



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DÌ SALERNO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DÌ SALERNO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA, MEDIEVALE E UMANISTICA
XIV Ciclo

**Il problema del tempo come *quaestio* in
Agostino. Dai dialoghi di Cassiciaco alle
Confessiones.**

Dottoranda: Maria Cesare

Tutor:
Ch.mo Prof.re Armando Bisogno
Co-Tutor:
Ch.mo Prof.re Giulio d'Onofrio

Dipartimento di Scienze del
Patrimonio Culturale /DISPAC
Università di Salerno

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Anno Accademico 2015 - 2016

Indice

Premessa	p. 3
 Il <i>tempus</i> tra il <i>quaerere</i> e il <i>loqui</i>	
I IL <i>CONTRA ACADEMICOS</i>	p. 7
II IL <i>DE BEATA VITA</i>	p. 16
III IL <i>DE ORDINE</i>	p. 24
IV <i>SOLILOQUIA</i>	p. 33
V IL <i>DE IMMORTALITATE ANIMAE</i>	p. 46
VI IL <i>DE MAGISTRO</i>	p. 67
VII IL <i>DE QUANTITATE ANIMAE</i>	p. 78
 <i>Tempus, numerus, modus.</i>	
 VIII IL <i>DE MUSICA</i>	
1. «Scientia bene modulandi est scientia bene movendi»	p. 96
2. <i>Introductio arithmetica</i> : le durate dei movimenti si riducono a rapporti numerici.	p. 112
3. Alla ricerca di un' <i>aequalitas numerosa</i>	p. 123
4. Dall' <i>aequalitas numerosa</i> alla <i>summa, inconcussa, aeterna Aequalitas</i>	p. 144
 <i>Tempus tra distentio ed extensio</i>	
IX LE <i>CONFESIONES</i>	p. 173
 Bibliografia	 p. 207

Premessa

Il lavoro prende le mosse dal presupposto che Agostino, quando nel libro XI afferma: «*Tempus est distentio animi*», non fornisce al lettore una definizione del tempo, volta a rintracciarne l'essenza più profonda, ma apre il problema sia in termini filosofici che teologici. L'Ipponate infatti, mettendo in luce nel *De magistro* i rischi connessi alla comunicazione linguistica, considerato il rapporto arbitrario tra *res* e *signa*, è pienamente consapevole del fatto che sia impossibile elaborare una definizione del tempo esaustiva finalizzata a rivelarne l'essenza più profonda.

La prima sezione del lavoro, soffermandosi sull'analisi dei primi dialoghi composti dall'Ipponate, ha permesso di dimostrare come già a partire dall'esperienza di *rus Cassiciacum* Agostino cominci a maturare una profonda riflessione sul problema del tempo inquadrandolo nell'ottica della dialettica *quaerere/invenire* evidenziata già nel *Contra Academicos*. Agostino esprime chiaramente la consapevolezza che l'impossibilità di approdare al *verum* sia in netta contraddizione con il *quaerere philosophice*: «La filosofia come *inquisitio veri* è un'impresa intellettuale ed esistenziale che richiede una forte motivazione interiore, motivazione che lo scetticismo accademico, nella misura in cui conduce alla *desperatio veri*, rischia seriamente di distruggere»¹.

L'analisi di alcuni dialoghi che sembrano apparentemente nati con una finalità morale (*De beata vita*), o psicologica (*Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*) ha messo in luce come determinati temi di matrice squisitamente etica vengano riproposti originalmente da Agostino che, pur recuperando il parere di solide *auctoritates* (Platone, Aristotele), reinterpretava sempre il problema etico-eudaimonistico in maniera autentica, inquadrandolo nell'orizzonte più ampio della temporalità. Il discorso etico condotto dall'Ipponate e fondato sulla contrapposizione tra *beatitudo/ molestia*, *veritas/falsitas*, *anima/corpus*, viene riproposto nell'ottica più ampia della temporalità e nell'opposizione tra *tempus/aeternitas*, tra un *habere Deum* temporale e un *habere Deum* eterno, tra un *intelligere Deum* parziale, perché ancora soggetto alla caducità di tutto ciò che è temporale, e una *visio* eterna che è assoluta garanzia della *vera beatitudo*, tra un *quaerere perfecte veritatem* temporale e un *invenire plenissime et perfecte* eterno.

Se l'*auctoritas* rivela che la *vera beatitudo*, coincidente con l'acquisizione della *vera sapientia*, rivelatasi in Cristo (*verum* per eccellenza, perfetta saldatura di umano e divino, caduco e perenne), si realizza in pienezza con l'*habere Deum* e con il *perfrui Deo*, la *ratio* filosofica,

¹ G. CATAPANO, *Quale scetticismo nel «Contra Academicum»*, «Quaestio» 6, (2006), p. 9.

spingendosi entro i limiti massimi concessi al soggetto etico temporale, deve perennemente ricercare quella saldatura tra *tempus* ed *aeternitas*.

Il necessario ricorso ad un piano metaveritativo, rivelato dall'*auctoritas*, supporto necessario per la *ratio*, indispensabile per evitare il collasso del discorso filosofico, costituisce la premessa del *De Ordine*, dialogo nel quale Agostino, sperimentando l'esperienza dispersiva della temporalità, sottolinea la possibilità di ricondurre alla pura razionalità dei numeri l'elemento temporale costitutivo del sensibile. La pluralità delle realtà materiale deve essere ricondotta a quella *Summa Unitas*, principio ordinatore dell'universo che, sulla base della indefettibile *lex numerorum*, conferisce alla realtà transeunte *ordo, modus e pulchritudo*.

L'analisi del *De Musica* con particolare attenzione al libro VI, che segna il passaggio dall'indagine dell'*aequalitas numerosa* che scandisce la successione podica del verso, alla ricerca della *summa, inconcussa, aeterna aequalitas* del Creatore, rende esplicito il desiderio di volere passare dalle realtà corporee, mutevoli e transeunti, a quelli incorporee dimostrando come le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate e comprese attraverso le realtà create al fine di giungere «dai numeri corporei e da quelli spirituali, ma mutevoli, ai numeri immutabili che esistono ormai nella stessa immutabile Verità»².

Così come nelle pagine conclusive del *De Musica* anche nelle *Confessiones* l'Ipponate proclama il trionfo della *potentia ordinationis* in virtù della legge dei numeri, in assenza della quale la materia cadrebbe inesorabilmente nell'orizzonte del *nihil*. Il numero, divino ed eterno, sempre immortale e presente, da cui derivano i numeri sensibili con i quali misuriamo gli *intervalla temporum*, scolpito nell'anima *ab aeterno*, risulta essere lo strumento necessario che riconduce la molteplicità della realtà sensibile e temporale all'unità dell'intelligibile³.

Il libro XI delle *Confessiones*, prendendo avvio dalle premesse metodologiche espresse nel *De Musica* e gettando una nuova luce su alcune considerazioni espresse dall'Ipponate nei dialoghi precedenti, lungi dal configurarsi come un'analisi della coscienza individuale del tempo, si presenta come l'occasione per potere sperimentare nella *modulatio sonorum*, nella quale la *vis* del numero conferisce un preciso *modus* al *verbum* transeunte, l'agire di Dio che, nell'eternità della creazione, concepita in un *Principium-Verbum* a-temporale, ha posto il punto d'incontro tra la dimensione sovra-temporale di Dio e la temporalità della realtà

Il ricorso all'interiorità, *reditus* necessario per *conspicere mente intelligibilia*, permette all'uomo di sperimentare l'*adequatio* del *loqui* sovra-eterno di Dio al *loqui* umano, temporale e

² M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Bergamo 2006, p. 99.

³ Cfr. P. HADOT, «"Numerus intelligibilis infinite crescit"», Agostinoustin, Epistula 3, 2», in *Miscellanea André Combes* I, Roma-Paris 1967, pp. 181-91.

transeunte, in quel *Verbum*, piano univoco di condivisione dei significati, che, parlando *in interiore parte*, è sia principio atemporale, nel quale tutta la creazione è presente come eterna, in quanto vista simultaneamente (*contuitus*) da Dio, sia il *solus et verus Magister*, il cui *loqui* è garanzia di veridicità.

Il *tempus* tra il *quaerere* e il *loqui*

I.

IL *CONTRA ACADEMICOS*

La lettera dedicata a Romaniano, che segna l'*incipit* del dialogo, rappresenta un efficace espediente retorico finalizzato a mettere in luce le principali finalità del *quaerere* agostiniano sottolineando la duplice funzione sia critica che costruttiva della filosofia⁴:

Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur⁵.

La filosofia, intesa da Agostino in senso pitagorico e platonico come *studium vel amor sapientiae*⁶ e in senso stoico come *recta via vitae*⁷, non si configura semplicemente come un processo speculativo finalizzato allo studio delle realtà ultime o come disciplina che indaga le cause umane e divine della realtà (*rerum humanarumque divinarum scientia*) ma come una ricerca esistenziale che ha come fine ultimo la realizzazione della vita beata⁸. Il dialogo dunque, critica serrata contro lo scetticismo e contro gli argomenti scettici che negano la possibilità di accedere al *verum*⁹, sottolinea non soltanto la funzione critica della *sapientia*, volta a rimuovere tutti quegli ostacoli che precludono l'accesso alla verità, ma quella costruttiva finalizzata a mettere in luce la possibilità di accedere al *verum* entro quelli che sono i limiti della *ratio*.

⁴ P. Valentin ha osservato che il dialogo può essere considerato a buon diritto un protreptico, una sorta di esortazione alla filosofia che, senza ombra di dubbio, non può fare a meno dell'influenza di un ulteriore protreptico, l'*Hortensius* di Cicerone chiarendo persino la struttura del *Protreptico* di Aristotele. Cfr. P. VALENTIN, *Un «protreptique» conservé l'antiquité: le «Contra Academicos» de Saint Augustin*, in «Revue des Sciences religieuses», 43 (1969), pp. 1-26; pp. 97-117. A proposito del rapporto tra il *Contra Academicos* e il *Protreptico* aristotelico mediante l'*Hortensius* ciceroniano cfr. G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. Vita e Pensiero*, Milano 1938 («Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, sez. IV, Scienze filologiche», 26), pp. 45-51. Come ha sottolineato Catapano il *Contra Academicos* è il dialogo nel quale il lemma *philosophia* ricorre più volte rispetto alle altre opere. Cfr. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011 («Studia Ephemeridis Augustinianum», 77), pp. 22 e 213.

⁵ AGOSTINO, *Contra Academicos*, I, 3; PL 32, 907; ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 3-61, p. 5.

⁶ *Ibid.*, I, 3, 7; PL 32, 907, pp. 6-7.

⁷ *Ibid.*, I, 8, 13; PL 32, 909-910, pp. 7-8.

⁸ Cfr. B. MODIN, *Storia della Metafisica*, Bologna 1998, vol. 2, p. 149.

⁹ Lo scetticismo che Agostino critica nel dialogo è quello degli Accademici ossia quello scetticismo sorto nell'Accademia platonica con Arcesilao, sviluppato da Carneade e da Filone e fatto poi conoscere ai latini da Cicerone. Si tratta di una delle tre forme dello scetticismo insieme a quella pirroniana e neo-pirroniana. A tal proposito cfr. M. L. CHIESATA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003.

Tuttavia l'anima umana, anche se divina, non può avere accesso al porto della sapienza a meno che non sia spinta da un *flatus fortunae*. Il termine *fortuna* non deve essere inteso come sinonimo di "sorte" all'interno di un contesto pagano bensì invece come il provvidenziale intervento di Dio che, come afferma anche Agostino nelle *Confessiones*, è quel Dio che *excitans hominem* ad intraprendere un percorso nella sua interiorità finalizzato alla riconquista di sé attraverso l'ausilio della filosofia.

Nam si divina providentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est; mihi crede, sic tecum agi oportet ut agitur. Nam cum tanta, quantam semper admiror, indole tua, ab ineunte adolescentia adhuc infirmo rationis atque lapsante vestigio humanam vitam errorum omnium plenissimam ingredereris; excepit te circumfluentia divitiarum, quae illam aetatem atque animum, quae pulchra et honesta videbantur avide sequentem, illecebrosis coeperat absorbere gurgitibus, nisi inde te fortunae illi flatus, qui putantur adversi, eripuissent pene mergentem¹⁰.

Tale percorso ha come obiettivo quello di cercare e trovare (*quaerere et invenire*) l'ordine che regola le umane vicende (*ordo occultus*) che spesso le tentazioni terrene e la ricerca dei beni mondani impediscono di intravedere nei alti oscuri della realtà. Nella lettera prefatoria rivolta a Romano Agostino concepisce la filosofia come un *iter* fondato sul curriculum delle arti liberali concepite come strumenti necessari al fine di rintracciare nel mondo fenomenico le *vestigia* di Dio che deve essere colto non soltanto con un puro atto di fede ma con la speculazione razionale¹¹.

Il problema che apre Agostino riguarda la possibilità di potere conquistare la vera felicità (*beatitudo*) con o senza la ricerca del vero. Le posizioni dei due interlocutori, Licenzio e Trigenzio, lungi dal riprodurre delle posizioni tra loro antitetiche, rappresentano invece le due facce dell'identità agostiniana. Se infatti la posizione di Licenzio, il quale sostiene che l'uomo può essere felice anche solo con la ricerca della verità, rivendica l'esperienza filosofica cominciata fin dalla giovinezza, la posizione di Trigenzio, il quale invece afferma che l'uomo per essere felice senza il bisogno di ricercare la verità, esprime l'istanza fideistica che trova piena legittimazione nell'adesione ad una verità rivelata che vanificherebbe e renderebbe inutili un percorso di ricerca filosofica¹². Se dunque il fine dell'uomo è quello di essere sapiente, ossia raggiungere la verità attraverso l'ausilio della *ratio*, egli sarà tanto più sapiente quanto più sarà pieno e completo il possesso di tale verità, prerogativa questa che è propria soltanto di Dio. Considerando questo presupposto due sono dunque le alternative che si aprono: o l'uomo è destinato ad essere eternamente infelice oppure bisogna rivalutare il concetto di perfezione in relazione alla limitatezza umana e dunque si ritiene perfetto, felice e sapiente colui che è stato in grado di spingersi al limite massimo di tale perimetro e lo faccia attraverso la

¹⁰ AGOSTINO, *ibid.*, I, 1; PL 32, 905; p. 3.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. A. BISOGNO, *Il De Magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e note*, Roma 2014, p. 22.

ricerca filosofica¹³. Come afferma anche Cicerone nulla si può sapere con certezza e il sapiente è felice in virtù di un infinito esercizio della ricerca della verità:

Quis ignorat eum affirmasse vehementer, nihil ab homine percipi posse; nihilque remanere sapienti, nisi diligentissimam inquisitionem veritatis: propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse verae forent, liberari ab errore non posset? quae maxima est culpa sapientis (Cic.,*fr.* 101 t. A.). Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere?¹⁴

Sebbene l'uomo non possa possedere la verità completamente visto che tale prerogativa è propria solamente di Dio tuttavia la sua perfezione si basa sulla ricerca della verità. L'uomo infatti può, come afferma Licenzio, perfettamente ricercarla:

Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit. Hominis autem finis est, perfecte quaerere veritatem: perfectum enim quaerimus¹⁵

Trigenzio obietta alle affermazioni di Licenzio ritenendo che colui il quale ricerca la verità senza trovarla rischia di cadere nell'errore. Questa obiezione spinge dunque Licenzio a ridefinire il concetto di errore. Il sapiente cade in errore nel momento in cui concepisce per vero qualcosa che in realtà è falso. Colui il quale ricerca la verità, proprio perché la ricerca continuamente senza abbracciare nessuna posizione definitiva, non rischia di incappare nell'errore:

Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio; in quem nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat: falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare¹⁶

Nel secondo libro, sebbene Agostino reputi legittima la posizione di Licenzio ritenendo il *quaerere* l'*habitus* necessario e più adattato agli uomini, tuttavia esprime la preoccupazione che una ricerca fine a se stessa possa cadere nel rischio di scivolamenti scettici. Il tentativo di Agostino è dunque quello di emendare il *quaerere* inserendolo nell'ottica di un *invenire* terreno che, sebbene non possa

¹³ Cfr. *ibid.*, I, 3, 9; PL 32, 910-911; pp. 8-9.

¹⁴ *Ibid.*, I, 3, 7; PL 32, 909-910; pp. 6-7.

¹⁵ *Ibid.*, I, 3, 9; PL 32, 910-911; pp. 8-9.

¹⁶ *Ibid.*, I, 4, 11; PL 32, 912; pp. 9-10.

definirsi completo, visto che solo Dio può *invenire perfecte veritatem*, è perfetto nella misura in cui l'uomo abbia spinto il suo *quaerere* entro il perimetro massimo cui poteva giungere mosso dalla speranza evangelica (*quaerite et invenite*) e dalla fede in una verità rivelata:

Sed item cavete ne vos philosophia veritatem aut non cognituros, aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: *Quaerite et invenietis* (Mt 7, 7), nec cognitionem desperandam. Esse, et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri¹⁷.

Riprendendo la discussione Agostino, grazie all'aiuto di Alipio cerca di riassumere l'intera dottrina Accademica recuperando la ricostruzione storica fatta da Cicerone¹⁸. Svolta importante è rappresentata dall'incontro con lo stoico Zenone di Cizio. La svolta scettica dell'Accademia è descritta infatti da Cicerone come la risposta degli eredi di Platone al tentativo stoico di dare credito alla conoscenza dei sensi che avrebbe minato alle basi il magistero di Platone fondato sul probabilismo socratico e sulla aporetica del dialogo platonico. Questo avrebbe inevitabilmente portato gli eredi di Platone ad approcciare una posizione scettica legittimando la possibilità di conoscere il verosimile, posizione questa contrastata da Agostino che mette in dubbio la possibilità di conoscere il verosimile senza la conoscenza del vero. Il problema dunque non riguarda l'atteggiamento scettico in sé il cui significato storico viene approvato dall'Ipponate quando la sua degenerazione che inevitabilmente rischia di produrre un allontanamento dalla ricerca filosofica. Agostino sembra dunque condannare il tentativo di qualcosa ammissibile sul piano storico e dialettico¹⁹.

Il secondo libro e buona parte del terzo sono incentrati sulla diatriba tra Alipio, che difende la posizione degli Accademici, e Agostino che, destrutturando la posizione scettica, legittima la possibilità per l'uomo di *invenire veritatem*. Agostino sebbene confessi fin da subito la sua ignoranza (*nihil me certum adhuc habere quod sententiam*) tuttavia afferma l'assoluta necessità di ricercare la

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Tanto negli *Academica Priora* che *Posteriora* Cicerone descrive l'evoluzione dell'Accademia di Platone e la sua deriva verso lo scetticismo. Cfr. T. B. DE GRAFF, *Plato in Cicero*, in «Classical Philology», 35/2 (1940), pp. 143-153; S. GERSCH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., Notre Dame (Indiana) 1986, I, p. 67; G. STRIKER, *Cicero and Greek Philosophy* in «Harvard Studies in Classical Philology», 97 (1955), pp. 53-61. Cicerone rappresenta per Agostino l'*auctoritas* profana per eccellenza e la fonte principale delle sue informazioni circa l'evoluzione dell'Accademia platonica. Per quanto concerne le principali fonti del dialogo cfr. G. CATAPANO, *Agostino, Contro gli Accademici, Introduzione, traduzione, note ed apparati*, Milano 2005, pp. 46-55. A proposito della ricostruzione agostiniana cfr. P. HADOT, *La présentation du platonisme par Augustin*, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, a cura di A. M. RITTER, Göttingen 1979, pp. 272-279.

¹⁹ Cfr. G. CATAPANO, *Quale scetticismo nel «Contra Academicos»*, op. cit., pp. 10-11

verità il cui *quaerere* è ostacolato dalle posizioni scettiche degli Accademici che gli impediscono di intraprendere un percorso di ricerca.

Nescio enim quomodo fecerunt in animo quamdam probabilitatem (ut ab eorum verbo nondum recedam), quod homo verum invenire non possit: unde piger et prorsus segnus effectus eram, nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis viris invenire non licuit. Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt; non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam²⁰.

La destrutturazione della tesi scettica è finalizzata a dimostrare la possibilità per il sapiente di *invenire sapientiam*. La differenza infatti tra il sapiente e il filosofo consiste nel fatto che il primo possiede in maniera stabile ciò che invece l'altro desidera possedere. Il sapiente avendo imparato a conoscere (*discere scire*) possiede infatti un sapere stabile (*disciplinam*)²¹. Occorre dunque ridefinire il concetto di *scientia*. Agostino parte da tre presupposti: il primo è quello della dottrina Accademica secondo la quale il sapiente proprio perché non è votato a conoscere nulla non può dare assenso. Il secondo è dato da Alipio il quale concorda che il sapiente per essere tale deve possedere la *scientia* in maniera stabile. Il terzo è quello proposto da Agostino e poi accettato da Alipio secondo cui non si può avere *scientia* di qualcosa che è falso²².

Alla luce di tali premesse appare autocontraddittoria la definizione del sapiente accademico: il sapiente è tale proprio perché ha *scientia* di cose vere e non del nulla. Pur affermando questo, sebbene Agostino abbia decostruito l'idea scettica del sapiente, non ha aggiunto nulla alla ricerca della verità rafforzando anzi la sfiducia degli accademici nella possibilità che il sapiente possa dare assenso a qualcosa²³. L'obiettivo di Agostino, come ben si evince nel terzo libro, è proprio quello di riguadagnare e legittimare il *quaerere* che, piuttosto che essere votato al fallimento, è orientato ad un *invenire* terreno entro i limiti della perfezione umana in virtù di una verità rivelata e nella quale l'uomo spera.

A differenza degli Accademici per Agostino la verità non solo esiste ma è anche possibile coglierla. Sebbene le *dissentiones* tra i filosofi dimostrino come sia impossibile possedere la verità in

²⁰ AGOSTINO, *ibid.*, II, 9, 23; PL 32, 930; p. 30.

²¹ Cfr. *ibid.*, II, 3, 5; PL 936; pp. 36-37: «Sapientem a studioso, ait, nulla re differre arbitror; nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia»

²² Cfr. *ibidem*: «Si scientiam, inquit, modesto fine determinas, ipsam rem planius elocutus es. Quoquo modo, inquam, eam determinem, illud omnibus placuit, scientiam falsarum rerum esse non posse».

²³ Cfr. A. BISOGNO, *Il De Magistro di Agostino*, op. cit., pp. 30-31; G. D'ONOFRIO, *Il pensiero convertito* in ID., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (*Istitutiones*, 1), pp. 13-70; ID., *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi delle verità tra gli Accademici ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino* in M. BARBANTI - G. R. GIARDINA - P. MANGANARO, *Enosis kai Filia. Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 207-236; ID., *Il pensiero «convertito»: il giovane Agostino*, in *Archivio di Filosofia*, 59 (1991), pp. 323-337; B. HARDING, *Skepticism. Illumination and Christianity* in *Augustine's «Contra Academicos»*, in «*Augustinian Studies*» 34, 2003, pp. 197-212.

maniera univoca e unitamente condivisa tuttavia mostrano come la dialettica, che in quanto *perfecta* può a buon diretto considerarsi *scientia veritatis*:

Restat dialectica, quam certe sapiens bene novit, nec falsum scire quisquam potest. Si vero eam nescit, non pertinet ad sapientiam eius cognitio, sine qua esse sapiens potuit; et superfluo utrum vera sit, possitve percipi, quaerimus. Hic fortasse aliquis mihi dicat: Soles proderere tu stulte, quid noveris: an de dialectica nihil scire potuisti? Ego vero plura quam de quavis parte philosophiae. Nam primo omnes illas propositiones, quibus supra usus sum, veras esse ista me docuit²⁴.

La conoscenza della dialettica, che non è di pertinenza della filosofia (*non pertinet ad sapientia eius cognitio*), insegna come tutte le proposizioni sono vere (*vera esse ista me docuit*) perché vera ed inconfutabile è la struttura logica che le caratterizza. La stessa dialettica dimostra come le diverse proposizioni, a prescindere da quella che sia l'attitudine dei nostri sensi (*quoquo modo sese habeant sensus nostri*), sono in se stesse vere (*in se ipsa vera*):

Deinde per istam novi alia multa vera. Sed quam multa sint, numerate, si potestis. Si quatuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque. Si sol unus est, non sunt duo. Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus, et miser esse. Non hic et sol lucet, et nox est. Aut vigilamus nunc, aut dormimus. Aut corpus est, quod mihi videre videor, aut non est corpus. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera²⁵.

La verità dunque delle proposizioni non è legittimata entro un contesto ontologico bensì logico. La dialettica prova in maniera inconfutabile che in una proposizione data una premessa ne segue una implicita conseguenza, dimostra che se è vera una affermazione non può essere vera quella contraria giustificando così il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso.

Docuit me, si cuius eorum quae per connexionem modo proposui pars antecedens assumpta fuerit, trahere necessario id quod annexum est. Ea vero quae per repugnantiam vel disiunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut cum auferuntur caetera, sive unum, sive plura sint, restet aliquid quod eorum ablatione firmetur. Docuit etiam me, cum de re constat, propter quam verba dicuntur, de verbis non debere contendere: et quisquis id faciat, si imperitia faciat, docendum esse; si malitia, deserendum: si doceri non potest, monendum ut aliquid aliud potius agat, quam tempus in superfluis operamque consumat; si non obtemperat, neglegendum. De captiosis atque fallacibus ratiunculis breve praeceptum est: si male concedendo inferuntur, ad ea quae concessa sunt esse redeundum. Si verum falsumque in una conclusione confligunt, accipiendum inde quod intellegitur, quod explicari non potest relinquendum. Si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam eius non esse quaerendam. Haec quidem habeo a dialectica, et alia

²⁴ AGOSTINO, *ibid.*, III, 13, 29: PL 32, 949, pp. 51-52.

²⁵ *Ibidem*.

multa quae commemorare non est necesse. Neque enim debeo ingratus existere Verum ille sapiens aut haec neglegit, aut si perfecta dialectica ipsa scientia veritatis est, sic illam novit ut istorum mendicissimam calumniam: *Si verum est, falsum est; si falsum est, verum est*: contemnendo, et non miserando fame enecet. Haec de perceptione satis esse propterea puto, quia de assentiendo cum dicere coepero, tota ibi rursus causa versabitur²⁶.

Il possesso di tale *scientia* rappresenta un'arma di difesa contro i paralogismi e i sofismi: false saranno dunque quelle proposizioni illogiche che mettono insieme vero e falso, tesi e antitesi. La dialettica insegna ad evitare e isolare quei ragionamenti capziosi e fallaci definiti *ratiuncula* in virtù della debolezza delle loro argomentazioni. Tale scienza non prova la verità ontologica delle diverse proposizioni come per esempio l'esistenza di uno o più mondi ma stabilisce sul piano logico che o esiste un solo mondo o ne esistono molti negando pertanto la conciliabilità logica di affermazioni tra loro contrarie. Per lo stesso motivo è possibile affermare o che il mondo è retto da cause meccaniche o da una divina provvidenza, o che è sempre stato e sempre sarà, o che ha cominciato ad essere ma non finirà o non ha avuto inizio nel tempo ma avrà una fine oppure che ha cominciato ad esistere ma non esisterà per sempre²⁷.

A prescindere dai contenuti sui quali non si esprime, tale *scientia veritatis* rivela una più alta struttura dialettico-veritativa dimostrando la verità della struttura logica che produce tale *disiunctio*. Benchè dunque la dialettica lascia che i contenuti rimangano indiscernibili essa mostra una struttura universalisticamente trascendentale del pensare da tutti condivisa. Questo dunque non soltanto confuterebbe l'idea scettica che non esiste nulla di vero ma vanificherebbe l'ipotesi secondo cui il *sapiens* non potrebbe dare l'assenso a qualcosa²⁸.

Le conoscenze che Agostino dice di possedere rispetto all'atteggiamento degli accademici, che negano la possibilità di una conoscenza certa in filosofia, non riguardano verità di ordine etico o fisico, ma affermazioni disgiuntive (il bene ultimo dell'uomo o è inesistente oppure è nell'uomo

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, III, 10, 23: PL 32, 945-946; p. 48: «Si enim ad sapientiam pertinet horum aliquid scire, id non potest latere sapientem. Si autem aliud quiddam est, sapientiam illam scit sapiens, ista contemnit. Tamen ego qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum: et innumerabilia physica hoc modo novi. Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere. Sed assume aliquid, ait Academicus. Nolo: nam hoc est dicere, Relinque quod scis, dic quod nescis. Sed pendet sententia. Melius certe pendet quam cadit: nempe plana est; nempe iam potest aut falsa, aut vera nominari. Hanc ergo me scire dico. Tu qui nec ad philosophiam pertinere ista negas, et eorum sciri nihil posse asseris, ostende me ista nescire: dic istas disiunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint».

²⁸ Cfr. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., p. 32.

nell'anima o nel corpo o in entrambe)²⁹ o regole logiche che stabiliscono la veridicità delle diverse *disiunctiones*³⁰.

In questo modo Agostino legittima dunque l'azione del filosofare, cioè la possibilità di *quaerere veritatem*. Diversamente dal sapiente che possiede delle verità, egli più volte si definisce *stultus*, non sapiente, ma non per questo nega il suo *habitus* di filosofo e la possibilità che un giorno possa approdare alla conquista della *vera sapientia*³¹. Mentre il sapiente è infatti già in possesso di una *scientia* ossia di un sapere stabile (*scire disciplinam*) il *philosophus* ardentemente desidera apprenderla³². La conoscenza della verità dunque non rappresenta una possesso già acquisito ma un possibilità autentica in potenza la cui realizzazione viene rimandata.

Sebbene, circa le possibilità di potere acquisire questo *verum perfecte*, l'Agostino più maturo ammetterà che una conoscenza perfetta del divino potrà essere conquistata solo in una vita futura, durante l'esperienza di Cassiciaco si profila la possibilità di un *quaerere perfecte* terreno: la ricerca filosofica sarà perfetta nella misura in cui l'uomo avrà consapevolezza dell'esistenza di un *verum* rivelato che dovrà esplorare spingendosi ai limiti massimi cui può approdare l'umana *ratio* tenendo conto dei limiti imposti dalla condizione antropologica³³. L'Ipponate dunque muove una critica allo scetticismo non in nome di una verità già trovata ma di un vero che deve essere ancora *invenitus*. Questo dunque il bersaglio agostiniano: «Uno scetticismo di fatto antifilosofico e, paradossalmente, antiscettico nel senso etimologico della “sceptsi”»³⁴.

Agostino dunque, riesaminando la storia dell'Accademia platonica dimostra che, dopo Arcesilao Carneade, Filone e Plotino, considerato il vero erede del magistero platonico, sia nata una *verissimae philosophiae disciplina* che, fondandosi sul precetto paolino, legata non al mondo sensibile ma a quello intellegibile, non si configura come un'ipotesi ma come una certezza³⁵.

²⁹ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, III, 12, 27; PL 32, 948-949; pp. 50-51.

³⁰ Cfr. *ibid.*, III, 13, 29; PL 32, 949; pp. 51-52.

³¹ Cfr. *ibid.*, III, 5, 12; PL 32, 940; pp. 41-42; *ibid.*, 8, 17; PL 32, 942-943; pp. 44-45; *ibid.*, 9, 21; PL 32, 944-945; pp. 46-47; *ibid.*, 12, 27; PL 32, 948-949; pp. 50-51; *ibid.*, 13, 29; PL 32, 949, pp. 51-52; *ibid.*, 20, 43; PL 32, 957, pp. 60-61.

³² Cfr. *ibid.*, III, 3, 5; PL 32, 936; pp. 36-37: «Volo, inquam, mihi paululum aperias, quid tibi inter sapientem et philosophum distare videatur? Sapientem a studioso, ait, nulla re differre arbitror; nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia». Come ha ben sottolineato Parodi «la questione discussa nel *Contra Academicos* non è quella metafisica dell'esistenza o della non esistenza della verità ma quella della sensatezza dello sforzo umano di ricercarla». Cfr. M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Bergamo 2006, [Quodlibet] 14, p. 58.

³³ Cfr. AGOSTINO, *Retractationes*, I, 2 e XIV, 2.

³⁴ G. CATAPANO, *Quale scetticismo nel «Contra Academicos»*, op. cit., p. 13.

³⁵ Mentre l'Accademia antica rimase fedele agli insegnamenti di Platone, Arcesilao, fondatore della *Media Accademia* e poi Carneade diedero alla scuola un orientamento scettico. Agostino infatti si riferisce proprio a questo scetticismo. Lo scetticismo di Arcesilao sarebbe stata una reazione al materialismo dogmatico professato dagli Stoici finalizzato a proteggere il dualismo platonico. Arcesilao, Carneade e Filone, fondatore della *Quarta Accademia* non sarebbero stati degli scettici ma avrebbero pensato da scettici. Mentre con Antioco di Ascalona, fondatore della Quinta Accademia, la scuola prese un orientamento eclettico, con Proclo invece fece proprie le dottrine neoplatoniche. La svolta scettica sarebbe dunque da interpretare all'interno di un momento storico. Il loro autentico pensiero, identico a quello del fondatore dell'Accademia, dopo avere arginato il pericolo stoico, sarebbe dunque riemerso nella filosofia di Plotino. Cfr. AGOSTINO,

Obiiettivo dunque di Agostino è quello di decostruire le *rationes* degli Accademici, che lo ostacolano nel suo percorso di ricerca, per legittimare e riguadagnare la necessità del *quaerere*, dell'*investigatio*, *habitus* necessario di ogni uomo che voglia intraprendere un percorso finalizzato alla conquista della *vera sapientia*.

La ricerca della filosofia non può assolutamente avere inizio senza un impulso interiore: «Lo stesso aporetizzare ha bisogno secondo Agostino di uno scopo, di un fine da conseguire: non si può iniziare a filosofare se manca la motivazione stessa della ricerca, la consapevolezza che la verità può essere conseguita e conosciuta»³⁶. L'unica alternativa dunque che possa a buon diritto conciliarsi con l'impossibilità di potere accedere al vero sarebbe rinnegare la stessa ricerca filosofica³⁷.

La ricerca cui agogna l'Ipponate, mettendo insieme *auctoritas* et *ratio*, Parola di Cristo e Filosofia platonica, è perfetta proprio perché non è destinata al fallimento. Tale *quaerere*, in virtù della Rivelazione, presuppone l'esistenza di una verità che può essere *invenita* nei limiti della perfezione umana. La certezza dell'esistenza di una verità trascendente accompagnata dalla speranza e dal desiderio di raggiungerla sono garanzia della *beatitudo* terrena.

Contra Academicos, III, 17, 37-39; PL 32, 954-955, pp. 57-58; *ibid.*, 18, 41; PL 32, 956; pp. 59-60; *ibid.*, 20, 43; PL 32, 957; pp. 60-61. Il rischio paventato da Agostino è quello che tali tesi, lungi dal rappresentare una semplice parentesi storica, possano votare la ricerca della verità ad un fallimento *desperatio veri*. Le tesi scettiche tuttavia troverebbero una giustificazione sul piano dialettico: il materialismo stoico era inconciliabile non soltanto con una rappresentazione catalettica della realtà ma anche con l'effettiva possibilità di accedere ad un livello sovrasensibile nell'ottica del bimondismo platonico. Cfr. G. CATAPANO, *Quale scetticismo nel «Contra Academicus»*, «Quaestio» 6, (2006), p. 10; A tal proposito cfr. anche C. LÉVY, *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: l'ésotérisme d'Arcésilas*, «Revue des Études latines» 56 (1978), pp. 335-348; Per quanto concerne il rapporto tra platonismo, scetticismo e verità interiore cfr. M. WAGNER, *San Agustín y el escepticismo*, «Augustinus» 37 (1992), pp. 105-143.

³⁶ S. FERRETTI, *Il giudizio di S. Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo*, «Filosofia» 41, (1990), p. 175.

³⁷ Lo scetticismo di Enesidemo portava ad una «uscita dalla filosofia». A tal proposito cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003, p. XII.

II.

IL *DE BEATA VITA*

Al salutare porto della filosofia non si accede solamente grazie alla *ratio* o alla *voluntas*. In questo caso risulterebbe troppo esiguo il numero dei naviganti che vi giungono. Spesso proprio una qualsiasi *calamitas* spinge gli uomini grazie alla guida dei libri dei sapienti ad accedere al porto della filosofia abbandonando lo *studium* della vanagloria mondana. Queste le premesse del *De beata vita*, dialogo legato all'esperienza di Cassiciaco nel quale fanno per la prima volta ingresso il figlio di Agostino Adeodato e la madre Monica. Considerando il fatto che l'uomo è costituito da anima e corpo, secondo Agostino entrambe queste parti hanno bisogno di un salutare nutrimento, che per Monica consiste nella comprensione più profonda (*intellectus*) di una conoscenza stabile (*scientia*)³⁸.

Ai suoi commensali Agostino offre come pietanza il salutare insegnamento impartito dall'*Hortensius* di Cicerone³⁹, l'idea che gli uomini sono destinati alla *beatitudo*. In tutto il corso del dialogo il problema etico legato alla possibilità umana di potere accedere al possesso della *vera beatitudo* è intrinsecamente legato con quello ontologico della temporalità e del rapporto tra *perenne* e *caducum*. Riflettendo con la madre e il resto dei commensali sul problema relativo all'idoneo nutrimento che sfama non soltanto il corpo ma anche lo spirito Agostino contrappone l'immoderatezza (*nequitia*) che è causa dei vizi, chiamata così in virtù del fatto che è il non qualche cosa (*nequiquam*), con la moderatezza (*frugalitas*) che in quanto derivante da *frux* (fecondità) drasticamente si contrappone alla prima.

Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt, nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse. Plenos, inquit Trygetius, et illorum animos esse arbitror, sed vitiis atque nequitia. Ista ipsa est, inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum. Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vivam indicant famem; ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur. Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt. Cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur. Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem; ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, nequitia nominata est: nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam perditos dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus. Huius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur. Sed si hoc obscurius est quam ut id iam vos videre possitis; certe illud conceditis, quia si animi imperitorum etiam ipsi pleni sunt, ut

³⁸ Cfr. AGOSTINO, *De beata vita*, 2, 8; PL 32, 963, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 65-85, pp. 69-70: «Quid ergo anima, inquam? Nulla ne habet alimenta propria? an eius esca scientia vobis videtur? Plane, inquit mater; nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia».

³⁹ Anche in questo caso come nel *Contra Academicos* è possibile constatare la mediazione di Cicerone. Cfr. a tal proposito M. TESTARD, *Saint Augustin et Ciceron*, Études Augustiniennes, Paris 1958.

corporum, ita animorum duo alimentorum genera inveniuntur; unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum⁴⁰.

La *nequitia*, qualificata dalla *sterilitas*, viene da Agostino equiparata al *nihil*. Secondo l'Ipponate è *nihil* tutto ciò che è soggetto al divenire, che si dissolve, che è sottoposto al cambiamento e destinato inesorabilmente alla morte. Al *nihil* si contrappone l'*aliquid est*. Una *res* infatti 'è' se permane, se è stabile, se è sempre tale quale è, come la *virtus*. Tale passo risulta assolutamente emblematico per mostrare come il discorso eudaimonistico, strettamente collegato con la natura cronologica del discorso etico, possa essere interpretato all'interno della dialettica tra temporalità-eternità⁴¹. Nonostante tale tema sia un *topos* comune nella filosofia classica, l'operazione compiuta dall'Ipponate risulta essere raffinata e soprattutto innovativa. Pur ponendosi sulla scia dei pensatori classici Agostino rielabora infatti e ripensa in un'ottica cristiana, che risente dell'influsso neoplatonico⁴², la concezione della temporalità, riesaminando il discorso etico all'interno di una nuova prospettiva⁴³.

Il problema della felicità, tema che ricorre in maniera costante nelle opere agostiniane e che rappresenta il perno attorno al quale si dipana la disquisizione filosofica del *De beata vita*⁴⁴, è sottolineato da una serie di interrogativi iniziali: «Quid ergo sibi homo comparare debet ut beatus sit? (...) Qui timet videtur tibi beatus esse?»⁴⁵. La felicità rappresenta tuttavia non semplicemente un'acquisizione del singolo, bensì una *communis possessio*⁴⁶. Si tratta dunque di un *iter* che non riguarda semplicemente il *philosophus* ma l'intera collettività. Essere felice tuttavia non consiste nell'ottenere ciò che si vuole ma, come afferma anche Cicerone, ciò che è degno volere (*velle quod deceat*)⁴⁷.

⁴⁰ *Ibid.*, 2, 9; PL 32, 963-964, p. 70.

⁴¹ Cfr. A. COLLI, *Riflessioni sull'Etica della durata e dell'immediato. Agostino nel De Beata Vita*, in «Rivista di Storia della Filosofia» vol. II (2008) pp. 227-241.

⁴² Relativamente alle influenze dell'etica neoplatonica e manichea su quella Agostiniana cfr. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Du Manichéisme au Neoplatonisme*, Paris 1918; W. BEIRWALTES, *Regio beatitudinis. Il concetto agostiniano di felicità*, in «Agostino e il neoplatonismo cristiano», Vita e Pensiero, Milano 1995; J. RIST, *Agostino è un neoplatonico cristiano?* in «Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni». Atti del Seminario, Catania 25-26 settembre 2004, Catania 2006, pp. 13-32.

⁴³ A proposito dell'influenza classica nella riflessione etica agostiniana cfr. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin e le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962; J. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, trad. it. E. ALBERTI, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 69-73.

⁴⁴ Per quanto concerne il problema della felicità in Agostino cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, trad. it. V. V. VENTISETTE, Casale Monferrato 1983, pp. 15-22; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen 1980, trad. it. C. Tugnoli, Bologna 1983, pp. 60-61.

