapevolezza della specificità della vocazione evangelica e della sua grandezza; manca una riflessione che colga l'immensità dello spettro delle possibili vie ascetiche. Perché negare che si possa giungere a Dio attraverso la contemplazione delle stelle, o le rappresentazioni teatrali, o le arti figurative? Ma dovranno passare più di mille anni per recuperare pienamente queste ricchezze: è con il Loyola, infatti, che per la prima volta gli orizzonti dell'ascetica si aprono all'intero sapere umano: ma siamo in pieno rinascimento.

IL DINAMISMO DEL PENSIERO AGOSTINIANO

CAPITOLO 6. *L'evoluzione del pensiero di Agostino*

Cambiamenti protratti nel tempo — Il secolo aureo dei Padri segna un trapasso di civiltà, di cui tracce importanti si hanno anche nell'Ipponense. Eclatante l'abbandono del manicheismo e il successivo approccio al cristianesimo. Alfarcic, in uno studio del primo dopoguerra,⁵⁹⁴ fece scalpore sostenendo che Agostino in effetti non divenne mai cristiano; ma, abbandonato il manicheismo, approdò al neoplatonismo e sostanzialmente ivi rimase.⁵⁹⁵ Per Alfarcic, dunque, la sua evoluzione si blocca verso i trent'anni, o quasi. In realtà Agostino è un cantiere intellettuale che si può dire si chiuda solo con la sua morte,⁵⁹⁶ per riaprirsi poi secondo la diversa modalità dell'interpretazione degli epigoni. Questo pone già per sé un problema critico previo, perché la domanda che sorge è: quale Agostino? E, in verità, si tratta di una domanda imponente, di fronte alla quale una risposta adeguata richiederebbe uno studio ponderoso. Tuttavia qualche cenno è necessario, almeno per dare prospettiva alla questione.

Che il pensiero di Agostino sia in evoluzione fino al catecumenato, è innegabile e innegato. Il primo punto è: evolve anche dopo? E in cosa? Basta l'esame dello stile letterario, con l'abbandono del dialogo per forme più tipiche della letteratura cristiana (ad es. omelie esegetiche ed epistole), per rendere evidente che qualcosa si muove. Ma è stato notato che a questa traiettoria più esteriore corrisponde anche un cambiamento nei contenuti. Ad es. l'assimilazione della Scrittura e il suo approfondimento sono pro-

⁵⁹⁴ Cfr il suo *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, 1918.

⁵⁹⁵ La semplificazione è drastica, ma questo è nella sostanza il messaggio al quale hanno polemicamente risposto Boyer ed altri. In effetti che in una prima battuta Agostino abbia giudicato il dogma su base filosofica, va riconosciuto: è l'intelligenza previa alla fede. Ma poi c'è l'intelligenza che nasce dal credere, che in Agostino non fu poca. È da questa intelligenza seconda che si articola il progressivo distacco dal neoplatonismo. Certo, non un distacco totale né immediato.

⁵⁹⁶ Per attestare questo basterebbero le *Ritrattazioni* o una lettura attenta di *Conf.* VII. In *De doctr. chr.* II, xxviii, 43 attribuisce ad Ambrogio di aver scoperto l'influsso di Geremia su Platone, giustificandolo con un loro probabile incontro in Egitto. Ma in *De civ.* VIII, xi (cfr nota 404) precisa che «Platone nacque circa cento anni dopo [...] Geremia». Dopo un ventennio, ammette il proprio errore; e similmente in *Retr.* II, iv, 2. Anche Croce, alla fine della vita, ammise di aver dato un giudizio erroneo su Manzoni, ma le sue capacità autocritiche non paiono paragonabili a quelle di Agostino.

gressivi, come si nota dalla terminologia (il greco biblico compare tardivamente); dal soggetto delle opere; e non meno dalle citazioni scritturistiche. Agostino stesso, nelle *Confessioni*, afferma che la lettura di Paolo è tardiva, non appartiene alla sua educazione giovanile. E se nella raccolta delle *Esposizioni sui salmi* è vero che Mc è poco citato, di Mt ricorrono circa seicento versetti, e il numero dei richiami è molto superiore. Vi è un abisso fra queste cifre e le citazioni neotestamentarie delle prime opere. J. Fontaine ha anche notato che nelle *Confessioni* il linguaggio assume una ricchezza di immagini nuova, mostrando la connessione di questa evoluzione con l'assunzione di forme tipiche del pensiero ebraico.⁵⁹⁷