⁴⁵ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, 2, 11; PL 32, 965, pp. 71-72.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 2, 10; PL 32, 964; pp. 70-71: «Atque ego rursus exordians: Beatos esse nos volumus, inquam? Vix hoc effuderam, occurrerunt una voce consentientes»

⁴⁷ Cfr. *ibidem*: «Nam in *Hortensio*, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: *Ecce autem*, ait, *non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id*

L'autoevidenza dell'espressione «*beatos esse volumus*», necessaria premessa per intraprendere la disquisizione tra Agostino e i suoi commensali, non riesce tuttavia a risolvere il problema relativo al come raggiungere la vera *beatitudo* né a chiarire in che cosa consista il possesso della felicità.

Lungi dall'offrire ai suoi interlocutori esempi pratici finalizzati al raggiungimento della *beatitudo*, Agostino sottolinea come il piano etico non riesca a risolvere un interrogativo la cui risposta è rintracciabile soltanto ripensandolo nell'ottica dell'opposizione *tempus/aeternitas*: «fin dalle prime battute del dialogo, si manifesta l'insufficienza dell'esperienza temporale a rispondere all'interrogativo etico, perché l'elemento discriminante tra presunta e vera felicità è dato dal contrasto dialettico tra mortale e immortale»⁴⁸. L'oggetto della *beatitudo* deve coincidere con qualcosa che è *aeternus* e che non muta mai (*semper manens*):

Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit, inquam? Forte enim etiam hoc isti nostro convivio subministrabitur, ne Licentii aviditas neglegatur: nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult, habet. Manifestum esse dixerunt. Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi⁴⁹.

Sottolineata dunque l'impossibilità di potere acquisire la *beatitudo* in ciò che riguarda il mondo fenomenico, temporale, caduco e soggetto continuamente al divenire non resta che rintracciare la felicità in un oggetto che possa essere definito eterno ed immortale:

Non igitur haec qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse. Nihil repugnavit. Hoc loco autem mater: Etiam si securus sit, inquit, ea se omnia non esse amissurum, tamen talibus satiari non poterit. Ergo et eo miser, quo semper est indigus. Cui ego: Quid, si, inquam, his omnibus abundans rebus atque circumfluens, cupiendi modum sibi statuatur, eisque contentus decenter iucundeque perfruatur; nonne tibi videtur beatus? Non ergo, inquit, illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est. Optime, inquam, nec huic interrogationi aliud, nec abs te aliud debuit responderi. Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest. Hoc, inquit, Trygetius, iam dudum consensimus. Deus, inquam, vobis aeternus, et semper manens videtur? Hoc quidem inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat; caeterique omnes pia devotione concinuerunt. Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est⁵⁰.

quidem: Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni (Cicerone, fram. 39 t. B.)»

⁴⁸ Cfr. A. COLLI, *Riflessioni sull'etica della durata e dell'immediato*, op. cit., p. 229.

⁴⁹ AGOSTINO, *ibid.*, 2, 11; PL 32, 965; pp. 71-72.

⁵⁰ *Ibidem*.

È felice dunque soltanto l'uomo che giunge al possesso di Dio (*habere deum*) che coincide con il *verum*, il fine ultimo dell'umano *quaerere*: nessuno infatti può possedere Dio a meno che non lo cerca (*nemo potest pervenire ad deum, nisi deum quaesierit*). Ponendo la questione su questi termini Agostino tenta di dimostrare come gli Accademici, benchè possano dirsi filosofi visto che cercano la verità, non sono felici in quanto essi non riescono a conseguirla. Non soltanto gli Accademici non sono felici ma non possono neppure dichiararsi sapienti dal momento che nessuno può definirsi *sapiens* se prima non ha raggiunto la *beatitudo*:

Tum ego ita rem posui. Si manifestum est, inquam, beatum non esse qui quod vult non habet, quod paulo ante ratio demonstravit; nemo autem quaerit quod invenire non vult, et quaerunt illi semper veritatem: volunt ergo invenire; volunt igitur habere inventionem veritatis. At non inveniunt: sequitur eos non habere quod volunt; et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens, nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est⁵¹.

L'essere approdati alla conclusione che *esse beatus* coincide con l'*habere deum*, sebbene risponda al primo interrogativo ne apre immediatamente un altro relativamente alla possibilità di conciliare l'*habere* di un essere temporale con Dio, oggetto eterno e immortale della *possessio* sottolineando dunque una sorta di «dialettica tra temporalità (*tempus*) del vivere etico ed eternità (*aeternitas*) dell'oggetto del desiderio»⁵².

L'espressione *habere Deum* non si risolve in un contesto morale per cui l'uomo è felice semplicemente se acquisisce un *habitus* che lo rende simile a Dio (*imitatio dei*). In un contesto temporale l'*habere Deum* non può neppure coincidere con l'*esse cum Deum* che, rappresentando la tappa finale di un *iter*, segna il definitivo passaggio dalla temporalità all'eternità. L'*habere Deum* non può dunque spiegare il filo rosso che tiene legati in maniera indissolubile il vivere temporale del soggetto etico con l'eterno e immutabile oggetto desiderato a meno che non si definisca Dio come un essere che è *propitium homini*:

Habet igitur, inquam, qui Deum quaerit, Deum propitium; et omnis qui habet Deum propitium, beatus est. Beatus est ergo et ille qui quaerit. Qui autem quaerit, nondum habet quod vult. Erit igitur beatus qui quod vult non habet. Prorsus, inquit mater, non mihi videtur beatus esse qui quod vult non habet. Ergo, inquam, non omnis qui habet Deum propitium, beatus est. Si hoc cogit ratio, inquit, non possum negare. Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis qui iam Deum invenit et propitium Deum habeat, et beatus sit: omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat, sed nondum sit beatus; iam vero quisquis vitiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem vivat propitio⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, 2, 14, p. 73.

⁵² Cfr. A. COLLI, *Riflessioni sull'etica della durata e dell'immediato*, op. cit., p. 231. Si potrebbe parlare di un contrasto cronologico o adialogico tra soggetto etico e oggetto. A tal proposito cfr. P. PORRO, *Agostino e il privilegio dell'adesso in Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, p. 186.

⁵³ AGOSTINO, *ibid.*, 3, 21; PL 32, 969-970; pp. 76-77.

Dopo avere smentito dunque la tesi secondo la quale condurre una vita moralmente retta è garanzia del possesso di Dio, Agostino afferma come sia assolutamente necessario per l'uomo, al fine del raggiungimento della *beatitudo*, l'essere propizio (*propitium*) di Dio.

Il termine *propitius*, alla luce delle considerazioni esposte in precedenza non può essere compreso unicamente nell'ottica classica di un atteggiamento etico volto a propiziarsi la divinità, che sarebbe più o meno favorevole all'uomo a seconda della correttezza del suo agire etico⁵⁴. Qualora si provasse a interpretare l'aggettivo *propitius* entro la dialettica sopra esaminata (condizione temporale del soggetto etico ed eternità), tale lemma potrebbe esprimere l'idea della vicinanza, dell'essere prossimo di Dio all'uomo⁵⁵. In quest'ottica è possibile dunque intravedere una certa prossimità spazio-temporale tra l'essere caduco e quello immortale, tra il tempo e l'eternità, tra il soggetto etico protagonista del *quaerere/investigare* e l'oggetto immortale ed eterno dell'*invenire*. Tuttavia, nonostante l'aggettivo *propitius* possa esprimere una certa idea di prossimità, non viene assolutamente chiarito entro quale modalità debba intendersi l'*habere deum*.

Sottolineando dunque la necessità dell'uomo di avere Dio *propitius*, l'Ipponate non risolve il problema ma apre diverse questioni concernenti le modalità con le quali si debba intendere la prossimità di Dio all'uomo. Rimane dunque insoluto sia il problema riguardante la dialettica *caducum/perenne*, *aeternitas/tempus* sia l'orizzonte escatologico entro cui collocare l'espressione *habere Deum*. Pur aprendo il problema anziché risolverlo, Agostino tenta di chiarire la dicotomia *quaerere-investigare/invenire* e *philosophus/sapiens*, aperta nel *Contra Academicos*, attraverso le dicotomie *indigentia/plenitudo* e *nondum/iam*:

Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediens perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus. Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte, atque ut illo verbo utar, plenitudine saturati, nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur: et ideo, quamvis iam Deo adiuvante, nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo

⁵⁴ Questa prima accezione dell'aggettivo *propitius* potrebbe essere legittimata dal ricorrere sia del verbo *faveo* (essere favorevole), sia dall'aggettivo *adversus* (avverso). In questo caso l'aggettivo deriva da *propitiare* (rendere benevolo, rendere favorevole, propizio).

⁵⁵ In questo caso l'aggettivo deriva dall'avverbio *prope* (vicino, presso, accanto). A tal proposito cfr. AGOSTINO, *La felicità. La libertà*, a cura di R. FEDRIGA e S. PUGGIONI Milano 1995, p. 67. Tale aggettivo è estremamente ricorrente in altri passi agostiniani (*Soliloquia*, 1, 3; *Confessiones*, 11, 11; *De Trinitate*, 15, 50; *De Spiritu et littera* 42; *De nuptiis et concupiscentia* 1, 28; *Locutionum in Heptateuchum libri septem*, I, 1, 180; *In Ioannis Evangelium Tractatus*, CXXIV 44, 13) che si richiamano a due passi della Scrittura (*Lc* 18, 13; *Mt* 4, 23).

modo. Quae tria unum Deum intellegendibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt⁵⁶.

Nonostante l'uomo ricerchi Dio, essendo per natura *indigens*, non può tuttavia possederlo in maniera completa in quanto non si è ancora dissetato alla sorgente della pienezza. Sebbene Dio sia *propitius*, l'Ipponate sottolinea come l'uomo non può ancora definirsi sapiente e beato («nondum tamen sapientes ac beati sumus»). Non essendo infatti approdato ad una condizione di *plenitudo*, deve confessare di non essere giunto al possesso di Dio, di quella somma misura (*summus modus*) in cui la parte coincide con il tutto, in cui ogni cosa è assolutamente perfetta senza essere intaccata da mutazione o degenerazione.

Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (*I Cor. I, 24*): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc convivium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: *Ego sum Veritas* (*Io 14, 6*). Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: *Veritas*. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum⁵⁷

Il riferimento a Cristo come emblema della vera Sapienza e della somma Misura è assolutamente funzionale per risolvere il problema della conciliabilità tra l'essere caduco e l'essere perenne⁵⁸. Dopo avere condotto la metodologia filosofica fino ai suoi limiti estremi, mettendone in luce la forza dei

⁵⁶ AGOSTINO, *De beata vita*, 4, 35; PL 32, 976; pp. 84-85.

⁵⁷ *Ibid.*, 4, 34; PL 32, 975-976; p. 84.

⁵⁸ ID., *Confessiones*, X, 43, 68; PL 32, 808; ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27); pp. 43-44: «Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille Dei et hominum, homo Christus Iesus (*I Tm, 2, 5*), inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo, ut, quoniam stipendium iustitiae vita et pax est, per iustitiam coniunctam Deo evacuet mortem iustificatorum impiorum (*2 Tm 2, 10*), quam cum illis voluit habere communem. Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent (*I Tm, 2, 4*). In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem Verbum, non medius, quia aequalis Deo (*Fil 2, 6*) et *Deus apud Deum* (*Io, 1, 1*) et simul unus Deus». Il ruolo di Cristo, sottolineato nelle ultime pagine del libro X delle *Confessiones*, ribadisce la possibilità per l'uomo di potere incontrare l'eternità nel mondo fenomenico e transeunte soggetto allo spazio e al tempo. Cfr. a tal proposito AGOSTINO, *De Trinitate*, 1, 2. Cfr. W. BEIRWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, p. 68. Secondo l'opinione di Sciuto (I. SCIUTO, *La Felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano 1995) l'utilizzo della figura di Cristo come mediatore non deve configurarsi quale *deus ex machina* ma come una necessaria figura filosofica che garantisce un criterio veritativo in ogni sorta di relazione etico-gnoseologica.

suoi strumenti argomentativi, Agostino le offre così «un supporto fideistico, un piano veritativo più alto, orientato ad un esito teologico, unica alternativa all'empasse gnoseologica»⁵⁹.

Nel Figlio di Dio, che realizza la coincidenza tra natura umana e natura divina, il tempo si salda in maniera perfetta con l'eternità. Cristo, *Dei sapientia* e incarnazione della *Summa Medietas*, si identifica con il *Verum (Ego sum Veritas)*. Il possesso della verità, che coincide con quello della *sapientia* («quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem») e della somma misura (*summum modum*) è dunque garanzia di *beatitudo* («quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est»). L'*habere Deum*, che si identifica con il *perfrui Deo*, consiste nell'ottenere la *vera beatitudo* attraverso il raggiungimento del *summum modum*. Il problema dell'*habere Deum* lega sia la questione etico-eudaimonistica, connessa alle reali possibilità per l'uomo di giungere al possesso della vera beatitudine, sia quella gnoseologico-ontologica che riguarda l'acquisizione di un sapere stabile (*sapientia*)

Rimane tuttavia la consapevolezza del fatto che l'uomo, nonostante sappia cosa significhi *habere Deum*, non sia giunto al completo possesso di Dio («caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum»). La dialettica tra *indigentia/plenitudo* e *iam/nondum* non soltanto non riesce a spiegare in che modo debba essere inteso l'*habere Deum* e in che senso Dio si possa considerare *propitius* per l'uomo, ma apre un terzo problema relativamente all'orizzonte escatologico entro cui si possa realizzare la coincidenza di *sapientia* e *beatitudo*.

L'orizzonte temporale del soggetto etico dunque si rivela assolutamente inadeguato per spiegare i tre interrogativi aperti nel corso del dialogo dal momento che non è possibile trovare una determinata e univoca collocazione temporale rispettivamente per l'*habere Deum*, l'essere *propitius* di Dio e il raggiungimento della *perfecta plenitudo*⁶⁰. La *vita beata* intesa come *plena satietas animorum*, il cui possesso perfetto viene demandato ad un incerto orizzonte escatologico (interpretabile come il fine ultimo della vita o come fine della vita temporale), può essere sperimentata parzialmente dall'uomo in un orizzonte temporale nella misura in cui il suo *quaerere/investigare*, che ha come fine l'*invenire Verum*, si spinga entro il perimetro massimo cui può giungere la sua *ratio*. Entro tale orizzonte è possibile interpretare l'*habere Deum* come *habitus* dell'uomo orientato alla ricerca di un *verum (Deum)*, la cui esistenza è indubitabile.

L'espressione *habere Deum*, inquadrata nell'ottica della ricerca filosofica, significa avere Dio come oggetto ultimo del *quaerere philosophice*. Dio è *propitius* nella misura in cui ammonisce l'uomo alla ricerca di Dio («admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum

⁵⁹ A. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., pp. 40-41.

⁶⁰ Cfr. M. PARODI, *Agostino e il desiderio*, in M. BETTETINI, *La felicità nel Medioevo*, Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Milano 12-13 settembre 2003, Louvain-la Neuve 2005, pp. 35-51; ID., *Il paradigma filosofico agostiniano*, op. cit., pp. 98-105.

quaeramus») per approdare alla *vera sapientia*, raggiungendo quel *modus* che bilancia l'anima⁶¹ spingendola definitivamente alla contemplazione della misura per eccellenza (*summum modum*).

L'obiettivo è quello di giungere al possesso di Dio secondo la certezza e l'autorità della fede e la compiutezza e perfezione del ragionamento filosofico (*pie et perfecte*). Ritorna dunque nuovamente aperta nelle ultime pagine del dialogo la combinazione *auctoritas* e *ratio* indicata nel *Contra Academicos*. Il binomio *auctoritas/ratio* chiarisce anche la duplice tensione che riguarda non soltanto il soggetto etico-temporale ma anche l'oggetto eterno ed immutabile che non rimane statico ma che, attraverso l'essere *propitius*, si piega verso il soggetto esortandolo al *quaerere*⁶².

La stessa ricerca filosofica rappresenta dunque il *modus* che bilancia l'anima (quo sese animus librat) consentendole di acquisire la consapevolezza di non potere accedere al *Verum* con i soli strumenti razionali senza il supporto di un piano trascendente e immutabile che può esplorare soltanto se esortata dall'*admonitio Dei*.

⁶¹ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, 4, 33; PL 32, 975; pp. 83-84: «Si autem quaeritis quid sit sapientia (iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur. Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitia atque potentias comparari putant. Coarctatur autem sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam miseri confitentur. Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque, ut huius pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate convertit; nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est».

⁶² Come afferma Colli (A. COLLI, *Riflessione sull'etica della durata e dell'immediato*, op. cit., p. 237): «L'ipotesi agostiniana non è dunque una gerarchia dell'essere secondo la quale l'è eterno diviene criterio statico per il movimento trascendente dell'uomo, ma si tratta di una relazione tra segno e significato, tra temporale ed eterno che continuamente si ristabilisce: l'uno diviene fattore costitutivo essenziale per la comprensione dell'altro». Tale riflessione, dimostrando lo scacco compiuto da Agostino rispetto alla concezione neoplatonica, si discosta dalla considerazione espressa da Beirwaltes; cfr. W. BEIRWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, op. cit., p. 71: «Tutti questi aspetti dell'unitario essere di Dio vengono tenuti fermi allorché l'essere divino viene pensato come verità in sé: il supremo accordo con sé, la pura auto identità. Il predicato verità coglie l'essere vero di Dio, il suo essere in sé, il suo essere immutabile presente temporale, il puro è, ma insieme il suo principio che permane in sé nell'atto in cui costituisce l'Essere. L'è di Dio diventa criterio di impulso per il movimento di trascendenza dell'uomo».

III.

IL *DE ORDINE*

L'esistenza di un piano superiore, meta-veritativo, immutabile, trascendentale e trascendente, cui l'uomo può giungere soltanto grazie ad un'ispirazione proveniente dalla luce divina, costituisce la premessa del *De ordine*, dialogo nel quale Agostino sottolinea la necessità per l'uomo di riscoprire quell'*ordo perfectus* che regola l'universo e le umane vicende. Come afferma l'Ipponate nel libro II del *De libero arbitrio*, ogni creatura si configura come una materia imperfetta che deve essere plasmata, ordinata e misurata da Dio:

Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit: quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias, quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est; oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita, detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit. Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo⁶³.

Solo l'uomo *eruditus* riesce a cogliere nella molteplicità della realtà, l'unità; solo l'*eruditio*, purificando e coltivando l'animo umano, gli consente di accogliere i *semina divina*, e la possibilità del *quaerere divinum* nelle vestigia creaturali per giungere all'intuizione dell'*unum aeternum et immutabile*⁶⁴. Poiché tutto è ordinato ed orientato ad un fine ultimo, anche l'errore e il male rientrano in un ambito ordinativo. Costatato che tutte le cause sono necessariamente orientate ad un fine anche l'errore, conseguenza e causa al tempo stesso di altri fenomeni rientra necessariamente all'interno di un ordine prestabilito⁶⁵. Anche le azioni degli uomini stolti, sebbene non abbiano a prima vista una loro intrinseca razionalità, devono essere inquadrati all'interno di un ordine provvidenziale retto da

⁶³ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 20, 54, PL 32, 1269-1270, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 211-321, p. 280.

⁶⁴ Cfr. ID., *De ordine*, I, 2, 4; PL 32, 980; ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89-137, pp. 90-91: «Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui divina semina committantur».

⁶⁵ Cfr., *ibid.*, I, 6, 15; PL 32, 985; pp. 96-97: «Apparet te, inquam, nescire, adolescens, quam multa et a qualibus viris contra divinationem dicta sint. Sed responde nunc, non utrum fiat aliquid sine causa (nam id iam video te nolle respondere) sed ordo iste susceptus tuus bonumne quidquam an malum tibi esse videatur. Et ille submurmurans: Non, inquit, sic rogasti, ut unum de duobus queam respondere. Video hic enim quamdam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum videtur. Quid saltem censes, inquam, ordini esse contrarium? Nihil, ait ille. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem. Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium. Ergone, ait Trygetius, contrarius ordini error non est? Nullo modo, inquit. Nam neminem video errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid cui e causa fit. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius».

una legge ineffabile e sempre eterna⁶⁶. Il fine dell'uomo è dunque quello di intravedere e di *quaerere* nella moderata compresenza di buono e cattivo un disegno ordinato preposto dall'alto.

Spesso l'uomo è tuttavia incapace di intravedere nella complessità del reale il fine ultimo che regola le umane vicende. Distratto dai sensi e incapace di sollevarsi al di là del particolare non è in grado di cogliere l'universale come quell'uomo che concentrando la sua attenzione su una piccola tessera di un mosaico non riesce ad apprezzare la bellezza armonica dell'intera composizione tacciando l'artista di imperizia⁶⁷. L'ordine divino, suprema garanzia di perfezione e di armonia cosmica, determina inevitabilmente l'*ordo eruditionis* che struttura in maniera sistematica l'enciclopedia dei saperi, la cui organizzazione riflette in maniera perfetta la legge immutabile ed eterna.

Agostino, approfittando del confronto tra la sterile polemica dei suoi interlocutori, Trigezio e Licenzio, e la semplice e serena sapienza della madre, sottolinea il fine di una salutare ricerca filosofica: precedere razionalmente attraverso l'*eruditio* delle *artes liberales*, il più alto strumento filosofico, per esplorare il perimetro veritativo tracciato dalla fede evitando scivolamenti in sterili discussioni grazie all'ausilio dell'*auctoritas*, che svela ciò che è incomprendibile e alla *ratio* che dimostra quella coerenza razionale insita nelle cose che non si erano prima comprese (*ante rationem*)⁶⁸.

Solo così l'uomo potrà davvero intraprendere una *duplex quaestio, de anima et de Deo*, solo dopo che l'anima avrà ricondotto tutto all'unità potrà aspirare alla ricerca di Dio, che è il *summum modum* e la fonte di ogni vero⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, II, 4, 11; PL 32, 1000; p. 113: «Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis, nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit ut angusto animo ipsam solam quisque considerans, veluti magna repercussus foeditate aversetur. Si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa collustret nihil non ordinatum suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet»

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, I, 2; PL 32, 979; pp. 89-90.

⁶⁸ Anche più tardi Agostino sottolineerà l'importante ruolo svolto dalle discipline liberali in quanto garantiscono l'acquisizione di quella conoscenza che genera, nutre e fortifica la fede garantendo il possesso della *vera beatitudo*. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, 14, 1, 3. Sull'importanza delle arti liberali in Agostino, cfr. H-I MARROU, *S. Augustin e la fin de la Culture Antique*, Paris 1958, pp. 209-276; U. DUCHROW., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin.*, Tübingen 1965, pp. 42-62; A.A. VV., *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Montréal-Paris 1969*; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans le pensée antique*, Paris 1984, pp. 25-60; U. PIZZANI, *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, in A.A. VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 1987, I, pp. 331-361; F. DELLA CORTE, *Il progetto enciclopedico di Agostino*, in A.A. VV., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Bari 1988, pp. 89-117.

⁶⁹ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, II, 18, 47; PL 32, 1017; pp. 132-133: «Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque brevius. Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris quantumque valeat nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in iis quae quotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus inveniet quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est

Nel *De ordine* Agostino, analizzando le diverse modalità attraverso cui si esplica la razionalità (*referre facta ad aliquem finem, discere, delectare*) cui consegue rispettivamente il *temere facere*, il *recte docere* e il *bene contemplari*, che sottolinea la forza della ragione che opera e scopre il razionale.

Grazie all'attività razionale, l'uomo ha la capacità di discernere e connettere tra loro le diverse *res* che devono essere apprese. Sia il senso dell'udito, riguardante le discipline del trivio, sia quello della vista, che invece concerne le discipline del quadrivio, rivelando la potenza della *ratio*, consentono all'uomo di interpretare il cosmo come una successione ordinata di figure e di suoni, regolati da precisi rapporti numerici che, *rationabiliter*, possono essere compresi e rintracciati. Le diverse discipline, che possono essere definite *disciplinae in delectando*, articolandosi in una scala gerarchica, necessariamente percorsa dal basso verso l'alto, sono gli strumenti privilegiati che conducono l'uomo alla felicità contemplativa.

Il primo gradino dell'istruzione è rappresentato dalla grammatica. Il potere della ragione ha spinto gli uomini a comunicare tramite il colloquio, cioè tramite lo scambio sia di pensieri che di concetti. Fu allora che la ragione scoprì che dovevano essere imposti alle cose nomi, suoni significativi in modo che gli uomini potessero comunicare tra loro e, dal momento che non era possibile ascoltare le parole degli assenti, la ragione, distinguendo suoni vocalici e suoni consonantici, determinò i segni dell'alfabeto. Tuttavia la ragione non sarebbe potuta pervenire ad un risultato soddisfacente se la moltitudine delle cose si fosse prolungata fino all'infinito. Da qui l'esigenza del *numerari* ossia di misurare determinando un limite (*modus*)⁷⁰.

Nel trattato dedicato alla grammatica Agostino sottolinea le basi su cui essa è fondata: «*Latinitas est observatio incorrupte loquendi secundum romanam linguam constat; autem modis tribus id est ratione, auctoritate, consuetudine; ratione secundum artem, auctoritate secundum eorum scripta quibus ipsa est auctoritas adtributa, consuetudine secundum ea quae loquendi usu*

ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat».

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, II, 12, 35; PL 32, 1011-1012; p. 127: «Ergo iam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus. Namque illud quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis. Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinite patere videretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est. Quibus duobus repertis, nata est illa librorum et calculorum professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat: graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo».

placita adsumptaque sunt»⁷¹. La grammatica, definita come quella disciplina che preserva la purezza della latinità, osservando la pratica del parlare correttamente secondo la lingua romana, si fonda sulla ragione, sull'autorità e sulla consuetudine, vale a dire si regge su una precisa disciplina, sull'autorità degli scritti composti, sulla consuetudine di ciò che piace ed è comunemente accettato nella pratica del parlare. La ragione dunque, dopo aver prodotto e ordinato la grammatica, sentì l'esigenza di esplicitare il potere con cui aveva creato la disciplina grammaticale. Si delinea dunque il secondo grado dell'istruzione, rappresentato dalla dialettica: tale disciplina, nella pratica del definire, analizzare e sintetizzare non solo attualizza e organizza la grammatica ma la preserva dall'errore⁷². Essa infatti insegna ad insegnare, insegna ad apprendere (*haec docet docere haec docet discere*).

Ancora una volta dunque come nel *Contra Academicos* viene sottolineato il potere della dialettica considerata dall'Ipponate *ipsa scientia veritatis* dal momento che, a prescindere dai contenuti specifici che determinano le diverse *dissentiones* tra i filosofi, offre una più alta struttura dialettico-veritativa, una struttura universalisticamente trascendentale del pensiero che è sempre vera e unanimemente condivisibile. La dialettica rappresenta il bacino privilegiato entro cui la *ratio* si rivela in pienezza mostrando apertamente la propria *vis*, i propri intenti, le proprie specificità e il suo valore (*in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat*). Ma, tenuto conto che la maggior parte degli uomini sono distolti dalla verità dalle loro esperienze e opinioni personali, la *ratio* sentì l'esigenza di doverli istruire e persuadere in merito ai problemi riguardanti il vero, l'utile e l'onesto⁷³. La disciplina preposta a questa funzione è la retorica che si profila dunque come il terzo gradino della *sana eruditio* e che completa le precedenti discipline preposte a quella parte del razionale che riguarda la parola.

La *ratio*, sentendo l'esigenza di volgersi alla *beatissima contemplatio rerum divinarum*, ricerca quella *pulchritudo* semplice e perfetta che desidera contemplare in maniera diretta, senza la mediazione degli occhi. Prova dunque a rivolgere lo sguardo a quei sensi che le precludono tale *contemplatio* immediata. Volge dunque l'attenzione all'udito, senso che, presiedendo alle parole per le quali la *ratio* aveva già determinato la grammatica, la retorica e la dialettica, riguarda tre generi di suoni: quelli prodotti dalla voce articolata, quelli prodotti dagli strumenti a fiato e quelli prodotti dagli strumenti a corda. Tuttavia si accorge come questa materia sia da considerare vilissima a meno che i suoni non vengano regolati da una certa misurazione dei tempi (*dimensiones*

⁷¹ Cfr. ID., *De grammatica*, 1, 1

⁷² Cfr. ID., *De ordine*, II, 13, 38; PL 32, 1013-1014; p. 128: «Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo, non solum digesserat atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis irreptione defenderat»

⁷³ Cfr. *ibidem*.

temporum) e da una moderata proporzione di acuti e di gravi (*acumins gravisque moderata proportione*)⁷⁴. Da qui scaturisce per la ragione l'esigenza di organizzare le sillabe in piedi generando così la prosa ritmica (successione di un suono che si prolunga all'infinito) e il verso (successione di piedi regolata da una precisa misura).

Proprio in questo quarto gradino rappresentato dalla musica che, in quanto discendente da Zeus e dalle Muse, partecipa del senso e dell'intelletto, la *ratio* prende consapevolezza del fatto che sono i numeri a rappresentare una dimensione dell'universo. Se per Marziano Capella la musica, rappresentando il grado di conoscenza più alto, è la scienza che indaga le ragioni del movimento ordinato cosmico da cui scaturiscono, come inevitabili conseguenze i moti della terra, per Agostino la musica è quella scienza che consente all'uomo la *comprehensio* non soltanto del movimento fisico ma dell'organizzazione del materiale sonoro⁷⁵. L'uomo erudito è dunque chiamato a comprendere *rationabiliter* il reale per avvicinarsi in maniera progressiva alla razionalità divina. Il passaggio dalla molteplicità all'unità, dai numeri sensibili ai numeri intellegibile è obbligato. La musica infatti, avendo come oggetto *soni significantes*, soggetti alla legge del tempo, sarebbe destinata a svanire se non fosse per il salutare intervento della memoria che ha consentito ai poeti pagani di potere attingere alla razionalità musicale⁷⁶.

In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis, sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere: inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae rationabili mendacio iam poetis favente ratione (quaerendumne quid propagini similiter inesset?), Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit⁷⁷.

Tanto nella prosa ritmica (*in rhythmis*) quanto nella stessa misura ritmica (*in ipsa modulatione*) la *ratio* comprende come a regnare siano i numeri divini e sempre eterni (*divini et sempiterni*) che portano tutto a compimento (*regnare numeros et totum perficere*). Grazie all'ausilio dei numeri stessi è la musica a dare sistematicità alle discipline precedentemente esaminate ossia la grammatica, la retorica e la dialettica (*praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat*).

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 14, 40; PL 32, 1013-1014; p. 129.

⁷⁵ Cfr. C. PANTI, *Filosofia della musica. Tarda Antichità e Medioevo*, Roma 2008, pp. 69-72.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷⁷ AGOSTINO, *ibid.*, 14, 41, pp. 129-130; Cfr. *ibid.*, I, 3, 6; PL 32, 981; pp. 91-92; *ibid.*, I, 8, 24, PL 32, 988-989; pp. 100-101.

Tuttavia Agostino pone subito la differenza tra la purezza (*splendor*) e l'intellegibilità (*serenitas*) del numero e la natura opaca del suono che rischia di edulcorare la purezza del numero a causa della natura corporea delle voci (*materia corporea vocum*). Mentre i numeri hanno la stessa natura di ciò che la mente intuisce e percepisce come un presente eterno, i suoni, soggetti alla sensibilità della materia, fluiscono nel passato e vengono fissati nella memoria.

Già nel *De ordine* Agostino anticipa dunque alcune conclusioni cui perviene solo alla fine del VI libro del *De Musica*: *aeternitas* sta a *tempus* come *rhythmus/numerus/metrum* sta ai *soni significantes*. Come il tempo articolandosi in *praeterita*, *praesentia* e *futura* scorre inesorabilmente al punto tale che è impossibile cogliere il singolo *instans*, soggetto ugualmente alla caducità delle *res* sensibili, allo stesso modo i *soni significantes*, dipanandosi tra passato presente e futuro, fluiscono inesorabilmente.

Riflettendo a proposito della vista, senso che riguarda le discipline della geometria e dell'astronomia, la *ratio* prende coscienza del fatto che tutto è riconducibile al *numerus*. Così come nella contemplazione delle figure e della loro armonia non si può non ricorrere a certe *numerorum dimensiones* allo stesso modo il corso degli astri, determinato dalle successioni uniformi dei tempi e le distanze, stabilite in maniera esatta, non possono non rientrare nel dominio della misura e dei numeri. La *ratio* dunque giunge al gradino dell'aritmetologia, disciplina che si occupa dello studio del numero puro.

In tutte dunque le discipline la *ratio* si imbatte inevitabilmente in nozioni che riguardano appunto il numero e considera di più alto valore quelle nozioni numeriche che intuisce senza mediazione alcuna, senza nessuna *dilatatio temporum*:

In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant quas in seipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia relegebat. Hic se multum erexit multumque praesumpsit; ausa est immortalem animam comprobare. Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset, numeris posse. Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret. Hunc vero totis viribus comprehendit, qui iam universae veritatis index futurus, ille cuius mentionem fecit Alypius, cum de Academicis quaereremus quasi Proteus in manibus erat. Imagines enim falsae rerum earum quas numeramus, ab illo occultissimo quo numeramus defluentes, in sese rapiunt cogitationem et saepe illum cum iam tenetur elabi faciunt⁷⁸.

I fenomeni di questo mondo, definiti *falsae imagines*, molteplici e transeunti, soggetti al tempo e alla caducità, pur se riconducibili a certe misure numeriche spazio-temporali procedono da quel numero ideale, metaempirico e segretissimo (*occultissimus*) non soggetto ad alcuna mutevolezza,

⁷⁸ *Ibid.*, II, 15, 43; PL 32, 1014-1015; pp. 130-131.

considerato come un *praesens semper istans*. Tali fenomeni, per la loro caducità, non fanno altro che trascinare con sé le diverse rappresentazioni e fanno svanire il numero nel momento stesso in cui esso viene afferrato. Tale considerazione ribadisce i due piani che, inevitabilmente comportano una scissione della condizione dell'uomo: da una parte l'uno, la bellezza contemplata in maniera immediata, la beatissima contemplazione delle realtà divine che rapiscono l'umana natura, dall'altra parte il mondo della molteplicità e dei sensi che non consente all'uomo di giungere alla conoscenza dell'uno e della *simplex pulchritudo*⁷⁹. Nell'*incipit* dell'opera Agostino, rivolgendosi a Zenobio ricorda alcuni temi filosofici molto cari come la questione relativa all'ordine cosmico, alla provvidenza, la formulazione di un principio ordinatore entro cui iscrivere la razionalità del reale⁸⁰. Evidenti risultano essere in tal caso i richiami a Platone e Plotino⁸¹.

Dopo avere sostenuto che solo se lo spirito è restituito a se stesso è in grado di comprendere l'armonia determinata dall'uno specifica come questa restituzione risulta insufficiente se l'uomo non riesce a distaccarsi dalla molteplicità e dalla contingenza. Il mondo della molteplicità tuttavia non deve rappresentare un ostacolo bensì il punto di partenza. *L'homo eruditus* che, alla solitudine, ha preferito lo studio delle arti liberali è chiamato ad intravedere in controluce, nella molteplicità del reale, quel *summus ordo* e quel *summus modus* che regolano le umane vicende⁸². Le realtà temporali e fenomeniche devono essere interpretate alla stregua di *semina divina*, vestigia creaturali entro cui intravedere *per speculum* l'unità del reale al fine di contemplare comprendere e trattenere le diverse *res* entro una unità definita *simplex vera et certa*

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, I, 2, 3, PL 32, 979-980, p. 90: «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit. Nec mirere quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti. Ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium quo cuncta convergunt, quod centrum geometrae vocant, et quamvis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo caetera pariliter dimetiantur, et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur; hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur: sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur, et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere, et multitudo invenire non sinit».

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, I, 1, 1; PL 32, 978; p. 89.

⁸¹ Cfr. PLATONE, *Phaedon*, 97c; PLOTINO, *Enneades*, III, 2-3 e V, 3. Le dispute con Zenobio affronterebbero il problema dell'ordine cosmico da un punto strettamente platonico: il problema relativo all'origine e alla necessità del male (PLOTINO, *Enneadi*, II, 3, 16-18 e III, 2, 5), il problema della giustizia (PLOTINO, *Enneades*, III, 2, 13 e IV, 3, 13), la questione relativa all'attribuzione dei meriti (PLATONE, *Politicus*, 613c-614a; PLOTINO, *Enneades*, III, 2, 8 e IV, 3, 16).

⁸² Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, II, 5, 14; PL 32, 1001; p. 115: «Iam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est), talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolet atque perveniat multosque perducatur. Unde iam, dum ipsis humanis rebus teneatur, sic eas despiciat cunctaque discernat, ut nullo modo eum moveat cur alius optet liberos habere nec habeat, alius nimia uxoris fecunditate torqueatur, egeat ille pecunia, qui largiri liberaliter multa paratus est, eique defossae incubet macer et scabiosus fenerator ampla patrimonio luxuries dispergat atque diffundat, vix toto die lacrymans mendicus nummum impetret, alium honor extollat indignum, lucidi mores abscondantur in turba». Cfr. G.-H. ALLARD, *Arts libéraux et langage chez Augustin in Arts libéraux in A.A. V.V., Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris 1969, pp. 481-492; P. H. BAKER, *Liberal arts ad Philosophical Liberation: St. Augustine's De Magistro*, Montréal-Paris 1969, pp. 469-479.

Quibus si quisque non cesserit et illa omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi nomine dignissimus, non temere iam quaerit illa divina, non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intellegenda atque retinenda. Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum, et inhians rebus pereuntibus, vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam, et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et numquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit. Porro istos comprehendet, qui et ingenio valens et privilegio aetatis aut cuiuslibet felicitatis otiosus et studio vehementer incensus, memoratum disciplinarum ordinem, quantum satis est, fuerit persecutus⁸³.

Non arrestarsi ai fenomeni, sistemare in una unità scientifica tutte le discipline: queste le competenze di quegli uomini che si professano come eruditi. Ancora una volta, come nel *Contra Academicos*, viene dunque ribadito che tanto l'*auctoritas* quanto la *ratio* concorrono alla formazione (*ad discendum*) del filosofo che è chiamato al *quaerere filosofice*. Se l'*auctoritas* presuppone il *credere*, la *ratio* invece comporta le azioni del *contemplare*, dell'*intellegere* e del *retinere*. Il filosofo, attraverso le arti liberali, non soltanto è chiamato a credere *per fidem* al mondo intellegibile, bensì è invitato ad esplorare il perimetro veritativo grazie all'ausilio della *ratio* per intuirlo, comprenderlo ed averne certezza. Nonostante ci sia quell'uomo che, diversamente da colui che è servo dei piaceri (*servus cupiditatum*) anelando a ciò che è caduco (*inhians rebus pereuntibus*), vive nella temperanza fuggendo tutto ciò che è mutevole e transeunte, questi è tuttavia spesso privo della conoscenza di alcune nozioni fondamentali. Solo lo *studium* delle *liberales artes* consente al filosofo di trovare le risposte ai grandi interrogativi relativi al nulla, alla materia informe, alla sostanza inorganica, al tempo e allo spazio, all'essere nello spazio e nel tempo, al divenire, alla durata, al movimento secondo il luogo e al movimento non secondo il luogo, all'essere fuori dallo spazio e del tempo, all'eternità. Mentre di Dio si può avere scienza come scienza negativa (*scitur melius nesciendo*), tali nozioni, riguardanti l'anima, non possono essere apprese senza una sana *eruditio* in mancanza della quale l'uomo sarebbe inevitabilmente condannato all'errore. Più facilmente potrà accedere al possesso di tali nozioni colui che avrà compreso i numeri semplici e intellegibili, oggetto dell'aritmetologia. Tali numeri *simplices et intellegibiles*, che Agostino auspica si possano conoscere grazie all'ausilio delle *artes liberales*, rappresentano quei *numeri aeterni* che sono riposti nella mente di Dio e che organizzano tutto il

⁸³ AGOSTINO, *ibid.*, II, 16, 44; PL 32, 1015; p. 131.

reale. La stessa organizzazione delle discipline liberali sembra dunque realizzare una sorta di universo in miniatura a proposito del quale possiamo parlare di uno scientismo riduzionista⁸⁴.

Così come l'universo soggiace ad un ordine allo stesso modo l'*eruditio*, offerta dalle discipline liberali, si articola in una scala gerarchica che deve essere percorsa gradatamente e che trova nella musica quel gradino che oltre a garantire sistematicità alle discipline riguardanti le *voces* (grammatica, retorica e dialettica) prefigura il trionfo dell'aritmologia che ha per oggetto il numero puro. I numeri, rispecchiando infatti le essenze eterne, non fanno altro che imprimere nelle realtà sensibili i segni dell'eternità⁸⁵. L'importanza del numero viene dunque ribadita più volte nel corso del dialogo. Tra le diverse *res* mondane, mutevoli e transeunti i numeri rappresenterebbero senza ombra di dubbio un posto del tutto particolare. L'*eruditio*, offerta dalle arti liberali, si pone dunque come l'unica alternativa per ascendere le fenomeniche, transeunti e temporali realtà terrene e per giungere alla contemplazione dell'uno eterno ed immortale, di quel *summus modus*, oltre il quale nulla deve essere cercato o desiderato⁸⁶. Le arti liberali, rappresentando il vitale strumento metodologico attraverso cui il sapiente riesce a cogliere la legge immutabile che regola le umane vicende predisponendo tutto secondo un *ordo* e orientandolo ad un fine, si configurano come indispensabili arnesi per rintracciare quelle *regulae* che ordinano il cosmo giustificando la compresenza di bene e male, giusto e ingiusto. L'apparente disordine constatato nasce dunque da una distorta visione del sensibile che l'uomo non riesce a ricondurre in una struttura unitaria nella quale il molteplice diventa cartina di tornasole dell'uno eterno e immutabile.

⁸⁴ Cfr. M. BETTETINI, *Agostino. Musica*, Milano 1997, p. XVI.

⁸⁵ Cfr. S. PUGLIATTI, *Sant'Agostino e l'estetica musicale dei Greci*, in «Teoresi», 1 (1947), pp. 182-199.

⁸⁶ *I Disciplinarum Libri*, progettati dall'Ipponate dovevano articolarsi in sette trattati riguardanti la grammatica, la retorica e la dialettica, musica, geometrica, aritmetica e filosofia (MARROU, *S. Augustin*, op. cit., pp. 171-238). Mentre Marrou riconosce in questa articolazione di base della cultura classica, privilegiata sintesi del modello letterario di Isocrate e di quello filosofico di Platone (H.I. MARROU, *Les arts libéraux dans la culture antique*, op. cit., p. 12), diversamente vi è chi sostiene che un ciclo di sette arti liberali, prima tappa della costituzione delle arti del trivio e del quadrivio è presente per la prima volta in Agostino con chiare ascendenze neoplatoniche e porfiriane (HADOT, *Arts libéraux*, op. cit., pp. 25-60).

IV.

I SOLILOQUIA

Dopo avere dimostrato nel *De ordine* come le *artes liberales*, privilegiati strumenti della razionalità dialettica, finalizzati ad esplorare le *vestigia* divine, sono assolutamente indispensabili per intraprendere il percorso di ascesi verso la *vera beatitudo*, tema ampiamente indagato nel *De beata vita*, l'Ipponate, nei due libri dei *Soliloquia* si abbandona ad un intenso dialogo con la *Ratio*⁸⁷, un *Ipse intrinsecus o extrinsecus* che lo invita a rivolgere una sentita *oratio* a Dio, principio sovrasensibile, fine ultimo dell'umano *quaerere philosophice* delineato nel *Contra Academicos*, unico principio in grado di rendere l'uomo capace di ricercarlo⁸⁸.

Dio viene inizialmente invocato come il creatore e l'ordinatore di tutto l'universo, come colui che ha creato il mondo *ex nihilo* rendendolo bellissimo (*pulcherrimus*) agli occhi degli uomini e perfettamente ordinato anche con la sua parte sinistra⁸⁹. In seguito a questo preludio l'invocazione, assumendo toni altamente filosofici si rivolge nuovamente a Dio, vita vera e suprema (*vera et summa vita*), somma sapienza grazie alla quale tutte le realtà sono sapienti (*omnia sapiunt*), principio

⁸⁷ Tale *Ratio* rappresenta nel corso del dialogo un interlocutore enigmatico la cui identità rimane ambigua. Non si riesce a comprendere se Agostino faccia riferimento alla *ratio* individuale (*De libero arbitrio*, II, VII, 5), o ad una *ratio* comune a tutti gli uomini. Come ha sottolineato Catapano (G. CATAPANO, *Agostino. Tutti i Dialoghi*, Milano 2008, pp. 611-612) nel corso del dialogo il rapporto di tale *Ratio* con la *mens* è paragonabile a quello tra gli occhi e lo sguardo. In Agostino spesso non c'è una netta distinzione tra i lemmi *ratio*, *mens*, *intellectus* che spesso vengono utilizzati come sinonimi. Sulla concezione dei termini *ratio* e *intellectus* nei primi dialoghi cfr. R. FERRI, "Mens", "ratio" e "intellectus" nei primi Dialoghi di Agostino, «Augustinianum», XXXVIII (1998), pp. 121-156; cfr. anche L. J. VAN DER LINDEN, "Ratio" et "intellectus" dans le premiers écrits de saint Augustin, «Augustiniana», VII (1957), pp. 6-32.

⁸⁸ Cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, I, 1, 6; PL 32, 872; ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), pp. 3-98, p. 5: «A. Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursus peto. Tu enim si deseris, peritur sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te. Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor: tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitorem beatissimi regni tui. Amen, amen».

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, I, 1, 2; PL 32, 869-870; p. 6: «Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberer. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens Deus in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est, nec malitia nocet, nec error errat. Deus qui nisi mundos verum scire nolueris. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te». Anche il male, che Dio mostra come nihil, rientra nella totalità ordinata del creato. Sia il disordine che il male, che rientrano nell'ordine universale del mondo, rappresentano un percorso necessario in vista dell'ordine e del bene. Cfr. ID., *De ordine*, I, VII, 8; Cfr., W. BEIRWALTES, *L'interpretazione di Agostino di "Sapienza"*, 11, 21, trad.it di G. GIRGENTI in *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, p. 145 e in AGOSTINO, *La natura del bene*, a cura di G. REALE, Milano 1995, p. 245.

ordinatore di tutte quelle realtà intellegibili che, essendo percepite dalla *mens*, e non soggette pertanto alla *mutabilitas* dei sensi, sono esenti dalla caducità e dalla temporalità che invece caratterizzano il reale⁹⁰, dimensione quest'ultima nella quale l'uomo rintraccia nelle *vestigia bona et pulchra*, la somma bontà e bellezza (*summa Bonitas et Pulchritudo*) del suo Creatore. Dio, che nessuno perde se non è ingannato (*Deus quem nemo amittit, nisi deceptus*), che nessuno cerca se non è ammonito (*quem nemo quaerit, nisi admonitus*)⁹¹ che nessuno trova se non è purificato (*quem nemo invenit, nisi purgatus*)⁹², espressione della *Vera Beatitudo* e garanzia di salvezza per gli uomini, realizza la perfezione dell'universo attraverso le sue leggi eterne, vere e rette.

La preghiera, assumendo toni teologico-mistici oltre che filosofici, si eleva a Dio contemplando nella sua eternità, come l'unica vera ed eterna sostanza, che come affermerà nelle *Confessiones* non è assolutamente paragonabile a nessuna bellezza corporea né ad alcuna grazia temporale⁹³:

Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest,

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, I, 1, 2; PL 32, 870-871; p. 4: «Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia. Deus cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat».

⁹¹ Ancora una volta l'Ipponate, come nelle pagine finali del *De beata vita*, ribadisce l'importanza dell'*admonitio Dei* nel percorso di ricerca filosofica. L'uomo non può intraprendere nessun tipo di ricerca senza un richiamo da parte del suo Creatore. A tal proposito cfr. ID., *De beata vita*, I, 4, 35; PL 32, 976: «Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus». Secondo gran parte degli studiosi tale *admonitio* è opera dello Spirito Santo il cui simbolo è il raggio (*iubar*) che proviene da Dio (*sol*) fonte della luce suprema: cfr. O. DU ROY, *L'intelligence del la foi en la Trinité selon saint Augustin. Gèneses de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 161-165. Diverso è il parere di Doignon, per il quale tale *admonitio* si configura come una tipica pratica sia pedagogica che retorica propria dell'antica tradizione filosofica: a tal proposito cfr. anche J. DOIGNON, *La "praxis" de l'"admonitio" dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin*, «*Vetera Christianorum*», XXIII (1986), p. 36 n. 87. Al di là delle possibili allusioni alla Trinità o a pratiche retoriche e pedagogiche comuni, l'*admonitio*, così come nel *De beata vita*, viene presentata anche nell'*incipit* dei *Soliloquia* come il necessario supporto logico-filosofico indispensabile per evitare che l'argomentazione agostiniana collassi su se stessa: «Solo dinanzi al collasso conclusivo dell'argomentazione filosofica, quando cioè appare insanabile la contraddizione tra la necessità umana della ricerca e la sua strutturale inconcludenza, Agostino propone l'esito teologico come prospettiva risolutiva» (A. BISOGNO, *Il De Magistro di Agostino*, op. cit., p. 40). L'*admonitio* non rappresenta semplicemente un richiamo iniziale che spinge l'uomo ad intraprendere il percorso del *quaerere philosophice* ma si configura come una delle modalità attraverso le quali l'uomo giunge alla comprensione dell'oggetto che ricerca. Nonostante le grandi facoltà dell'*humana Ratio* e il desiderio del singolo *quaerens*, la ricerca non può spingersi oltre determinati limiti qualora si affidasse alle sole umane risorse. L'uomo può infatti comprendere l'oggetto che ricerca non solo sulla base della sua *attitudo* ma anche in base alla sua capacità di recepire l'*admonitio Dei*. La metafora dello sguardo e degli *oculi interiores* ribadisce la necessità del *redire intus*, dimensione privilegiata nella quale Dio *admonet* rendendosi *propitius homini*.

⁹² Ritorna ancora una volta la dialettica *quaerere/invenire* ribadita nel corso del *Contra Academicos*. L'accenno all'*animus purgatus* anticipa le tre tappe dell'ascesi mistica (*purificatio*, *contemplatio* e *visio*), delineate più avanti nel corso del dialogo e trattate più ampiamente nel *De quantitate animae*.

⁹³ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, X, 6, 8.

nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit *unum est* (Gv 10, 30). Deus cui serviunt omnia quae serviunt; cui obtemperat omnis bona anima⁹⁴.

Dio è perfetta espressione dell'*aliquid est*, enunciato nell'*incipit* del *De beata vita*, ovvero di ciò che "è veramente" senza essere soggetto alla *mutabilitas* della temporalità: in lui non c'è nessun trapasso (*nulla transitio*), nessuna mancanza (*nulla indigentia*), in lui nulla manca e nulla è di troppo (*nihil deest, nihil redundat*).

Solo dopo avere invocato Dio, Agostino si abbandona ad una preghiera del ritorno in se⁹⁵: il *redire intus* rappresenta la condizione preliminare per intraprendere qualsiasi percorso di ricerca finalizzato ad esplorare il perimetro veritativo della *Ratio* entro quelli che sono i limiti dell'umano *intelligere*. Solo l'uomo interiore, come l'Ipponate tenterà di dimostrare nel coso del *De magistro*, infatti è in grado di percepire la *vox Verbi*, una voce non avvolta dallo spazio, una voce che continuamente risuona interiormente non essendo travolta dal tempo, dove olezza un'indescrivibile profumo che neppure il vento è in grado di disperdere⁹⁶.

Tale *oratio*, straordinario connubio di teologia-mistica e filosofia, si configura pertanto come privilegiata cartina di tornasole che, riflettendo in maniera mirabile il percorso di ricerca filosofica, delinea anche la direzione necessaria da seguire⁹⁷. Il percorso enunciato dall'*oratio*, che parte dalla

⁹⁴ ID., *Soliloquia*, I, I, 4; PL 32, 871; pp. 7-8.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, I, I, 5; PL 32; pp. 9-10.

⁹⁶ Cfr. ID., *Confessiones*, X, 6, 8; PL 32, 782-783: «Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles (Rm 1, 20) Altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris (Rm 9,15); alioquin caelum et terra surdis loquuntur laudes tuas (Ps 68, 35). Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omninodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo». Agostino è pienamente consapevole del fatto che Dio rappresenta il fine e l'oggetto ultimo dell'umano *quaerere*. L'Ipponate dimostra inoltre di conoscere perfettamente il procedimento retorico di citare i cinque sensi secondo opportune distinzioni: cfr. *Rhetorica ad Herennium*, 2, 5, 8; CICERONE, *De divinatione*, 2, 3, 9; ID., *Lucullus*, 7, 21; La Bettetini sottolinea come in questo passo è originale rispetto a *Confessiones*, IV, 7, 12 il duplice percorso di negazione e riproposizione del piacere dei sensi: cfr. AGOSTINO, *Le Confessioni*, a cura di M. BETTETINI, trad. di C. CARENA, Torino 2005, p. 743. Occorre tuttavia sottolineare come in questo caso i sensi si rivolgono ad un oggetto che trascende il mondo reale della sensibilità essendo immutabile e sovra eterno.

⁹⁷ Per quanto concerne un'attenta analisi di questa *oratio*, cfr. N. CIPRIANI, *Le fonti della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, «Augustinianum», XXXIV (1994), pp. 286-296; J. DOIGNON, *La prière liminaire des "Soliloquia" dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum*, in J. DEN BOEFT- J. VAN OORT, *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986*, Paris 1987, pp. 85-105; D. DOUCET, *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: "Soliloquia" I, I, 2-6*, «REAug», XXXVI (1990), pp. 91-119; G. RAITHEL, *Das Gebet in den Soliloquien Augustins*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XX (1968), pp. 139-153; H. STIRNIMANN, *Zu Augustinus' Gebet ("Sol" I, I, 2-6)*, in R. STAUFFER, *In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba*, Paris 1984, pp. 387-396; ID., *Zu Augustinus' "Soliloquia" I, I, 2-6*, in K. RUH, *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, pp. 162-176; ID., *Grund and Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen ("Soliloquia" I, I, 2-6)*, Freiburg Schweiz 1992; J. VERHEES, *Augustins Trinitäts-verständnis in den Schriften aus Cassiciacum*, «Rech. Aug.», X (1975), pp. 66-73.

constatazione della perfezione del creato per giungere alla pura contemplazione del sommo oggetto della ricerca, sottolinea la necessità di partire dal sensibile per giungere all'intelligibile. Benchè fallaci possano apparire le rappresentazioni del reale, in quanto transeunti e soggetti continuamente alla caducità, tuttavia in queste *vestigia* creaturali l'*humana Ratio* è in grado di individuare tracce di *ordo, pulchritudo, modus* che riflettono la somma Bellezza e il *Summus Modus*.

L'Ipponate dunque, dichiarata ancora una volta la sua condizione di soggetto che continuamente è alla ricerca (*quaerens*) ed espresso pienamente il desiderio di volere conoscere Dio e l'anima⁹⁸, afferma come tale percorso richieda il preliminare distacco da tutto ciò che è caduco e temporale: l'anima può avvicinarsi a Dio soltanto dopo essersi allontanata dalla corruzione del mondo sensibile e da ogni tentazione mondana disprezzando ogni forma di lusinga fugace e transeunte⁹⁹. La *Ratio* umana, abbandonando ogni forma di sensibilità, necessita dell'ausilio dei principi intelligibili delle *liberales artes* per esplorare il perimetro veritativo entro i limiti massimi cui gli è consentito¹⁰⁰.

I principi delle discipline liberali (*argumenta certissima*), per apparire alla mente, devono essere necessariamente illuminati da Dio così come gli oggetti, per apparire alla vista, devono essere illuminati dal sole. Mentre Dio dunque si manifesta alla mente così come il sole alla vista, la *Ratio* è nelle menti così come lo sguardo è negli occhi:

Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ergo autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus¹⁰¹.

⁹⁸ Cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, I, 2, 7; PL 32, 888; p. 11: «A. - Ecce oravi Deum (Lc 19, 18). R. - Quid ergo scire vis? A. - Haec ipsa omnia quae oravi. R. - Breviter ea collige. A. - Deum et animam scire cupio. R. - Nihilne plus? A. - Nihil omnino». Cfr. anche *ibid.*, I, 7, 14; *ibid.*, 15, 27. A tal proposito cfr. anche H. I. MARROU, *Saint Augustin e la fin de la culture antique*, op. cit., p. 3145; J. OROZ. RETA, *El conocimiento de Dios y de l'alma. En torno a los "Soliloquos" de sain Augustín*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciaco e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Palermo 1987, pp. 155-157.

⁹⁹ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, I, 10, 17; PL 32, 895, pp. 26-28; *ibid.*, 11, 19; PL 32, 895; pp. 29-30.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, I, 4, 9; PL 32, 890; p. 15; I, 5, 11; PL 32, 891; p. 18.

¹⁰¹ *ibid.*, I, 6, 12; PL 32, 875-876; pp. 19-21. Così come Dio è intelligibile, intelligibili sono anche i principi delle discipline liberali. Così come le qualità corporee sono visibili solo se illuminate dalla luce del sole, allo stesso modo, i concetti relativi alle scienze sono comprensibili solo se sono illuminati da Dio. Come per il sole è possibile predicare che esiste, che splende e che illumina allo stesso modo possiamo predicare di Dio che esiste, è intelligibile e rende intelligibili tutte le altre cose: «R. Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilibus etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi»; *ibid.*, I, 8, 15; PL 32, 877; pp. 23-25».

L'anima umana tuttavia necessita di tre disposizioni perché possa rivolgersi alla *contemplatio* dell'oggetto che ricerca: deve possedere gli occhi e successivamente deve sapere guardare e vedere. Ma perché l'anima possa essere davvero in possesso di queste facoltà deve distogliere lo sguardo da tutto ciò che è temporale, caduco e transeunte al fine di separarsi e depurarsi da tutti i desideri mondani. La *purificatio* si configura dunque come il primo passo dell'ascesi mistica:

Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculus animae mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti, quia videre nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse visuram, non dat operam suae sanitati. Sed quid, si credat quidem ita se rem habere ut dicitur, atque ita se, si videre potuerit, esse visuram, sanari se tamen posse desperet; nonne se prorsus abicit atque contemnit, nec praeceptis medici obtemperat?¹⁰²

La *Ratio*, intesa come sguardo dell'anima, non può rivolgersi alla contemplazione dell'Intellegibile, senza l'ausilio della *Virtus*, che, come più volte afferma l'Ipponate, non è soggetta né ad aggiunta, né a mancanza rimanendo pertanto sempre identica a se stessa. L'*aspectus animae* non può drizzare gli occhi alla luce dell'Intellegibile, supremo oggetto della ricerca, senza le tre virtù teologali (*fides, spes et caritas*): la fede con cui crede che l'oggetto, verso il quale rivolge lo sguardo, è tale da beatificare chi lo vede, la speranza con cui ha fiducia di vedere, e la carità con cui desidera vedere e provare godimento. Ma la *Virtus* per eccellenza è la *Ratio* che trova piena realizzazione quando finalmente raggiunge il fine ultimo per il quale è stata predisposta ossia la *visio Dei*:

Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspiciat videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest¹⁰³.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, I, 6, 13; PL 32, 876; p. 20.

Quando l'anima sarà definitivamente approdata alla *visio Dei* non saranno necessarie né la fede, in quando già possiede la facoltà di vedere, né la speranza dal momento che ha raggiunto e possiede l'oggetto della sua ricerca, ma soltanto la carità:

Ergo cum animae Deum videre, hoc est Deum intellegere contigerit, videamus utrum adhuc ei tria illa sint necessaria. Fides quare sit necessaria, cum iam videat? Spes nihilominus, quia iam tenet. Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo usquam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit. Sed dum in hoc corpore est anima, etiamsi plenissime videat, hoc est intellegat Deum; tamen quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, nihil quidem valente ad fallendum, non tamen nihil agente, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur. Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto anima iam beata sit; tamen, quia multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura. Ergo nec spes, dum in hac est vita, animam deserit. Sed cum post hanc vitam tota se in Deum collegerit, caritas restat qua ibi teneatur. Nam neque dicenda est fidem habere quod illa sint vera, quando nulla falsorum interpellatione sollicitatur; neque quidquam sperandum ei restat, cum totum secreta possideat. Tria igitur ad animam pertinent, ut sana sit, ut aspiciat, ut videat. Alia vero tria, fides, spes et caritas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita, omnia; post hanc vitam, sola caritas¹⁰⁴.

La carità non soltanto non viene meno in seguito alla *visio Dei* ma si accresce ulteriormente dal momento che l'anima, quando vedrà quell'unica e vera Bellezza (*singularis et vera Pulchritudo*), amandola sempre di più, non potrà mai cessare di fissare lo sguardo con amore immenso (*ingenti amore*) persistendo così in quella visione beatificante (*in illa beatissima visione*).

Nonostante l'anima umana, fintantoché rimane nel corpo, abbia la possibilità di vedere con pienezza (*etiamsi plenissime videat*), comprendendo Dio con il puro pensiero (*hoc est intellegat Deum*), tuttavia rimane sempre condizionata dai sensi che potrebbero, in un certo qual modo, indurla in errore. Nella vita temporale la *fides* dunque si manifesta non soltanto come quella *virtus* con la quale l'uomo crede che l'oggetto che contemplerà sarà in grado di beatificarlo ma come quell'arma che permette all'anima di resistere ai sensi. Allo stesso modo, la *spes*, con la quale l'uomo ha fiducia di vedere l'oggetto che ricerca, se sarà in grado di guardare bene, è la virtù che consente all'anima di sperare nella definitiva cessazione delle molestie temporali che assillano il corpo. Benchè l'anima durante il corso della vita temporale possa dunque sperimentare una parziale *beatitudo* nell'*intelligere Deum* (quamquam Deo intellecto anima iam beata sit), ossia nel comprendere Dio con il puro pensiero in maniera piena, soltanto con l'ingresso dell'anima nell'eternità di Dio sarà possibile accedere alla *Vera Beatitudo* e alla *plenissima visio* dell'oggetto ultimo del *quaerere philosophice*. Dopo la fine della vita terrena, caduca e temporale, l'anima potrà dunque raccogliersi totalmente in Dio (tota se in

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, 7, 14, p. 22.

Deum collegerit) sperimentando soltanto la carità con la quale in lui si mantiene (*caritas restat qua ibi teneatur*). Soltanto in quel momento sarà possibile far cessare ogni forma di umana occupazione in quanto l'anima, esclusivamente impegnata nel *frui Deo*, non sarà più assillata né dall'incessante desiderio di possedere la verità (*appetitus habendi*), né dalla paura di poterla perdere (*metus amittendi*). Non conserverà più dunque né la *fides* con la quale crede nella veridicità dell'oggetto che ricerca, dal momento che non è più sedotta dalla falsità (quando nulla falsorum interpellatione sollicitatur), né la *spes* in quanto possiede tutto con estrema sicurezza (*cum totum secura possideat*). Mentre la *fides*, la *spes* e la *caritas* concernono i primi due gradi dell'ascesi mistica (ossia la *purificatio* e la *contemplatio*), per quanto concerne invece la terza *dispositio* dell'anima, ovvero la *visio*, durante questa vita saranno necessarie tutte e tre le virtù, al termine invece di questa soltanto la carità.

L'*habere Deum* del *De beata vita*, mentre in una prospettiva temporale e transeunte si configura come la possibilità di un *intelligere Deum* in maniera piena, perfetta e piena nella misura in cui la *Ratio* si sia spinta entro quelli che sono i confini massimi cui essa può giungere, nella dimensione dell'eternità si realizza invece come un possesso pieno e sicuro dell'oggetto della ricerca nella visione del quale l'anima è totalmente immersa. Mentre durante la vita terrena l'uomo può possedere Dio nella misura in cui se ne ricorda, concependolo come oggetto ultimo della sua ricerca filosofica e lo comprende in maniera piena con un atto di puro pensiero grazie all'*intelligere*, nei limiti in cui glielo consentono gli strumenti razionali, nella dimensione dell'eternità lo possiede invece in maniera fattiva e in tutta sicurezza in quanto è pienamente immerso nella sua visione che è garanzia della *Vera Beatitudo*.

Benchè l'Ipponate più volte, essendo assalito da continui dubbi e ripensamenti, esprima la sua incapacità di riuscire a slegarsi in maniera piena e completa da tutto ciò che concerne il mondo sensibile, soggetto continuamente alla caducità, nei suoi continui ammonimenti la *Ratio* invita Agostino a distaccarsi da tutto ciò che è caduco e transeunte e a volgere lo sguardo verso la Verità, che essendo atemporale, sovrasensibile e incorruttibile, è immutabile ed eterna:

R. Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia. Et omnis falsa arbor, non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quidquid falsum est, non est. Omne autem quod verum non est, falsum est. Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia. Hanc tu

tecum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse videatur. Si enim rata est, totum negotium pene confecimus, quod in alio fortasse libro melius apparebit¹⁰⁵.

La Verità non può sussistere negli esseri corruttibili in quanto tutto ciò che esiste in un altro essere non può persistere nell'essere se non persiste l'altro in cui esiste. Considerando inoltre che la Verità, non essendo vincolata dalle categorie dello spazio e del tempo, esiste anche dopo la fine delle cose vere, ne consegue che sono vere soltanto le realtà immortali e imperiture (conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia). Se tutto ciò che appare è falso mentre è vero tutto ciò che è, solo degli esseri imperituri è possibile predicare veramente l'essere (nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia)¹⁰⁶.

Ritorna dunque ancora una volta, anche se in termini diversi, la contrapposizione tra *aliquid est* e *nihil*, proposta dall'Ipponate nell'*incipit* del *De beata vita*. Mentre *verum* è l'*aliquid est*, ciò che *semper manet*, ossia tutto ciò che, rimanendo sempre identico, è imperituro e ha le caratteristiche di immutabilità e perpetuità, diversamente *falsum* è il *nihil* ovvero tutto ciò che è caduco, transeunte e pertanto soggetto continuamente alla *mutabilitas*. Perché l'uomo dunque possa giungere ad una maggiore comprensione dell'oggetto che ricerca è assolutamente necessario distaccarsi da ogni forma di sensibilità per rivolgere l'attenzione a tutto ciò che non è soggetto alla caducità del reale:

R-Unum est quod tibi possum praecipere; nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque, quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis¹⁰⁷.

Ritornando alle *artes liberales*, se veri, immutabili e intellegibili sono gli *argumenta certissima* che le caratterizzano, ne consegue logicamente che vere sono anche tali *artes*, depositarie dei suddetti principi. La *scientia*, come la grammatica e la dialettica, in quanto ha la facoltà di definire e di

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, 15, 29; PL 32, 884; p. 42. A proposito del concetto di *falsum* e di *mendacium* cfr. M. BETTETINI, *Agostino, Sulla bugia*, Milano 1994, p. 109, n. 3-4; ID., *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*, Milano 2001, pp. 9-14.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, I, 14, 24-26; pp. 36-40. Nei primi capitoli del libro II dei *Soliloquia* il dialogo serrato tra Agostino e la *Ratio* è finalizzato a dimostrare come nessuna realtà può dirsi vera o falsa di per sé. Cfr. *ibid.*, II, 2, 2; pp. 47-48; *ibid.* II, 3, 4; p. 49; *ibid.*, II, 5, 8; p. 55. La verità e la falsità di una *res* dipendono infatti dalla capacità del soggetto di sapere valutare lo scarto tra come la *res* appare e ciò che veramente la *res* è: «Conoscere significa sapere valutare il grado di congruenza tra ciò che appare alla sensibilità e la vera natura di ciò che appare. Per questo non può esservi *scientia* di cose false: l'esperto di geometria dovrà infatti giudicare la congruenza geometrica del reale e le sue definizioni, così come il grammatico dovrà individuare una corrispondenza tra la sua tessitura normativa e la struttura di una proposizione; laddove troveranno congruenza vi sarà verità» (A. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., p. 54). A proposito della mediazione neoplatonica relativa a tale passo cfr. PLOTINO, *Enneades*, IX, 9; P. COURCELLE, *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne*, «Rev Belg Philologie Hist» 36, 1958, pp. 72-74.

¹⁰⁷ AGOSTINO, *ibid.*, I, XIV, 24; PL 32, 882; p. 36.

classificare (definiendi vis atque distribuendi)¹⁰⁸, avendo come oggetto il *verum*, è vera di se sé¹⁰⁹. Secondo i principi utilizzati dalla *Ratio* nelle precedenti dimostrazioni se ne deduce che, se vere e imperiture sono le *scientiae*, vero e imperituro è il luogo in cui esse risiedono, motivo per cui è possibile proclamare che l'anima è immortale¹¹⁰:

R.- Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit¹¹¹.

Considerando che tutto ciò che risiede in un soggetto per sempre sussiste è o che anche il soggetto che lo contiene sussiste per sempre, ne consegue che la disciplina (oggetto contenuto) e l'anima (soggetto contenente) sono imperiture e pertanto vere¹¹².

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, II, 11, 21; p. 73. Cfr. anche *ibid.*, II 11, 20; p. 72: «R. - Nonne tibi videtur, si nihil in ea definitum esset, et nihil in genera et partes distributum atque distinctum, eam nullo modo disciplinam esse potuisse? A. - Iam intellego quid dicas; nec ulla mihi occurrit cuiusvis facies disciplinae, in qua non definitiones ac divisiones et ratiocinationes, dum quid quidque sit declaratur, dum sine confusione partium sua cuique redduntur, dum nihil praetermittitur proprium, nihil annumeratur alienum, totum hoc ipsum quo disciplina dicitur egerint.». Le operazioni che concernono le definizioni, le divisioni e i ragionamenti corrispondono a quelle del *definire, distribuere e colligere* proprie della dialettica ed enunciate anche nel *De ordine*. Cfr. ID., *De ordine*, II, 12, 37; J. PÉPIN, *Saint Augustine et le dialectique*, Villanova (Pennsylvania) 1976, pp. 167-168.

¹⁰⁹ AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 11, 20; PL 32, 894; p. 72: «Quid ipsa grammatica? nonne si vera est, eo vera est quo disciplina est? Disciplina enim a discendo dicta est: nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest; et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina».

¹¹⁰ Per quanto concerne gli antecedenti agostiniani sul tema dell'immortalità dell'anima cfr. H. DÖRRIE, *Kontroversen und die Seelennwanderung in Kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes» 85 (1957), pp. 131-133; F. DE CAPITANI, *Platone, Plotino e Porfirio e s. Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, «RF Neosc» 76 (1984), pp. 230-232; E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959; J. MOURANT, *Augustin on Immortality*, Villanova 1969; G. VERBECKE, *Spiritualité et Immortalité de l'âme chez st. Augustin*, in *Augustin Magister*, vol. 1, pp. 329-331. Secondo gran parte degli studiosi Agostino sembra recuperare temi di matrice squisitamente platonica: secondo Alfarc (L'*évolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, op. cit., p. 256) i riferimenti sono al Timeo, al Fedone e alla dossografia platonica di Apuleio. Hessen (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931, pp. 14-16) tuttavia, come Alfarc, aggiunge al Timeo e al Fedone anche il Menone. Il Courcelle (*Les lettres greque en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, pp. 156-158), limita i riferimenti al solo Timeo platonico e alle dossografie di Cicerone, Varrone e Apuleio non escludendo influenze neo-platoniche. Il Gentili (*Dialoghi I. La Controversia Accademica, La felicità, L'ordine, I Soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Roma 1966, p. XVII-XIX), sottolineando l'importante ruolo delle dossografie nella mediazione dei dialoghi platonici, ribadisce come i *Soliloqui* testimoniano il recupero di altri temi platonici: la dialettica tra *verum* e *falsum* (*Sofista*), la necessità di una *ratio* unificatrice e ordinatrice (*Teeteto*), la dialettica come strumento per accedere al *verum* (*Filebo*), il percorso di ascesi (*Gorgia, Leggi*), la *ratio* come *oculus interior* dell'anima (*Repubblica*). Relativamente al problema dell'immortalità dell'anima il Gentili invece propone il *Fedro*, il *Timeo* e il *Fedone*. Come ha sottolineato il Gentili, nonostante Agostino dia l'impressione di utilizzare il celeberrimo passo platonico quando parla dell'immortalità dell'anima (*Phaedon*, 78b-92c) in realtà, diversamente dal filosofo greco che postula l'immortalità dell'anima in quanto quest'ultima somiglia il più possibile alla realtà intellegibile, l'Ipponate sostiene l'immortalità dell'anima in quanto essa è abitacolo della verità. Questo dunque comporterebbe il fatto che Agostino abbia riutilizzato ulteriori passi platonici (*Phaedrus*, 78a-b; *Menon*, 86a) che propongono il luogo depositario della verità immutabile come garanzia di immortalità.

¹¹¹ AGOSTINO, *ibid.*, II, 13, 24; PL 32, 886; p. 78.

¹¹² Per quanto concerne il problema dell'immortalità dell'anima Agostino sembra volere distaccarsi dalle tesi dei pensatori antichi di cui probabilmente era a conoscenza: «Nunquam equidem hoc dixerim; sed eo ipso quo interit, fieri ut

Tali considerazioni, dedotte logicamente dai principi precedentemente esposti nel corso del dialogo, sono funzionali a dimostrare come anche coloro che ignorano tali *artes* in realtà le possiedono *ab origine*, in quanto, essendo imperiture e sempre identiche, sebbene siano state instillate da sempre nell'anima, sono sepolte dalla dimenticanza.

Ritorna dunque, ancora con forza, il tema della memoria, tanto caro ad Agostino e ampiamente trattato nel libro X delle *Confessiones*. Vi sono infatti uomini bene eruditi in tali discipline, che, una volta apprese, le dissotterrano dalla dimenticanza¹¹³:

R. - Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subtruilat, latissime atque plenissime intueantur. Sed ex his quidam falsi colores atque formae, velut in speculum cogitationis se fundunt, falluntque inquirentes saepe, ac decipiunt putantes illud totum esse quod norunt vel quod inquirunt. Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione vitandae; quae deprehenduntur fallaces, cum cogitationis variato quasi speculo variantur, cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata¹¹⁴.

animus non sit, dico. Nec me ab hac sententia revocat, quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quae, quocumque venerit, vitam praestat, mortem in se admittere non posse. Quamvis enim lumen quocumque intrare potuerit, faciat id lucere, tenebrasque in se propter memorabilem illam vim contrariorum non possit admittere; tamen exstinguitur locusque ille exstincto lumine tenebratur. Ita illud quod tenebris resistebat, neque ullo modo in se tenebras admisit, et sic eis intereundo locum fecit, ut poterat etiam discedendo. Itaque timeo ne mors ita contingat corpori, ut tenebrae loco, aliquando discedente animo ut lumine, aliquando autem ibidem exstincto ut iam non de omni morte corporis, securitas sit, sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur, perducaturque ad locum, si est ullus talis locus, ubi non possit exstingui. Aut, si ne hoc quidem potest, atque in ipso corpore anima quasi lumen accenditur, nec alibi potest durare, omnisque mors est exstinctio quaedam animae in corpore vel vitae; aliquod genus eligendum est quantum homo sinitur, quo idipsum quod vivitur, cum securitate ac tranquillitate vivatur, quamquam nescio quomodo istud possit fieri si anima moritur. O multum beatos, quibus sive ab ipsis, sive abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiamsi anima intreat, persuasum est! At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt (AGOSTINO, *Soliloquia*, II; 13, 23 [PL 32, 896])». Il passo in questione testimonia non soltanto la conoscenza da parte dell'Ipponate delle teorie dei filosofi platonici sul problema dell'immortalità ma la possibilità che queste teorie Agostino le abbia filtrate grazie alla frequentazione del circolo neo-platonico milanese. Il capitolo successivo documenta la diffusione di due opere una in prosa e una in versi sul tema dell'immortalità dell'anima, scritte rispettivamente da Ambrogio, che era nel frattempo impegnato nella stesura del *De officiis clericorum* e da Zenobio, entrambi frequentatori del circolo. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II; 14, 26. Per quanto concerne il problema dell'immortalità dell'anima, tenuto in sospeso nella parte conclusiva dei *Soliloquia*, Agostino si riserva di affrontare questo tema in maniera approfondita sia nel trattato del *De immortalitate animae* che nel dialogo *De quantitate animae*. Cfr anche PLATONE, *Phaedon*, 105 C-E. A proposito della mediazione neo-platonica (Plotino, Porfirio) sull'argomento cfr. anche D. DOUCET, "*Soliloques*" II, XIII, 23, e les "*magni philosophi*", «*RÉAug*» XXXIX (1993), pp. 109-128. Nel corso dei *Soliloquia* è possibile constatare la ricorrenza di temi plotiniani: la contemplazione come strada privilegiata per raggiungere Dio inteso come somma bellezza e armonia (*Enneades*, I, 6; 7; 8; II, 9; III, 2; 3; 7; 8; V, 1; 3; 8); il tema della vita felice (*Enneades*, 2; 4); la dialettica come *ars veritatis* (*Enneades*, I, 3); il problema dell'anima (*Enneades*, IV, 7); Secondo il Gentili (*Dialoghi I*, op. cit., pp. XXII-XIII; 363; 375), pur ammettendo una rilettura di Platone da parte di Agostino o una sua utilizzazione, è necessario sottolineare la mediazione di Plotino che, contaminando Platone e Aristotele ha fatto dell'anima il sostrato delle realtà eterne affermandone il suo essere-in-sé e pertanto escludendo qualsiasi forma di corporeità. Sempre il Gentili afferma come Agostino sarebbe giunto a Plotino grazie alla mediazione di Porfirio che lo avrebbe anche influenzato in quei temi neopitagorici presenti nei *Soliloqui*.

¹¹³ Cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 20, 35; PL 32, 902-903; p. 95.

¹¹⁴ Cfr. anche ID., *De immortalitate animae*, IV, 6; Cfr. anche J. DOIGNON, *Les "nobles disciplines" et le "visage de la vérité" dans les premiers dialogues d'Augustin. Un commentaire de "Soliloques" II, XX, 35*, «*Jahrbuch für Antike und Christentum*», XXVII/XXVIII (1984-1985), pp. 116-123; D. DOUCET, "*Speculum cogitationis*": "*Sol*" XX, 35, «*Revue de Philosophie ancienne*», X (1992), pp. 221-245. Per quanto concerne il tema della dimenticanza Agostino distingue

L'opposizione tra il *Verum* e il *Falsum*, che richiama quella tra l'*aliquid est* e il *nihil*, anticipa il problema concernente il divario incolmabile tra l'anima immortale e il corpo che, diversamente dall'*animus*, è soggetto continuamente al tempo e alla caducità. Mentre infatti le figure geometriche abitano nella stessa verità o la verità abita in esse, le figure del corpo, benchè in un certo senso sembrano tendere alle prime, in quanto si configurano quali imitazioni della verità, tuttavia inducono nell'errore, essendo false.

A. - Ne quaeso, etiam istuc me interrogandum putes. Quis enim mente tam caecus est qui non videat, istas quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem; illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? Iam enim totum illud quod ostendere moliebaris intellego¹¹⁵.

Se le figure geometriche sono depositarie della verità e se esse sono contenute nella nostra anima, ossia nella nostra intelligenza, ne consegue che la verità deve necessariamente essere contenuta nella nostra anima. Di conseguenza se vere sono le discipline ed esse sono contenute nella nostra anima e se la verità che si identifica con l'*aliquid est* non può mai venir meno, ne consegue che l'anima è immortale avendo una vita senza fine:

R.- Quid ergo iam opus est ut de disciplina disputationis requiramus? Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest; quid, quaeso, de animi

diverse tipologie di *oblivio*: è infatti possibile sia dimenticarsi di un uomo visto in precedenza, sia non ricordare un bacio ricevuto da ragazzi. Mentre nel primo caso il ricordo potrebbe riemergere in seguito alla vista di persone simili, nel secondo caso invece bisognerebbe semplicemente fare affidamento su coloro che sono stati testimoni oculari di questo bacio. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 20, 34; p. 93.

¹¹⁵ *Ibid.*, II, 18, 32; PL 32, 900-901; p. 90. La *Ratio* precedentemente ricorda ad Agostino come il corpo per essere tale deve necessariamente possedere un certo aspetto formale (*aliqua forma et specie*). Se poi avesse tale forma come vera non sarebbe più corpo bensì anima: «R. - Unde scis quid velit Deus? Itaque attende: nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset; si veram haberet, animus esset. An aliter putandum est?». Tale passo è stato ampiamente studiato da Doucet che, con grande puntualità, dimostra lo sforzo di Agostino di riutilizzare il pensiero porfiriano trasferendolo dal campo dell'ontologia a quella della metafisica del vero: cfr. D. DOUCET, *La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de Saint Augustin: "Soliloques"*, II, XVIII, 32, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXXVII (1993), pp. 547-566; ID., *Augustin, "Confessions"* IV, XVI, 28-29, «Soliloques» II, XX, 34-36 et les «Commentaires des Catégories», «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCIII [2001], pp. 372-392. Secondo Catapano (AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. CATAPANO, Milano 2008, p. 619, n. 59) il merito di Doucet, nell'interpretazione dell'affermazione agostiniana, sta nell'aver dimostrato come l'affermazione della *Ratio*, secondo la quale il corpo sarebbe un'anima nel caso in cui avesse una *species* vera, può essere pienamente compresa se si intende il lemma *species* nell'accezione porfiriana di "qualità accidentale", nozione elaborata dal filosofo neo-platonico sulla base delle categorie aristoteliche. Doucet ha inoltre il merito di avere individuato in altri passi del dialogo la riproposizione dell'opposizione tra qualità accidentali e qualità sostanziali in altre coppie oppositive: l'opposizione tra somiglianza e dissimiglianza richiama quella tra *veritas e falsitas* (AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 7, 13; p. 61); la differenza tra l'essere in un soggetto in maniera separate e l'esservi inseparabilmente (*ibid.*, II, 12, 22; p. 75) l'argomento dei contrari come prima prova dell'immortalità dell'anima (*ibid.*, 13, 23; p. 76). A tal proposito cfr. D. DOUCET, «*Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis*», «Archives de Philosophie», LXI (1998), pp. 269-291; ID., «*Soliloques*» II, XII, 22: *être dans un sujet*, «Augustiniana», XLLIII (1993), pp. 43-51; ID., «*Soliloques*» II, XIII, 23, op. cit., pp. 109-128.

perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus? An illa linea vel quadratura vel rotunditas habent alia quae imitentur ut vera sint? (...) Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis¹¹⁶.

La *Ratio* tuttavia ribadisce come i colori e le immagini sensibili, che scaturiscono dalle discipline liberali, non sono gli oggetti ultimi dell'umano *quaerere*. Spesso infatti proprio quelle immagini, sebbene rappresentino il frutto di principi certi e indissolubili, rientrano nel mondo sensibile in quanto concernono la sfera di tutto ciò che appare e pertanto risultano essere ingannevoli (*fallaces*). Tali immagini, che devono necessariamente essere evitate con grande cautela¹¹⁷, infatti variano a seconda del variegato specchio del pensiero di ciascuno (cum cogitationis variato quasi speculo variantur) al contrario del *Verum* che, non essendo soggetto ad alcuna *mutabilitas* o trasformazione, rimane uno e sempre identico (cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat).