Il punto delicato e di interesse in questa sede è però cosa cambia, come cambia e quando e quanto cambia nel pensiero di Agostino per effetto dell'assunzione del dogma e della civiltà cristiana. Ovvero cosa non cambia, o cambia meno o meno rapidamente di quanto tenderemmo a dare per scontato. Per l'abbandono dei punti della filosofia neoplatonica incompatibili col dogma, cfr note 67 e 69; e gli accurati studi di Boyer.⁵⁹⁸ Altre evoluzioni sono state considerate a margine della trattazione di qualche specifico tema, sebbene, come ho detto nelle note preliminari, non sia qui possibile uno studio sistematico di tipo diacronico del pensiero dell'Ipponense; mi limito dunque a considerare alcuni punti meno ovvi.

In *Conf.* VII, IX, Agostino fa una specie di bilancio, analizzando sommariamente ciò che nel neoplatonismo concorda con le Scritture, e ciò che discorda. E un tale raffronto lo attribuisce al periodo precedente il battesimo, che approssimativamente possiamo identificare attorno al 386. Ora Courcelle nota che qui Agostino non è attendibile, perché all'epoca sia la sua conoscenza del pensiero neoplatonico che delle Scritture non era ancora tale da consentire un tale esame.⁵⁹⁹ Questa tesi è importante tanto sul piano del metodo che del merito. Quanto al metodo, dice che le affermazioni di Agostino su se stesso non sempre sono attendibili, e perciò esigono di essere vagliate. E questo è un punto a favore di Alfarić, che aveva accusato di inattendibilità le *Confessioni*.⁶⁰⁰ Ma poi vi è la questione di merito, non meno rilevante. Anche prescindendo dalle possibili motivazioni psicologiche di questo scivolone, che potrebbero essere correlate a un inconscio senso di colpa (o a un bisogno apologetico); resta chiaro che il

⁵⁹⁷ Cfr J. FONTAINE, *Les images dans les «Confessions»*, in *Augustinus Magister*, Ed. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

⁵⁹⁸ Cfr il suo *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris, 1920.

⁵⁹⁹ Cfr P. COURCELLE, 1950, p. 172. Non entro nella questione della progressiva conoscenza del neoplatonismo e della critica ad esso – qui inessenziale –, dove in letteratura vi sono valutazioni discordi.

⁶⁰⁰ Il punto è *quanto* inattendibili. Se è verosimile che qualche fenomeno retroproiettivo sia avvenuto, lo è molto meno che le distorsioni siano state sistematiche. Vi erano infatti lettori che avevano una certa possibilità di riscontro delle sue affermazioni, e questo controllo ecclesiale rende improbabile l'inattendibilità generale del testo.

processo di decantazione del neoplatonismo è lento, non comprimibile con certezza anteriormente al battesimo.

Ma se è così, la ricostruzione del quadro non può essere affrettata. Faccio un solo esempio, utile per illuminare il dualismo di Agostino. La Mohrmann ha notato che egli assume lentamente il vocabolario tecnico della cristianità latina, e prova una riluttanza duratura per il termine *incarnatio*.⁶⁰¹ Non è un fatto da poco, perché dietro il termine vi è un concetto, una visione metafisica della realtà. E se ammette candidamente di aver avuto un'idea di Cristo dedivinizzata,⁶⁰² ciò non fu certo per gli insegnamenti di Monica. Fu invece perché lo studio lo aveva condotto a una difficoltà oggettiva ad articolare l'idea stessa di incarnazione.

Allora qui vi è un punto nodale: non è verosimile che abbia ricevuto il battesimo mantenendo una tale convinzione, che del resto ripudia esplicitamente. Ma altra questione è l'accoglienza dell'idea generale espressa dal prologo giovanneo, tutt'altra l'articolazione filosofica del concetto. Che il Verbo si sia unito alla carne non dice ancora il *come*. Non dice cioè secondo quale schema metafisico ciò si debba interpretare (cfr nota 602). Perciò i passi che vedremo al riguardo vanno considerati con attenzione, perché è giustificato enfatizzarne la problematicità. La tesi della permanenza di concezioni neoplatoniche può essere confutata nel suo radicalismo estremo; ma deve essere considerata con serenità nei confronti delle precomprensioni filosofiche e delle convinzioni metafisiche. Quanto scrive in *Conf.* VII, 1:

Non ti pensavo più, o Dio in figura di corpo umano; da quando cominciai a capir la filosofia, sempre evitai questo errore [...]. Ma un'altra forma positiva in cui pensarti non mi si presentava [...]. E allora io ero costretto a pensare se non una forma di corpo umano, almeno una sostanza corporea, estesa localmente...⁶⁰³

è emblematico sia del suo cammino, sia del valore fondamentale che concede alla critica filosofica e alla metafisica. Non va dimenticato che il suo problema maggiore era di uscire dagli schemi mitologici del paganesimo. E in questo parto il neoplatonismo fu decisivo, al punto che abbandonarlo gli sarebbe sembrato naufragare in convinzioni più antiche, da tempo superate. Per questo, un taglio ombelicale definitivo né ci fu, né poté esserci.

⁶⁰¹ Cfr Chr. MOHRMANN, 1954, pp. 113ss. Le tesi della studiosa tedesca esigono una precisazione. In effetti tale terminologia ricorre meno di quanto ci aspetteremmo, però c'è (9 volte prima dell'ordinazione episcopale – per es. nell'*Ep.* XI databile tra il 388 e il 391; o nell'*En. in Ψ* 14 del 392 – e oltre un centinaio in scritti successivi). Tuttavia l'esame lessicologico non la sconfigge, ma pone un problema in più. Infatti da *Conf.* VII, XIX (cfr nota successiva) è chiara una protratta fase fotiniana in cui l'eventuale uso di *incarnatio* fu eterodosso: ma quanto durò?

⁶⁰² «Io invece confesso di aver capito alquanto più tardi il modo nel quale la verità cattolica delle parole: "Il Verbo si fece carne" si distingueva dall'eresia di Fotino» [*Conf.* VII, XIX].

⁶⁰³ Seguo qui la traduzione di G. Capello, Marietti, Torino 1945.

APPENDICE E NOTE A MARGINE

LA LETTURA NEOSCOLASTICA DEI CONCETTI DI *SCIENTIA* E *SAPIENTIA* IN AGOSTINO

La rassegna della letteratura

Abbiamo due linee interpretative ben distinte: la più diffusa fa riferimento all'asse De Wulf-Gilson; l'altra a Marrou. Fra esse non manca qualche ibrido, che verrà considerato a parte.

a) La linea interpretativa di De Wulf-Gilson

Quanto a Gilson, la sua *Introduction a l'étude de Saint Augustin* è del 1929, ed è possibile che tenga conto di posizioni di De Wulf antecedentemente espresse. Nel 1934 di questi esce la sesta edizione della *Storia della filosofia medievale*, dove troviamo alcune pagine dedicate specificamente alla nostra questione. Le riporto dalla traduzione italiana del 1944 (p. 91-94):

4° La conoscenza razionale o scienza, in senso largo, è un'attività superiore alla sensazione e presenta un doppio aspetto: la "conoscenza razionale delle cose temporali" o scienza in senso stretto (*ratio inferior*); la sapienza o "conoscenza intellettuale delle cose eterne" (*ratio superior*). La prima ha come scopo la necessità dell'azione; l'altra ha invece come fine la contemplazione. La prima comprende l'insieme degli atti con cui l'anima discerne e giudica direttamente le cose temporali e quest'attività di valutazione del reale percepito nelle sensazioni e di cui la memoria conserva le immagini, è proprio specificamente umana. Ma Agostino aggiunge subito che la *ratio superior*, più sublime, ci fa coscienti del fondamento di queste certezze e lo trova in Dio, fonte delle essenze e della loro intelligibilità. Esente da passività nella sensazione, l'anima si dimostra molto più attiva nell'esercizio di questa duplice conoscenza intellettuale.

5° La scienza. Consistendo nella conoscenza dei corpi, essa implica una relazione dell'anima alle cose, ma Agostino non ha precisato la natura di questa relazione. Si è d'accordo nel dire che egli non accetta la dottrina platonica della reminiscenza, e cioè un occasionalismo radicale, ma la genesi dei concetti delle cose empiriche è lasciata nell'ombra. Un punto solo sembra accertato: l'anima trae le sue idee dal proprio fondo e le attribuisce alle cose perché vi percepisce una realizzazione materiale delle sue idee. Ma in qual senso l'anima trova in se stessa le idee? Ecco che qui interviene la dottrina dell'illuminazione divina o della sapienza.