Diversamente da chi si rappresenta un quadrato, ora secondo una determinata grandezza, ora secondo un'altra, la mente interiore (*mens interior*), che vuole vedere il vero (quae verum vult videre), si rivolge piuttosto a quel principio geometrico secondo il quale tutte quelle figure che soggiacciono a delle medesime *regulae*, a prescindere dalla loro grandezza, possono definirsi quadrati¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibid.*, II, 19, 33; PL 32, 901-902; p. 92. Per quanto concerne le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima Agostino si ripromette una più ampia trattazione di questo tema in un altro libro; cfr. *ibid.* II, 19, 33; PL 32, 901-902; «R. - Aliud ista quaestio volumen desiderat, si eam vis tractari diligenter: simul et illa quae, ut potuimus, investigata sunt, recensenda tibi esse video; quia si nihil eorum quae concessa sunt dubium est, multum nos egisse arbitror, nec cum parva securitate caetera quaerere». Agostino non scriverà mai il terzo libro rimandato la trattazione di questo tema al *De immortalitate animae*.

¹¹⁷ Cfr. *Id.*, *De ordine*, I, 9, 31.

¹¹⁸ Cfr. *Id.*, *Soliloquia*, II, 20, 35; PL 32, 903-904; p. 95. Lo stesso discorso che vale per la figura geometrica del quadrato può essere fatto anche a proposito del cerchio. Mentre secondo la rappresentazione è impossibile tracciare tra due raggi di una circonferenza, così vicini che a stento si possa inserire la punta di un ago, un ulteriore raggio, logicamente invece, secondo i principi geometrici, è dimostrabile come tra essi non solo si possano tracciare innumerevoli raggi senza che essi si intersecano se non nel centro ma nell'intervallo esistente tra l'uno e l'altro si potrebbe anche tracciare un'ulteriore cerchio; *ibid.*, II, 20, 35; PL 32, 904; p. 95: «R. - Quare ergo iudicat, si tamen bene erudita est, quantavis pilam veram vera planitie puncto tangi? Quid tale unquam oculus vidit, aut videre potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quidquam huiusmodi non potest? Annon hoc probamus, cum etiam minimum circulum imaginando animo describimus, et ab eo lineas ad centrum ducimus? Nam cum duas duxerimus, inter quas quasi acu vix pungi possit, alias iam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla commixtione perveniant; cum clamet ratio innumerabiles posse duci, nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut in omni earum intervallo scribi etiam circulus possit. Hoc cum illa phantasia implere non possit, magisque quam ipsi oculi, deficiat, siquidem per ipsos est animo inflicta, manifestum est et multum eam differre a veritate, et illam, dum haec videtur, non videri». Questo ulteriore esempio serve per dimostrare nel discorso il divario tra la dimensione della rappresentazione (*phantasia*) e quella della Verità. Ancora una volta dunque incolmabile è lo scarto tra ciò che appare, che è equiparabile al *nihil*, in quanto continuamente soggetto alla mutevolezza, e l'*aliquid est*, ovvero il *Verum* per eccellenza, la cui *facies* è sempre identica (*una et immutabilis*). Per quanto concerne il rapporto tra fantasia e inganno cfr. G. CERESOLA, *Fantasia e illusione in S. Agostino, dai "Soliloquia" al "De mendacio"*, Genova 2001. Riguardo la differenza tra ciò che rientra nella dimensione della *phantasia* o del *phantasma* è ciò che di vero è colto dall'*intellectus* cfr. AGOSTINO, *De musica*, VI, 9, 32. Mentre nel *De musica* l'Ipponate distingue con grande acribia i due diversi concetti, in tale passo Agostino, lungi dal classificare in maniera dettagliata i diversi oggetti che riguardano il piano della rappresentazione, li considera in maniera generale contrapponendoli a quegli oggetti che invece sono dominio dell'intelligenza. A tal proposito cfr. J. PÉPIN, *Attitudes d'Agustin devant le vocabulaire philosophique grec: citation, translittération, traduction in La langue*

La presa di coscienza dell'esistenza di tali discipline e dell'indissolubilità degli *argumenta certissima* che le caratterizzano, non rappresenta assolutamente un punto di arrivo bensì soltanto il punto di partenza. Coloro i quali, in seguito al *discere*, riscavano (*refodiunt*)¹¹⁹ le discipline sepolte dalla dimenticanza (*oblivione disciplinae obrutae*)¹²⁰ non possono dirsi contenti fino a quando non intuiscono in tutta l'ampiezza e la pienezza la faccia della verità (latissime atque plenissime intueantur) la cui luce rosseggia (*subrutilat*) in quelle stesse arti. Mentre dunque sul piano della temporalità è possibile sperimentare un *quaerere perfecte veritatem* finalizzato all'*intelligere Deum* attraverso le *artes liberales*, riportate alla luce grazie le azioni del *commemorare* e del *recordari*, cui è connessa quella del *discere*, come Agostino spiega nell'*incipit* del *De Magistro*, l'*intueri veritatem* in maniera piena e perfetta sarà realizzabile soltanto al termine dell'ascesi mistica grazie alla *visio* nella dimensione dell'eternità.

Ancora una volta dunque ritorna la dialettica tra *Auctoritas* et *Ratio*, indissolubile filo rosso che tiene strettamente legati tutti i dialoghi agostiniani. Nonostante i grandi poteri della *Ratio*, tuttavia la contingenza e la *mutabilitas* delle categorie spazio temporali non le consentono di spingersi oltre il perimetro veritativo massimo cui può giungere a meno che non ci sia il necessario ricorso ad un piano metaveritativo, iscritto nella dimensione sovra eterna di tutto ciò che permane rimanendo sempre identico, che è in grado di salvare l'argomentazione filosofica da qualsiasi forma di *empasse* gnoseologica.

latine langue de la philosophie. Actes du colloques organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza", Rome 17-19 mai 1990, Roma 1992, p. 284.

¹¹⁹ Cfr. AGOSTINO, *Epistulae*, 3, 1. 4; ID., *Confessiones*, IX, 4, 7.

¹²⁰ Tale idea riecheggia la dottrina di Plotino per il quale l'anima possiede gli intellegibili che, proprio perché tenuti all'oscuro dalla dimenticanza, diventano attivi nel momento in cui l'anima si accosta al principio che li illumina. Cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 2, 4.

V.

IL *DE IMMORTALITATE ANIMAE*

Il *De immortalitate animae*, scritto da Agostino durante l'esperienza di *Cassiciacum* nella primavera del 387, nonostante la sua natura criptica e a tratti aporetica, proponendosi di rispondere ad alcuni interrogativi riguardanti la natura immortale dell'anima individuale e rimasti insoluti, si configura come parte complementare ai *Soliloquia*.

L'*incipit* dello scritto Agostiniano delinea, già fin dalle prime battute il problema evidenziato nella parte finale del precedente dialogo tra l'Ipponate e la Ragione cercando di approdare a delle conclusioni: ammettere che qualcosa in un soggetto dura per sempre significa dedurne che quel soggetto è destinato ad essere perenne¹²¹. Tale qualcosa, che non potrebbe durare per sempre se il soggetto in cui perdura fosse destinato a perire¹²², è rappresentato dalla disciplina¹²³. L'anima umana individuale è dunque immortale «perché sede inseparabile di una disciplina, la dialettica, coincidente con la verità e perciò con l'immortalità»¹²⁴:

Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest; est in hominis animo disciplina. Est autem alicubi disciplina: nam est, et quidquid est nusquam esse non potest. Item disciplina non potest esse, nisi in eo quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit; nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest. Item semper est disciplina. Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. Esse autem disciplinam, nemo negat¹²⁵.

¹²¹ CFR. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 13, 24: «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit».

¹²² Cfr. *ibid.*, II, 12, 22-23; PL 32, 895-896.

¹²³ A proposito del termine disciplina cfr. H. I. MARROU, «*Doctrina*» et «*Disciplina*» dans la langue des Pères de l'Église, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», IX (1934), pp. 5-25; W. HÜBNER, v. *Disciplina*, in AL, vol. II, fasc.3/4 (1999), coll. 457-463.

¹²⁴ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De immortalitate animae*, a cura di G. BALIDO, Napoli, 2010, p. 41.

¹²⁵ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 1, 1; PL 32, 1021; ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), pp. 99-128, p. 101.

Con il termine disciplina Agostino designa l'insieme di quelle conoscenze che costituiscono lo scibile umano e che si suddividono in quelle *artes liberales*, analizzate con estrema acribia già nel *De ordine*¹²⁶, le cui *regulae* certe e perenni sono garanzia della loro eternità¹²⁷.

La disciplina per eccellenza certa e depositaria della *veritas* è proprio la dialettica definita nel *Contra Academicos scientia veritatis* in quanto dimostra come tutte le proposizioni sono vere dal momento che, a prescindere dalle varie *dissentiones*, vera e inconfutabile è la struttura logica che le caratterizza. La dialettica, stabilendo i criteri e le ripartizioni su cui si fondano le altre discipline diviene garanzia della loro verità ed eternità. Se il vero è eterno, eterno è anche il luogo depositario di tale sapere: se ne conclude che l'anima è immortale¹²⁸

Ammettere come vero il teorema per cui ogni corda passante per il centro di un cerchio è più lunga di qualsiasi altra corda non passante per il centro stesso equivale a proclamare l'immutabilità della disciplina:

Et quisquis fatetur fieri non posse, ut ducta per medium circulum linea non sit omnium, quae non per medium ducuntur maxima, idque esse alicuius disciplinae; immutabilem disciplinam esse non negat. Item nihil in quo quid semper est, potest esse non semper. Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando id in quo semper est¹²⁹.

Benchè la disciplina sia dominio della *ratio*, tuttavia l'azione del *ratiocinari* è possibile soltanto in virtù dell'*intelligere*. Quando l'animo vuole comprendere esplica tale azione distaccandosi dal corpo che, essendo corruttibile, in quanto soggetto alla mutevolezza e al continuo cangiamento, rappresenterebbe soltanto un ostacolo.

Iamvero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intellegit: nec corpus intellegit, nec animus auxiliante corpore intellegit; quia cum intellegere vult, a corpore avertitur. Quod enim intellegitur, eiusmodi est semper; nihilque corporis eiusmodi est semper: non igitur potest adiuvere animum ad intellectum nitentem, cui non impedire satis est¹³⁰.

La disciplina si configura non soltanto come garanzia del *ratiocinari* ma come *conditio sine qua non* potrebbe esplicarsi l'azione del ragionare correttamente (*recte ratiocinatur*) il cui fine ultimo è l'indagine delle realtà incerte sulla base delle realtà certe. Tali *notiones* inconfutabili, sigillo della veridicità della disciplina, sono a priori depositate nell'animo umano. Questo spinge l'Ipponate ad

¹²⁶ Cfr. ID., *De ordine*, II, 12, 35; PL 32, 1011-1012; *ibid.*, 18, 47; PL 32, 1017-1018.

¹²⁷ Nello stesso tempo in cui redasse il *De immortalitate animae* Agostino si dedicò alla stesura di un trattato (*Disciplinarum libri*) rimasto incompleto. Di questo complesso impianto l'Ipponate riuscì a portare a termine il *De Grammatica* (perduto) e i sei libri del *De Musica* (cfr. ID., *Retractationes*, I, VI).

¹²⁸ Cfr. AGOSTINO, *Sull'anima, L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima*, a cura di G. CATAPANO, Milano, 2012.

¹²⁹ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 1, 1; PL 32, 1021; p. 101.

¹³⁰ *Ibidem*.

anticipare, fin dalle prime righe del trattato, una prospettiva di risoluzione del problema aperto nelle ultime pagine dei *Soliloquia* ed esposto più avanti con maggiore chiarezza: anche coloro che ignorano la disciplina, a causa della loro *imperitia*, possono acquisirla in virtù del fatto che i loro animi sono depositari di conoscenze certe che devono essere riportate alla luce e che solo momentaneamente sono ignare al pensiero cosciente (*praesens cogitatio*):

Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagacionem nitens cognitio: nihilque certum est in animo quod ignorat. Omne autem quod scit animus, in sese habet; nec ullam rem scientia complectitur, nisi quae ad aliquam pertineat disciplinam. Est enim disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit¹³¹.

Diversamente dal corpo, soggetto al mutamento e alla trasformazione, immutabile è la *ratio*. Mentre è mutevole tutto ciò che non è sempre nello stesso modo, diversamente, è immutabile tutto ciò che è dominio assoluto della *ratio*¹³²: questo giustifica in ambito aritmetico il fatto che due più quattro è sempre uguale a sei. L'animo o la ragione, che si identifica con l'animo o ne è la sede, dal momento che è inseparabile dal corpo, non potrebbe non mutare se il corpo fosse soggetto a cangiamento. Ma, poiché la ragione è immutabile, vista l'immutabilità dei rapporti numerici, l'Ipponate giunge alla conclusione che l'animo non può considerarsi come l'armonia de corpo e, pertanto, è immortale visto che la morte non è una condizione che riguarda esseri immutabili¹³³.

Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, Duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Nullo modo autem potest, mutato subiecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter¹³⁴.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Con il termine Agostino in questo caso non si riferisce unicamente alla facoltà del ragionare bensì a quelle che sono le immutabili relazioni numeriche e i rapporti matematici come dimostrano le pedisseque ricorrenze di questo termine con tale accezione nel *De Musica*. Lo stesso termine ricorre anche nel trattato come sinonimo di *disciplina* e *ars* intendendo pertanto un sapere tecnico scientifico. A tal proposito cfr. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, op. cit., p. 179, n. 2.

¹³³ Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 2, 2; PL 32, 1022; p. 102.

¹³⁴ La dottrina dell'anima come armonia del corpo, elaborata da Simmia, criticata da Platone (*Phaedrus*, 85 E-86 D, 91 c-95) e successivamente da Aristotele (*De anima*, I, 4, 407 b 27-408 a 30; Eud. Fr. 7 Ross= FR. 45 Rose; fir 59, 60, 63 Gigon), prevedeva che l'anima fosse destinata a dissolversi qualora fosse mancato il giusto equilibrio fra i quattro elementi (caldo, freddo, secco, umido). Cfr. anche G. CATAPANO, *Sull'Immortalità dell'anima*, op. cit., p. 318, n. 18.

A proposito delle coppie oppositive *animus, ratio/corpus, immutabilis/mutabilis*, l'Ipponate, proclamando l'assoluta immutabilità della *virtus*, sembra riproporre nelle primissime pagine del *De immortalitate animae* in chiave diversa le coppie oppositive enunciate nel *De Beata vita: frugalitas/nequitia, aliquid est/nihil*¹³⁵.

Quaedam constantiae virtus est, et omnis constantia immutabilis est, et omnis virtus potest aliquid agere, nec cum non agit aliquid, virtus non est. Omnis porro actio movetur, aut movet. Aut igitur non omne quod movetur, aut certe non omne quod movet, mutabile est. At omne quod ab alio movetur, nec movet ipsum, aliquid mortale est. Neque mortale quidquam immutabile. Quare de certo iam et sine ulla disiunctione concluditur, non omne quod movet mutari. Nullus autem motus sine substantia: et omnis substantia aut vivit, aut non vivit: atque omne quod non vivit, exanime est; nec est ulla exanimis actio. Illud igitur quod ita movet ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. Haec autem omnis per quoslibet gradus corpus movet. Non igitur omne quod corpus movet, mutabile est¹³⁶.

Il fatto che entrambe le coppie oppositive vengano enunciate rispettivamente nell'*incipit* del *De Beata Vita* e del *De immortalitate animae* testimonia come l'intento agostiniano non sia quello di rimanere sul piano etico-eudemonistico ma quello di rielaborare la prospettiva morale all'interno di un'ontologia della temporalità che ribadisce l'opposizione tra *tempus/aeternitas*. Se è immutabile qualsiasi cosa che *constat et semper manet*, lo è anche la *virtus* che è una forma di *constantia*.

L'essere tuttavia immutabile non presuppone l'assenza di un movimento (*motio*): ogni azione (*actio*) infatti o è mossa (*movetur*), divenendo pertanto soggetto del movimento, oppure muove (*movet*) configurandosi come agente della *motio*. Mentre ciò che è mosso da altro (*ab alio movetur*) è mortale e pertanto mutevole e corruttibile non necessariamente ciò che muove è destinato al cambiamento. Questo porta Agostino a proclamare l'immortalità e l'immutabilità della *virtus* che, nonostante rimanga sempre identica a sé stessa, come la *frugalitas* del *De Beata vita*, esplica la sua capacità di agire nella dimensione della temporalità: ogni corpo necessariamente è infatti mosso nel tempo:

¹³⁵ AGOSTINO, *De beata vita*, I, 2, 9; PL 32, 963-964: «Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt. Cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur. Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem; ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, nequitia nominata est: nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam perditos dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus. Huius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur». Il confronto con il passo del *De beata vita* confermerebbe l'utilizzo del termine *virtus* come sinonimo di virtù morale e non di potenza. Questo tuttavia non esclude il fatto che Agostino adoperi spesso il termine *virtus* come sinonimo di *vis* o di *potentia* (potere, forza o energia che produce un determinato movimento. Spesso però mentre con il termine *vis* o con quello di *potentia* l'Ipponate intende un movimento meccanico prodotto da un corpo, per *virtus* intende un'azione volontaria prodotta dall'anima. A tal proposito cfr. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin e le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, op. cit., p. 234 n. 2.

¹³⁶ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 3, 3; PL 32, 1023; p. 103.

Corpus autem non nisi secundum tempus movetur: ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri: conficitur esse quiddam quod tempore moveat, nec tamen mutetur. Omne autem quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non plura facere: neque enim valet quavis ope agatur, aut perfecte unum esse, quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus, aut sine morarum intervallo tempus, aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cuius non tunc finem audias, cum iam non audis initium¹³⁷.

Tutto ciò che si muove nel tempo e che necessariamente tende ad un fine (*ad unum finem tendat*), essendo mutevole e corruttibile, così come il tempo che si articola in intervalli di momenti (*tempus intervallo*), è necessariamente diviso in parti (*in partes secari potest*). Questo spiega anche come qualsiasi sillaba, per quanto breve possa essere, si articola in un intervallo temporale compreso tra un inizio ed una fine, essendo soggetta alle categorie dello spazio e del tempo.

Nel *De immortalitate animae* e nel *De beata Vita* l'Ipponate anticipa alcune parziali conclusioni a cui approda nel libro XI delle *Confessiones*. L'opposizione tra *virtus/aliquid est* e *nequitia/nihil* del *De beata vita*, ripresa in termini diversi nel *De immortalitate animae* con la riproposizione del binomio *virtus/constantia*, non soltanto ripropone il problema relativo alla contrapposizione tra l'essenza del *tempus* e quella dell'*aeternitas* ma preannuncia la possibile conciliazione di due dimensioni apparentemente incompatibili tra loro: ciò che sempre permane, immutabile, indivisibile, non soggetto alle categorie dello spazio e del tempo, si manifesta nella dimensione della temporalità affidandosi ad un essere temporale e transeunte¹³⁸. Questo comporta che, anche se nell'agente della *motio* possano necessariamente coesistere più stati simultanei, tale molteplicità non può assolutamente sussistere simultaneamente in qualcosa che, diversamente, è soggetta tanto allo spazio quanto al tempo.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Cfr. ID., *Confessiones*, XI, 6, 8: «Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo *facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus* (Mt 3, 17 e 17, 5)? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminent, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: 'Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: *verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum*' (Is 40, 8). Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret. Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceret ut fieret caelum et terra. Quidquid enim illud esset, unde talis vox fieret, nisi ab te factum esset, omnino non esset. Ut ergo fieret corpus, unde ista verba fierent, quo verbo a te dictum est?». Parimenti, come l'immutabilità divina ha dovuto rendersi mutevole per creare, così il *loqui* di Dio deve parlare *in interiore parte hominis* al fine di una comprensione del *Verbum* da parte dell'uomo. Dopo essere infatti giunto alla conclusione che Dio crea per opera della parola, Agostino pone una differenza tra la parola creatrice, usata da Dio nel momento in cui crea il cielo e la terra, e la parola creata che, affidata ad un essere creaturale, è utilizzata da Dio perché l'uomo possa comprendere il suo *Verbum*.

Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea quae nondum sunt pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura quae aguntur simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo quod movetur non possint. At quaecumque in tempore simul esse non possunt, et tamen a futuro in praeteritum transmittuntur, mutabilia sint necesse est¹³⁹.

Tali considerazioni spingono l'Ipponate ad affermare l'analogia tra i tre atti dell'anima (*memoria, intentio, exspectatio*) e le tre dimensioni della temporalità (*praeteritum, praesens, futurum*) esplicitata nel libro XI delle *Confessiones*¹⁴⁰ ed esposta precedentemente da Cicerone¹⁴¹.

Porro quod sic agitur, et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim exspectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit, aut omnino motum esse? Rursus intentio peragendi quae praesens est, sine exspectatione finis qui futurus est, non potest esse: nec est quidquam quod aut nondum est, aut iam non est¹⁴².

Mentre l'attesa (*exspectatio*), che ha come fine il portare a termine una determinata azione (*peragi*) riguarda gli eventi futuri (*futurum*), la memoria (*memoria*), necessaria alla comprensione (*comprehendi*) riguarda il passato (*praeteritum*). Diversamente dalla *memoria* e dallo stato psichico dell'*exspectatio*, l'attenzione (*intentio*), che riguarda l'agire presente (*ad agendum praesentis*), si configura come la sola dimensione dell'anima che riesce a conciliare *memoria* ed *exspectatio*, *praeteritum* e *futurum*. Nel presente infatti il futuro confluisce nel passato (*futurum in praeteritum transit*) dal momento che la fine di un movimento di un corpo già iniziato (*coepti motus corporis finis*) non può essere attesa senza la memoria, facoltà questa che si configura come presente del futuro che, a sua volta, diviene, presente del passato. L'*intentio*, dunque, si presenta come l'unica dimensione psichica che, sintetizzando le azioni della *memoria* e dell'*exspectatio*, rende possibile la conciliazione tra la dimensione del passato e quella del futuro.

La corrispondenza tra gli stati psichici dell'anima e le dimensioni della temporalità, mentre nelle *Confessiones* è finalizzata a trovare una possibile risposta all'insolubile enigma del tempo, viene proposta nel *De immortalitate animae* per dimostrare la non contraddizione tra l'immutabilità

¹³⁹ ID., *De immortalitate animae*, 3, 3; PL 32, 1023; p. 103.

¹⁴⁰ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 20, 26; *ibid.*, 28, 37.

¹⁴¹ Cfr. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 27, 66; ID., *De inventione*, II, 53, 160.

¹⁴² AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 3, 3; PL 32, 1023; p. 103.

dell'anima e lo svolgimento temporale del soggetto della *motio*¹⁴³. Questo serve anche a dimostrare come l'eternità di Dio, definito nelle *Confessiones* come il *praesens semper instans*, si concilia con lo svolgimento temporale del creato, perfetta manifestazione spazio-temporale dell'immutabilità del Creatore.

Affermare che l'anima sia immutabile, nonostante sia l'agente dei moti corporei, e ammetterne la sempiternità, spinge Agostino ad asserire come anche l'arte, avendo posto la sua sede nell'animo umano, sia immutabile: nessuno infatti potrebbe obiettare non soltanto l'immutabilità dei rapporti numerici (*ratio numerorum*)¹⁴⁴ ma anche quella della disciplina (*ars*) che ha come studio quelle stesse nozioni:

Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit; animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut si primum est, sit secundum. Est autem primum. Quis enim, ut alia omittam, aut rationem numerorum mutabilem esse audeat dicere, aut artem quamlibet non ista ratione constare; aut artem non esse in artifice, etiam cum eam non exercet; aut eius esse, nisi in animo; aut ubi vita non sit, esse posse; aut quod immutabile est, esse aliquando non posse; aut aliud esse artem, aliud rationem?¹⁴⁵

L'attribuire all'anima il carattere di sempiternità la nobilita elevandola al rango del Creatore, definito più volte dall'Ipponate *sempiternus*, attributo questo che designa qualcosa di immortale che esiste da

¹⁴³ Cfr. *ibid.*, I, 3, 4; PL 32, 1023; p. 105: «Hinc iam colligimus, posse esse quiddam quod cum movet mutabilia, non mutatur. Cum enim non mutatur moventis intentio perducendi ad finem quem volet corpus quod movet, illudque corpus de quo aliquid fit eodem motu per momenta mutetur, atque illa intentio perficiendi quam immutatam manere manifestum est, et ipsa membra artificis, et lignum aut lapidem artificii subiectum moveat, quis dubitet consequens esse quod dictum est? Non igitur si qua mutatio corporum movente animo fit, quamvis in eam sit intentus, hinc eum necessario mutari, et ob hoc etiam mori arbitrandum est. Potest enim in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et expectationem futurorum habere, quae omnia sine vita esse non possunt.» A proposito della concezione della misura del tempo come impressione delle *res* temporali nell'anima cfr. M. BETTETINI, *Measuring in Accordance with "dimensiones certae": Augustine of Hippo and the Question of Time*, in the *Mediaeval Concept of Time. Studies in the Scholastic Debate and Its reception in Early Modern Philosophy*, ed. by P. PORRO, Leiden-Boston-Köln 200, pp. 33-53; G. CATAPANO, *Agostino. Sull'anima*, op. cit., p. 321, n. 38; U. SCHULTE-KLÖCKER, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der "Confessiones" des Augustinus*, Bonn, 2000.

¹⁴⁴ Il termine *ratio* in questo contesto non soltanto allude al rapporto numerico ma indica anche il ragionamento che misura tale rapporto. Tale termine, che ricorre pedissequamente anche nel *De Musica*, è strettamente legato a quello di *modus*. I rapporti numerici sarebbero infatti destinati a prolungarsi all'infinito se non ci fosse la presenza di una *certa ratio* che avesse ricondotto tali *rationes* ad un preciso *modus* e ad una *forma*. Cfr. AGOSTINO, *De Musica*, I, 11, 18 (PL 32, 1094): «*M.* - Probo et accipio sententiam tuam: sed videsne omnes istos rationabiles motus, id est qui ad sese habent aliquam numerorum dimensionem, in infinitum posse per numeros pergere, nisi rursus eos certa ratio coercuerit, et ad quemdam modum formamque revocaverit? Nam ut primo de ipsis aequalibus dicam; unum ad unum, duo ad duo, tria ad tria, quatuor ad quatuor, ac deinceps si persequar, quis finis erit, cum ipsius numeri finis nullus sit? Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *Selbstgespräche-Von der Unsterblichkeit der Seele*, lateinisch und deutusch, Gestaltung der lateinischen Textes von H. FUCHS, Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von H. MÜLLER, München-Zürich 1986, p. 281, n. 131; M. PÉPIN, *Augustin d'Hippone, De immortalitate animae*, texte, traduction et commentaire. Université de Paris IV, U.E.R de Philosophie, thèse de Doctorat de 3ème cycle sous la direction de P. HADOT, Paris 1984.

¹⁴⁵ AGOSTINO *De immortalitate animae*, 4, 5 (PL 32, 1023-1024); p. 106.

sempre, in ogni tempo, e la cui durata è infinita¹⁴⁶. Così come l'eternità della creazione è presente nella mente di Dio da sempre, e ha avuto origine in un principio assolutamente atemporale, parimenti l'eternità delle *notiones*, pertinenti le diverse *artes*, sono presenti *ab aeterno* nell'anima umana immortale¹⁴⁷. Allo stesso modo, come l'eternità della creazione si manifesta nello svolgimento spazio-temporale degli eventi, compresi tra un inizio e una fine, l'eternità delle *notiones* si manifesta temporalmente nelle tre dimensioni temporali: se grazie alla memoria, le sottraiamo alla dimenticanza del passato, grazie all'*intentio* invece le comprendiamo e le attenzioniamo nel presente, dimensione questa che permette al *futurum* di transire nel *praeteritum*.

Artem autem non solum esse in animo artificis, sed etiam nusquam esse nisi in animo manifestum est, idque inseparabiliter. Nam si ars ab animo separabitur; aut erit praeterquam in animo, aut nusquam erit, aut de animo in animum continuo transibit. At ut sedes arti nulla sine vita est, ita nec vita cum ratione ulli nisi animae. Nusquam porro esse quod est, vel quod immutabile est non esse aliquando non potest. Si vero ars de animo in animum transit, in illo mansura deserens istum; nemo artem docet nisi amittendo, aut etiam non nisi docentis oblivione fit aliquis peritus, sive morte. Quae si absurdissima et falsissima sunt, sicuti sunt, immortalis est animus humanus¹⁴⁸.

L'immortalità dell'arte è legittimata dalla sua sede: se l'arte infatti fosse separata dall'animo umano (ab animo separabitur) o se non risiedesse in nessun luogo (aut nusquam erit), o non si troverebbe in nessun luogo dell'animo (aut erit praeterquam in animo) o sarebbe destinata inesorabilmente a transitare da un animo ad un altro (aut de animo in animum continuo transibit): è impossibile infatti ammettere che ciò che è immutabile o non esiste in nessun luogo (nusquam porro est) o che talvolta non esista (non esse aliquando non potest). L'arte infatti per essere tale deve possedere una sede

¹⁴⁶Secondo Gentili, Agostino avrebbe mutuato da Plotino (*Enneades* III, 7, 3; 1-3; 5, 12-18) l'opposizione tra eterno (*αἰώνιος*) e sempiterno (*ἀίδιος*) distinguendo con il primo termine l'essere che è nell'*ái* e con il secondo l'essere che coincide con l'*ái* e che ha dato origine al mutevole e al transeunte. A tal proposito cfr. SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I: La controversia accademica, la felicità, L'ordine, I Soliloqui, L'Immortalità dell'anima*, introduzione, traduzione e note a cura di D. GENTILI, Roma 1970, NBA e che ha dato III/1, p. 529, n. 27. In Agostino, secondo Mainoldi, è ben chiara la distinzione tra la sovra eternità divina e i gli *aeterna tempora* visto che l'eternità di ciò che deve avvenire è stabilito nel *Verbum* coeterno, principio che concilia la temporalità delle creature e la sovra eternità di Dio: nel *Verbum* la creazione transeunte è presente come eterna: cfr. AGOSTINO, *De civitate dei*, XII, 16. Secondo Catapano spesso l'Ipponate utilizza tali termini come sinonimi e utilizza il lemma eternità ora riferendosi agli intelleggibili ora all'eternità dell'anima. Cfr. ID., *De immortalitate animae*, I, 4, 6, p. 107; ID., *De quantitate animae*, I, 30, 34. Cfr. anche G. CATAPANO, *Agostino, Sull'anima*, op. cit., p. 332, n. 133.

¹⁴⁷Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae* I, 4, 5 (PL 32, 1024): «Quamvis enim ars una multarum quasi quidam coetus rationum esse dicatur, tamen ars etiam una ratio dici verissime atque intellegi potest. Sed sive hoc, sive illud sit, non minus immutabilem artem esse conficitur»

¹⁴⁸ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 4, 5; PL 32, 1024.

avente la vita e l'unica sede in cui *vita* e *ratio* coincidono è l'anima che pertanto, legittimamente, può essere definita immortale (*immortalis est animus humanus*)¹⁴⁹.

Nonostante l'Ipponate abbia proclamato l'immortalità dell'anima occorre rispondere ad una obiezione che sorgerebbe spontanea: dato il presupposto che se un soggetto muta, muta anche l'oggetto in esso contenuto, come sarebbe possibile proclamare l'assoluta immortalità e immutabilità delle diverse *artes* se l'anima umana talvolta è soggetta al mutamento visto che si mostra ora stolta ora sapiente?¹⁵⁰

Per rispondere a questo interrogativo Agostino distingue i mutamenti dell'anima in due categorie: sostanziali e non sostanziali. Mentre i primi determinano un mutamento dell'essere i secondi, invece, riguardando caratteristiche accidentali, ossia possibili alterazioni delle proprietà di un soggetto, non causano un mutamento della sostanza. Efficace, a tal proposito, risulta l'esempio subito dopo esposto: se la cera dovesse mutare colore o da calda diventasse fredda non per questo cesserebbe di essere cera¹⁵¹. Allo stesso modo i mutamenti che riguardano l'anima umana, che concernono o le affezioni del corpo (gli anni, le malattie, i dolori, i piaceri) o l'anima stessa (la gioia, il dolore, la paura, l'afflizione), non sono di natura sostanziale¹⁵². La risposta agostiniana tuttavia risulta essere parziale in quanto qualcuno potrebbe obiettare che il passaggio dalla sapienza alla stoltezza, o viceversa, non possa essere considerato un mutamento non sostanziale: la stoltezza infatti, che è determinata da un allontanamento dell'anima dalla *ratio*, realtà inalterabile che si identifica con la stessa *veritas*,

¹⁴⁹ Dio è il grado sommo in cui si manifesta in maniera completa e autentica l'identificazione tra vita e ratio; cfr. ID., *Retractationes*, I, 5, 2.

¹⁵⁰ Cfr. ID., *De immortalitate animae* I, 7, 12; PL 32, 1027: «Nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire nunquam queat. Quod item de ipso spatio et quolibet intervallo dici atque intellegi potest. Nam et de his etiam terminatis, dimidiam, verbi gratia, partem detrahendo, et ex eo quod restat, semper dimidiam, minuitur intervallum, atque ad finem progreditur, ad quem tamen nullo pervenitur modo. Quo minus hoc de animo formidandum est. Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur. «Si enim subiectum est animus arte in subiecto existente, neque subiectum immutari potest quin et id quod in subiecto est immutetur; qui possumus obtinere immutabilem esse artem atque rationem, si mutabilis animus in quo illa sunt esse convincitur? Quae autem maior quam in contraria solet esse mutatio? et quis negat animum, ut omittam caetera, stultum alias, alias vero esse sapientem?».

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, I, 5, 8; PL 32, 1025: «Nam illud secundum hanc mutationem subiecti dicitur, per quam omnino mutare cogitur nomen. Nam si ex albo cera nigrum colorem ducat alicunde, non minus cera est; et si ex quadrata rotundam formam sumat, et ex molli durescat, frigescatque ex calida: at ista in subiecto sunt, et cera subiectum. Manet autem cera non magis minusve cera, cum illa mutantur. Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum quae in subiecto sunt, cum ipsum tamen iuxta id quod hoc est ac dicitur, non mutantur. At si eorum quae in subiecto sunt, tanta commutatio fieret, ut illud quod subesse dicebatur, dici iam omnino non posset; veluti cum calore ignis cera in auras discedit, eamque mutationem patitur ut recte intellegatur mutatum esse subiectum, quod cera erat, et cera iam non est: nullo modo aliqua ratione quidquam eorum, quae in illo subiecto ideo erant quia hoc erat, remanere putaretur».

¹⁵² Cfr. *ibid.*, I, 5, 7; PL 32, 1025: «Prius ergo quot modis accipiatur, quae dicitur animae mutatio, videamus; qui, ut opinor, manifestiores duntaxat clarioresque nobis duo sunt genere, specie vero plures inveniuntur. Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, anima dicitur immutari. Secundum corporis, ut per aetates, per morbos, per dolores, labores, offensiones, per voluptates. Secundum suas autem, ut cupiendo, laetando, metuendo, aegrescendo, studendo, discendo».

determinerebbe per l'anima un processo di decrescita, tendente inesorabilmente al nulla (*ad nihilum*) che avrebbe come fine ultimo la distruzione:

At enim aversio ipsa a ratione per quam stultitia contingit animo, sine defectu eius fieri non potest: si enim magis est ad rationem conversus eique inhaerens, ideo quod inhaeret incommutabili rei quae est veritas, quae et maxime et primitus est; cum ab ea est aversus, idipsum esse minus habet, quod est deficere. Omnis autem defectus tendit ad nihilum; et interitum nullum magis proprie oportet accipi, quam cum id, quod aliquid erat, nihil fit. Quare tendere ad nihilum, est ad interitum tendere. Qui cur non cadat in animum, vix est dicere, in quem defectus cadit¹⁵³.

Ancora una volta Agostino sembra riproporre il problema etico all'interno di una prospettiva della temporalità richiamando il binomio *nequitia/nihil* del *De beata vita* con quelli affini di *stultitia/nihilum* e di *magis esse/ minus esse* del *De immortalitate animae* contrari ai binomi *frugalitas/aliquid est* e *virtus/constantia*: mentre l'*aliquid est* si identifica in qualcosa che sempre permane, non soggetto a mutamento o ad alterazione, diversamente il *nihil* rappresenta qualcosa di caduco e transeunte (*minus esse*)¹⁵⁴ soggetto continuamente alla privazione e destinato alla distruzione.

Tuttavia, come afferma l'Ipponate, dire che qualcosa tende al *nihil* non significa che ciò è destinato a distruggersi necessariamente: un corpo, sebbene perdesse infatti una parte di sé, non sarebbe destinato al *nihil* in quanto mancherebbe una parte estesa e divisibile¹⁵⁵. Qualcuno, tuttavia, potrebbe contestare che sia destinata a cambiare non la massa corporea bensì la forma. Questo varrebbe ancora di più per l'anima: affermare che l'animo da sapiente diventa stolto potrebbe far supporre che l'anima sia destinata a perdere la sua forma e quindi ad annientarsi:

¹⁵³ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 7, 12 (PL 32, 1027)

¹⁵⁴ Tale termine ricorre in maniera pedissequa nel *De Musica* dove Agostino arriva ad affermare che l'anima umana sarebbe destinata al *nihil* senza Dio che la vivifica e che la ordina. Oltre al *nihil* prima della *creatio rerum* (*Confessiones*, XI, 1, 1), a quello dell'anima presa da sola (*De musica* VI, 13, 40) e al nulla dello spazio tra un numero ed un altro nella serie infinita dei numeri (*De Musica*, I, 12, 22), ci sarebbe anche il *nihil* delle *res* prive di una stabilita struttura numerica. Tutto il creato sarebbe insomma destinato al *nihil* senza la *potentia ordinationis* del suo Creatore che ne ha stabilito la struttura numerica: cfr. *De musica* VI, 13, 40. VI 17, 57; cfr. anche *De libero arbitrio*, II, 20, 52. Cfr. anche *De ord.* I, 2, 3 e PLOT, *Enneades*, VI, 6, 1, 4-8. A proposito dell'opposizione tra *magis* e *minus esse* cfr. É. ZUM. BRUNN, "Être" ou "ne pas être" d'après saint Augustin, «Revue des Études Augustiniennes», XIV (1968), pp. 91-98; ID., *L'expression ontologique de la vie e de la mort de l'âme, d'après saint Augustin*, «Augustinus», XIII (1968), pp. 443-447; ID., *Le dilemme de l'être e du néant chez saint Augustin. Des premières dialogues aux "Confessions"*, «Recherches Augustiniennes», VI (1969), pp. 3-102; ID., *La dialectique du "magis" et du "minus esse" chez saint Augustin*, in *Le néoplatonisme. Royaumont, 9-13 juin, Paris 1971* (Colloques internationaux du C. N. R. S.), pp 373-383; M. GARCÍA RICARDO, "Magis esse" y "minus esse" en sain Augustín y una posible influencia neoplatónica, «Revista Augustiniana», XLI (2000), pp. 626-636.

¹⁵⁵ Cfr. AGOSTINO, *ibid.*, I, 7, 12; PL 32, 1027: «At nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire nunquam queat. Quod item de ipso spatio et quolibet intervallo dici atque intellegi potest. Nam et de his etiam terminatis, dimidiam, verbi gratia, partem detrahendo, et ex eo quod restat, semper dimidiam, minuitur intervallum, atque ad finem progreditur, ad quem tamen nullo pervenitur modo. Quo minus hoc de animo formidandum est. Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur».

Quod si non id quod est in mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse, quae sententia invictiore ratione approbatur: tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius; tantoque minus est, quanto foedius ac deformius; quae defectio non praecisione molis, de qua iam satis actum est, sed speciei putatione contingit¹⁵⁶. Quaerendum de hac re diligenter ac discutiendum est, ne quis affirmet animum tali defectu interire; ut quoniam specie aliqua sua privatur dum stultus est, credatur in tantum augeri posse hanc privationem, ut omni modo specie spoliatur animum, et ea labe ad nihilum redigat cogatque interire. Quamobrem si potuerimus impetrare ut ostendatur, ne corpori quidem hoc posse accidere, ut etiam ea specie privetur qua corpus est; iure fortasse obtinebimus multo minus auferri posse animo quo animus est. Siquidem nemo se bene inspexit, qui non omni corpori qualemlibet animum praeponendum esse fateatur¹⁵⁷.

Per dimostrare come il corpo non possa perdere la sua forma, il che equivarrebbe a maggior ragione per l'anima, Agostino elabora una minuziosa e attenta argomentazione che parte dal principio secondo cui nessuna realtà potrebbe mai essere in grado di creare o generare se stessa¹⁵⁸ e ciò che, né è stato creato né ha avuto alcuna origine, è sempiterno¹⁵⁹. Dal momento che tutto ciò che è perenne deve necessariamente essere preferito a ciò che non lo è, se ne deduce che Dio, in quanto creatore del corpo, possieda qualcosa di meglio rispetto alla creatura essendo un essere superiore¹⁶⁰. Il fatto che

¹⁵⁶ Il *magis esse* del corpo, che presuppone qualitativamente un incremento della perfezione concernente sia la forma (*species*) che la bellezza (*pulchritudo*), si contrappone ancora una volta al *minus esse* che, diversamente, determinando un privazione della forma (*speciei privatio*), allontana l'anima dalla *virtus* facendola precipitare nel baratro della *stultitia*. Per quanto concerne il rapporto tra *ordo*, *pulchritudo*, *species* e *mensura* in Agostino cfr. W. BEIRWALTES, "Aequalitas numerosa". *L'idea della bellezza in Agostino*, in ID., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it di G. GIRGENTI, Milano 1995, pp. 164-165; M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Milano 1994, pp. 190-192.

¹⁵⁷ AGOSTINO, *ibid.*, I, 8, 13, PL 32, 1027-1028. L'opposizione tra *moles* e *species* sottolineata da Agostino richiamerebbe quella plotiniana tra *ἄγκος* e *εἶδος* (*Enn.* III, 6, 16). A tal proposito cfr. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, op. cit., p. 188). Come sottolinea Catapano (*Agostino, Tutti i dialoghi*, Milano 2006, p. 680, n. 35) il lemma *species* come corrispondente dei termini greci *εἶδος* e *ἰδέα* come attestato anche in Cicerone (*Academica posteriora*, I, 8, 30; *Topica*, VII, 30; *Tusculanae disputationes*, I, 24, 58) è confermata da Agostino (*De diversis quaestionibus* 46, 2). Con tale termine tuttavia non ci si riferisce alla forma trascendentale ma quella incarnata nella materia (in greco *μορφή* e in latino *figura*). A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 23, 32.