6° La sapienza è la conoscenza delle verità eterne. I caratteri della verità (eternità, necessità, immutabilità) esigono l'esistenza al di sopra dell'intelligenza umana, di una norma o di una verità sussistente ed increata, che è Dio; [...].

Per spiegare ciò, Agostino ricorre volentieri alla metafora della luce [...]. Qual'è (sic) precisamente la funzione di questa luce divina nell'anima? Pensiamo che le si possano attribuire, e di fatto le sono stati attribuiti, diversi sensi:

a) è certo che l'illuminazione divina non va intesa in senso ontologista, [...]: l'illuminazione divina è oggetto di dimostrazione e non di intuizione. [...]

b) Non è meno certo che, in vari luoghi, l'azione illuminatrice di Dio appare relativa all'atto creatore, a cui l'anima e l'intelligenza devono la loro realtà;

c) D'altra parte molti testi hanno un senso puramente metafisico, e non ideogenetico [...]. Questo vale dei testi fondamentali del *De Trinitate* dove la *ratio inferior* è contrapposta alla *ratio superior*, in quanto la prima basta ad innalzarsi sopra le bestie, ma solamente l'altra può farci comprendere che le essenze di tutte le cose sono conformi agli "immutabilia vera" e che in questo modo la necessità e l'immutabilità del sapere umano si poggia su Dio [...].

d) Infine, e questo ci riporta al punto di vista ideogenetico, altri testi si limitano a vedere nella presenza della luce divina nell'anima, un'irradiazione spirituale, in grazia della quale l'anima diventa capace di apprendere l'intelligibile, di percepire in maniera immediata e a priori le idee più generali e i principi necessari che ne derivano. Il modo di agire di questa luce non è precisato; [...] ma ad ogni modo non sembra si possa interpretare questa presenza illuminatrice nel senso di una causalità efficiente [...] come se Dio fornisse di mano in mano le idee all'anima, imprimendole nello spirito umano lungo il corso della sua vita terrena.

De Wulf rimanda a *De Trinitate* XII, II, 14 e 15; *De Civitate* X, ii; *De libero arbitrio* II, *Liber LXXXIII quaest.* q. 46., e corregge Portalié che fa un bel modellino noseologico, ma trascurando di considerare la *ratio inferior* e la *ratio superior* che lo sconfesserebbero; mentre di Gilson non si fa qui menzione esplicita. Si notino l'ampiezza dell'argomentazione di De Wulf, e la sua intenzione correttiva. La presente ricerca non intende stabilire se Gilson dipenda da lui o viceversa; infatti è plausibile che i due storiografi avessero presenti la posizione di Alchiero di Chiaravalle,⁷⁴⁰ che cito dal *De Spiritu et Anima liber unus*, raccolto dal Migne fra gli spuri agostiniani, e probabilmente a lui attribuibile [PL XL, 787]:

Sensus informat imaginationem, imaginatio rationem, facitque ratio scientiam sive prudentiam. Rursum rationi occurrens divina prudentia, informat eam, et facit intelligentiam sive sapientiam. Est itaque in ratione quiddam ad superna et coelestia intendens, et id dicitur *sapientia*; et est quiddam ad transitoria et caduca recipiens, et id vocatur prudentia. Haec duo ex ratione sunt, et in ratione consistunt. Et dividit se ratio in duo, scilicet in seorsum et deorsum: sursum in sapientiam, deorsum in prudentiam; quasi virum et mulierem, ut vir sit superior et regat, mulier inferior et regatur. Unde dictum est: "melior est iniquitas viri, quam beneficiens mulier" (Eccl. XLII, 14).

Molto prima della neoscolastica, Agostino è letto nel senso da me confutato, e il parallelismo con Gilson non è solo nello schema, perché la

⁷⁴⁰ Gilson ebbe ben presente l'influenza del *De Spiritu et Anima* su Alberto Magno e Alessandro di Hales.

scientia gilsoniana ha anche le note della *prudencia*. Ciò che è importante documentare è dunque la larga influenza della linea interpretativa gilson-dewulf-alcheriana. Nel 1930 si tenne a Roma l'Hebdomada augustiniana-thomistica, cui parteciparono specialisti illustri, fra cui Gilson e A. Casa-massa, che cito da *Le fonti della filosofia di S. Agostino*:

... la distinzione tra cognizione delle cose sensibili, che forma la scienza, e la cognizione delle cose soprasensibili in cui consiste la sapienza" sono uno degli elementi propriamente platonici del corpo stabile delle convinzioni agostiniane. (*Acta*, Marietti 1931, p. 94).