¹⁵⁸ Cfr. ID., *De immortalitate animae*, I, 8, 14; PL 32, 1028; p. 115: «Sit igitur nostrae ratiocinationis exordium, quod nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset: quod si falsum est, illud est verum». Come ha ben sottolineato Catapano (G. CATAPANO, *Agostino, Sull'anima*, op. cit., p. 331, n. 131) Agostino precisa la differenza tra il creare (*facere*) e il generare (*gignere*). Mentre il termine "creare" indica l'azione del produrre qualcosa o da altro (*de alio*) o dal nulla (*de nihilo*), diversamente il lemma "generare" esprime l'azione di fare nascere qualcosa da sé (*de ipso*). Il concetto di creazione è presente nella Bibbia dove si afferma che Dio ha creato il cielo, la terra e ogni essere vivente (*Gen*, 1, 1; 2 *Mac* 7, 28; *Sal* 104 [103], 24; *Gv* 1, 1-3; *Col* 1, 15-17). Diversamente dalla creatura, fatta *de nihilo*, e dunque diversa dal creatore, nel caso della generazioni invece il generato è della stessa sostanza del generante. Nei Simboli di Nicea (325) e di Costantinopoli (381), il Figlio essendo generato (*γεννηθέντα*) e non essendo creato (*ποιηθέντα*), viene definito della stessa sostanza del Padre (*ὁμοούσιον*). Tale differenza era ben chiara ad Agostino quando, prima ancora di ricevere il sacramento del battesimo, sotto la sapiente guida di Ambrogio, era impegnato nella stesura dei dialoghi di Cassiciaco. Tracce del problema cristologico sono presenti anche nel *De fide* e di Ambrogio (*De fide*, XIV, 86; *ibid.*, XVII, 117) e negli scritti anti-ariani di Mario Vittorino (*Ad Candidum Arrianum* 29; *Adversus Arium*, IA, 1; II, 2), testi certamente letti dall'Ipbonate. A tal proposito cfr. N. CIPRIANI, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino*, op. cit., pp. 253-312. La perfetta uguaglianza tra il generante e il generato contraddice alcune posizioni platoniche (*Philo*, 27 A) plotiniane (*Enneades*, III, 8, 5, 24-25; V, 1, 6; 38-39; V 2, 2, 2-3) e porfiriane (*Sententiae*, 13; Lamberz; *Ad Garum*, VI, 2, p. 42, 17-26; Kalbfleisch). Platone stesso considera il mondo una delle realtà divenienti dipendenti da una causa (*Timaeus*, 27 D-28 C)) cfr. G. CATAPANO, *Agostino, Tutti i dialoghi*, op. cit., p. 681, n. 39.

¹⁵⁹ Ancora una volta ritorna l'aggettivo *sempiternum*, attributo del creatore, e precedentemente riferita all'anima: cfr. n. 26.

¹⁶⁰ Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 8, 14; PL 32, 1028; p. 115: «Item quod factum ortumve non est, et tamen est, sempiternum sit necesse est. Quam naturam et excellentiam quisquis ulli corpori dat, errat vehementer quidem. Sed

l'universo corporeo sia stato creato da una natura migliore, superiore e assolutamente incorporea giustifica il principio da cui era partita l'argomentazione agostiniana: nessuna realtà creata può trarre origine da se stessa¹⁶¹. Tale sostanza incorporea, che si muove di moto locale, rispetto alla creatura che invece occupa uno spazio, non abbandona l'universo corporeo ma lo vivifica con una presenza assolutamente costante garantendo al corpo il mantenimento di quella forma attribuitagli fin dal momento stesso della creazione. Considerato il fatto che tale potenza creatrice vivifica il corpo continuamente, se ne deduce che il corpo non potrebbe mai perdere la sua forma¹⁶². Se un corpo non può perdere la sua forma a maggior ragione l'anima, che è un essere superiore al corpo, non potrà mai perdere la forma che le è propria¹⁶³. La forma è dunque presente costantemente nell'universo corporeo in virtù di una natura migliore che fonda e conserva tutto ciò che ha creato¹⁶⁴:

Adest igitur species universo corpori, meliore natura sufficiente atque obtinente quae fecit: quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo. Non enim quaepiam eius pars ad nihilum redigi sinitur, cum totum capessat vis illa effectoria nec laborante nec deside potentia, dans ut sit omne quod per illam est, in quantum est¹⁶⁵.

Potremmo tuttavia affermare che un corpo non potendo perdere la sua forma, senza la quale non sarebbe tale, cambierebbe, invece, la forma specifica. La mutevolezza (*mutabilitas*) infatti non annulla la forma (non adimit corpori corpus esse) ma, con un movimento ordinatissimo (*motu ordinatissimo*), permette al corpo di transitare da una forma specifica ad un'altra (de specie in speciem transire facit) impedendole così di essere ridotta al *nihil*¹⁶⁶.

quid pugnamus? multo enim magis eam dare animo cogimur. Ita si corpus ullum est sempiternum, nullus animus non sempiternus est. Quoniam quilibet animus cuilibet corpori praeferendus est, et omnia sempiterna non sempiternis. At si quod vere dicitur, factum est corpus; aliquo faciente factum est, nec eo inferiore. Neque enim esset potens ad dandum ei quod faceret, quidquid illud est quod est, id quod faciebat. Sed ne pari quidem: oportet enim facientem melius aliquid habere ad faciendum, quam est id quod facit. Nam de gignente non absurde dicitur, hoc eum esse, quod est illud quod ab eo gignitur».

¹⁶¹ Cfr. *ibidem*: «Universum igitur corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque meliore factum est, non utique corporea. Nam si corpus a corpore factum est, non potuit universum fieri. Verissimum est enim quod in exordio ratiocinationis huius posuimus, nullam rem a se posse fieri».

¹⁶² *Ibidem*: «Haec autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi praesente potentia tenet universum. Non enim fecit, atque discessit effectumque deseruit. Ea quippe substantia quae corpus non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia quae locum obtinet, separari queat; et illa effectoria vis vacare non potest, quin id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit: et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut seipso iam contentum esse posset, etiamsi a conditore desereretur».

¹⁶³ *Ibid.*, I, 8, 15; PL 32, 1028; p. 116: «Quamquam si ita est, magis id habet animus quem corpori praestare manifestum est. Atque ita de proximo immortalis probatur, si potest esse per seipsum».

¹⁶⁴ A proposito di questa natura che vivifica tutto l'essere corporeo alcuni sostengono si tratti di Dio (É. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, op. cit., p. 32, n. 35) altri invece ritengono che Agostino si riferisca all'*Anima mundi* (DU ROY, *L'intelligence de la foi*, op. cit., p. 130, n. 6; C.W. WOLFSKEEL, *Augustin über die Weltseele in der Schrift "De immortalitate animae"*, «Thetapi» I, 1972, pp. 81-103; M. PÉPIN, *Augustin d'Hippone, "De immortalitate animae"*, op. cit., p. 363).

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*; PL 32, 1028-1029; p. 116.

¹⁶⁶ Ancora una volta viene dunque ribadita la necessità di una potenza ordinatrice che non soltanto crea l'universo corporeo ma la preserva dal *nihil*. Nell'ultimo libro del *De musica* (AGOSTINO, *De musica*, VI, 14, 47) Agostino arriva ad

Qualcuno, tuttavia, potrebbe considerare l'annientamento dell'anima umana non come distruzione ma come perdita della vita. Questo risulterebbe impossibile in quanto l'anima umana, essendo la vita stessa, fa in modo che tutto ciò che è inanimata divenga animato. Ipotizzare che l'anima possa perdere la vita significa pensare che l'anima possa abbandonare se stessa, la qual cosa è assolutamente impossibile¹⁶⁷.

L'errore, secondo l'Ipponate, che consiste nel considerare l'anima, identificata con la vita stessa, alla stregua del corpo, ossia come una certa costituzione ben equilibrata (*aliqua temperatio*), porta inevitabilmente ad una erronea comparazione tra ciò che è transeunte e ciò che è immutabile:

Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto nunquam hoc visum esset, si ea quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto remove atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit?¹⁶⁸

affermare che la materia, paradossalmente, potrebbe pure essersi creata da sola ma sarebbe *nihil* senza la potenza dell'ordinamento che le attribuisce la *species* che le è propria. Diversamente da ciò che è perenne e che dunque non ha alcun bisogno di movimento, l'universo corporeo è spinto da un movimento ordinato che imita, con una ordinata mutevolezza ciò che è immutabile: «Unde diligenter inspicientibus quantum talis natura inspicere potest, ordinata mutabilitate id quod mutabile est imitari reperitur. Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente; quia motus omnis ad aliud est, cuius indiget quod movetur (*De immortalitate animae*, I, 8, 15)». A proposito del movimento ordinato dei cieli che riproduce l'immutabilità di ciò che è eterno e perenne cfr. anche *De Mus.*, VI, 11, 29: «Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.». L'espressione "*motus ordinatissimus*" enunciata nel *De immortalitate animae* risulta affine all'espressione "*numerosa successio*" utilizzata nel *De Musica* per esprimere l'ordinato moto dei cieli. A proposito del moto celeste che riproduce l'immutabilità dell'eternità cfr. PLATONE, *Timaeus*, 37D-38A. Per quanto riguarda il tema neopitagorico dell'armonia dell'universo cfr. anche CICERONE, *De Republica*, VI, 4-5.

¹⁶⁷ AGOSTINO *De immortalitate animae*, I, 9, 16; PL 32, 1029; p. 117: «Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente; quia motus omnis ad aliud est, cuius indiget quod movetur. Adest igitur species universo corpori, meliore natura sufficiente atque obtinente quae fecit: quare illa mutabilitas non admittit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo. Non enim quaequam eius pars ad nihilum redigi sinitur, cum totum capessat vis illa effectoria nec laborante nec deside potentia, dans ut sit omne quod per illam est, in quantum est: quamobrem nemo tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem, aut qui hoc concessio arbitretur corpori non accidere ut corpus non sit, animo accidere ut animum non sit. Quod si non accidit, neque animum esse nisi vivat, potest, nunquam profecto animum moritur». Cfr. anche AGOSTINO, *Soliloquia*, II, 13e D. DOUCET, "*Soliloques*" II, XIII, 23 e les "*magni philosophi*", «Revue des Études Augustiniennes», XXXIX (1993), pp. 109-128 La teoria agostiniana che identifica l'anima con il principio della vita stessa sembra assolutamente riprendere le considerazioni platoniche enunciate in *Phaedrus*, 105 C-E e plotiniane espresse in *Enneades*, IV, 7, 9, 6-9; 11, 1-4.7.14-17. A proposito delle influenze platoniche e neoplatoniche in Agostino cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin et son Platonisme* Les Études Philosophique» 2009, pp. 307-311. F. DE CAPITANI, *Plotone, Plotino, Porfirio e sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXVI (1984), pp. 230-244. Cfr. anche G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*, op. cit., pp. 252-254.

¹⁶⁸ Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 10, 17; PL 32, 1029; p. 118.

Mentre tutto ciò che è corporeo riguarda la realtà temporale, mutevole e transeunte che tende al *nihil*, al contrario l'anima volge lo sguardo a quelle realtà che autenticamente “sono” (*vere sunt*) e rimangono immutabili (*incommutabilia permanent*)¹⁶⁹ e che, pertanto, concernono *l'aliquid est* enunciato nell'*incipit* del *De beata vita*. Ancora una volta dunque il discorso Agostiniano cerca di rileggere l'opposizione *corpus/anima*, che normalmente concerne il piano etico, all'interno di un'ontologia della temporalità basata sull'opposizione *tempus/aeternitas*:

Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subiecto corpore tamquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intellegibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri, eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subiecto est inseparabiliter. Ad haec, ea quae intellegit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea; et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent. Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intellegentia cernimus; cum dubitare dementis sit, intellegentiam incomparabiliter oculis anteferri¹⁷⁰.

Tutto ciò che riguarda il corpo, come la forma (*species*) o il colore (*color*) o la mescolanza dei quattro elementi corporei (*temperantia corporis*)¹⁷¹, essendo connesso in maniera inseparabile (*inseparabiliter inesset*) con il corpo stesso, non possedendo una natura propria (*naturam propriam non haberet*) e non essendo una sostanza (*neque substantia esset*), non potrebbe mai distogliersi dal corpo (ullo modo se ab illo corpore avertete) per rivolgersi alla contemplazione degli intellegibili (*ad intellegibilia percipienda*), ossia quelle realtà assolutamente immutabili che non sono soggette alle

¹⁶⁹ Si tratta delle Forme Ideali di cui parla Platone (*Phaedrus*, 79D; *Respublica*, VI, 484B).

¹⁷⁰ AGOSTINO, *ibid.*; PL 1029-1030.

¹⁷¹ Il termine *temperantia*, in questo contesto, si riferisce inevitabilmente a tutto ciò che è corporeo, transeunte e mutevole come dimostra l'etimologia del termine: il lemma tempo ha infatti tutta una serie di affinità con altre parole latine (*tempestas*, *tempestus*, *temperatio*, *temperatura*). Diversamente da O'Connell, secondo il quale Agostino adopera il lemma *temperantia* come sinonimo dei lemmi *ἀρμονία* e *ἐντελέχεια* discussi da Plotino (*Enneades*, IV, 7, 8, 5), Catapano sottolinea invece come Agostino abbia ben chiara la differenza tra la *temperantia corporis*, attestata già in Cicerone (*Tusculanae Disputationes*, IV, XIII, 30) e l'*armonia corporis*. Mentre infatti con il primo termine l'Ipponate fa riferimento all'ippocratica mescolanza dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) che costituiscono il corpo, con il secondo si riferisce all'armonia dell'anima che è necessariamente incorporea. A tal proposito cfr. R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge 1968, pp. 140-142 e G. CATAPANO, *Agostino, Sull'anima*, op. cit., p. 336, n. 164. Secondo i pitagorici non solo i numeri primi sono i principi della realtà ma tutto l'universo deve necessariamente essere ricondotto a numero e ad armonia. Il lemma *ἀρμονία*, che ricorre in maniera pedissequa nel *De Musica*, spesso è utilizzato sia in relazione alla (*numerosa modulatio*) che concerne il giusto accordo tra *voces* e *soni* (AGOSTINO, *De musica*, I, 3, 4) sia al susseguirsi ordinato dei piedi di un verso coordinati ritmicamente tra loro da precisi rapporti numerici. A tal proposito tale lemma viene accostato a quello di *convenientia* secondo l'uso ciceroniano (CICERONE, *De officiis*, 1, 14; *De Divinatione*, 2, 124). Il susseguirsi ritmico dei piedi si farebbe cartina di tornasole della simmetria e dell'ordine del cosmo. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Musica*. A cura di M. BETTETINI, Milano 1997, p. 399; L. SPITZER, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna 2009, pp. 23-24. Se l'armonia del cosmo, come quella del verso, dipende da leggi assolutamente immutabili, non soggette né allo spazio né al tempo, in quanto dipendono direttamente da Dio, che è la somma misura (*Summus modus*), l'armonia dell'anima, che è incorporea, non può che considerarsi eterna ed immutabile. A tal proposito cfr. anche PLATONE, *Phaedrus*, 85E-86A.

categorie dello spazio e del tempo e dunque non percepite con i sensi del corpo e colte soltanto dall'anima eterna e immutabile grazie all'attenzione della mente (*intentio mentis*)¹⁷².

Tali realtà, infatti, che non concernono il corpo e che solo l'anima riesce ad *intelligere* in maniera perfetta, esistono (*sunt*) in maniera somma (*maxime*) e sono sempre nello stesso modo (eodem modo semper sese habent). L'anima dunque è superiore al corpo in virtù del fatto che le realtà percepite con gli occhi (*oculis videamus*) sono necessariamente inferiori a quelle scorte con l'intelligenza (*intellegentia cernimus*):

Haec autem quae intelleguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse coniunctum, miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. Namque aut in illo sunt, aut ipse in illis. Et utrumlibet horum sit, aut in subiecto alterum in altero est, aut utrumque substantia est. Sed si illud primum est, non est in subiecto corpore animus, ut color et forma: quia vel ipse substantia est, vel alteri substantiae quae corpus non est, in subiecto inest. Si autem hoc secundum verum est, non est in subiecto corpore tamquam color animus, quia substantia est. Temperatio autem corporis in subiecto corpore est tamquam color: non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus: et se nulla res deserit; et id moritur quod vita deserit: non igitur animus mori potest¹⁷³.

Quando l'anima intuisce quelle realtà che permangono sempre identiche a se stesse (eodem modo sese habent), risulta abbastanza evidente come essa sia congiunta a quelle realtà immutabili né corporalmente (incorporali) e né spazialmente (non localiter). Sia che quelle realtà risiedano nell'anima, sia invece che quest'ultima abbia la sua sede nelle realtà intellegibili, o l'una esista nel soggetto costituito dall'altra (subiecto alterum in altero est) o entrambe devono essere considerate sostanze (aut utrumque substantia est)¹⁷⁴. Tanto nel primo quanto nel secondo caso l'anima non inerisce all'intellegibile come la forma e il colore fanno con il corpo in quanto essa non è *accidens* bensì *substantia*. Se l'anima non è alla stregua della *temperatio corporis*, visto che si identifica con la vita stessa, e considerando che nessuna realtà abbandona se stessa (se nulla res deserit) e che muore

¹⁷² Spesso Agostino utilizza come sinonimi i lemmi *mens*, *ratio*, *anima*. In questo contesto *mens* potrebbe essere utilizzato per indicare la parte più eccelsa dell'anima capace di cogliere le realtà intellegibili. Cfr. M. PÉPIN, *Augustine d'Hippone*, op. cit., p. 205. Nel *De musica* (VI, 10, 21) viene esaltato il potere della *ratio* (*vis et potentia rationis*). La *ratio*, utilizzata come sinonimo di *mens*, definita dall'Ipponate *caput animae*, è in grado di valutare la musica e la corretta modulazione sulla base dei numeri.

¹⁷³ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 10, 17 (PL 32, 1029-1030).

¹⁷⁴ Come ha ben sottolineato Dörrie Agostino sembra recuperare la teoria porfiriana dei τὰ ἀσώματα ἀσυγχύτως ἐνώσθαι utilizzata con fini teorici sia in nell'epistola 137 che nel libro IX del *De Trinitate*. Cfr. DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmiktá zetemata"*, Muniche 1959, p. 160, n. 1 e G. CATAPANO, *Agostino, Sull'anima*, op. cit., p. 337-338, n. 175. A tal proposito cfr. anche E. L. FORTIN, *Saint Augustin e la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11) in Augustinus Magister. Congrès International Augustinien (Paris, 21-24 Septembre 1954)*, vol. III: Actes, Paris 1955, pp. 371-280; ID., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, op. cit., pp. 11-123; J. PÉPIN, *Une nouvelle source de Saint Augustin. Le Zetema de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»*, «Revue des Études anciennes», 66, 1964, pp. 53-107.

ciò che è privato della vita (*id moritur, quod vita deserit*), se ne deduce logicamente che l'anima non può morire (*non igitur animus potest mori*).

Nonostante l'Ipponate proclami a chiari lettere come l'anima sia immortale questo non può certamente escludere il fatto che l'animo stolto e insipiente si trova costantemente in una condizione di mancanza e di privazione mentre quello sapiente in uno stato che gode di maggiore sicurezza e pienezza¹⁷⁵. Ancora una volta il lessico utilizzato testimonia il tentativo di Agostino di rileggere il problema etico entro il panorama più ampio di un'ontologia della temporalità: il binomio *stultitia/defectus* contrapposto a quello di *sapientia/plenitudo* se trasposto sul piano della temporalità ripropone, anche se con termini diversi, l'opposizione tra ciò che riguarda la dimensione del tempo, ossia ciò che è corporale, transeunte, caduco e ciò che, diversamente, riguarda la dimensione dell'eternità, ovvero ciò che permane sempre identico a se stesso senza alcuna privazione, né mancanza. L'accostamento della sapienza dell'anima con una condizione di perfetta immutabilità è data dalla partecipazione dell'animo umano alla Verità, somma Essenza per eccellenza, che è eterna:

Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret divino amore coniunctus et illa omnium quae quoquomodo sunt summe maximeque est: aut ab illa est animus in quantum est, aut per seipsum est. Sed si per seipsum est, quoniam ipse sibi causa existendi est, et nunquam se deserit; nunquam interit, ut supra etiam disputavimus¹⁷⁶.

L'animo umano è massimamente sapiente (*sapientissimus*) quando intuisce (*intuetur*) la somma Verità che è sempre identica a se stessa (*quae semper eodem modo est*) e, congiuntosi ad essa con un amore divino le rimane unito (*inhaeret*) in maniera assolutamente stabile (*immobilis*) dal momento che essa "è" in grado massimo e supremo (*quae summe maximeque est*). L'anima umana potrebbe dunque trarre la propria esistenza o da se stessa (*si per se ipsum est*), e in questo caso essendo la propria causa non potrebbe distruggersi, oppure da quella Essenza da cui traggono l'esistenza tutte le realtà che sono, che è perennemente eterna ed immutabile:

Si vero ex illa, diligenter opus est quaerere quae res ei possit esse contraria, quae animo auferat animum esse quod illa praebet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? Sed manifestum est, atque in promptu situm, quantum nocere animo falsitas possit. Num enim amplius potest quam fallere? at nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quod si haec non potest quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit

¹⁷⁵ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 11, 18; PL 32, 1029-1030; p. 119: «Rursus igitur si quid metuendum est, id est metuendum ne deficiendo animus intereat, id est dum ipsa existendi specie privatur. De qua re quamquam satis esse dictum arbitrer, et quam hoc fieri non possit certa ratione monstratum sit; tamen etiam hoc attendendum est, non esse aliam causam huius formidinis, nisi quia fatendum est in defectu quodam esse animum stultum, et in essentia certiore atque pleniore sapientem».

¹⁷⁶ *Ibidem*.

(ita enim est invictissima veritas); quid aliud invenietur, quod auferat animo id quod est animus? Nihil profecto: nam nihil est contrario valentius ad id auferendum, quod fit ab eius contrario¹⁷⁷.

Qualora si ipotizzasse che l'animo umano trarrebbe la propria esistenza da quella realtà eterna e immutabile (*Summa Veritas*) bisognerebbe cercare quella realtà ad essa contraria che sarebbe in grado di toglierle la vita che quell'Essenza gli fornisce. Ma l'unico contrario della Verità è la Falsità che può portare l'animo all'errore. Tuttavia dato il presupposto che può errare solo chi vive (at nisi qui vivit, fallitur nemo) se ne deduce logicamente che la Falsità non è assolutamente in grado di privare l'animo del suo essere tale (non igitur falsitas interimere animum potest). Considerando dunque il fatto che solo ciò che è contrario all'Essenza può privare l'animo del suo essere tale, l'Ipponate asserisce come conclusione che nulla può spogliare l'anima del suo essere. Ma se considerassimo la *Summa Veritas*, non solo come verità, il cui contrario è la falsità, ma come Essenza suprema a causa della quale tutte le realtà sono, dato il presupposto che nessuna essenza ha un contrario, ne segue che l'Essenza/Sostanza suprema¹⁷⁸, che è in grado massimo e primo, non ha contrario¹⁷⁹.

Qualora dunque l'animo traesse la propria esistenza da quella Essenza, nulla potrebbe privarlo del suo essere tale proprio perché la Sostanza suprema non ha contrari¹⁸⁰. Mentre infatti la stoltezza è contraria alla sapienza in quanto implica un distogliersi dalla Verità che è il contrario di tendere ad essa, nulla è invece contrario all'Essenza che dà vita a tutto ciò che esiste¹⁸¹. Nonostante l'Ipponate dimostri con un'argomentazione, condotta con estrema acribia, come la partecipazione all'Essenza

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Secondo Pépin (*Augustin d'Hippone*, op. cit., p. 241) Agostino adopera il termine di substantia come sinonimo di essentia (lemma riferito tanto a Dio quanto alle creature) al fine di designare la verità, essenza prima e suprema. Cfr. anche J. PÉPIN, *Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction in La langue latine langue de la philosophie.*, op. cit., pp. 287-292. A proposito invece del termine essentia, Agostino lo utilizza non per indicare il principio quidditativo tommasiano, ossia ciò per cui una cosa è quella che è, ma per indicare generelmante ciò che esiste. Cfr. J. F. ANDERSON, *St. Augustine and Being, A Metaphysical Essay*, The Hague 1965, p. 67; F. THONNARD, *Ontologie augustinienne*, «L'Année théologique augustinienne», XIV (1954), p. 44; E. MACCAGNOLO, *Appunti per una interpretazione di Sant'Agostino*, «Sophia. Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia», XXIII (1955), pp. 226-227; M. SMALLBRUGGE, *Sur l'emploi et l'origine du terme "essentia" chez Augustin*, «Augustiniana», XXXIX (1989), pp. 436-446.

¹⁷⁹ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 12, 19; PL 32,1031; p. 121: «At si veritati contrarium ita quaeramus, non in quantum veritas est, sed in quantum summe maximeque est, quamquam in tantum est idipsum in quantum est veritas; siquidem veritatem eam dicimus qua vera sunt omnia in quantumcumque sunt, in tantum autem sunt in quantum vera sunt; tamen nullo modo id defugerim, quod mihi evidentiuss suffragatur. Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est».

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*: «Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quae illo ipso est animo praestantior), nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit».

¹⁸¹ Cfr. *ibidem*: «Sapientiam vero, quia conversione habet ad id ex quo est, aversione illam potest amittere. Conversioni namque aversio contraria est. Illud vero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. Non igitur potest interire».

Suprema renda l'anima immortale, qualcuno potrebbe tuttavia avanzare l'ipotesi che l'animo, pur non potendo essere privato della vita possa però essere trasformato in un corpo venendo così privato della sua forma specifica. Agostino tenta dunque di dimostrare, nella parte finale del *De immortalitate animae*, come ciò sia impossibile in quanto né l'animo desidera essere trasformato in un'essenza peggiore, né può essere costretto da un agente esterno. L'animo non vuole affatto essere trasformato in un corpo in quanto ogni suo desiderio è diretto al corpo per possederlo, vivificarlo e costruirlo, insomma per prendersi cura di esso¹⁸². Diversamente non può essere costretta né da un corpo, in quanto, sulla base di ciò che è stato precedentemente dimostrato, ogni corpo è inferiore ad un animo, né da un altro animo dello stesso grado perché un'anima potrebbe sottomettersi ad un'altra solo se ciò rientrasse tra i suoi desideri e indubbiamente non rientra tra le sue brame la trasformazione in un essere peggiore¹⁸³. Allo stesso modo l'Ipponate dimostra come neppure potrebbe essere trasformato da un'anima superiore, in quanto quest'ultima, essendo buona per natura non potrebbe chiaramente desiderare la trasformazione in un essere peggiore, discorso quest'ultimo che vale a maggior ragione per Dio, Essenza Suprema, massimamente Buona¹⁸⁴. Viene altresì dimostrato come anche il sonno, essendo un'alterazione del corpo¹⁸⁵ e non intaccando minimamente le attività dell'anima non può assolutamente trasformarla in un essere inferiore come dimostrano i sogni: benchè infatti siano false le situazioni che sperimentiamo durante il sogno, tuttavia veri, perenni ed immutabili sono i principi razionali in base ai quali abbiamo vissuto tali esperienze. Falsi infatti potrebbero essere il luogo in cui si è svolta la discussione durante il sogno, l'interlocutore, le parole espresse, ma non i principi razionali e inalterabili in base ai quali essa si è svolta:

¹⁸² Cfr. *ibid.*, 13, 20; PL 32, 1031; p. 122: «Nunquam autem volet: nam omnis eius appetitus ad corpus, aut ut id possideat, est, aut ut vivificet, aut ut quodammodo fabricetur, aut quolibet pacto ei consulat. Nihil autem horum fieri potest, si non sit corpore melior. At si erit corpus, melior corpore profecto non erit. Non igitur corpus esse volet. Neque ullum rei huius certius argumentum est, quam cum seipsum hinc interrogat animus. Ita enim facile comperit appetitum se non habere, nisi agendi aliquid, aut sciendi, aut sentiendi, aut tantummodo vivendi in quantum sua illi potestas est». L'affermare che l'anima si prende cura del corpo, pur non minacciando l'essenza dell'anima, eterna immutabile e non soggetta a trasformazioni spazio-temporali, apre la possibilità di un incontro tra la dimensione della sempiternità e quella della temporalità: l'anima, pur rimanendo immutabile, si temporalizza nella misura in cui agisce sul corpo attraverso le diverse sensazioni.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, 13, 21; PL 32, 1031-1032; p. 123: «Nec ullo modo animus potestati alterius animi, nisi suis cupiditatibus subditur. Cogit ergo ille animus non amplius quam quantum eius quem cogit cupiditates sinunt. Dictum est autem cupiditatem non posse animum habere, ut corpus sit. Illud etiam manifestum est ad nullam suae cupiditatis expletionem pervenire, dum amittit omnem cupiditatem: et amittit dum corpus fit».

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*, PL 32, 1031-1032: «Quod autem rationali anima melius est, omnibus consentientibus, Deus est. Qui profecto consulit animae, et ideo non ab eo cogi anima potest, ut convertatur in corpus».

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 14, 24; PL 32, 1032-1033; p. 124: «Si igitur nec propria voluntate, nec alio cogente id animus patitur; unde id pati potest? An quia invitos nos plerumque opprimit somnus, metuendum est ne quo tali defectu animus convertatur in corpus? Quasi vero quoniam somno membra nostra marcescunt, idcirco animus fiat ulla ex parte debilior. Sensibilia tantum non sentit, quia quidquid illud est quod somnum facit, e corpore est atque in corpore operatur. Corporeos enim sensus sopit et claudit quodammodo, ita sane ut tali commutationi corporis cedat anima cum voluptate: quia secundum naturam est talis commutatio quae reficit corpus a laboribus: non tamen haec adimit animo vel sentiendi vim vel intellegendi».

Nam verbi gratia si per somnium disputare sibi visus fuerit, verasque rationes secutus in disputando didicerit aliquid; etiam expergefatto eadem incommutabiles manent, quamvis falsa reperiantur caetera, veluti locus ubi disputatio, et persona cum qua disputatio fuisse visa erat, et verba ipsa, quod ad sonum attinet, quibus disputari videbatur, et alia huiusmodi; quae etiam cum ipsis sensibus sentiuntur agunturque a vigilantibus, praetereunt tamen, nec ulla ex parte sempiternam praesentiam verarum rationum assequuntur. Ex quo colligitur, tali commutatione corporis, qualis somnus est, usum eiusdem corporis animae, non vim propriam, posse minui¹⁸⁶.

Ancora una volta l'antitesi tra anima e corpo viene riletta alla luce di un orizzonte della temporalità basato sulla contrapposizione tra ciò che è temporale, mutevole e transeunte e ciò che è eterno ed immutabile. Allo stesso modo in cui prima l'Ipponate aveva contrapposto la *Veritas* alla *Falsitas*, al termine del *De immortalitate animae* le esperienze oniriche, definite "*falsa*" in quanto riguardanti i sensi e destinate inesorabilmente a scomparire (*praetereunt*), sono contrarie alla perenne presenza dei principi razionali (sempiterna praesentia verarum rationum) che, essendo veri ed immutabili, non sono soggetti ai mutamenti spazio-temporali. Ancora una volta risulta a tal proposito calzante l'esempio del suono proposto nell'*incipit* del trattato e ripreso nel libro XI delle *Confessiones*: diversamente dai *soni* e *voces* che, transitando dal passato al futuro, sono destinati a svanire, permangono immutabili le leggi (*rationes*) in base alle quali tali voci e suoni vengono articolati.

Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis, quanto etiam corpore melior¹⁸⁷.

Considerando inoltre che l'anima si unisce al corpo non spazialmente (*non localiter*), essa partecipa, prima ancora del corpo, a quegli stessi principi razionali sommi ed eterni (*summum illis aeternisque rationibus*), che permanono senza alterazione (*quae incommutabiliter manent*) e che, pertanto, non sono collocati né nello spazio né nel tempo. La vicinanza ai principi razionali¹⁸⁸, considerata non in senso spaziale o temporale ma sulla base dell'ordine gerarchico delle nature, è la ragione o la prova metafisica che legittima maggiormente l'impossibilità per un'anima di essere trasformata in un corpo: la forma specifica del corpo viene infatti conferita da Dio per il tramite dell'anima che si dispone in

¹⁸⁶ *Ibid.*, PL 32, 1032-1033. Cfr. anche ID., *Soliloquia*, II, 6, 10; ID., *Contra Academicos*, III, 11, 25.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 15, 24, p. 125.

¹⁸⁸ Secondo Pépin (M. PÉPIN, *Augustine d'Hippone*, op. cit.) tali principi razionali rappresentano le idee esemplari che l'Ipponate designa come quelle ragioni eterne che sussistono nell'intelligenza divina o come viventi in Dio. A tal proposito cfr. anche J. PÉPIN, *La doctrine augustinienne des "rationes aeternae". Affinités, origines in Ratio*. VII Colloquio Internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1992, Atti a cura di M. Fattori e M. L. Branchi (Lessico Intellettuale Europeo, LXI), Firenze 1994, pp. 47-68.

una posizione intermedia tra Dio, Essenza, Bellezza e Vita Suprema, Primo Principio che è sapienza e verità inalterabile e il corpo situato ad un livello inferiore¹⁸⁹. Se ne deduce logicamente che senza l'anima non esisterebbe neppure il corpo che tramite essa trae da Dio la propria esistenza e la propria forma specifica¹⁹⁰.

Per la stessa ragione metafisica sarebbe impossibile per un'anima trasformarne un'altra in un corpo: per compiere infatti questa operazione occorrerebbe conferire all'anima la forma specifica del corpo che tuttavia si trova solo al livello del corpo stesso e non potrebbe pertanto essere trattenuta a livello dell'anima¹⁹¹.

Pertanto è possibile concludere dicendo che l'anima non diventa corpo né tramite se stessa (sia perché non lo vuole sia perché il corpo può essere tale solo per mezzo dell'anima), né tramite un'altra anima in quanto un corpo può diventare tale solo se riceve la forma dall'anima che, a sua volta, verrebbe trasformata in un corpo nel caso in cui quest'ultimo venisse privato di tale forma¹⁹². Visto che, all'interno di un preciso ordine gerarchico, ciascun essere inferiore riceve la forma specifica da un essere che gli è superiore, anche un'anima irragionevole tra necessariamente la propria forma da un'anima ragionevole a cui è sottomessa. Diversamente infatti essa sarebbe in possesso di una *ratio* ricevendo la forma specifica a livello di un'anima ragionevole¹⁹³. Tale esempio, all'interno della puntuale argomentazione agostiniana, risulta assolutamente efficace in quanto rafforza la ragione metafisica, affermata in precedenza, in base alla quale, tenendo conto di un ordine naturale,

¹⁸⁹ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 15, 24; PL 32, 1033: «Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est, non utique speciem tradendo adimit». Per l'identificazione del concetto di Bellezza Suprema con quello di Verità ed Essenza cfr. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia*, op. cit., pp. 95-100; pp. 261-262.

¹⁹⁰ AGOSTINO, *ibidem*, «Nec ista propinquitatis loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum». Cfr. G. CATAPANO, *Agostino, Sull'anima*, op. cit., pp. 16-17. Secondo Catapano (*Agostino, Sull'anima*, op. cit., p. 345, n. 240) l'Ipponate, come dimostrerà anche in AGOSTINO, *Retractationes*, I, XI, 4, considererà avventata l'ultima affermazione di tale passo che sembra identificare il mondo come un essere vivente dotato di una propria anima

¹⁹¹ Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae, ibidem*: «Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non fit, manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem; commutari in corpus anima non potest. Si enim non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus: et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima: sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima: nam hoc interest; eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret». Cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 2, 2, 21-25; cfr. anche G. CATAPANO (*Sull'anima*, op. cit., p. 345, n. 240)

¹⁹² Cfr. AGOSTINO, *ibid.*: «Adimit autem in corpus animam transmutando. Non igitur anima sive per seipsam corpus fit, quia non nisi anima manente corpus per eam fit; sive per aliam, quia non nisi traditione speciei fit corpus per animam, et ademptione speciei anima in corpus converteretur, si converteretur».

¹⁹³ Cfr. *ibid.*, 16, 25; PL 32, 1034: «Hoc et de irrationali anima vel vita, quod nec in eam rationalis anima convertitur, dici potest. Et ipsa enim nisi inferiore ordine rationali subiceretur, aequae sumeret speciem et talis esset». Cfr. G., O'DALY *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987: *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1988, p. 25, n. 5; ID, s.v. "Anima, animus", in AL, I, (1986-1994), Coll, 315-340.

gli esseri più potenti trasmettono agli esseri inferiori la forma specifica ricevuta dalla Bellezza Suprema che si identifica con la Somma Essenza ed il Primo Principio¹⁹⁴.

Si potrebbe tuttavia obiettare che un'anima, pur non potendo essere trasformata in un corpo possa però perdere la sua forma specifica, come la forma migliore del fuoco che rischia di essere trasformata nella forma peggiore dell'aria in aria a causa della massa più grande di quest'ultima. Le ultime pagine del *De immortalitate animae* servono a dimostrare che ciò è assolutamente impossibile in quanto, a differenza del fuoco, l'anima, non essendo soggetta ad alterazioni spazio-temporali, non ha un'estensione quindi non può subire le diverse alterazioni che riguardano la massa corporea¹⁹⁵: ciò che infatti rende superiore l'anima rispetto al corpo non è la massa bensì la forma migliore che la fa essere superiore.

Diversamente infatti da ogni altra massa che è intera non in ogni sua parte bensì complessivamente, visto che occupa un determinato spazio, l'anima, non possedendo un'estensione nello spazio, è presente contemporaneamente nella sua interezza non soltanto nel corpo preso globalmente ma in ciascuna sua parte¹⁹⁶. La sensazione è la prova che l'anima sia legata al corpo non spazialmente (*non localiter*): l'anima riesce infatti a percepire l'affezione del corpo senza però avvertirla in tutto quanto il corpo e localizzando il punto specifico¹⁹⁷. La non estensione nello spazio e nel tempo è dunque un'ulteriore prova dell'immortalità dell'anima.

¹⁹⁴ AGOSTINO, *ibidem*: «Tradunt ergo speciem a summa pulchritudine acceptam potentiora infirmioribus naturali ordine. Et utique cum tradunt, non adimunt. Eoque sunt quae infirmiora sunt, in quantum sunt, quod species eis, qua sint a potentioribus traditur: quae quidem potentiora etiam meliora sunt». Tale passo sembra tuttavia riflettere una maggior influenza in Agostino delle posizioni plotiniane rispetto a quelle porfiriane. Mentre infatti Porfirio sostiene l'assoluta alterità tra le realtà corporee e quelle incorporee, diversamente invece Plotino afferma l'idea della forma specifica trasmessa al corpo da parte dell'anima. Cfr. DUPUY-TRUDELLE, in *Saint Augustin, (Ouvres, vol. I., Paris 1998 p. 1241)*.

¹⁹⁵ Cfr. AGOSTINO, *ibidem*: «Quod his naturis datum est, quae non mole maiore plus possunt minoribus molibus, sed sine tumore ullo localis magnitudinis eadem specie potentiora sunt qua meliora. In quo genere est anima corpore melior et potentior. Quapropter cum per illam, ut dictum est, corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem. At anima ut corpus fieret, non accipiendo speciem, sed amittendo, fieri posset: et propterea fieri non potest; nisi forte loco anima continetur, et localiter corpori iungitur. Nam si ita est, potest eam fortasse maior moles, quamquam speciosior, in suam deteriore vertere speciem, ut aer maior ignem minorem. Sed non est ita».

¹⁹⁶ Cfr. *ibidem*: «Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae molis corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore».

¹⁹⁷ Cfr. *ibidem*: «Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis».

VI.

IL *DE MAGISTRO*

Nell'*incipit* del *De magistro* Agostino, sconfessando la capacità del linguaggio di veicolare contenuti conoscitivi tra un parlante ed un altro e di rivelare il mondo, mostrando l'intrinseca *quidditas* delle diverse *res*, mette in luce le due principali finalità o ragioni del linguaggio (*causas loquendi*): il *docere* e il *commemorare*, ossia la facoltà dell'insegnare e del fare ricordare, si configurano quali scopi principali dell'*ars disserendi*¹⁹⁸.

A. At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in nostra hac sermocinatione res ipsa indicabit. Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur, nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi: et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nos et ipsos¹⁹⁹.

Il dialogo tra Agostino e Adeodato, che ricalca le orme della dialettica socratica, si presenta, fin dalle prime battute, alla stregua di una *sermocinatio*. Tale espediente retorico, presente sia in Cicerone che in Seneca, è determinato da un distacco del parlante da se stesso (*aversio* dal locutore): è lecito infatti parlare di una *sermocinatio* quando chi parla o chi scrive riporta, in forma di discorso diretto, le parole di una terza persona o di altre. Il dialogo può dunque a buon diritto considerarsi una *sermocinatio* sia nel caso in cui Agostino indirettamente recupera concezioni platoniche e neoplatoniche, rielaborandole in chiave cristiana, sia nel caso in cui, riportando letteralmente passi tratti dalle Sacre Scritture, aventi un valore delucidativo e funzionale alle opinioni espresse, permette che sia il *loqui* di Dio a parlare, un *loqui* eterno che, per essere compreso dall'uomo, diventa transeunte e temporale senza per questo perdere i connotati di immutabilità ed eternità²⁰⁰.

¹⁹⁸ Nelle settanta *sententiae* in cui il verbo *docere* compare in relazione con *discere*, il lemma *commemor* ricorre ben dodici volte spesso utilizzato come sinonimo di imparare. L'attività del ricordare è anche espressa nel corso del dialogo dai verbi *recordor* e *commonefacio* frequentemente ricorrenti in altri dialoghi agostiniani. Nel *De Magistro* i verbi vengono impiegati per esprimere l'attività del rievocare o del riportare in luce qualcosa che è rimasto impresso sia da se stessi (*recordor*) sia se sollecitati da una voce esteriore (*commemoro*, *commonefacio*). Nello specifico il lemma *commemorare* non esprime semplicemente l'esercizio del ricordo, bensì l'azione del fare rievocare nozioni o conoscenze che sono insite nell'animo umano proprio perché, come dimostra l'ipponate nelle pagine conclusive del dialogo, sono suggerite da un *Magister interior* che parla all'uomo. Per quanto concerne l'utilizzo dello stesso verbo cfr. AGOSTINO, *De musica*, V, 1, 1; *De ordine*, II, 4, 11; *De quantitate animae*, 20, 34; *Soliloquia*, II, 20, 35. Agostino utilizza i lemmi *recordor* e *commemoro* rispettivamente per specificare il soggetto passivo che esercita l'azione del ricordare e quello attivo che sollecita l'attività del ricordo.

¹⁹⁹ AGOSTINO, *De magistro*, 1, 1; PL 32, 1195.

²⁰⁰ Formalmente spesso la *sermocinatio* si presenta come un'interrogazione o una domanda che l'oratore immagina sia stata posta da altri e non da lui stesso. Spesso l'ipponate utilizza tale lemma per indicare l'azione del "ricapitolare" le principali questioni trattate al termine di una discussione: cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 16, 35; ID., *Retractationes*, 9, 2.

La pars *destruens* del dialogo non è semplicemente finalizzata a dimostrare i limiti del linguaggio ma anche quelli del *docere* e del *commemorare* che, sebbene possano essere considerati a buon diritto strumenti funzionali all'attività del *quaerere*, a sua volta connessa all'*ars inveniendi*, non garantiscono un'autentica *cognitio* e consapevolezza della verità.

Se l'uomo si accontentasse di una comunicazione orizzontale che non tiene conto della verticalità dell'interiorità, il *quaerere* umano si esplicherebbe in un'attività inesauribile, finalizzata ad un *invenire* che si arresta, inevitabilmente, sul piano di una *inesauribilis dispositio animi* e che non riesce a pervenire a delle verità certe dato che l'*ars inveniendi* è propria soltanto di Dio²⁰¹.

Sebbene Agostino nel capitolo X delle *Confessiones* attribuisca una grande importanza alla memoria, ribadita dalla locuzione del *De magistro* "magnum sane", considerandola un bacino privilegiato cui attingere impressioni che le *res praetereuntes* scalfiscono nell'animo umano, ne depotenzia la capacità di farsi depositaria della verità per eccellenza. Benchè nell'*Epistula ad Manicheos* Agostino affermi che tra gli uomini sia possibile che accada una *commemoratio signis verborum*: «Per homines enim commemoratio aliqua signis verborum potest fieri»²⁰², tuttavia ribadisce come la conoscenza vera e autentica non è data dal *commemorare*.

L'uomo infatti può esercitare la facoltà del *recordari* solo in virtù del fatto che la corrispondenza tra *signa* linguistici e *res* è conosciuta a priori dal soggetto che, solo attraverso il ricordo, può riportarla alla memoria²⁰³. Tra conoscenza dei *signa* e conoscenza delle *res* la priorità è data alla seconda. Noi non conosciamo le *res* attraverso i *signa* ma conosciamo i *signa* e possiamo adoperarli nella comunicazione solo in virtù di una conoscenza diretta delle *res*. È impossibile potere essere certi di una determinata corrispondenza tra *res* e *signa* se non si ha conoscenza delle realtà che tali segni linguistici vengono in un certo qual modo a rappresentare. Sebbene dunque la memoria risulta essere uno strumento indispensabile del *quaerere*, essa, da sola, non è sufficiente per l'acquisizione di una *cognitio* autentica e veritiera. Anche il *docere* umano, così come la *memoria*, pur se rappresenta uno strumento indispensabile sia per il *recordari* che per il *commemorare*, non può essere la via privilegiata per l'acquisizione di una *cognitio tout court*.

A questo punto del dialogo il problema connesso all'ambiguità linguistica viene dunque reinterpretato dall'Ipponate nell'ottica più ampia della temporalità a proposito della problematica che concerne l'inconciliabilità tra la dimensione del tempo e quella dell'eternità. L'insegnamento umano

²⁰¹ In tutto il dialogo non soltanto ricorrono le coppie *docere-discere*, *quaerere-invenire*, ma anche la coppia *scientia-doctrina*.

²⁰² AGOSTINO, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, 36, 41.

²⁰³ A proposito della capacità del *signum* linguistico di riprodurre l'immagine della *res* denotata nella mente di chi lo recepisce cfr. M. BARATIN, *Les origines stoïciennes de la théorie augustiniennne du signe* in «Revue des Études latines» 49 (1981), pp. 260-268; M. BETTETINI, *Agostino d'Ippona, i segni, il linguaggio*, in *Knowledge through Signs. Ancient semiotic Theories and Practices*, a cura di G. MANETTI, Bologna 1996, pp. 207-272; G. B. CATALDO, *Semantica e intersoggettività della parola in S. Agostino*, in «Sapienza», 26 (1973), pp. 170-184.

si esplica infatti attraverso un *loqui* transeunte, soggetto alla mutevolezza, alla caducità e alla temporalità. Considerando che il *loqui* dei maestri comuni è connotato spazialmente e temporalmente, se ne deduce necessariamente che esso non può che approdare a soluzioni transeunti e precarie non garantendo pertanto il possesso di una conoscenza certa e immutabile nel tempo.

Come afferma dunque Agostino, la vera conoscenza è data dal Maestro interiore il cui *loqui* è eterno e immutabile: «docet autem unus verus Magister, ipsa incorruptibilis Veritas, solus Magister interior».²⁰⁴ Se Dio dunque, immutabile ed eterno, è per eccellenza definito l'*Incorruptibilis Veritas* ed il solo capace di insegnare, il *loqui* di Dio, che parla all'uomo *in interiore parte*, è l'unico in grado di assicurare non soltanto una conoscenza certa ma anche il solo capace di garantirne la veridicità. Dopo avere passato in rassegna nei capitoli centrali del dialogo tutte quelle realtà sensibili (*sensibilia*), che possono essere indagate con i sensi attraverso l'indagine delle loro intrinseche proprietà materiali e che sono accompagnate da particolari *signa* linguistici, Agostino si sofferma sulla problematica ambiguità semiotica riguardante i concetti intellegibili (*intellegibilia*), ossia quelle realtà che, non avendo un corrispettivo nel mondo esperenziale e non riferendosi ad una *res* particolare, risultano ancora più problematici.

Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis²⁰⁵.

Sebbene anche per i *sensibilia* si possa incorrere in una ambiguità semantica, dovuta alla non univocità dei *signa* che li accompagnano, il problema risulta ancora maggiore per quei concetti che sono aleatori rispetto alla *res* esperenziali. La sfuggevolezza di tali concetti e la mancanza di *res* cui essi corrispondono devono spingere l'uomo ad una indagine che non riguarda il piano dei sensi ma quello della mente e dell'intelletto²⁰⁶:

A. Quod si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia

²⁰⁴ *Ibid.* Cfr. anche ID., *Retractationes*, I, 12, (PL 32, 602): «Scripsi librum cuius est titulus de magistro, in quo disputatur et quaeritur et invenitur, magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: "Unus est Magister vester Christus"». Cfr. anche *Mt* 23, 10.

²⁰⁵ AGOSTINO, *De magistro*, 12, 40; PL 32, 1217.

²⁰⁶ L'intellegibilità di tali concetti tuttavia non preclude una loro conoscenza: «Quando i *signa* indicano realtà che si vedono con la mente, la *res* che essi indicano non è mostrabile, come avviene per i sensi, ma ciò non significa che non esista; chi infatti parla di ciò che è intellegibile, esprime con un *signum* qualcosa che vede presente dentro di se e dunque con il *signum*, punta a rievocare, nell'interiorità di chi lo ascolta, la medesima *res*»; cfr. A. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., Roma 2014, p. 208, n. 147.

noscenda mens utitur, de his autem quae intelleguntur, interiorem veritatem ratione consulimus: quid dici potest unde clareat verbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus²⁰⁷.

Gli *intellegibilia* rappresentano concetti che l'uomo può *conspicere* non attraverso i sensi ma con l'ausilio della mente²⁰⁸. Il fatto che gli *intellegibilia*, rispetto ai *sensibilia*, non possano essere intuiti con i sensi in maniera diretta, non preclude loro la possibilità di avere dei *signa* corrispondenti. Tali realtà concettuali o intellegibili possono infatti essere espressi in virtù del fatto che chi ne parla vede i corrispondenti *signa* nella sua interiorità.

Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere. Quisquis autem cernere potest intus, est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente quae dixit; veluti si quisquam Epicureis credens et mortalem animam putans, eas rationes quae de immortalitate eius a prudentioribus tractatae sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritalia contueri potest, iudicat iste eum vera dicere: at ille qui dicit, utrum vera dicat ignorat, imo etiam falsissima existimat: num igitur putandus est ea docere quae nescit? Atqui iisdem verbis utitur, quibus uti etiam sciens posset²⁰⁹.

La comunicazione fondata sul *loqui* umano è davvero efficace laddove è sempre presente il ricorso all'interiorità, unico criterio di giudizio che rende possibile non soltanto la comunicazione ma ne suggerisce l'autenticità. Due parlanti possono dunque comunicare nel momento in cui entrambi sono in grado di *mente cernere* o *mente conspicere* i *signa* degli *intellegibilia in interiore luce veritatis*²¹⁰. Il mancato ricorso al *cernere intus* non soltanto inficerebbe la comunicazione ma determinerebbe ambiguità semantiche sul piano dei *signa* linguistici nella loro relazione con le diverse *res*. All'interno di una comunicazione l'*auditor* potrebbe trovarsi o in una condizione di ignoranza o, diversamente, sarebbe in grado di dire se le *loquales* di chi parla possono essere vere o false rendendosi in questo modo *interior discipulus veritatis* ed *exterior iudex*. Se nel primo caso potrà credere, anche in mancanza di una conoscenza certa come atto di fede, nel secondo caso potrà giudicare la falsità o la

²⁰⁷ *Ibid.*, 12, 39; PL 32, 1216.

²⁰⁸ Il termine *mens*, che ha in questo caso l'accezione di pensiero, è da intendersi rigorosamente come l'unione di *intellectus et ratio*. Se la facoltà dell'*intelligere* implica la capacità dell'uomo di leggere dentro o quella di trascendere tra diverse opzioni, la *ratio* distinta da Agostino in una *ratio superior* che è propria di Dio e in *ratio inferior* che pertiene all'uomo, indica la possibilità di poter riflettere attraverso il *proferre* di un discorso razionale.

²⁰⁹ AGOSTINO, *De magistro*, 13, 41; PL 32, 1218.

²¹⁰ Ancora una volta Agostino sembra mutuare da Plotino l'idea che sia possibile per l'uomo *contuere intellegibilia* grazie alla memoria. Tali verità, presenti nell'interiorità a priori, grazie al ricordo vengono riportate alla luce. A tal proposito cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire et la connaissance des intellegibles*, «Philosophie antique» 9, 2009, pp. 5-33; ID., *Connaissance des intellegibles et degrés de la substance*, «Études Platoniciennes» 3, 2006, pp. 57-85.

veridicità delle affermazioni confrontando tali *signa* con quelli delle *res spiritalia* che contempla nella sua interiorità²¹¹.

Le espressioni “*visio mentis*” “*rationalis mentis intuitus*” “*mente conspicer*”, “*cernere mente*” che concernono la sfera linguistica del verbo *intelligere*, vengono infatti spesso impiegate da Agostino in un senso preconconcettuale ossia non denotano oggettive intuizioni ma esprimono a pieno una «trasparenza luminosa che opera all’interno di uno spirito»²¹². L’uomo è dunque in grado di *conspicere mente* o di *intelligere mente* solo grazie ad un’illuminazione che viene dalla luce interiore.

Agostino, asserendo nel *De Trinitate* che la *cogitatio* è una «*visio quaedam animi*»²¹³, afferma che l’uomo è in grado di contemplare le cose alla luce del vero solo in virtù di una *ratio* intesa come «*adspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*»²¹⁴. Il pensiero dunque, interpretato come sguardo dello spirito, ha intuizione del vero da se stesso e contempla l’intellegibile senza il ricorso ad un essere corporeo, caduco e temporale. Se dunque l’uomo può intuire solo grazie ad uno sguardo rivolto *ad illam lucem veritatis*, l’intuizione/visione immediata è propria solo di Dio in quanto Egli è l’artefice di tutto. Mentre noi percepiamo le realtà in virtù della loro esistenza, esse esistono proprio in virtù dell’immediata visione di Dio (*Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt*)²¹⁵. Nella dimensione dell’eternità di Dio le realtà vengono colte in maniera immediata e simultanea (*sine dilatio temporum*) con un solo sguardo senza essere pensate singolarmente: «*singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitantur transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa*»²¹⁶.

Agostino sottolinea dunque come la veridicità di ciò che non può essere percepito con l’esperienza non può essere affidata assolutamente al *loqui* umano, incapace di rivelare una stretta corrispondenza tra *res* e *signa*. Necessario è dunque il ricorso ad un *reditus ad interiorem partem*, l’unica in grado di *consulere veritatem*. L’uomo dunque è in grado di contemplare, attraverso una visione d’insieme (*contuitus*), queste realtà come tutte *praesentia* perchè la sua *ratio* sia

²¹¹ L’esempio dell’Epicureo rafforza l’affermazione espressa nel passo precedente: «Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis» (AGOSTINO, *De magistro*, 12, 40; PL 32, 1217). Benchè l’Epicureo affermi qualcosa che egli crede falso, l’ascoltatore invece lo considera vero in virtù del fatto che tali realtà gli vengono illustrate in quella luce interiore della verità.

²¹² Cfr. S. BIOLO, *L’autocoscienza in s. Agostino*, Roma 2000, p. 71. Cfr. anche AGOSTINO, *De videndo deo, seu Epistula*, CXLVII, 6: «et aliud mentis intuitu rem nihilo evidentem sicut nostra voluntas a nobilismetipsis intus aspicitur cum aliquid volumus, sed cogitatio cum cogitamus, vel memoria cum recordamur vel tale aliquid in animo sine corpore».

²¹³ AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 9, 16.

²¹⁴ ID., *De immortalitate animae*, VI, 11.

²¹⁵ ID., *Confessiones*, XIII, 38, 53.

²¹⁶ ID., *De Trinitate*, XV, 7, 13. La stessa concezione è presente in Boezio che ribadisce come attraverso l’*intuitus* Dio, inteso come capacità conoscitiva, vede presenti nell’eternità tutte le realtà senza che esse soggiacciano all’inesorabile scorrere del tempo: «simplices intellectus sine ulla compositione vel divisione animi puro capiuntur intuitu... ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium, ad condicionem vero temporis futuram» (BOEZIO, *De interpretatione*, I, I, PL 44, 300).

apre come *adspectus animi* a quella luce interiore che è garanzia di verità e che è in grado di illuminarlo e grazie alla quale riesce a provare godimento (*qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur*).

La necessità di interpellare la verità interiore, esposta con forza nel *De magistro*, viene ribadita più volte nei capitoli iniziali del libro XI delle *Confessiones* come un ulteriore postulato indispensabile per affrontare la discussione sul tempo e il suo rapporto con l'eternità di Dio. L'interiorità è dunque in grado di *consulere veritatem* in quanto è la sede del *Summus Magister* il cui *loqui*, non transeunte ma eterno ed immutabile, è garanzia di verità e conoscenza:

A. Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos, unde sumus. Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis²¹⁷.

Sebbene il principio si presenti come la *stabilis et eterna veritas*, immutabile e non transeunte, non soggetta alle variazioni spazio-temporali cui soggiacciono tutte le altre creature, il suo *Verbum*, pur essendo immutabile e non transeunte, perché possa essere compreso dall'uomo deve farsi temporale.

Nel capitolo V del libro XI delle *Confessiones* Agostino si interroga sullo strumento attraverso il quale Dio creò il cielo e la terra. Dopo essere approdato alla conclusione che non può trattarsi di un essere creaturale o materiale, transeunte e soggetto alla mutevolezza, come il cielo e la terra, l'aria, l'acqua o l'universo stesso, l'Ipponate afferma che Dio avrebbe creato il mondo attraverso la parola:

Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea²¹⁸.

L'*adequatio* del *loqui* di Dio, che parla all'uomo *in interiore parte*, alla temporalità e mutevolezza del *loqui* umano è assolutamente necessario al fine di una comprensione del *Verbum* da parte dell'uomo. Dopo essere infatti giunto alla conclusione che Dio crea per opera della parola, Agostino

²¹⁷ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 8, 10.

²¹⁸ *Ibid.* XI, 5, 7.

pone una differenza tra la parola creatrice, usata da Dio nel momento in cui crea il cielo e la terra, e la parola creata che, affidata ad un essere creaturale, è utilizzata da Dio perché l'uomo possa comprendere il suo *Verbum*.

Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminent, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: "Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum". Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret. Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra. Quidquid enim illud esset, unde talis vox fieret, nisi ab te factum esset, omnino non esset. Ut ergo fieret corpus, unde ista verba fierent, quo verbo a te dictum est? ²¹⁹

Il *Verbum* di Dio, affidato ad un essere creaturale, si configura come una *vox* che, in termini spaziotemporalmente si presenta mutevole e transeunte. Il participio *transacta* (dal verbo *transigo*), concordato con il sostantivo *vox* implica un *loqui* transeunte, scorrevole, compreso in un intervallo di tempo ben definito, che ha un principio (*coepta*) e una fine (*finita*). La *vox* proveniente dalla nube si articola in sillabe che risuonano e scorrono nel tempo (*sonuerunt syllabae atque transierunt*). Ad una prima (*primam*) sillaba ne subentra una seconda (*secundam*) e una terza (*tertia*) e così via, seguendo un ordine prestabilito (*ex ordine*), fino ad arrivare ad un'ultima sillaba in seguito alla quale alberga il silenzio (*donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam*). La temporalità della *vox* è motivata dal suo essere parte intrinseca di una creatura soggetta al movimento (*unde claret atque eminent, quod creaturae motus expressit*) che tuttavia si presenta come *temporale instrumentum* privilegiato della volontà divina (*serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis*).

L'*adequatio* del *loqui* di Dio a quello dell'uomo si esplica nel conformarsi alle *voces temporales* del *Verbum* di Dio (*et haec ad tempus facta verba*). Questa conformazione dello *stabile et aeternum Verbum* al *loqui* umano garantisce la comunicazione determinando la possibilità da parte dell'uomo di filtrare il *Verbum* di Dio, resosi temporale, attraverso un orecchio esterno (*auris exterior*). Ma nel momento in cui l'orecchio esteriore trasmette queste parole alla prudente mente (*menti prudenti*) dell'uomo, l'orecchio interno di quest'ultima (*auris interior*) sia apre immediatamente all'eterna parola di Dio (*ad aeternum verbum tuum*) nella quale è fortemente radicato. Paragonando le parole

²¹⁹ *Ibid.*, XI, 6, 8.

temporali, proferite dalla nube, all'eterna parola di Dio, la mente dell'uomo è in grado di *intelligere* l'abisso incolmabile che separa la parola transeunte dall'*incorruttibile Verbum*.

La *mens* è *prudens* in quanto non soltanto nel suo essere cauta riesce a prevedere ma, come afferma Agostino nel *De moribus ecclesiae catholicae*²²⁰, la prudenza si configura come quel particolare *amor* che è in grado di scegliere sagacemente (*sagaciter seligens*) tutto ciò che giova all'unione con Dio respingendo perciò tutto ciò che è nocivo. Ancora una volta dunque soltanto il *reditus ad interiorem hominis partem* è in grado di *veritatem consulere*. Il *Verbum Dei*, una volta paragonato al *temporale verbum* si configura come *longe aliud*, il cui martellante ripetersi entro una struttura anaforica, ribadisce l'assoluta distanza tra i rispettivi *loqui*. La precarietà delle parole temporalmente pronunciate è ribadita dall'avverbio *infra* che sottolinea non soltanto il loro essere inferiore ma il loro risiedere in una parte dell'anima sottostante l'*auris interior* che si apre al *Verbum* per eccellenza. Il loro statuto di *longe infra esse* determina inevitabilmente il loro *non esse*. Essendo sfuggevoli non permangono ma passano (*quia fugiunt et praetereunt*). La parola di Dio invece permane, dal momento che non ha un principio e una fine e non è compresa in una durata (*mora*) che si estende per un certo intervallo di tempo. Il *Verbum*, a differenza delle parole umane che *sunt infra*, esplica la sua superiorità in quanto è disposto *supra subiectum* e la sua permanenza in quanto eterna (*verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum*) non è soggetta né al tempo né al movimento:

Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas. Hoc novi, Deus meus, et gratias ago. Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati. Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis.²²¹

Il passo preso in esame, oltre a ribadire l'eterna immobilità e permanenza del Verbo di Dio, sottolinea la sua eterna presenzialità. Il suo *Verbum* non è costituito da sillabe che si succedono l'una dopo

²²⁰ AGOSTINO, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 15, 25; PL 32, 1322: «Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens». Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 4, 4; PL 41, 629-630: «Quid illa virtus, quae prudentia dicitur, nonne tota vigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istisque vitandis nullus error obrepat, ac per hoc et ipsa nos in malis vel mala in nobis esse testatur? Ipsa enim docet malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini. Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae».

²²¹ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 7, 9; PL 32, 812-813.

l'altra e destinate inesorabilmente a scorrere. Gli avverbi *simul* (nello stesso tempo) e *sempiternae* (eternamente) sottolineano come nel suo *Verbum* tutto accade in una eterna simultaneità. Diversamente infatti il *Verbum* di Dio, alla stregua di quello umano, non sarebbe *vera aeternitas nec vera immortalitas* ma sarebbe soggetto al tempo e al mutamento.

Mentre l'essere creaturale è soggetto sia alla nascita che alla morte, visto che la sua vita si dipana in un intervallo di tempo definito che ha un preciso inizio ed una fine, nel *Verbum* che è sia *immortale* che *aeternum*, non essendoci né un inizio, né una fine, nulla scompare o accade. La parola con la quale Dio avrebbe creato il cielo e la terra è un *Verbum coeternum* a Dio stesso e che sarebbe stata pronunciata simultaneamente senza una successione ordinata di sillabe diversamente da ciò che, essendo creato, non è eterno ed immutabile e simultaneo come il *Verbum* (*nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis*).

Il ricorso all'interiorità, *reditus* necessario per *conspicere mente intelligibilia*, permette all'uomo di sperimentare l'*adequatio* del *loqui* sovra eterno di Dio al *loqui* umano, temporale e transeunte, in quel *Verbum* che, parlando *in interiore parte*, è sia principio atemporale, nel quale tutta la creazione è presente come eterna, in quanto vista simultaneamente (*contuitus*) da Dio, sia il *solus et verus Magister*, il cui *loqui* è garanzia di veridicità.

Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros uocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur²²².

Nel capitolo XIV del *De Magistro* Agostino cerca di dissuadere infatti il suo interlocutore Adeodato sull'opinione sostenuta dai più in merito alla figura del *magister* e del potere del linguaggio.

Nonostante il termine "*magister*" compaia ben dieci volte nel dialogo, sei anche in occorrenza con le voci "*docere*" e "*discere*", l'Ipponate ribadisce come uno solo può, a buon diritto, considerarsi il "*Summus et Verus Magister*": Gesù Cristo, insegnando ai suoi discepoli le modalità attraverso cui è necessario adoperare il linguaggio nella preghiera, si presenta come il solo e vero maestro capace di insegnare la verità. Sarebbe infatti erroneo attribuire l'appellativo di "*magister*" ai maestri umani visto che l'apprendimento avviene nell'interiorità del discepolo indipendentemente da coloro i quali

²²² ID., *De magistro*, 14, 46; 1219-1220.

dispensano un sapere o una conoscenza²²³. L'interiorità, come più volte viene ribadito nelle *Confessiones*, ancora una volta si configura come *modus* privilegiato per misurare la verità e propizia *occasio* per accoglierla saldando la sovra eternità di Dio con la temporalità nell'uomo nell'eternità del *Verbum*.

Pedante e stolto (*curiosus*), colui il quale crede che il proprio figlio possa apprendere dal comune maestro. Solo il ricorso all'interiorità, la cui importanza è sottolineata rispettivamente dall'aggettivo *interiorem*, dal participio, *intuentes* dall'avverbio *intus*, è garanzia di una conoscenza verace. L'inesauribile *quaerere* che contraddistingue la vita dell'uomo, dimensione temporale del vivere filosofico e il *loqui*, dimensione spaziale nel quale si manifesta e si realizza a pieno il *quaerere philosophice*, può trovare il suo unico appagamento nell'*invenire intus*, privilegiato luogo in cui la dimensione temporale del *quaerere* e quella spaziale del *loqui*, si annullano nell'eternità di quelle *notiones*, che la mente è in grado di *conspicere* in maniera immediata. Se l'*invenire* e la *visio intuitiva* sono proprie di Dio l'uomo può accedere al *contuere spiritualia* solo grazie all'*invenire intus*, privilegiata sede del *Summus et Verus Magister*²²⁴.

L'immediatezza dell'apprendimento non è data dalle parole del maestro, ma è l'interpellare la luce interiore di verità che garantisce l'assenza di una durata (*mora temporis*) tra il tempo dell'elocuzione e quello della comprensione. Solo dunque l'illuminazione permette all'uomo la possibilità di *contuere praesentia* quelle realtà delle quali discutiamo nella comunicazione orizzontale.

In questo caso la voce "*tempus*" potrebbe essere considerata sinonimo del lemma "*momentum*". Il momento puntuativo dell'elocuzione infatti (*tempus/momentum*), che può avere più o meno una durata (*mora*) prolungata, si contrappone al momento della presa di coscienza/conoscenza (*cognitio*) che avviene senza indugio (*sine mora*). L'apprendimento si realizza in maniera immediata (cito), senza frapporre alcuna "*dilatatio temporum*". Benché l'allievo abbia l'impressione

²²³ Viene continuamente ribadito nel corso del dialogo come il linguaggio sia uno strumento finalizzato ad intuire qualcosa che, benché sia presente nell'animo dei propri simili, non è possibile apprendere direttamente. Cfr. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., p. 68; G. BALIDO, *Il primato del segno interiore*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV seminario internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a. cura di L. ALICI- R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI, Roma 1993, pp. 167-174.

²²⁴ CFR. BISOGNO, *Il De magistro*, op. cit., p. 88: «Il maestro interiore non è una semplice luce che detta nell'animo degli uomini la verità ma è, nella perfezione performativa della sua essenza linguistico-comunicativa nella quale e per la quale il mondo è una macchina ordinata ed intellegibile, il fine dello sforzo, imperfettamente, ma in ciò straordinariamente umano, che coinvolge la necessità umana dell'essere filosofi, amanti cioè della sapienza, *quaerentes* che non riescono a dire compiutamente Dio, ma che non possono tacerne, e che troveranno solo in Dio la requie del loro *quaerere*». Questo testimonia come il *De Magistro*, testo considerato di matrice essenzialmente cristologica, deve necessariamente essere riletto all'interno della dimensione *quaerere/invenire* che determina la dimensione spazio-temporale del vivere filosofico è la possibilità di un incontro con la sovra eternità del Creatore. Il *De Magistro* quindi non riguarda esclusivamente il problema cristologico concernente il rapporto tra *Verbum* divino e *verba* umani: cfr. A. BISOGNO, *De magistro*, op. cit., 85 e D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, in «Recherches Augustiniennes», 8 (1972), pp. 25-53. Questo tuttavia non esclude l'attenzione al tema del *Verbum*, come dimostrano le frequenti citazioni, nelle opere precedenti, del prologo di S. Giovanni.

che la causa del suo apprendimento sia esterna, Agostino dimostra come il linguaggio, sia esso secondo natura sia esso secondo convenzione, sia incapace di comunicare ai fini dell'apprendimento. La tesi agostiniana sui limiti del linguaggio, prendendo le distanze dalla tesi platonica espressa nel *Cratilo*, mette in risalto come la causa prima della "*cognitio*" non sia il linguaggio (strumento preciso ma limitato) il cui ruolo si ferma essenzialmente alla dimensione esteriore, ma l'interiorità. L'apprendimento può così realizzarsi grazie all'intuizione. Tale termine deriva dal latino "intueri" "guardare dentro" o, secondo un'altra etimologia dall'espressione "intus ire" "andare dentro, in profondità". La mente astratta, compiendo un salto nell' "oltre", realizza al contempo sia l'atto della "comprensione" sia quello della "visione". L'intelletto carpisce in maniera immediata senza che ci sia bisogno di un confronto tra due idee contrapposte.

Diversamente dal parere comune, secondo il quale l'intuizione sia un fenomeno casuale che si manifesta a sprazzi, nell'ottica agostiniana essa si configura come un'illuminazione concessa dall'alto. Dio dà all'uomo la possibilità di vedere, conoscere e comprendere allo stesso tempo e di agire immediatamente. L'uomo, senza esitazione, è dunque capace di scegliere con intima sicurezza ciò che è più opportuno. L'intuizione rappresenta la via di accesso privilegiata alla conoscenza della verità. L'incapacità del linguaggio di farsi veicolo di una profonda esperienza di verità non preclude tuttavia il suo utilizzo come mezzo e strumento ai fini di perseguirla. Il *loqui* umano come *admonitio* può servire a *docere* e a *commemorare* nella misura in cui stimola chi ascolta a contemplare nella propria interiorità quelle realtà che può, solo in virtù di una Grazia, concessa d'alto, abbracciare come eternamente presenti.

VII.

IL *DE QUANTITATE ANIMAE*

La definizione di uomo come di “un animale razionale e mortale”, data da Agostino nel *De Ordine* e riproposta successivamente nel *De quantitate animae*²²⁵ testimonia il tentativo di Agostino di porsi alla sequela degli antichi pensatori al fine di elaborare un pensiero autentico ed originale: il problema etico viene ancora una volta rivisitato, riproposto e riletto alla luce dell’orizzonte più ampio della temporalità. Le differenze specifiche infatti di “mortale” e “razionale” che si aggiungono al genere di “animale”, non soltanto determinano la collocazione che l’uomo ha nel cosmo (l’essere differente dalla bestie in virtù della *ratio*) e il fine a cui l’uomo è chiamato (l’ascesa *ad divina* tramite l’utilizzo degli strumenti della razionali) ma specificano la sua condizione continuamente sospesa tra la realtà diveniente (mutevole, corruttibile e connotata dalle categorie dello spazio e del tempo) e la realtà trascendentale (immutabile ed eterna)²²⁶. Il fatto che l’uomo sia sospeso tra un *progressus ad mortalia* e un *regressus in rationem* che ha come fine ultimo l’ascesa verso Dio, spinge Agostino ad affrontare il problema riguardante l’anima immortale, dimensione questa che è caratterizzata dalla stessa natura della realtà soprasensibile che l’uomo è chiamato a raggiungere²²⁷.

²²⁵AGOSTINO, *De ordine*, II, 11, 31 (PL 32, 1009): «Ac primum videamus ubi hoc verbum, quod ratio vocatur frequentari solet; nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: *Homo est animal rationale mortale* (ARISTOTELE, *Topica*, 132b2; CICERONE, *Lucullus*, 7, 21). Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale; alio a divinis»; *De quantitate animae*, XXV, 47 (PL 32, 1062): «Geram tibi morem, et multo libentius retardanti quam festinanti: sed fac totus adsis; valebit enim hoc ad plura quod dicam. Definitio nihil minus, nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est. Utrum autem huiusmodi vitiis careat, conversione exploratur: quod his exemplis tibi fiet apertius. Si enim me rogaes quid esset homo, et eum hoc modo definirem, Homo est animal mortale; non continuo quia verum dictum est, etiam definitionem probare deberes, sed superposita ei particula, id est, omnis, convertere illam et intueri, utrum etiam conversa vera esset: hoc est, utrum quemadmodum verum est, omnis homo animal mortale est; ita esset verum, omne animal mortale homo est: quo aliter invento, improbare definitionem propter illud vitium quo aliena comprehendit; non enim solus homo est animal mortale, sed etiam quaevis bestia. Haec igitur hominis definitio perfici solet, cum additur mortali rationale: nam homo est animal mortale rationale; atque ut omnis homo animal rationale mortale est, ita omne animal rationale mortale homo est». Cfr. anche *De moribus ecclesiae catholicae*, 1, 27, 52; *Soliloquia*, 1, 12, 21; *De civitate dei*, 19,3,1; *Ep.* 3, 4.

²²⁶ Cfr. Agostino d’Ippona. *La grandezza dell’anima*, introduzione, traduzione e note a cura di R. FERRI, presentazione di L. ALICI, Palermo 2004, pp. 5-6. Cfr. anche G. O’DALY *Augustine’s Philosophy of Mind*, op. cit., p. 78; O. DU ROY, *L’intelligence de la foi*, op. cit., p. 132, n.3; PÉPIN J., *Un nouvelle source de saint Augustine: le zétéma de Porphyre “Sur l’union de l’âme et du corp”*, *Revue des études anciennes* 66 (1964), pp. 53-107.

Il *De immortalitate animae*, che si chiude con un'efficace prova dell'immortalità dell'anima, di gran lunga superiore al corpo nel quale è presente tutta intera come entità incorporea, funge da trattato preparatorio al *De quantitate animae*, dialogo all'interno del quale Agostino riflette con Evodio su problemi riguardanti l'origine dell'anima, le sue proprietà, i suoi rapporti con il corpo e le modificazione che subisce unendosi o allontanandosi da esso, ma soprattutto la possibilità di ammettere una grandezza dell'anima ipotizzando una sua materialità.

Nel corso del dialogo l'utilizzo di conoscenze specialistiche di matrice logico-linguistica, fisica e geometrica, lungi dal rappresentare una vana e sterile ostentazione di erudizione, è assolutamente propedeutico e funzionale a quella che è la finalità principale del percorso gnoseologico-conoscitivo che l'Ipponate intende fare intraprendere al suo interlocutore. Le conoscenze delle discipline liberali (dialettica, retorica, matematica, geometria e musica), espone nel corso delle diverse dimostrazioni, e finalizzate a confutare le obiezioni di Evodio, rappresentano le conoscenze certe e necessarie (*argumenta certissima*) per intraprendere un percorso razionale che consente il passaggio dalla realtà sensibile, transeunte, mutevole e temporale a quella eterna, immutabile e sovransensibile (*per corporalia ad incorporalia*). Proprio i continui *exempla*, attinti dalle *artes liberales* e proposti da Agostino al suo interlocutore, servono infatti a distogliere la mente dalla realtà sensibile e materiale, definita nel *De Musica* come una *tabula in fluctibus*, per rivolgere lo sguardo alla realtà sovransensibile e intraprendere così il percorso di ascesa verso Dio.

Come dimostra anche il titolo del dialogo l'argomento riguarda la possibilità o meno di potere predicare per l'anima una certa *quantitas corporis*. Dato il presupposto che le realtà corporee sono dotate della tridimensionalità (lunghezza, larghezza e altezza), bisogna necessariamente provare l'esistenza di realtà incorporee, prive delle tre dimensioni spaziali, e, successivamente, provare se l'anima possa essere annoverata nel rango di tali realtà²²⁸.

Come afferma infatti l'Ipponate, fin dalle prime battute, l'anima, non costituita dai quattro elementi come le altre realtà corporee, è semplice, dotata di una propria sussistenza, simile a Dio e immortale rispetto al corpo che, invece, è destinato a perire²²⁹. L'anima non ha una sua estensione, non possiede infatti né larghezza, né lunghezza, né solidità.

²²⁸ Cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, III, 4.

²²⁹ *Ibid.*, I, 2 (PL 32, 1035-1036): «A. Propriam quamdam habitationem animae ac patriam Deum ipsum credo esse a quo creata est. Substantiam vero eius nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, vel aqua, vel aer, vel ignis constent, nihil iam quod dicerem reperirem: sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra».

Ancora una volta, per ribadire ciò, l'Ipponate compie l'originale operazione di riproporre il problema etico trasponendolo nell'orizzonte ben più ampio della temporalità. Così come per la *frugalitas* e la *virtus*, rispettivamente nel *De beata vita* e nel *De immortalitate animae*, la giustizia, proposta come *exemplum* nel *De quantitate animae*, non essendo caratterizzata dalle categorie dello spazio e del tempo, ed essendo priva della tridimensionalità, è di gran lunga superiore, ragione per cui l'anima, non essendo un nulla (*nihil*), deve essere necessariamente stimata come più preziosa. La giustizia, essendo una *virtus*, riguarda l'orizzonte di tutto ciò che è immutabile, non transeunte al contrario del *nihil* che invece concerne la realtà mutevole e diveniente:

A. Recte facis: sed volo interroganti mihi respondeas; fortasse enim ea quae te docere conor, ipse iam nosti: credo enim non te dubitare hanc arborem non esse omnino nihil. E. Quis dubitaverit. A. Quid illud? num dubitas iustitiam multo esse hac arbore meliorem? E. Ridiculum istud quidem est, quasi vero ulla sit comparatio. A. Liberaliter mecum agis; sed illud nunc attende: cum constet ita hanc arborem esse deteriore[m] quam est iustitia, ut nec comparanda quidem tibi videatur, et hoc lignum non esse nihil confessus sis; placetne tibi ut ipsam iustitiam nihil esse credamus? E. Quis hoc demens crediderit?. Recte omnino: sed fortasse arbor haec propterea tibi videtur esse aliquid, quod longa est pro suo modo, et lata, et robusta; quae si detraxeris, nihil erit. E. Ita videtur. A. Quid ergo? iustitia, quam non nihil esse confessus es, imo quiddam longe divinius hac longeque praestantius, videtur tibi longa esse? E. Nullo modo mihi iustitia aut longa, aut lata, aut tale aliquid cogitanti potest occurrere²³⁰.

Benchè Evodio accetti la possibilità di concepire una realtà incorporea come la giustizia e di ammetterne una sua indubitabile superiorità, nega tuttavia l'incorporeità dell'anima affermando che essa possa avere, similmente al vento, una sottile corporeità ed essere delle stesse dimensioni del corpo che la contiene²³¹. Al fine di confutare le obiezioni del suo interlocutore per proclamare l'incommensurabilità dell'anima, l'Ipponate ricorre ancora una volta al grande tema della memoria, affrontato ampiamente nel *De Musica* e nel libro X delle *Confessiones*: pur infatti trovandosi in uno spazio tanto piccolo quanto è il corpo, l'anima ha infatti la capacità di riprodurre immagini tanto grandi e numerose conservate nella memoria:

A. Cur ergo, cum tam parvo spatio sit anima quam corpus est eius, tam magnae in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum, et quaeque alia ingentia apud se possit imaginari? Volo enim cogites paulo diligentius, quanta et quam multa memoria nostra contineat, quae utique anima continentur. Qui ergo fundus est, qui sinus, quae immensitas quae possit haec capere, cum et eam tantam quantum corpus est superior ratio docuisse videatur.

²³⁰ *Ibid.*, IV, 5.

²³¹ *Ibid.*

Dopo avere dimostrato come l'anima ha caratteristiche diverse dal corpo occorre giustificare la possibilità di conciliare due realtà appartenenti ad ordini diversi cercando di provare la capacità dell'anima incorporea e inestesa di potere custodire realtà dotate di una tridimensionalità. Ancora una volta, come in altri dialoghi, l'Ipponate attinge al bagaglio degli *argumenta certissima* offerti dalle *liberales artes* conducendo Evodio in un salutare *exercitio animi*²³².

Nello specifico la geometria e le conoscenze che offre, attinenti al cerchio, alla linea e al punto, costituiscono un sapienziale *auxilium* nella dimostrazione e uno strumento necessario per provare la congiunzione tra realtà materiali e immateriali. Se gli oggetti sensibili sono percepiti dagli occhi del corpo è assolutamente necessario, che l'anima, grazie alla quale percepiamo gli oggetti sovrasensibili, come le realtà geometriche (non astrazioni mentali bensì realtà dotate di una consistenza ontologica e superiori a quelle fisiche), sia incorporea. Lo spirito infatti, immune da lunghezza, superficie e volume, più perfetto del corpo e preposto a governarlo, è infatti dotato della *ratio*:

A. Intellegendum est enim quamquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aëria sit, neque humida: nisi forte arbitrandum est Deum terrae dedisse ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisse animo ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata²³³.

Come infatti la pupilla, disposta al centro dell'occhio, benchè sia assolutamente inestesa, ha la capacità di immaginarsi spazi estesi, allo stesso modo l'anima, priva di tridimensionalità, grazie al suo *oculus interior*, può immaginarsi infiniti spazi²³⁴. Considerando inoltre che la qualità deve necessariamente essere preferita alla quantità e che il meglio è superiore al più, così come il cerchio è migliore del quadrato non per quantità ma per uguaglianza, allo stesso modo la virtù

²³² Cfr. FERRI, *Agostino d'Ippona. La grandezza dell'anima*, op. cit., pp. 13-14.