E, poco dopo (1931), non molto diversamente si esprimeva anche Maritain nel breve saggio *De la sagesse augustinienne*. Qui *in primis* osserva che il sapere non è sempre uguale: alcune volte infiamma anche, altre no; alcune di più, altre di meno; e nella storia del sapere cristiano si assiste a una sorta di progressiva metamorfosi: il volgere del tempo raffina lo strumentario dell'intelligenza (con l'apice in Tommaso), riducendo nel contempo la capacità di infiammare. Ed ecco l'esito:⁷⁴¹ oltre a un Dio dei filosofi, pensato a prescindere dalla fede, diviene possibile anche un Dio dei teologi, pensato a prescindere dalla carità. In questo processo la comunicazione di un sapere ardente resta prerogativa dei Padri: dono irripetibile dello Spirito, dato all'inizio per le esigenze fondative e non mantenuto nel tempo come prerogativa di tutti i Dottori. Per questo

il punto da cui scaturisce l'insegnamento di sant'Agostino

è

posto più in basso di quello dell'insegnamento di san Paolo, e a fortiori di quello [...] di Cristo

ma

è tuttavia posto ben più in alto del punto da cui scaturisce l'insegnamento di san Tommaso.⁷⁴²

La seconda osservazione è che in questo processo la distinzione fra scienza propriamente filosofica e scienza teologica appartiene al dato recente: e cioè alla scolastica post-tomista.⁷⁴³ È per questo che da un lato in Agostino è sovente difficile distinguere il filosofo dal teologo; e da un altro è possibile asserire che, pur egli filosofeggiando di continuo, non di meno non è costruttore di un sistema filosofico in senso proprio. Se questo è il quadro, la conclusione è prevedibile:

⁷⁴¹ Cfr J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia 1974, p. 350.

⁷⁴² Ivi, p. 345.

⁷⁴³ Indubbiamente già in Boezio filosofia e teologia son ben distinte, però in questo egli non fece tendenza. E comunque non è forse un caso che fra i latini sia uno dei massimi conoscitori di Aristotele della seconda metà del primo millennio.

INDICE

INTRODUZIONE	pag.	7
<i>Problemi dell'indagine</i> (p. 8); <i>Il metodo</i> (p. 9)		

LA CORNICE STORICO-IDEOLOGICA

CAPITOLO 1. <i>Il quadro ideologico di riferimento</i>	»	11
<i>Il concetto di scienza nel pensiero classico</i>	»	11
<i>Le intersezioni fra scienza e sapienza</i> (p. 14); <i>Note complementari</i> (p. 15)		
IL QUADRO CULTURALE	»	17
<i>L'erudizione di Agostino</i> (p. 17)		
<i>Agostino e i filosofi pagani</i>	»	21
<i>Questioni di storiografia e critica filosofica</i> (p. 21); <i>Il pitagorismo agostiniano</i> (p. 26); <i>Platone e il suo influsso</i> (p. 27); <i>L'eredità scettica</i> (p. 31); <i>Le influenze di Plotino</i> (p. 32); <i>Il giudizio sui filosofi pagani</i> (p. 35); <i>Le interferenze ecclesiali</i> (p. 36); <i>La funzione del sapere scritto</i> (p. 38)		
CAPITOLO 2. <i>Richiami di alcuni aspetti del pensiero di Agostino</i>	»	40
STRUTTURE ARCHETIPALI	»	40
<i>La domanda fondamentale</i> (p. 41)		
<i>Lo spaziotempo</i>	»	46
<i>Excursus: Il cronotopo cristiano</i> (p. 47); <i>La struttura agostiniana dello spazio</i> (p. 50); <i>La temporalità</i> (p. 53); <i>Il concetto di ordine</i> (p. 55)		
L'ORIZZONTE DELLA RATIO	»	62
<i>Lo snodo dell'auctoritas</i>	»	62
<i>Ruolo epistemologico dell'auctoritas</i> (p. 62); <i>Ratio e auctoritas</i> (p. 63); <i>La prospettiva biografico-storica</i> (p. 65)		
<i>La dottrina dell'illuminazione</i>	»	67
<i>L'influenza di Plotino e il superamento dell'eros</i> (p. 70)		
<i>Valore e ruolo della ragione</i>	»	73
<i>Ragione normativa</i> (p. 73); <i>Hybris e limiti della ragione</i> (p. 75); <i>In sintesi</i> (p. 77)		