²³³ Cfr. AUG. *De quantitate animae*, XIII, 22

²³⁴ *Ibid.*, XIV, 23 (PL, 1048): «A. Itaque illud potius attende, unde ambigitur nunc, utrum quantitas et quasi, ut ita dicam, locale spatium animo ullum sit. Nam profecto quia corpus non est; neque enim aliter incorporea ulla cernere valeret, ut superior ratio demonstrabat; procul dubio caret spatio quo corpora metiuntur: et ob hoc recte credi, aut cogitari, aut intellegi talis eius quantitas non potest. Si autem te movet, cur tanta coeli, terrae, marisque spatia memoria contineat, cum sit ipse nullius quantitatis; mira quaedam vis est, quam tamen ex iis quae a nobis comperta sunt, quantum inest ingenio tuo luminis, animadvertere potes. Si enim corpus nullum est, ut ratio iam ostendit, quod longitudine, latitudine, altitudine careat, nihilque horum nisi cum aliis duobus esse in corpore potest; animo tamen etiam solam lineam interiore quodam oculo, id est intellegentia, videre concessum est: arbitror nos concedere sic animum corpus non esse, ut sit corpore melior. Quo concesso, non opinor dubitandum esse, eum etiam linea esse meliorem: ridiculum est enim cum tria illa insint corpori ut corpus sit, non his omnibus esse meliorem, qui corpore est melior».

deve essere preferita e considerata qualitativamente migliore in quanto si configura come una certa uguaglianza della vita coerente in tutti gli aspetti con la ragione (*aequalitas quaedam esse vitae rationi undique consentientis*), una sorta di divina concordia e congruenza dei principi razionali (*divina quadam congruentia rationum atque concordia*)²³⁵.

Ancora una volta dunque il problema etico viene riletto alla luce di quello della temporalità: l'*aequalitas*, che contraddistingue la *virtus*, presuppone non soltanto la non estensionalità dello spazio ma anche quella del tempo. Così come nell'*incipit* del *De beata vita* l'Ipponate afferma con forza l'inalterabilità della *frugalitas* contrapponendola alla *nequitia*, allo stesso modo, nel *De quantitate animae* viene proclamata l'*immutabilitas* della *virtus*, che, non essendo soggetta né a privazione né ad aggiunta, rimane sempre identica a se stessa. Al contrario di tutto ciò che è equiparato al *nihil*, e che pertanto soggiace al continuo mutamento e alla trasformazione, la *virtus* si identifica con *aliquid est*, ovvero con tutto ciò che permane sempre identico senza aggiunte né mancanze. L'esseità della virtù viene quindi equiparata a quella delle realtà intelleggibili e sovratemporalmente esenti dalle categorie sia dello spazio che del tempo²³⁶. Diversamente dal corpo si

²³⁵ *Ibid.*: «A. Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis. Nam si aliud ab alio in vita discrepet, magis, ni fallor, offendimur, quam si aliqua pars circuli, maiore minoreve intervallo quam aliae partes distet a puncto. An tu aliter existimas? ... Et recte: nam neque in animi bonis quidquam invenis, quod magis sibi ex omni parte consentiat quam virtutem; neque in planis figuris quam circulum. Quamobrem si circulus non magnitudine spatii, sed quadam confirmatione caeteris praestat; quanto magis de virtute existimandum est, quod non maioris loci occupatione, sed divina quadam congruentia rationum atque concordia caeteras affectiones animi superat?».

²³⁶ Tale concezione della virtù trova forti punti di contatto con quella di Gregorio di Nissa secondo il quale l'acquisizione della *virtus*, come ancora di salvezza, libera l'uomo dalla necessità di essere misurato dal tempo svincolandolo da ogni limite spazio-temporale. Secondo il Nisseno già nella dimensione diastematica (la realtà temporale) dell'essere creaturale l'anima è dunque in grado di trascendere con il suo modo d'essere il tempo stesso (*τρόπω τὸν χρόνον ὑπερβαλλόμενοι*). Diversamente infatti dai bisogni materiali, che soggiacciono al tempo e alla dialettica bisogno/sazietà, l'acquisizione della virtù non è più misurata dal tempo (*οὐ χρόνου μετρεῖται*). La virtù consente all'anima umana di sapere applicare ad ogni evento la misura del tempo (*τὸ ἐκ τοῦ χρόνου*) utilizzando il momento opportuno come criterio e misura in ogni circostanza (*τὴν ἐπὶ παντὶ εὐκαιρίαν*) e riuscendo a riconoscere il bene in ciò che ha la perfezione (*τὸ τέλειον*) sia del tempo che della misura. Virtuoso dunque è colui che non solo riesce a misurare il tempo, categoria questa estesa a tutto quanto l'essere temporale e misura in virtù della quale tutto ciò che accade viene commisurato (*παρομετρεῖται*), ma colui che è in grado di applicare la misura del tempo ad ogni evento secondo il criterio dell'opportunità (*τὸ καιρὸς*). Come afferma infatti il Nisseno così come nell'agricoltura o nella navigazione è inutile anticipare o differire il momento opportuno allo stesso modo nella medicina risulta dannoso tanto l'eccesso quanto il difetto relativo alla misura e al tempo della cura: cfr. GREGORIO DI NISSA, *De Virginitate*, GNO p. 340, 2-9; *De Beatitudinis*, GNO p. 120, 20-121, 1; *In Ecclesiasten*, VI, GNO p. 375, 19-376, 9; p. 377, 5-7. 16-17; p. 376, 13-14; VII, GNO, p. 390, 7-8. «Per quanto Gregorio non lo affermi espressamente, sembra chiaro che la capacità di applicare ad ogni evento la misura del tempo implica – almeno nei casi che esulano dalla comune esperienza – il superamento della scansione temporale del tempo. Chi è ancora misurato dal tempo non ne possiede evidentemente la perfezione, proprio in quanto rimane legato alla scansione del tempo in passato, presente e futuro. Chi invece, possedendone la misura, possiede la perfezione del tempo, sa intervenire al momento opportuno, in quanto tutto il tempo, passato, presente e futuro, è per ogni cosa, presente alla sua coscienza» (G. F. GAREL, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino 2004, p. 209). Secondo Gregorio, colui che acquisisce la virtù è dunque in grado non soltanto di raccogliere le pietre da scagliare contro il proprio avversario ma di trovare il momento opportuno per raccogliergle una seconda volta pronto nuovamente a scagliarle contro il nemico. Tali pietre, come afferma il Nisseno nel commento alle Ecclesiastiche, non sono altro che le parole della

sviluppa avanzando per quantità, l'anima, avanzando qualitativamente man mano che si avvicina alla virtù, diventa non più grande bensì migliore²³⁷:

A. Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere: proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulchram esse atque perfectam: et si aliud est maius, aliud melius, ut iam dedisti; quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi videtur fieri maior, sed melior. Quod si membrorum id faceret magnitudo; eo quisque prudentior esset, quo longior aut validior: quod se aliter habere non, opinor, negabis²³⁸.

Viene altresì dimostrato come anche la categoria del tempo non incide necessariamente neppure nello sviluppo fisico. L'Ipponate, rispondendo infatti alla perplessità sollevata da Evodio, secondo il quale l'età non soltanto determina la crescita fisica del corpo ma anche un naturale accrescimento dell'anima, afferma che, così come alcuni corpi, benchè siano avanzati in età, sono assolutamente meno sviluppati di altri, allo stesso modo alcuni, pur se più sviluppati in età, sono di gran lunga inferiori a quelli meno sviluppati che risultano pertanto migliori. Il rimpicciolimento dei corpi dei vecchi e la costituzione fisica inferiore di alcuni fanciulli rispetto ai loro coetanei dimostrano come il tempo non incide nella crescita fisica²³⁹. Allo stesso modo l'anima non progredisce quantitativamente con l'avanzare del tempo ma diventa migliore perché si accosta sempre di più all'*immutabilitas* della *virtus*²⁴⁰.

Si igitur porrecta in plurimum tempora, ne ipsis quidem corporibus magnitudinis afferret causam; sed omnis illa seminis vis est, et quorundam naturae numerorum sane occultorum, et difficultium ad dignoscendum: quanto minus arbitrandum est longo tempore animam fieri longiorem, quia eam videmus usu rerum atque assiduitate multa didicisse?²⁴¹.

scrittura che rinvigoriscono il braccio dell'anima (*τωνωθῆναι*). L'uomo virtuoso deve dunque raccogliere tali pietre salvifiche, discese dall'alto, servendosene al momento opportuno (*ἐν καιρῷ*) contro chi lo affligge: GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*, VI, GNO, VI GNO p. 390, 6-13; p. 396, 21-397, 2.

²³⁷ Secondo Cassiodoro la stessa *ratio* non si evolve quantitativamente bensì qualitativamente: cfr. *An. 7*, 57-58 HALPORN.

²³⁸ AGOSTINO, *De quantitate animae*, 16, 28 (PL 32, 1051); cfr. anche *De beata vita*, II, 8; *De immortalitate animae*, III, 3.

²³⁹ Cfr. ID., *De quantitate animae*, XVII, 29-30 (PL, 1051-1052).

²⁴⁰ *Ibid.*, XVI, 28 (PL 32, 1051) Agostino dimostra altresì come i termini "longanimità" o "grandezza d'animo" sono solo dei traslati. AGOSTINO, *De quantitate animae*, XVII, 30 (PL, 1052). Anche l'incremento delle forze non dipende da una crescita dell'anima contemporanea a quella del corpo. Anche se le forze appartenessero più all'anima che al corpo, come sottolinea Evodio, il loro incremento non sarebbe determinato da una maggiore estensione quantitativa ma dalla qualità dell'allenamento. Agostino dimostra inoltre come la qualità delle forze è determinata non da una crescita dell'anima ma dall'equilibrio di tre fattori: peso, muscoli e impulso della volontà: cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, XXI, 35-XXII,40 (PL 32, 1055; 1058).

²⁴¹ *Ibid.*, XVII, 29 (PL 32, 1051). L'Ipponate sembra quasi mettere in dubbio la realtà ontologica del tempo che ha una sua ragione solo se riletto alla luce dell'anima e della sovra eternità del Creatore. Cfr. anche *De libero arbitrio*, II, 16, 42;

La categoria del tempo non influisce neppure nell'apprendimento del linguaggio. L'esempio dei sordomuti, configurandosi come una sorta di calzante *reductio ad absurdum*, dimostra come il bambino apprende non in virtù di un accrescimento dell'anima, determinato dal tempo, ma sulla base dell'arte imitativa²⁴².

L'apprendimento inoltre, come sottolinea Agostino, non consiste nell'acquisizione *ex novo* di nozioni bensì nell'azione del *rievocari* visto che l'anima custodisce a priori tali conoscenze²⁴³.

Ancora una volta l'Ipponate, pur ponendosi alla sequela dei pensatori antichi dimostra la sua originalità di pensiero: affermare che l'anima sia immortale e che non sia soggetta ad accrescimenti o decrescimenti quantitativi, determinati rispettivamente dall'avanzare del tempo o dalla dimenticanza, non implica l'ammissione dell'eternità dell'anima. Benchè infatti lo Spirito si

De ver. rel., XL, 74; Come afferma Agostino nel *De musica* (*De musica* VI, 17, 57) il mondo potrebbe essersi pure fatto da solo ma sarebbe *nihil* senza la *potentia ordinationis*, senza quella *ratio numerorum* insita nelle cose che ha dato agli enti *ordo* e *pulchritudo*. Lo stesso verso metrico, ordinato secondo precisi criteri numerici (*numerorum rationes*) diventa cartina di tornasole dell'ordine cosmico (*De mus.*, II, 1). Per quanto concerne il problema delle ragioni seminali e dei numeri nella costituzione dell'universo cfr. SAINT AUGUSTIN, *La Gènesè au sens littéral en douze livres* (I-VII), traduction, introduction et notes par P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC (BA 48), Paris 1972, pp. 653-668; M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, prefazione di G. Giorello, Milano 1994, pp. 177-205; W. BEIRWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, op. cit., pp. 148-153.

²⁴² Cfr. AUG. *De quantitate animae*. XVIII, 32 (PL 32, 1058). Efficace risulta a tal proposito l'esempio di un ragazzo che, dopo essere cresciuto tra sordomuti, impara l'arte del parlare cresciuto tra gente normali. Se lo sviluppo del linguaggio fosse dipeso da un accrescimento dell'anima, si dovrebbe ipotizzare che l'anima di quel ragazzo fosse rimasta ad uno stadio iniziale prima di cominciare a parlare. Al contrario bisogna ipotizzare che l'anima di quello stesso ragazzo rischierebbe di decrescere qualora subentrasse la dimenticanza. Cfr. a tal proposito FERRI, *Agostino d'Ipbona. La grandezza dell'anima*, op. cit., p. 15; *Agostino. Sull'anima*, op. cit., p. 21. Agostino tuttavia sottolinea come l'*imitatio* non può assolutamente identificarsi con la *ratio*. Secondo l'Ipponate l'*ars* (partecipe sia di *imitatio* che di *ratio*), diventa *scientia* quando abbandona l'imitazione. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *De musica* I, 4, 6.

²⁴³ Chiare le allusioni alla maieutica arte socratica e alla teoria della reminiscenza ribadite in altre opere: cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 4, 6; *De Trinitate*, XII, 14, 23- XV, 24; *Epistulae*, VII, 1, 2 *Soliloquia*, II, 20, 35;. Indubbiamente Agostino, sebbene si rifaccia alla teoria platonica (PLATONE, *Menon*, 82 A-81 D, *Phaedrus*, 72 E-73A), filtrata per il tramite di Cicerone (CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 15, 57-58), secondo la quale la conoscenza equivale al ricordo, dimostrazione per il filosofo greco della preesistenza e dell'immortalità dell'anima, l'Ipponate non ammette la teoria della preesistenza delle anime pur sostenendone l'immortalità: cfr. AGOSTINO, *Retractationes*, I, 8, 2 (PL, 32, 594): «In quo libro illud quod dixi: *Omnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari*, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse (I, 4, 4). Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intellegibilis est et connectitur non solum intellegibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum attulit ac secum habet; nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intellegentia capit propter id quod dixi, cum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet». Cfr. anche J. DOIGNON, *Les "nobles disciplines" et le "visage de la vérité" dans le premiers Dialogues d'Augustin.*, op. cit., 118-119; H. HAGENDHAL, *Augustine and the Latin Classics*, vol. I: *Testimonia*. With a contribution on Varro by B. CARDANUS, Göteborg 1967, p. 143; K-H. LÜTCKE, s.v. "Animae quantitate (De)", in *AL*, vol. I, 1986-1994, col. 384; R. JOLIVET, *San Agustín y la preexistencia platónica de las almas*, «Augustinus», I (1956), pp. 49-51; O'DALY, *La filosofia della mente*, op. cit., p. 245.

differenzi dagli altri enti corporei (costituiti dai quattro elementi), in quanto, dotato di una propria sussistenza, è semplice e privo di tridimensionalità, non può essere definito eterno.

Diversamente da ciò che è eterno, non sottoposto ad alcun mutamento essendo sempre identico a se stesso, l'anima, benchè non sia soggetta ad un accrescimento quantitativo, essendo priva di una *quantitas corporis*, muta nel tempo in senso qualitativo, diventando migliore a seconda della sua vicinanza alla *virtus* che, diversamente dall'anima, è eterna ed immutabile visto che non soggiace ad alcuna aggiunta né mancanza²⁴⁴. L'anima, nonostante sia immortale, non può essere eterna in quanto appartiene alle realtà create anche se è simile a Dio e per questa ragione, pur essendo *simplex per natura*, non è coeterna al Creatore ed è soggetta a mutare nel tempo diversamente da ciò che è eterno e pertanto immutabile²⁴⁵.

L'*exercitio animi*, il cui fine successivo è la dimostrazione che la sensibilità non implica l'estensione dell'anima in tutto il corpo, spinge l'Ipponate a dare maggiore sistematicità alla teoria della sensazione cui accenna in maniera approssimata nelle opere precedenti²⁴⁶. Nel confutare l'obiezione di Evodio, secondo il quale si può avere una sensazione solo se l'anima che percepisce si trova nello stesso punto del corpo in cui è avvenuta la sensazione, l'Ipponate si serve di una dimostrazione ulteriore rispetto a quella utilizzata al termine del *De immortalitate animae* che avrà come fine ultimo la formulazione di una teoria della sensazione più esaustiva, rispetto alle precedenti, la cui validità verrà tastata sia dal punto di vista della correttezza logica (opportuna co-estensione tra *definiens* e *definiendum*) sia fenomenologica (esame delle dinamiche che riguardano la sensazione)²⁴⁷.

I due interlocutori, in seguito ad una serie di obiezioni, dimostrazioni, confutazioni e ripensamenti, elaboreranno la definizione della sensazione come di una consapevolezza dell'anima

²⁴⁴ Per quanto concerne la teoria della preesistenza delle anime, sostenuta da Platone, Agostino, secondo Catapano (AGOSTINO, *Sull'anima*, op. cit., p. 362, n. 140) sembra ammettere una sua possibile non contraddizione con la fede nella bontà e nella giustizia di Dio: cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 20, 57-21-59; Nonostante ciò, secondo il parere dello studioso, la posizione dell'Ipponate non sembra essere né concorde né discorde con questa teoria: cfr. AUG., *An et or.*, IV, 2, 2-Xi, 16; *Epistula*, 166, III, 7; *De Genesi ad litteram*, X, 10, 17.

²⁴⁵ Cfr. AGOSTINO, *De civitate dei*, X, 31; *Epistulae*, 166, II, 3; 205, IV, 19; *De Genesi ad litteram*, VII, 2, 3-IV, 6; *De Genesi contra Manichaeos* II, 8, 10-11; Per quanto concerne il tema della mutevolezza dell'anima cfr. L. ALICI, «La mutabilitas dell'anima», Appendice 9 in AGOSTINO, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici a cura di L. ALICI, Milano 1992³, pp. 1215-126; O'DALY, *La filosofia della mente*, op. cit., pp. 35-40; ID., s. v. "Anima, animus", in *AL*, vol. I, cit., coll. 319-322-328-330.

²⁴⁶ Il tema della sensazione è brevemente accennato nel *De Ordine* (*De ordine*, II, 2, 6), opera nella quale l'Ipponate esclude la possibilità che gli organi corporei siano auto-senzienti. Agostino, esprimendo infatti la necessità di considerare quella parte dell'anima, identificata nell'*intellectus*, che è depositaria dei sensi e che è sede dell'attività cognitiva, nega che la sensazione sia da attribuire al corpo. Nei *Soliloquia* (*Soliloquia*, II, 3, 3) Agostino, sebbene affermi che la sensazione non possa avvenire senza l'anima, sottolinea la necessaria mediazione del corpo: nel caso della vista è infatti possibile vedere *per oculos*. Nel *De libero arbitrio* (*De libero arbitrio*, II, 3, 8-6, 13) invece l'Ipponate si sofferma sul tema del *sensus interior*. Tale teoria viene affrontata a sprazzi anche in altre opere come nel *De Trinitate* e ne *De Genesi ad litteram*: cfr. a tal proposito anche C. DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De Libero arbitrio al De trinitate*, *Revue des Études Augustiniennes* (2000), pp. 173- 1998.

²⁴⁷ Cfr. FERRI, *Agostino la grandezza dell'anima*, op. cit., p. 23.

di un affezione corporea tramite l'affezione stessa (*passio corporis per seipsam non latens anima*)²⁴⁸. Si tratta di una formulazione compiuta che perfeziona l'iniziale e approssimata definizione di *sensus* come il *non latere animam quod corpus patitur*²⁴⁹ della quale vengono dapprima esaminati i due aspetti principali che la compongono: la *passio corporis* (affezione) e la consapevolezza da parte dell'anima (*non latere animam*).

Al fine di esaminare il primo aspetto l'Ipponate, servendosi dell'efficace *exemplum* della vista e individuando due diversi tipi di sentire (il primo riguardante la percezione visiva di una qualche figura, il secondo quello di una *perturbatio* interiore), cerca efficacemente di dimostrare come, benchè si tratti di due diverse affezioni corporee, soltanto la prima concerne la conoscenza sensibile, in quanto segnala la percezione di un oggetto, rispetto alla seconda che, diversamente, è indice di un sentimento²⁵⁰. Utilizzando ancora una volta l'esempio della vista per dimostrare come gli occhi possono subire un'affezione da un oggetto distante, l'Ipponate si serve di due prove: mentre secondo la prima, mutuata dalla dottrina stoica dei raggi visuali, gli occhi emettono dei raggi in grado di colpire l'oggetto, percepito per contatto, la seconda, di natura fenomenologica, cerca invece di spiegare come la percezione non è tanto avvertita dall'organo di senso (l'occhio)

²⁴⁸ Nel *De Musica* Agostino elaborerà una teoria della sensazione volta a sottolineare il ruolo attivo e non passivo dell'anima rispetto al corpo: cfr. AGOSTINO, *De musica*, VI, 5, 10: «Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum». Cfr. anche *De musica*, VI, 5, 5-5, 9. Il *pati* dell'anima è una sorta di *attentius agere* da parte dell'anima a ciò che il corpo percepisce. Ancora una volta il riferimento è a Plotino: cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 4, 2, 3-4; IV, 4, 19, 25. La definizione plotiniana della sensazione è attribuita dal filosofo, secondo alcuni studiosi, agli avversari epicurei o peripatetici: a tal proposito cfr. *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi*, I, 4-I, 5, con testo greco. Introduzione, traduzione e commento di A. LINGUITI, Milano 2000, p. 101, n. 9. Cfr. anche È GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, op. cit., pp. 75-76; O'DALY, *La filosofia della mente*, op. cit., p. 114, n. 15. Tale definizione permetterà di risolvere il problema della sensazione lasciato aperto nel *De quantitate animae*. Diversamente dal mondo vegetale e animale, nell'uomo la sensazione si manifesta come il frutto di un'azione cosciente e razionale finalizzata a produrre *numerorum rationes* volte a giudicare l'agente esterno. A tal proposito cfr. anche M. BETTETINI, *Aurelio Agostino*, Musica, op. cit., pp. 421-422. Per quanto concerne la teoria della sensazione elaborata da Agostino cfr. U. ÁLVAREZ, *El conocimiento sensible y el problema de la abstracción en San Agustín*, «La Ciudad de Dios», CLXXIV (1961), pp. 5-42; O'DALY, *La filosofia della mente*, op. cit., p. 107-135; È GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, op. cit., pp. 75-76; E. OSTENFELD, *Augustine on Perception*, «Museum Tusulanum», 40-43 (1980), pp. 447-463. E. PILAT, *La théorie de la sensation chez St. Augustin*, «Archives de Philosophie», IX (1932), pp. 95-127; P. PORRO, Il primato del vedere nel «*De quantitate animae*», in AA. V.V., «*De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum*», Roma, 1997, vol XIII/I, pp. 177-197, n. 30; S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino*, «Rivista filosofica neo-scolastica», LVI (1962), pp. 18-32.

²⁴⁹ AUG. *De quantitate animae*, XXIII, 41 (PL 32, 1058-1059). Secondo Rovighi (*La fenomenologia*, op. cit., p. 19), questa definizione, data da Agostino sommariamente nel *De quantitate animae*, sembra essere nel *De Musica* il prodotto di un'analisi lunga ed accurata (*De musica*, VI, 4, 7- 5, 9) configurandosi come un'anticipazione di quella data nel *De quantitate animae* nonostante la posteriorità dell'opera. Lo studioso inoltre si sofferma sulle diverse finalità che ha la formulazione di tale teoria nel *De quantitate animae* e nel *De Musica*: mentre infatti nella prima opera il problema è di carattere psicologico (l'anima ha un ruolo attivo e non passivo in quanto agisce sul corpo che da lei è retto), nella seconda invece il problema è di carattere gnoseologico in quanto la dimostrazione tende a spiegare come l'anima, pur essendo inestesa, possa percepire qualcosa che tocca il corpo in un punto specifico.

²⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, XXX, 42.

ma dalla specifica facoltà psichica (la vista)²⁵¹. A questo punto dell'argomentazione efficace risulta nella formulazione l'inserimento della locuzione *per se ipsam* che, sottolineando la differenza tra *sensus* e *cognitio per sensum* cerca di spiegare come l'affezione per essere tale deve essere sufficiente da sola a determinare la sensazione senza il ricorso ad alcuna operazione intellettuale²⁵².

L'argomentazione agostiniana si concentra dunque sull'espressione "*non latere animam*", litote quest'ultima che, ricalcando il "*μη λαθεῖν*" plotiniano e sottolineando il ruolo attivo e non passivo dell'anima nel processo della sensazione ribadisce come quest'ultima non sfugge all'anima rimanendo ignota²⁵³. Nuovamente l'*exemplum* della vista risulta assolutamente efficace per rafforzare la tesi agostiniana: se infatti gli occhi sono colpiti in un luogo diverso da quello in cui si trova la pupilla che vede altro da se, a maggiore ragione l'anima, che vede in virtù del suo *oculus interior*, è in grado di percepire qualcosa senza doversi necessariamente trovare nel punto in cui è avvenuta la sensazione stessa²⁵⁴. Il "*non latere animam*" è dunque possibile in virtù di una stretta *contemperatio* di *animus* e *corpus*: l'anima infatti agisce sul corpo vivificandolo e garantendone la sua unità proprio perché il corpo gode di una certa *contemperatio cum anima*²⁵⁵.

Chiarite le diverse questioni l'Ipponate invita il suo interlocutore ad esplorare i diversi gradi che conducono l'anima ad un percorso ascensionale verso Dio. Si tratta di un sapienziale e anagogico *iter* di asceti, speculare a quello tracciato nel *De Ordine* a proposito delle sette

²⁵¹ Cfr. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, op. cit., pp. 110-111; *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, II, pp. 864-867.

²⁵² Mentre è *sensus* la percezione visiva del fuoco, invece è *cognitio per sensum* la percezione del fuoco attraverso il *signum* del fumo così come *cognitio per sensum* è la consapevolezza del nostro invecchiamento senza la percezione visiva di una sua degenerazione: cfr. AUG. *De quantitate animae*. XXIV, 45-46.

²⁵³ Cfr. PLOTINO, *Enneades*, IV, 4, 19. Per quanto concerne il confronto tra la teoria plotiniana della sensazione e quella agostiniana cfr. M. A. I. GANNON, *The active theory of sensation in St. Augustine*, *The New Scholasticism* 30 (1956), pp. 154-180. Cfr. anche K. H. LÜTCKE-G. WEIGEL, *Augustinus. Philosophische Spätdialoge: Die Grösse der Seele. Der Lehrer*, Zürich/Munich, 1973, p. 398; G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, op. cit., p. 114 n. 5.

²⁵⁴ Cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, XXX, 58; XXX, 59-61. A proposito delle diverse correzioni apportate all'originale definizione della sensazione cfr. lo schema stilato da Catapano (AGOSTINO, *Sull'anima*, op. cit., pp. 362-363, n. 151). Nonostante l'efficace argomentazione adottata da Agostino Evodio sembra ancora dubitare della non estensione dell'anima in tutto il corpo: il guizzare delle code di un *vermiculus* dopo la sua amputazione sembra quasi essere una prova evidente della divisibilità dell'anima insieme al corpo. L'inesauriente prova meccanicistica utilizzata da Agostino per rispondere all'obiezione sollevata da Evodio spinge l'Ipponate ad utilizzare un'analogia desunta dal linguaggio: l'anima sta infatti al corpo come il suono di una parola sta al suo significato. Semplice ed efficace a tal proposito risulta essere l'analogia utilizzata da Agostino: così come la parola *Lucifer* può essere divisa in due lemmi *lux* e *fer*, ciascuno dei quali ha un proprio significato, senza che per questo venga annullato il significato originario della parola, allo stesso modo il corpo può essere diviso in due parti senza che questo ammette necessariamente la divisibilità dell'anima (AGOSTINO, *De quantitate animae*. XXXI, 62-XXXII, 68). Evodio deve accontentarsi di questa spiegazione visto che non sembra essere pronto ad affrontare un approfondimento della questione così come non è preparato a comprendere come l'anima può essere allo stesso tempo una e molte. Lo stesso Agostino ancora non è in possesso degli adeguati strumenti finalizzati ad affrontare nello specifico il problema della pluralità delle anime. (AGOSTINO, *De quantitate animae*. XXXII, 69).

²⁵⁵ Cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, XXX, 59. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, op. cit., p. 113. L'espressione *intendit se tactum* denota apertamente il ruolo attivo dell'anima che agisce costantemente (*intendit*) sul corpo: cfr. *De quantitate animae*, XXX, 70.

discipline liberali che consente all'anima di passare dalle realtà corporali a quelle incorporali, dal tempo all'eternità (*per corporalia ad incorporalia*) attraverso passi sicuri e certi (*passibus certis*)²⁵⁶. I diversi gradi esaminati, volti a sottolineare la potenza (*vis*) e la grandezza qualitativa dell'anima, rappresentano non soltanto sette operazioni che l'anima è in grado di compiere bensì sette tappe che conducono l'uomo alla contemplazione di Dio attraverso un *reditus ad illam partem interiore hominis*. Mentre i primi tre gradi riguardano la relazione tra anima e corpo (*de corpore, per corpus, circa corpus*) e il quarto e il quinto concernono quella dell'anima con sé stessa (*ad seipsam, in seipsa*), gli ultimi esprimono in pienezza il movimento direzionale verso Dio e il successivo permanere in Lui (*ad deum, apud deum*)²⁵⁷.

Il primo grado consiste nella funzione vegetativa dell'anima (*animatio*) grazie alla quale essa vivifica con la sua presenza il corpo mortale, ne garantisce sia l'unità, impedendone il dissolvimento, sia l'equa distribuzione dei diversi alimenti, stabilendo e conservando così *ordo, modus e pulchritudo*²⁵⁸.

Il secondo grado invece riguarda la funzione sensitiva (*sensus*) dell'anima che è comune all'uomo e alle bestie ed invece assente nel mondo vegetale²⁵⁹. Il terzo, concernente l'*ars*, si sofferma ad esaminare il potere della ragione discorsiva, strumento che, pur non avendo una connotazione squisitamente etica, permette all'uomo di esercitare le diverse arti²⁶⁰. Il quinto riguarda invece la *virtus*, conscio della quale l'uomo, distaccandosi dalle realtà corporee e ritornando in se stesso, comincia a vagliare criticamente i beni e i mali iniziando un percorso di purificazione.

L'Ipponate, esaminando questo grado, si sofferma sulle quattro virtù cardinali²⁶¹: in questo livello l'anima è invitata alla prudenza, virtù grazie alla quale è in grado di allontanare (*discernere*)

²⁵⁶ ID., *Retr.* I, 6; *De ordine*, II, 12, 35; 13, 38; 14, 40-41; 15, 43.

²⁵⁷ ID., *De quantitate animae*, XXXVI, 79 (PL 32, 1079): «Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior. Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad Deum; apud Deum».

²⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, XXXIII, 70.

²⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, XXXIII, 71.

²⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, XXXIII, 72.

²⁶¹ Tali virtù cardinali, rappresentano nel libro VI del *De musica*, le tappe che l'anima deve necessariamente raggiungere per vincere le *potestates aeris* passando così dall'amore per le realtà terrene a quello per le realtà intelleggibili. Mentre la *prudentia* consente all'anima di proiettare il suo sguardo verso le realtà superiori e la *temperantia* le permette di spiccare il volo verso Dio, la *fortitudo* la fornisce della corazza adatta a resistere alle avversità e la *iustitia* la spinge all'uguaglianza degli spiriti più puri. Tali *virtutes* non hanno ancora ottenuto una completa maturazione che potrà essere raggiunta quando l'anima, dopo avere intrapreso il *reditus* in se stessa, sarà in grado di rivolgere lo sguardo alla contemplazione della Verità Immutabile. Trasposte nell'aldilà tali *virtutes* diverranno *contemplatio, santificatio, impassibilitas* e *ordinatio* (AGOSTINO, *De musica*, VI, 15, 50). Per quanto concerne la fruizione agostiniana della scala neoplatonica delle virtù teorizzata per la prima volta da Plotino in *Enneades* 1, 2 cfr. C. BRITAIN, *Attention Deficit in Plotinus and Augustine*. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 18 (2003): pp. 264-273; CH. TORNAU, *Augustinus und die neuplatonischen Tugendgrade. Versuch einer Interpretation von Augustins Brief 155 an Macedonius*, in F.

e disprezzare (*contemnere*) i beni mondani una volta paragonatili alla sua potenza e alla sua bellezza. Successivamente è chiamata sia alla temperanza che le consente di purificarsi tutta separandosi dalle umane bassezze al fine di rendersi completamente pulita e raffinata (*mundissimam et comptissimam reddere*), sia alla forza che le impone una violentissima lotta contro i fastidi e le lusinghe di questo mondo (*contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus*). Infine l'anima, invitata alla *iustitia* divina, grazie alla quale è retto tutto l'universo (*qua haec universitas sustentatur et regitur*), si affida completamente ad essa per essere aiutata e resa perfetta con somma devozione e sicurezza (*adiuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit*)²⁶².

Il quarto grado rappresenta la chiave di volta che consente all'anima di distogliere lo sguardo da tutto ciò che è transeunte, mutevole, corruttibile e soggetto alla temporalità per proiettarsi verso la realtà intellegibile dopo il ritorno in se stessa. La *virtus*, rappresentando l'*aliquid est*, ovvero tutto ciò che permane sempre identico, senza essere soggetto né a privazione né ad aggiunta, consente all'anima di evitare il baratro del *nihil* che, contrariamente alla *virtus*, rappresenta tutto ciò che è destinato a dissolversi.

L'anima è dunque pronta ad accedere al quinto livello, grado della *tranquillitas*, raggiunta la quale, non più turbata dalle realtà mondane, liberata da ogni forma di macchia e di corruzione, possiede definitivamente la purezza²⁶³. Il sesto livello (*ingressio*) concerne la tendenza dell'anima alla contemplazione della verità divina che si realizzerà pienamente nel grado della *visio* grazie alla quale l'anima è in grado di contemplare pienamente l'Immutabile Verità rendendo culto soltanto a Dio²⁶⁴.

L'*ingressio* dell'anima si manifesta come il desiderio di cogliere con l'intelletto quelle realtà che sono veramente e in sommo grado (*adpetio intellegendi ea quae vere summeque sunt*), ovvero quelle realtà immutabili, eterne che rappresentano per eccellenza l'*aliquid est*, ciò che veramente è.

Soltanto dopo che l'*oculus interior* dell'anima avrà diretto lo sguardo limpido e retto a ciò che bisogna vedere (*serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est dirigere*) potrà definitivamente accedere alla contemplazione della *Summa Veritas*, che più che un grado rappresenta una vera e propria sosta (*neque iam gradus, sed quaedam mansio*) comprendendo in maniera autentica quale sia la vera gioia, il godimento del vero e sommo bene, l'afflato della

Karfik/E Song (Hg.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin/Boston 2013, pp. 215-240.

²⁶² Cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, XXXIII, 73.

²⁶³ Cfr. *Ibid*, XXXIII, 74.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid*, XXXIII, 75.

serenità e dell'eternità (quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis adflatus)²⁶⁵. La *virtus* diventa dunque lo strumento necessario, attraverso la quale l'uomo è in grado di giungere a quella Causa suprema o Autore supremo o Principio supremo di tutte le cose:

Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium. Vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel falsi, vel fallentes, vel utriusque intelleguntur. Licet tamen dignoscere quantum inter haec, et ea quae vere sunt, distet; et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint, et in illorum comparatione nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra.

Ancora una volta, esaminando più attentamente il lessico utilizzato da Agostino, è possibile constatare come il discorso etico venga continuamente riproposto al lettore attraverso una sua trasposizione nell'orizzonte più ampio della temporalità. L'avverbio al grado superlativo *constantissime*, oltre ad esprimere la perseveranza che accompagna l'anima nel percorso (*cursum*) che Dio comanda (quem nobis Deus imperat) chiama in causa la *virtus* della *constantia* sulla quale

²⁶⁵ Ancora una volta è possibile constatare una possibile influenza del pensiero di Gregorio di Nissa, secondo il quale la creatura umana non è completamente esclusa dalla possibilità di sperimentare una dilatazione spazio-temporale accedendo così alla contemplazione delle realtà intellegibili. Secondo il Nisseno soltanto con l'avvento dell'ottava età è possibile per l'anima umana entrare nella condizione angelica. Nell'ottava età cessa infatti definitivamente il tempo fuggevole e transitorio (ὁ ρωδῆς καὶ παροδικὸς χρόνος), che contraddistingue l'essere creaturale insieme all'ineluttabile necessità della genesi e della corruzione. L'ottava età coincide con il tempo futuro (ὁ ἐφεξῆς αἰών) la cui estensione è paragonata a quella di un solo giorno, chiamato il Grande Giorno, illuminato non più dalla luce del sole ma dalla vera luce del Sole di Giustizia chiamato dalla profezia Levante proprio perché non conosce mai tramonto. Solo con l'avvento del tempo futuro l'anima potrà intraprendere, alla stregua delle creature angeliche, tale percorso di elevazione spirituale (ἀναστάσεως). Tuttavia il Nisseno prospetta per l'anima umana non soltanto la possibilità di sperimentare al termine della settima età la condizione angelica ma anche la facoltà di potere vedere come presenti quelle realtà che si realizzeranno in pienezza solo con l'avvento del tempo futuro. Tale motivo, anticipato da Clemente Alessandrino, viene riproposto dal Nisseno e inquadrato entro la prospettiva del *diastema* a proposito del secondo livello spirituale. L'anima infatti se riuscisse con un occhio penetrante a distogliere il proprio sguardo dalle realtà presenti e a gettarlo verso le realtà lontane (τοῖς ἀφαιρετικῶσι) sarebbe in grado di vedere come presente (ὡς παρόν) ciò che invece è destinato alla speranza futura e riuscirebbe a distinguere l'iniquità dalla virtù in quanto il discrimine che le riguarda è riposto tra le realtà ultime e non tra quelle presenti (ἐκ τῶν ἐσχάτων οὐκ ἐκ τῶν παρόντων ἢ τούτων γίνεται κρίσις). L'anima umana, liberatasi dunque da qualsiasi movimento temporale e, una volta assunta una natura divina (θεοιδῆς), non è più costretta né a rivolgere lo sguardo verso il passato né verso il futuro in quanto nel presente possiede ciò in cui prima sperava. GREGORIO DI NISSA, *In Iscriptione Psalmorum*, I, VI, GNO p. 41, 11-17; II, V, GNO p. 83, 27-84, 12; *In sexto Psalmo*, GNO p 189, 19-190, 1; *De anima et resurrectione*, PG 93 B; Cfr. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 1993, p. 401, n. 489.

l'Ipponate si sofferma nell'*incipit* del *De immortalitate animae*²⁶⁶, virtù quest'ultima che esprime in pienezza la realtà immutabile che *constat et semper manet*. Solo dopo avere contemplato con l'intelletto la realtà eterna e immutabile l'anima prenderà pienamente coscienza della *vanitas/fallacia* delle realtà terrene (*vanitantium*) e di coloro che sono ingannati (*falsi*) o che si ingannano (*fallentes*). Ancora una volta dunque, come nei capitoli conclusivi del *De immortalitate animae*, Agostino contrappone l'*immutabilitas*, la *constantia*, l'*aeternitas* della *Summa Veritas*, alla *mutabilitas*, all'*inconstantia* e alla *temporalitas* delle realtà terrene definite *falsa* in quanto soggette continuamente alla caducità²⁶⁷. L'opposizione tra *frugalitas e nequitia* (*De beata vita*)²⁶⁸, cartina di tornasole dell'inconciliabilità tra *aliquid est* e *nihil*, tra *tempus* ed *aeternitas*, viene riproposta con le coppie oppositive *Veritas/Falsitas* (*De immortalitate animae*)²⁶⁹ *Veritas/Fallacia* (*De quantitate animae*)²⁷⁰:

Licet tamen dignoscere quantum inter haec, et ea quae vere sunt, distet; et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint, et in illorum comparatione nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra²⁷¹.

Viene dunque ribadita ancora una volta la differenza tra realtà intelleggibili, che al modo dell'*aliquid est*, sono veramente (*quae vere sunt*), e realtà terrene che, sebbene siano create da Dio, sono alla stregua del *nihil*, insignificanti (*nulla sint*) in confronto alle altre. Solo se consapevole di questo divario l'anima potrà dirigere il suo limpido occhio verso l'inalterabilità del Primo Principio, definito *incommutabilis sapientia, incommutabilis caritas, Deus verus et perfectus*:

Audisti quanta vis sit animae ac potentia: quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius. Ideoque divinae ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, *nullam creaturam colendam esse animae* (libentius enim loquor his verbis quibus mihi haec insinuata sunt), sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit; quo nihil sit secretius, nihil praesentius; qui difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit; cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest: et si quid de illo incredibilius, convenientius tamen atque aptius homines dicere valemus²⁷².

²⁶⁶ Cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, I, 3, 3.

²⁶⁷ *Ibid.*, XII, 21.

²⁶⁸ Cfr. AGOSTINO, *De beata vita*, I, 2, 9.

²⁶⁹ Cfr. ID., *De immortalitate animae*, XIII, 21.

²⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, XXXIII, 76.

²⁷¹ Cfr. *Ibid.*

²⁷² *Ibid.* XXXIV, 77.

Nonostante l'Ipponate, nelle ultime pagine del dialogo, ribadisce l'immortalità dell'anima proclamando a chiare lettere la sua straordinaria forza e potenza (*vis animae ac potentia*) sottolinea come essa non possa essere definita eterna.

L'anima infatti, sebbene sia più vicina a Dio perché qualitativamente superiore alle altre realtà, grazie alla *vis et potentia rationis*²⁷³, proprio perché creata non possiede l'essere immutabile di Dio e, pertanto, non può definirsi coeterna al suo Creatore come il *Verbum*.

Proprio l'anima diventa però lo strumento necessario che consente all'uomo di distogliere lo sguardo dalle mondane vanità per dirigersi verso l'Eterno Principio del quale non si può predicare né il passato né il futuro (qui numquam fuerit, numquam non erit) in quanto presente sempre eterno (praesens semper istans), al quale non si può attribuire alcuna aggiunta, mancanza o alterazione (numquam aliter fuerit, numquam aliter erit), del quale nulla è più segreto o più presente (quo nihil secretius, nihil praesentius), per il quale non è possibile trovare una precisa collocazione spazio-temporale, essendo difficile stabilire dove sia e, ancora di più, dove non sia (qui difficile invenitur, ubi sit, difficiliter, ubi non sit), con il quale non possono essere tutte le realtà e, in virtù del quale, tutte le realtà esistono (cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest).