LA SCIENZA

CAPITOLO 3. <i>Introduzione alla scientia agostiniana</i>	pag. 79
<i>Scienza come sapere umano, sapere necessario e deriva storica</i>	» 79
<i>Caratteristiche e valore della scienza</i> (p. 79); <i>Il sapere necessario e la deriva storica</i> (p. 82)	
LA PEDAGOGIA AGOSTINIANA	» 83
<i>Questioni complementari alla dottrina dell'illuminazione e alle arti liberali</i> (p. 83)	
<i>Agostino e le arti</i>	» 87
<i>Agostino e le arti in genere</i> (p. 87); <i>Agostino e le arti liberali</i> (p. 88); <i>L'orizzonte precomprensivo</i> (p. 90)	
<i>Le arti del trivio e quadrivio</i>	» 92
<i>Il trivio</i> (p. 92); <i>Il quadrivio</i> (p. 93); <i>Significato filosofico delle arti</i> (p. 94); <i>Artes e scientia</i> (p. 96); <i>Sintesi riassuntiva</i> (p. 97)	
CAPITOLO 4. <i>Zoom di approfondimento sulla scientia agostiniana</i> . . .	» 99
SCIENTIA COME SCIENZA	» 99
<i>Scienze naturali, geografia, medicina</i>	» 99
<i>Nozioni di scienze naturali ed epistemologia correlativa</i> (p. 99); <i>Nozioni di geografia</i> (p. 103); <i>Nozioni e letture di medicina</i> (p. 103)	
<i>Geometria, astronomia e loro orizzonte epistemologico</i>	» 104
<i>I testi</i> (p. 104); <i>La critica</i> (p. 111)	
<i>Matematica e dialettica</i>	» 116
<i>Matematica</i> (p. 117); <i>Dialettica</i> (p. 121)	
<i>Logica agostiniana e logica moderna</i>	» 127
<i>Simassi</i> (p. 127); <i>Indecidibilità</i> (p. 130)	
<i>Musica</i>	» 132
<i>Le scienze sociali: storia e diritto</i>	» 136
<i>L'evoluzione dell'approccio alla storia</i> (p. 136); <i>Epistemologia teologica e filosofia della storia</i> (p. 138); <i>Criteriologia e critica storiografica</i> (p. 140); <i>Agostino nel quadro della storiografia antica</i> (p. 145); <i>Agostino e il diritto romano</i> (p. 148); <i>Giustizia retributiva</i> (p. 152)	
L'ORIZZONTE "ASCIENTIFICO" DI SCIENTIA	» 154
<i>Scientia e filosofia</i> (p. 154); <i>La scienza teologica: dogmatica e ragione</i> (p. 155); <i>Dio: prescienza, onniscienza</i> (p. 156); <i>La scienza angelica</i> (p. 158); <i>La scienza ascetica (disciplina come ascesi)</i> (p. 159); <i>La scienza e il peccato originale</i> (p. 161); <i>La conoscenza di Dio</i> (p. 162); <i>Ermeneutica biblica</i> (p. 167); <i>Scienza sapienziale</i> (p. 168); <i>Sintesi riassuntiva</i> (p. 173)	
CAPITOLO 5. <i>Scientia e Sapientia in Agostino</i>	» 175
<i>Una questione filosofica</i> (p. 175)	
<i>Scientia e sapientia: il lessico</i>	» 176

<i>Sguardo in prospettiva storico-temporale</i> (p. 176)	
<i>Considerazioni qualitative in prospettiva immanente</i>	pag. 178
<i>Considerazioni qualitative: la precisazione della problematica</i> (p. 179); <i>L'orizzonte semantico comune di scientia e sapientia</i> (p. 181)	
<i>Esame di contesti in cui sono presenti i lemmi scientia e sapientia</i> . .	» 185
<i>La distinzione scienza/sapientia</i> (p. 185); <i>All'orizzonte di scientia</i> (p. 191); <i>All'orizzonte di sapientia</i> (p. 192); <i>Sintesi riassuntiva</i> (p. 192)	
<i>Una sapientia inaspettata: filosofia, astronomia, numerologia ed estetica</i> . .	» 193
<i>Filosofia e res aeternae</i> (p. 193); <i>Astronomia sapienziale</i> (p. 196); <i>Enigmaticità della sapienza e numerologia</i> (p. 199); <i>In sintesi</i> (p. 202)	

IL DINAMISMO DEL PENSIERO AGOSTINIANO

CAPITOLO 6. <i>L'evoluzione del pensiero di Agostino</i>	» 203
<i>Cambiamenti protratti nel tempo</i> (p. 203)	
SCIENZA E SAPERE NELLE RITRATTAZIONI	» 206
<i>Il concetto di scienza</i> (p. 207)	
<i>L'idea di sapienza</i>	» 209
<i>L'idea tematizzata della sapienza</i> (p. 209); <i>Indicatori indiretti del</i> <i>concetto di sapienza</i> (p. 210)	
<i>Le variazioni e le permanenze dottrinali</i>	» 211
<i>Le evoluzioni dottrinali</i> (p. 212); <i>Le dottrine che si precisano</i> (p. 214); <i>Le dottrine che restano stabili</i> (p. 217); <i>Oscillazioni e inco-</i> <i>erenze</i> (p. 219); <i>Sintesi riassuntiva</i> (p. 221)	
CAPITOLO 7. <i>Il motore del dinamismo intellettuale</i>	» 224
<i>Sapienza dinamica</i>	» 225
<i>Sapienza ascendente</i> (p. 225); <i>Sapienza discendente</i> (p. 226)	
<i>La devalorizzazione della curiosità e il senso classico di ricerca scientifica</i> . .	» 227
<i>La prospettiva ascetica</i> (p. 228); <i>Un cambiamento di paradigma</i> (p. 230); <i>La traccia filologica</i> (p. 232); <i>La traccia filosofica</i> (p. 235); <i>In sintesi</i> (p. 236)	

CONCLUSIONI

<i>Rassegna dei risultati conseguiti</i>	» 242
<i>Un nuovo paradigma interpretativo</i> (p. 242); <i>Conseguenze</i> (p. 245); <i>Altri risultati</i> (p. 246)	
<i>Il concetto di sapienza</i>	» 248
<i>La sapienza cristiana di Agostino e la sapienza pagana</i> (p. 249); <i>La</i> <i>sapienza di Agostino rispetto all'humus ecclesiale</i> (p. 251)	
<i>La distinzione fra scientia e sapientia</i>	» 254

<i>In antitesi a Gilson</i> (p. 254); <i>Modelli inadeguati</i> (p. 258); <i>Interpretazione delle oscillazioni</i> (p. 259)	
<i>Il concetto di scientia</i>	pag. 261
<i>Le connotazioni tardoantiche</i> (p. 261); <i>Scientia, prolessi di modernità</i> (p. 264); <i>Scientia nell'orizzonte filosofico e teologico</i> (p. 267); <i>Sintesi riassuntiva</i> (p. 268)	
BIBLIOGRAFIA SCELTA	» 270
SIGLE	» 278

APPENDICE E NOTE A MARGINE

LA LETTURA NEOSCOLASTICA DEI CONCETTI DI <i>SCIENTIA</i> E <i>SAPIENTIA</i> IN AGOSTINO	» 279
<i>La rassegna della letteratura</i>	» 279
a) <i>La linea interpretativa di De Wulf-Gilson</i> (p. 279); b) <i>La linea interpretativa di Marrou</i> (p. 284); c) <i>Le posizioni ibride</i> (p. 287); <i>In sintesi</i> (p. 290)	
<i>Interpretazione della posizione neoscolastica prevalente</i>	» 291
<i>Neoscolastica: la terminologia</i> (p. 291); <i>Neoscolastica: il quadro storico</i> (p. 291); <i>La neoscolastica e le scienze</i> (p. 292); <i>La posizione gilsoniana</i> (p. 294)	
<i>Prospettive</i>	» 295
<i>Limiti della neoscolastica</i> (p. 295); <i>Oltre la neoscolastica</i> (p. 298)	
NOTE A MARGINE	» 300
a) <i>La dottrina dello Stato</i>	» 300
b) <i>I numeri nel pensiero di Agostino</i>	» 302
c) <i>Storia e coscienza storica</i>	» 304
d) <i>La teologia lunare dei Padri</i>	» 306
POSTFAZIONE	» 313