L'anima diventa tramite attraverso cui la temporalità si incontra con la sovra eternità di Dio nel *Verbum Aeternum* che, parlando *in interiore parte hominis*, rappresenta quel principio atemporale nel quale la temporalità creaturale è presente come eterna²⁷⁴.

Agostino, durante il corso del dialogo, si sofferma dunque sulla duplice condizione dell'anima che oscilla tra un essere presente nel corpo e un distaccarsi da esso²⁷⁵. Si tratta di una

²⁷³ *Ibid.*, (PL 32, 1079): «Animae autem natura nec terra, nec maria, nec sidera, nec luna, nec sol, nec quidquam omnino quod tangi, aut his oculis videri potest, non denique ipsum quod videri a nobis non potest, coelum melius esse credendum est. Imo haec omnia longe deteriora esse, quam est quaelibet anima, ratio certa convincit; si modo eam veri amatores ducentem per insolita quaedam, et ob hoc ardua, constantissime atque observantissime sequi audeant».

²⁷⁴ Cfr. ID. *De magistro*, 12, 40.

²⁷⁵ Questa duplice condizione dell'anima è ribadita in altre opere composte durante l'esperienza di Cassiciaco. Nel *De ordine* Agostino, per esprimere l'importanza che l'anima ha sul corpo in quanto lo vivifica e lo governa, si serve di tre analogie: mentre nella prima l'anima è paragonata a dei marinai che hanno il compito di condurre una barca e nella seconda ad un cavaliere che tiene ben salde le redini di un cavallo, nella terza invece essa è paragonata al centro del cerchio che conferisce ordine ed unità a tutti i punti della circonferenza come l'anima fa con il corpo (AGOSTINO, *De ordine*, I, 2, 3; II, 6, 18-19; 18, 48). Per quanto concerne gli antecedenti della terza analogia cfr. R. MONDOLFO, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli 1964, pp. 73-74. L'analogia del cerchio ricorre anche nel *De quantitate animae* a proposito della natura incorporea e inestesa dell'anima che, fungendo da *cardo*, attorno al quale ruotano tutti gli elementi corporei, conferisce unità a tutto il corpo: cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 14, 23. Sempre nella stessa opera (*De quantitate animae*, 32, 65-68) l'Ipponate, per esprimere la funzione vivificatrice dell'anima, si serve di un'ulteriore analogia: come il significato di un nome conferisce ordine e unità alle singole lettere allo stesso modo l'anima, con la sua presenza, vivifica le singole membra di un corpo come dimostra anche la funzione vegetativa dell'anima esposta nei capitoli finali del dialogo (*De quantitate animae*, 32, 65-68). Nel *De ordine* tuttavia viene anche sottolineata la necessità dell'anima di distaccarsi da ogni realtà corporea: cfr. *De ordine*, I, 1, 3; 2, 3. Nel *Contra Academicos* la necessità

sorta di *contemperatio* tra due sostante divise ma allo stesso tempo unite²⁷⁶: se da un lato l'Ipponate sottolinea dunque la necessità dell'anima di relazionarsi con il corpo, che vivifica e governa e con le realtà temporali in quanto in esse ci sono tracce di *ordo*, *modus* e *pulchritudo*, pallido riflesso della *Summa et Inconcussa Aeternitas*²⁷⁷, massima espressione di misura e di bellezza, dall'altro l'anima è invitata a compiere un salto di qualità e, successivamente, in seguito ad un ritorno in se stessa, è chiamata a distaccarsi dalle *vanitates vanitantium* mondane per gettare lo sguardo a quelle intelleggibili²⁷⁸.

dell'anima di liberarsi da qualsiasi involucro corporeo e di ripiegarsi in se stessa al fine di raggiungere la felicità è espressa da Licenzio: cfr. *Contra Academicos*, I, 4, 11; 8, 23. A proposito della relazione tra anima e corpo cfr. anche R. E. BUCKENMEYER, *Augustine and the life of man's body in the early dialogues. The problem and the question*, Augustinian studies 2 (1971), pp. 187-211.

²⁷⁶ Cfr. FERRI, *Agostino d'Ippona, La grandezza dell'anima*, op. cit., p. 20. Nel *De ordine* il piacere estetico è legittimato soltanto in virtù di un'anima mixta corpori (*De ordine*, II, 11, 34)

²⁷⁷ AGOSTINO, *De quantitate animae*, XIII, 22 (PL 32, 1047-1048): «In qua quaestione constitit inter nos, non magis hoc quaerendum esse quam unde sit terra, vel si quod aliud elementorum singulorum. Intellegendum est enim quamquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aerea sit, neque humida: nisi forte arbitrandum est Deum terrae dedisse ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisse animo ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata». Nonostante le realtà terrene sono un nulla (*vanitates vanitantium*) se confrontate a quelle intelleggibili, tuttavia, l'anima, dopo essere giunta alla contemplazione della verità, rivolgendo lo sguardo a quelle realtà che abitano sotto il sole e ammirandole in se stesse le considera belle ed ordinate (*De quantitate animae*, 33, 76). Nel *De Musica* l'Ipponate ribadisce più volte come anche i numeri temporali, che conferiscono ordine alla molteplicità del reale, non devono essere rigettati in quanto essi, multipli dell'Unità, contengono tracce di ordine e di bellezza (AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 56).

²⁷⁸ *Ibid.*, 14, 24 (PL 32, 1049): «Magna quaedam, crede mihi, magna, sed sine ulla mole de animo cogitanda sunt. Quod facilius contingit iis, qui aut bene eruditi ad haec accedunt, non studio inanis gloriae, sed divino amore veritatis accensi; aut qui iam in his quaerendis versantur, quamvis minus eruditi ad investiganda ea venerint, si patienter bonis se dociles praebent, atque ab omni corporum consuetudine, quantum in hac vita permittitur, semet avertunt. Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosi animis seipsos et Deum suum, id est veritatem pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit». *Ibid.*, 28, 55 (PL 32, 1066): «Quamobrem, quamvis aliud ex alio inciderit, libenter tamen in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit, refundat in sensus». *Ibid.*, 30, 6 (PL 32, 1069): «Ista enim cogitatio et consideratio ad nosmetipsos nos invitat, et quantum licet avellit a corpore. Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse: sed, ut ipse intellegis, res est subtilissima, et ad quam cernendam mentis acies satis purganda est». La duplice condizione dell'anima, che ora è presente nel corpo, ora se ne distacca, è sottolineata da Platone che, sebbene in alcune opere considera il corpo come un carcere per l'anima e i sensi come ostacoli che è necessario evitare (*Fedro, Fedone e Repubblica*), in altre invece sottolinea la necessaria presenza dell'anima nel corpo finalizzata a renderlo più perfetto (*Timeo*). Come ha sottolineato Pizzani (U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De musica di S. Agostino in Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 32, Roma 1990, pp 35-57), Plotino, benchè tenti di armonizzare le ambigue posizioni platoniche, non riesce *in toto* ad eliminare le possibili aporie sollevate dal problema (PLOTINO, *Enneades*, IV, 8, 1). Ricorrente infatti nell'opera plotiniana la concezione di una caduta dell'anima quando si distrae dalla contemplazione dell'intelleggibile in seguito al suo ingresso nel corpo. A proposito della caduta dell'anima Agostino accenna al problema della risurrezione della carne (AGOSTINO, *De quantitate animae*, 33, 76). Come ha ben sottolineato Ferri (AGOSTINO D'IPPONA. *La grandezza dell'anima*, op. cit., p. 21) Agostino esprime il desiderio della morte non come liberazione dalla corporeità (*a corpore*) ma dal corpo contaminato dalla colpa (*ab hoc corpore*) per indicare la liberazione dal peccato e dalla morte grazie all'azione redentrice del *Verbum*, il Figlio di Dio che assume l'umana natura per salvarla. Cfr. anche T. MANFREDINI, *Comunicazione ed Estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995, p. 153. Tale teoria dell'incarnazione, che esprime a pieno il rapporto di due nature nella persona di Cristo, rielaborata più avanti con maggiore sistematicità (cfr. AGOSTINO, *Epistula*, 137, 11), è

funzionale nel discorso agostiniano per esprimere a pieno la concezione di una *contemperatio* tra anima e corpo senza che questo implichi una perdita di identità da parte di entrambe le sostanze. La nozione porfiriana di “unione inconfusa” ripresa dall’Ipponate con l’espressione “*neque distinte, neque confuse*” (AGOSTINO, *De quantitate animae*, 33, 76) ribadisce la possibilità da parte di due sostanze distinte e complete di unirsi in una nuova e sola sostanza senza per questo perdere le rispettive identità. Cfr. anche FORTIN, *Augustine’s De quantitate animae*, op. cit., p. 165; PÉPIN, *Une nouvelle sources*, op. cit., *passim*.

Tempus, numerus, modus.

VIII.

IL *DE MUSICA*

1. «Scientia bene modulandi est scientia bene movendi»

Mentre l'Ipponate, nella quiete della Brianza, si dedica alla stesura dei dialoghi di matrice filosofica, contemporaneamente, seguendo le orme di Varrone e degli eruditi di epoca tardo-imperiale, progetta la composizione di una enciclopedia delle *liberales artes*, ribadendo successivamente nelle *Retractationes* l'intento di volere condurre gli uomini, attraverso un percorso graduale, alle verità spirituali per il tramite delle conoscenze profane. È possibile dunque affermare con certezza che i sei libri del *De Musica* riguardano solo una parte di un'opera più complessa progettata dall'Ipponate e dedicata alle arti liberali²⁷⁹. La stessa opera, dedicata alla musica, più che incentrarsi sul *melus* come si aspetterebbe il lettore, riguarda il *rythmus* senza però correre il rischio di ridursi, come hanno invece sostenuto altri studiosi, ad una semplice trattato di metrica²⁸⁰. Come afferma lo stesso Agostino nell'epistola a Memorio era infatti sua intenzione scrivere altri sei libri *de melo*²⁸¹.

²⁷⁹ AGOSTINO, *Retractationes*, I, 6 (PL 32, 391): «Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam *Disciplinarum libros* conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum *De grammatica* librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidit, et *De musica* sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae *rithmus* vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis - de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia - sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo». Oltre al *De Musica* ben poco ci è rimasto di ciò che Agostino ha scritto in merito alle discipline liberali: i trattati *De Dialectica*, *De Rethorica* e i brevissimi appunti del *De Grammatica*. Sulla base delle testimonianze in nostro possesso è possibile ipotizzare che Agostino abbia progettato la stesura del libro I a Milano, con molta probabilità durante l'esperienza di *Cassiciacum*, rimandando al suo ritorno in Africa la stesura degli altri cinque libri. Cfr. a tal proposito M. BETTETINI, *Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo de musica di sant'agostino* (1940-1990), in *Rivista di filosofia neoscolastica* 83(3), pp. 430-469 e *Tutti i dialoghi: Contro gli Accademici, La vita felice, L'ordine, Soliloqui, L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima, Il libro arbitrio, La musica, Il maestro*, introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. CATAPANO, traduzioni di M. BETTETINI, G. CATAPANO, G. REALE, Milano 2006, pp. 1226-1230. Per quanto concerne un'interessante indagine sulle possibilità evocatrici della musica cfr. H. DAVENSON, *Traité de la Musique selon l'esprit de Saint Augustin*, Neuchâtel 1942. Per un'indagine del *De musica* nel suo contesto culturale cfr. A. KELLER, *Aurelius Augustinus un die Musik. Untersuchungen zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993; L. REY ALTUÑA, *San Agustín y la música*, in «Augustinus», 5 (1960), pp. 191-206.

²⁸⁰ Cfr. K. FELLER, *Die Musica in den Artes Liberales*, in *Artes liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, herausgegeben von J. KOCH, Leiden-Köln 1959, pp. 33-49; G. OVITT, *The Status of the mechanical arts in medieval Classification of Learning*, in «Viator», 14 [1983], pp. 89-105.

²⁸¹ AGOSTINO, *Epistula ad Memorium*, 101, 3 (PL 33, 368): «Conscripsi de solo rhytmo sex libros, et de melo scribere alio forsitan sex, fateor, disponebam, cum mihi otium futurum sperabam».

Fin dalle prime pagine del primo libro, avente un'impronta metodologica e propedeutica, necessaria per affrontare le trattazioni specialistiche dei libri successivi, Agostino specifica l'oggetto della trattazione chiarendone le finalità pratiche e speculative.

Nell'*incipit* del libro I del *De Musica* il maestro sottolinea al discepolo²⁸² come la musica mutua dalla grammatica²⁸³ la terminologia e le rispettive regole grammaticali per spiegare tanto il ritmo numerico dei suoni quanto quello dei movimenti. La necessità di dare un *nomen* al piede è data infatti solo dal bisogno di determinare una precisa misurazione dei tempi (*temporum dimensio*):

M. - Et ausus es nomen quod te grammatica docuit, transferre ad eam rem, quam non pertinere ad grammaticam confiteris? D. - Video non ob aliud pedi nomen impositum, quam propter temporum dimensionem; quam ubicumque cognovero, eo transferre illud vocabulum cur non audeo? Sed etsi alia vocabula sunt imponenda, cum eiusdem dimensionis soni sunt, sed ad grammaticos tamen non pertinent; quid mihi est de nominibus laborare, cum res aperta sit? M. - Nec ego id volo: sed tamen cum videas innumerabilia genera sonorum, in quibus certae dimensiones observari possunt, quae genera fatemur grammaticae disciplinae non esse tribuenda; nonne censes esse aliam aliquam disciplinam, quae quidquid in huiusmodi sit vocibus numerosum artificiosumque, contineat? D.- Probabile mihi videtur. M. - Quod eius esse nomen existimas? Nam opinor non tibi novum esse omnipotentiam quamdam canendi Musis solere concedi. Haec est, nisi fallor, illa quae Musica nominatur. D. - Et ego hanc esse existimo²⁸⁴.

Nel *De Ordine* Agostino²⁸⁵, analizzando le diverse modalità attraverso cui si esplica la razionalità (*referre facta ad aliquem finem, discere, delectare*), cui ne consegue rispettivamente il *temere facere*, il *recte docere* e il *bene contemplari*, sottolinea la forza della ragione che opera e scopre il razionale²⁸⁶. Il potere e la *vis* della *ratio* hanno spinto dunque gli uomini a comunicare tramite il dialogo cioè tramite lo scambio sia di pensieri che di concetti. In questo modo la ragione scopre

²⁸² Da alcuni studiosi l'allievo cui si rivolge il maestro è stato identificato con Licenzio uno dei principali interlocutori del *De ordine*. Cfr. a tal proposito G. BARDY, *Un élève de saint Augustin: Licentius*, in «L'Année théologique augustinienne» 14, (1954), pp. 35-79; SAINT AUGUSTIN, *De Musica*, texte, éd-trad. G. FINAERD - F.J. THONNARD, Paris 1947, p. 483; Nonostante l'ipponate riproponga la stessa impalcatura dialogica del *De Magistro*, come ha opportunamente sottolineato la Bettetini (AGOSTINO, *Musica*. op. cit., p. 379, n. 3), l'identità del suo interlocutore è diversa rispetto a quella di Adeodato, figlio di Agostino, i cui interventi sono di gran lunga più acuti. Secondo la studiosa Agostino avrebbe inizialmente recuperato l'impostazione dialogica, di matrice ciceroniana, diffusa in età tardo-imperiale, per poi abbandonarla nella stesura delle opere successive in quanto poco efficace. Per quanto concerne un profilo generale sul *De musica* cfr. J. HURÉ, *Saint Augustin musicien*, Parigi 1924. A proposito di un approccio spiccatamente filosofico e metafisico al testo cfr. H. ELDSTEIN, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift «De Musica»*, Ohlau 1929.

²⁸³ La grammatica, inclusa dall'ipponate tra le discipline liberali, distinguendo suoni vocalici e suoni consonantici ha come fine quello di ordinare le diverse parole. Nasce per il fatto che gli uomini non sono assolutamente in grado di leggere nell'interiorità altrui e si configura come l'espressione del primo intervento razionale sulla comunicazione materiale.

²⁸⁴ AGOSTINO, *De musica*, I, 1 (PL 32, 1083-1084).

²⁸⁵ ID., *De ordine*, II, 14, 34.

²⁸⁶ Mentre la prima modalità riguarda il piano strettamente etico, la seconda concerne il Trivio e la quarta il Quadrivio. Cfr. C. PANTI, "*Verbum cordis e ministerium vocis*": il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen, in "*Harmonia mundi*". *Musica mondana e musica celeste fra Antichità e Medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 14-15 dicembre 2005), a cura di M. CRISTIANI - C. PANTI - G. Perillo, Firenze, 2007, pp. 167-199. In particolare cfr. p. 174.

così la necessità di imporre alle cose nomi, ossia suoni significativi, in modo che gli uomini possano comunicare tra loro e, constatata l'oggettiva impossibilità di ascoltare le parole degli assenti, la *ratio*, distinguendo suoni vocalici e suoni consonantici, determina i segni dell'alfabeto. Tuttavia la *ratio* non sarebbe potuta pervenire ad un risultato soddisfacente se la moltitudine delle *res*, cui corrispondono precisi *soni significantes*, si fosse prolungata all'infinito. Da qui l'esigenza del *numerari* ossia di misurare determinando un limite (*modus*)²⁸⁷. Nel trattato dedicato alla grammatica Agostino sottolinea le basi su cui essa è fondata:

*Latinitas est observatio incorrupte loquendi secundum romanam linguam constat; autem modis tribus id est ratione, auctoritate, consuetudine; ratione secundum artem, auctoritate secundum eorum scripta quibus ipsa est auctoritas adtributa, consuetudine secundum ea quae loquendi usu placita adsumptaque sunt*²⁸⁸.

La grammatica, definita come quella disciplina che preserva la purezza della latinità osservando la pratica del parlare correttamente secondo la lingua romana, si fonda sulla ragione (*ratio*), sull'autorità (*auctoritas*) e sulla consuetudine (*consuetudo*), vale a dire si basa su una precisa disciplina, sull'autorità degli scritti composti, sulla consuetudine di ciò che piace ed è comunemente accettato nella pratica del parlare. Tuttavia Agostino sottolinea immediatamente una problematica che funge da nucleo centrale del *De Magistro*, ossia la questione relativa all'ambiguità e alla polisemantica del linguaggio e del suo rapporto con le diverse *res*. Vista la complessità della *res* e tenuto conto dell'ambiguità che caratterizza *nomina* e *vocabula*, il linguaggio non funge direttamente da strumento conoscitivo:

Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa quae verba appellantur nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita discimus quam illam tali significatione percipimus²⁸⁹.

²⁸⁷ ID., *De ordine*, II, 12, 35 (PL 32, 1011-1012): «Ergo iam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus. Namque illud quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis. Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinite patere videretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est. Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculorum professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat: graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo». A proposito della concezione agostiniana di *modus* nel primo Agostino cfr.: L. F. PIZZOLATO, *Il «modus» nel primo Agostino*, in *La langue latine langue de la philosophie, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome La Sapienza, Rome 17-19 mai 1990*, Roma 1992, pp. 245-246.

²⁸⁸ AGOSTINO, *De Gramatica*, I, 1 (PL 32, 354). Cfr. anche VAR. fr. 115 Goetz-Schoell - fr. 268 GRF, in DIOM. I 439.15-17.

²⁸⁹ ID., *De magistro*, 10, 34 (PL 32, 1214-1215); Cfr. anche *De musica*, I, 3, 4; VI, 9, 24. Nello stesso trattato *De dialectica*, ormai ritenuto autentico e facente parte del progetto enciclopedico agostiniano, comprendente anche il *De*

Il maestro sottolinea al suo discepolo il fatto che noi non impariamo il significato della cosa attraverso quei segni linguistici che vengono chiamati parole ma, piuttosto, apprendiamo la forza della parola (*vis verbi*), che è il significato che si nasconde nel suono (*significatio quae latet in sono*) attraverso la *res* conosciuta (*res cognita*) che è significata (*significatur*) e che percepiamo nella significazione stessa (*tali significazione*). Agostino dunque tanto nel *De magistro* quanto nel *De Musica* sottolinea, attraverso la voce del *magister*, come sia inutile dare un'eccessiva importanza ai nomi visto che il linguaggio, complesso, ambiguo, oscuro e polisemico non è in grado di esprimere la complessità della *res*.

Il discepolo afferma infatti che, anche se i suoni cambiassero terminologia manterrebbero ugualmente la stessa misura (*sed etsi alia vocabula sunt imponenda, cum eiusdem dimensionis soni sunt, sed ad grammaticos tamen non pertinent*)²⁹⁰. Come sottolineerà il maestro nei libri seguenti i versi sono stati chiamati asclepiadei, archilochei, saffici seguendo tanto un'*auctoritas* quanto una *consuetudo*. Mentre è arbitraria la terminologia attribuita ai versi non sono arbitrarie né l'*auctoritas* né la *consuetudo* che necessariamente rispondono ai criteri della *ratio*. Se infatti è possibile ammettere una certa arbitrarietà riguardante *nomina* e *vocabula* lo stesso non si può dire per quanto riguarda la *regula* che caratterizza quei versi e che è stata scoperta necessariamente con il ragionamento.

La presenza di una serie infinita di generi di suoni (*innumerabilia genera soni*) tuttavia presuppone l'esigenza di misurazioni certe, precise ed infallibili che rispondono a dei precisi criteri matematici (*certae dimensiones*)²⁹¹. Fin dalle prime pagine dell'opera Agostino non soltanto specifica l'oggetto della musica, ossia i puri suoni²⁹², ma sottolinea il suo stretto legame sia con la filosofia pitagorica. La ragione infatti, per potere intraprendere il suo percorso *ad invisibilia*

Musica, l'ipponate, definendo con estrema acribia l'azione della *dictio*, sottolinea l'impossibilità del *verbum* di esprimere l'essenza di una *res*, limitando la sua funzione a quella di *signum* linguistico: «*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendendi litteris potest. Haec omnia quae definita sunt, utrum recte definita sint et utrum hactenus verba definitionis aliis definitionibus persequenda fuerint, ille indicabit locus, quo definiendi disciplina tractatur* (AGOSTINO, *De dialectica*, I, 5 [PL 32, 1410])».

²⁹⁰ ID., *De musica*, I, 1 (PL 32, 1083-1084). Tanto nel *De dialectica* quanto nel *De Doctrina christiana* Agostino muove accuse nei confronti di quelle correnti filosofiche, come il neostoicismo, che avevano attribuito grande importanza al linguaggio. Cfr., *De dialectica*, 5, 8; *De doctrina christiana*, II, 4, 5. Cfr. anche *De musica*, III, 2, 3; V, 1, 1; V, 3, 4.

²⁹¹ «Ed ecco il primo libro del *De Musica* chiarire subito la necessità di rintracciare *dimensiones certae*: si userà la terminologia dei grammatici, ma ci si farà guidare dalla *ratio* senza soggiacere supinamente all'*auctoritas* degli antichi e all'irrazionale *consuetudo*, a meno che non si possa dimostrare che l'una e l'altra sono derivate da leggi razionali (AGOSTINO, *Musica*. op. cit., p. VII)».

²⁹² AGOSTINO, *De ordine*, II, 14, 39.

necessita di misure matematiche certe che, in quanto *rationabiles*, possono essere percepite e misurate²⁹³.

Fin dalle prime battute dunque Agostino legittima la musica come una disciplina autonoma che si fonda su una *ratio* e che dalla grammatica non soltanto mutua una opportuna terminologia bensì una metodologia che si fonda sulla necessaria ricerca di *dimensiones certae*²⁹⁴. Come la grammatica ha dovuto porre un limite all'infinita *multitudo* delle *res* determinando precisi *soni significantes* e discernendo suoni vocalici da quelli consonantici, allo stesso modo la musica ha dovuto stabilire *certae dimensiones* relativamente agli innumerevoli generi di suoni. Entrambe dunque fondano la loro metodologia sulla ricerca di un limite (*modus*). Tali premesse si configurano, nel corso del dialogo, come postulati metodologicamente necessari e preparatori alla successiva definizione della musica come *scientia bene modulandi*, definizione quest'ultima equivalente a quella della musica come *scientia bene moveri*²⁹⁵. La musica infatti non è soltanto quella *scientia* che si occupa di *modulari* (misurare ritmicamente segnando un limite) secondo arte (*bene*) i suoni (*soni*) ma anche i loro movimenti (*moti*).

Prima di procedere ad un'attenta analisi terminologica della definizione di tale disciplina il *magister* sottolinea come secondo la *communis consuetudo* tale termine deriva dalla parola *Musa*. Con la parola *musica* si soleva infatti intendere qualsiasi attività posta sotto la tutela delle Muse, nome che, genericamente, si riferisce a quelle dee protettrici delle arti²⁹⁶. Nel *De Ordine* Agostino afferma che la musica, in quanto discendente dalle Muse, partecipa del senso e dell'intelletto:

In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis, sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere: inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus

²⁹³ Cfr. AGOSTINO, *Musica*, op. cit., p. 381.

²⁹⁴ Cfr. M. BETTETINI, *Measuring in Accordance with Dimensiones Certae: Augustine of Hippo and the Question of Time*, op. cit., pp. 33-53.

²⁹⁵ Mentre come afferma Quintiliano (*Istitutio Oratoria*, III, I, 15) la *scientia bene dicendi* è l'*ars rethorica*, invece la *scientia bene modulandi* è la musica

²⁹⁶ Secondo altri invece il termine deriverebbe o dal greco *Μόντια* (montanina) per il fatto che le vette dell'Olimpo, dell'Elicona e del Parnaso erano sacri alle Muse o dall'infinito *μῶσθα* (ideare). Diversi eruditi medievali ritengono che il termine abbia un'origine egiziana visto che l'invenzione avvenne in Egitto ad opera di Mosè. Secondo altri invece le muse devono essere identificate con le donne al servizio di Re egiziani. A tal proposito cfr. P. LIECHTENTHAL, *Dizionario e Bibliografia della Musica*, Milano, 1836. Solo a partire dall'età ellenistica e in particolare da Sesto Empirico la musica, nella sua duplice accezione di arte e scienza, indica quella disciplina che si occupa dei suoni e dei ritmi ora con un riferimento alla pratica del produrre canti o suoni, ora con un esplicito riferimento all'opera musicale composta. Cfr. SESTO. EMPIRICO, *Contro i Logici*, VII, 111-118. Anche Platone attribuisce alle Muse il potere del canto: cfr. *Ion*, 533D; 534C; *Leg.* 656C; 658E, 669B-D. Cfr. anche W. TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica. Vol I. L'estetica antica*, a cura di G. CAVAGLIÀ, trad. it di G. FUBINI, Torino 1979, pp. 248-150. In molte opere tuttavia Agostino considera la favole delle Muse come il prodotto di diversi errori e superstizioni: cfr. FINAERT-F.J.THONNARD, *La Musique*, op.cit., p. 484, n. 4.

imprimiturque memoriae rationabili mendacio iam poetis favente ratione (quaerendumne quid propagini similiter inesset?), Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit²⁹⁷.

Tanto nella prosa ritmica (*in rhythmis*) quanto nella stessa misura ritmica (*in ipsa modulatione*) la *ratio* comprende come a regnare siano i numeri divini e sempre eterni (*divini et sempiterni*)²⁹⁸ che portano tutto a compimento (*regnare numeros et totum perficere*)²⁹⁹. Grazie all'ausilio dei numeri stessi è la musica a dare sistematicità alle scienze precedentemente esaminate ossia la grammatica, la retorica e la dialettica (*praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat*).

Tuttavia Agostino pone subito la differenza tra la purezza (*splendor*) e l'intellegibilità (*serenitas*) del numero e la natura opaca del suono che rischia inevitabilmente di edulcorare la purezza del numero a causa della natura corporea delle voci (*materia corporea vocum*). Mentre i numeri hanno la stessa natura di ciò che la mente intuisce e percepisce come un presente eterno, i suoni, soggetti alla sensibilità della materia, fluiscono nel passato e vengono fissati nella memoria.

²⁹⁷ AGOSTINO, *De ordine*, II, 14, 41 (PL 32,1014); Cfr. anche *De ordine*, I, 3, 6; I, 8, 24; *Retractationes*, I, 3, 2.

²⁹⁸ Nel *De Libero arbitrio* Agostino, proclamando la natura metaempirico-intellegibile del numero, lo equipara alla sapienza divina. Se, come proclama la Scrittura, la sapienza è quel potere che dispone tutto con dolcezza, il numero è quella *vis* che congiunge un termine ad un altro: «Agostino Et propterea multum miror, cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate, accedente etiam testimonio Scripturarum, quo commemoravi coniuncte illa posita; plurimum miror, ut dixi, quare numerus vilis sit multitudini hominum, et cara sapientia. Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est; verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (*Sap.*, 8, 1) ea potentia qua *fortiter a fine usque ad finem attingit*, numerus fortasse dicitur: ea vero qua *disponit omnia suaviter*, sapientia proprie iam vocatur; cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 11, 30 [PL 32, 1257-1258])». Numero e sapienza sono come la luce e il calore, mentre il primo raggiunge gli oggetti più vicini la seconda si diffonde più lontano in ogni direzione: « Sed quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt; tamen ad ea calor pervenit, quae prope admoventur, fulgor vero etiam longius latiusque diffunditur: sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae rationales; ea vero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 11, 32 [PL 32, 1258])».

²⁹⁹ Nonostante nelle opere dell'Ipponate composte durante l'esperienza di Cassiciaco e al suo rientro in Africa, sia presente la concezione matematizzante di matrice pitagorico-platonica, in mancanza di fonti dirette, non è possibile affermare con certezza in che modo tale concezione giunse ad Agostino. Secondo l'ipotesi sostenuta da Solignac (*Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint augustin. Recherches Augustiniennes*, Paris 1958, pp. 131-132), probabili fonti agostiniane sono il *De principiis numerorum* e il *De arithmetica* di Varrone oltre all'*Introductio arithmetica* del neo-pitagorico Nicomaco di Gerasa. L'affermazione agostiniana del *De Ordine* (II, 15, 41) secondo la quale i numeri regnavano ed erano in tutte le cose presenta una forte affinità con un passo dell'*Introductio* nel quale Nicomaco di Gerasa afferma che la realtà è resa perfetta dal numero riposto nell'intelletto divino. Cfr. a tal proposito M. BETTETINI, *La misura delle cose*, Milano 1993, p. 33; L. CILLERUELO, *Numerus et sapientia*, in «Estudio Agostiniano», 3 (1968), pp. 109-121. Sempre nel *De ordine* Agostino sottolinea come la presa di coscienza che la realtà mutevole e transeunte sia soggetta al numero è data dalla consapevolezza della musica come *scientia* capace di organizzare razionalmente la modulazione dei suoni (cfr. AGOSTINO, *De ordine*, II, XIV, 39-40). Possibili fonti potrebbero inoltre essere sia gli *Elementa* di Euclide sia i trattati *De Musica* e *De Arithmetica* di Teone di Smirne anche se la maggior parte degli studiosi esclude la possibilità di una lettura diretta di tali opere da parte di Agostino. Secondo Marrou (*Saint Augustin e la fin de la culture antique*, Milano 1987) Agostino avrebbe letto il *De Arithmetica* di Teone di Smirne tramite la traduzione varroniana perché inclusa nei *Disciplinarum libri*, mentre avrebbe letto l'*Introductio* di Nicomaco di Gerasa tramite Apuleio o attraverso una trattatistica di origine greca molto diffusa in età tardo imperiale. Cfr. anche P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, vol I, op. cit., p. 446. K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris-Brno, 1933, pp. 70-71.

Già nel *De ordine* Agostino dunque profetizza e anticipa alcune conclusioni cui perviene solo alla fine del VI libro del *De Musica: aeternitas* sta a *tempus* come *rythmus/numerus/metrum* sta ai *soni significantes*. Come il tempo, articolandosi in *praeterita*, *praesentia* e *future*, scorre inesorabilmente al punto tale che è impossibile cogliere il singolo *instans*, soggetto ugualmente alla caducità delle *res sensibiles*, allo stesso modo i *soni significantes*, dipanandosi tra passato presente e futuro, fluiscono inesorabilmente. Solo il *rythmus/metrum* come l'*aeternitas*, definita nel libro XI delle *Confessiones* “*praesens semper instans*”, cristallizzato entro rapporti numerici sempre eterni e divini, essendo della stessa natura di ciò che la mente intuisce come *semper et praesens*, non è soggetto alla caducità dei suoni, contaminati diversamente dalla natura corporea delle voci.

Chiarite tali premesse il *magister*, dopo avere sottolineato l'ambiguità polisemica cui è soggetto il linguaggio, esorta il discepolo a non accanirsi eccessivamente sulla terminologia e a dedicare l'indagine ad una disamina condotta quanto più diligentemente possibile sul valore e la ragione di questa disciplina (*disciplinae vis et ratio*). Il maestro chiede dunque al discepolo di valutare la sua definizione di musica intesa come “*scientia bene modulandi*”³⁰⁰:

M. - Sed iam placet nobis de nomine minime laborare: modo inquiramus, si videtur, quam diligentissime possumus, omnem huius quaecumque est disciplinae vim atque rationem. *D.* - Inquiramus sane: nam hoc totum quidquid est, multum nosse desidero. *M.* - Defini ergo musicam. *D.* - Non audeo. *M.* - Potes saltem definitionem meam probare? *D.* - Experibor, si dixeris. *M.* - Musica est scientia bene modulandi. An tibi non videtur? *D.* - Videretur fortasse, si mihi liqueret quid sit ipsa modulatio. *M.* - Numquidnam hoc verbum quod modulari dicitur, aut numquam audisti, aut uspiam nisi in eo quod ad cantandum saltandumve pertineret? *D.* - Ita est quidem: sed quia video modulari a modo esse dictum, cum in omnibus bene factis modus servandus sit, et multa etiam in canendo ac saltando quamvis delectent, vilissima sint; volo plenissime accipere quid prorsus sit ipsa modulatio, quo uno pene verbo tantae disciplinae definitio continetur. Non enim tale aliquid hic discendum est, quale quilibet cantores histrionesque noverunt. *M.* - Illud superius, quod in omnibus etiam praeter musicam factis modus servandus est, et tamen in musica modulatio dicitur, non te moveat; nisi forte ignoras dictionem oratoris proprie nominari. *D.* - Non ignoro: sed quorsum istuc? *M.* - Quia et puer tuus quamlibet impolitissimus et rusticissimus, cum vel uno verbo interroganti tibi respondet, fateris eum aliquid dicere? *D.* - Fateor. *M.* - Ergo et ille orator est? *D.* - Non. *M.* - Non igitur dictione usus est cum aliquid dixerit, quamvis dictionem a dicendo dictam esse fateamur. *D.* - Concedo: sed et hoc quo pertineat requiro. *M.* - Ad id scilicet ut intellegas modulationem posse ad solam musicam pertinere, quamvis *modus* unde flexum verbum est, possit etiam in aliis rebus esse: quemadmodum dictio proprie tribuitur oratoribus, quamvis dicat aliquid omnis qui loquitur, et a dicendo dictio nominata sit. *D.* - Iam intellego³⁰¹.

³⁰⁰ Per quanto concerne un'accurata analisi dei concetti di *modulatio* e di *bene modulatio* cfr. S. PUGLIATTI, *S. Agostino e l'estetica musicale dei Greci*, in «Teoresi», 1947, n. 1.

³⁰¹ AGOSTINO, *De musica*, I, 2 (PL 32, 1084, 1085).

La definizione non originale proposta dal *magister* e mutuata da Censorino³⁰² è stata sottoposta a svariate interpretazioni. Diverse le possibili traduzioni proposte: mentre Cardamone, propendendo per una traduzione più letterale traduce “scienza del ben modulare”, il Gentili traduce diversamente “scienza del misurare correttamente secondo un ritmo”³⁰³.

Secondo la studiosa Bettetini la traduzione del Cardamone risulta essere più opportuna in quanto il gerundio *modulandi* esprime in pienezza la necessità da parte di questa scienza di fissare un *modus* (limite) negli innumerevoli generi di suoni che, in assenza di un limite, risulterebbero illimitati come la materia³⁰⁴.

Il verbo *modulari*, che ha l’accezione di “misurare, regolare”, quella di “modulare, ritmare” o quella generica di “cantare, suonare”, sebbene espliciti inevitabilmente la necessità di ricercare delle misure precise, esprime, senza dubbio, la necessità di misurare ritmicamente entro i corretti parametri fissati dall’agire buono. L’avverbio *bene*, che potrebbe dare l’impressione di essere pleonastico, risulta dunque fondamentale: nessuna *modulatio* può realmente dirsi tale se non sia stata realizzata secondo la convenienza. *Bene* infatti può essere inteso attraverso due modalità: sia in riferimento al giusto accordo tra numeri e parole, che risulta essere conveniente nella misura in cui *soni* e *voces* si uniscono armonicamente in modo da realizzare la *συμπάθεια* universale sostenuta dagli stoici, sia in riferimento al componimento stesso che potrebbe dare l’impressione di risultare sconveniente qualora non rispondesse a determinati numeri del giudizio. L’avverbio *bene* giustificerebbe anche la definizione agostiniana della musica come *scientia* e non semplicemente come *ars*³⁰⁵. La *ratio* infatti non può semplicemente manifestarsi in un abile addestramento delle mani nell’ eseguire un determinato componimento ma deve spingere

³⁰² Cfr. CENSORINO, *De die natali*, 10, 3. È possibile tuttavia ipotizzare una connotazione etico-morale del termine *modus*. Cfr. CICERONE, *De officiis*, I, 126: «Quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat in factis dictisque qui modus». C’è dunque una certa coincidenza tra *modus*, *ordo* e *decus*. La struttura dell’universo è dunque regolata dai numeri aventi un limite tanto ontologico quanto etico (*modus*).

³⁰³ SANTO AURELIO AGOSTINO, *Della musica libri sei*, tradotti e annotati da R. CARDAMONE, Firenze 1878; AGOSTINO, *I Dialoghi: La grandezza dell’anima, il libero arbitrio, la musica, il maestro*, introduzione generale di A. TRAPÈ; introduzioni, traduzione e note a cura di DOMENICO GENTILI, Roma 1976; il Marzi (*Sant’Agostino, De musica*, a cura di G. MARZI, Firenze 1969) sulla scia del Cardamone traduce “scienza che insegna a ben modulare”.

³⁰⁴ La definizione espressa dal maestro riflette con molta probabilità le influenze su Agostino di importanti musicologi come Aristosseno, Aristide Quintiliano e Mario Vittorino. Secondo gran parte degli studiosi esplicitate sarebbero invece le influenze varroniane. Cfr. H. DAHLMANN - R. HEISTERHAGEN, *Varronische studien I: Zu den Logistoici*, Wiesbaden 1960, p. 26; P. HADOT, *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971; tr. It di G. Girgenti, Porfirio e Vittorino, Milano 1993; U. PIZZANI, *La sezione musicale dei disciplinarum libri di Varrone Reatino*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, II, Rieti 1976, pp. 456-476; U. PIZZANI- G. MILANESE, *De Musica*, Palermo 1990, pp. 23-24. Hadot, diversamente dal Pizzani e dal Milanese, nega l’influenza varroniana. A tal proposito cfr. I. HADOT, *Art libéraux et philosophie dans la pensée antique*, op. cit., Il Milanese annovera tra i modelli agostiniani non soltanto Varrone ma anche i grammatici più tardivi (*De musica* op. cit., p. 55).

³⁰⁵ A proposito del concetto di scienza in Agostino cfr. A. MUSCO, *Una questione agostiniana e la “definitio scientiae”*, in «Biblioteca di Theorein», 9, Palermo 1973, pp. 5-23.

l'individuo ad elevarsi ad una *numerorum rationalis speculatio* che sappia orientare il talento del singolo ad una riflessione sulle finalità di tali attività che ha il suo fondamento trascendentale³⁰⁶. Poiché i suoni si articolano in precisi intervalli sia di spazio che di tempo la musica non è soltanto *scientia bene modulandi* ma anche si configura come la *scientia del bene moveri*³⁰⁷. Dunque possiamo concludere dicendo che la musica è la scienza del modulare secondo un ritmo i movimenti dei suoni:

*M. - Ergo modulatio non incongrue dicitur movendi quaedam peritia, vel certe qua fit ut bene aliquid moveatur. Non enim possumus dicere bene moveri aliquid, si modum non servat*³⁰⁸.

È lecito affermare che qualcosa sia mosso in maniera conveniente solo nel caso in cui conservi un *modus*. La definizione agostiniana di *modulatio*, legata inevitabilmente a quella di *motus*, risente dell'influenza di Aristosseno il quale concepisce la *modulatio* come una *dispositio* o una *mensura* quantitativa di intervalli e lunghezze legate dal movimento ritmico³⁰⁹. La musica dunque non può ridursi semplicemente ad una perizia tecnica o ad un'arte pratica come sostiene il Pizzani³¹⁰. Tale disciplina può sancire il passaggio da *ars* a *scientia* nella misura in cui riesce a spogliarsi di tutti quegli elementi che non sono conformi a ragione³¹¹. La musica è *scientia* perché è riconducibile a numeri *rationabiles* e *quantificabiles*. Come afferma lo stesso Agostino nel *De Ordine* la musica rappresenta infatti il quarto gradino che consente alla ragione di ascendere, attraverso i numeri, alla beatissima contemplazione delle realtà divine³¹². Perché ci sia una *modulatio* eseguita ad arte ed in maniera conveniente è tuttavia assolutamente necessario che il movimento (*motus*) sia libero (*liber*).

M. - Repete nunc illud superius quod de modulatione diximus: nam ita eam posueramus, quasi quamdam movendi esse peritiam, et vide ubi magis habere sedem debeat hoc nomen: in eo

³⁰⁶ Cfr. A. BISOGNO, *Il De Magistro*, op. cit., p. 58.

³⁰⁷ Come sostiene Amerio (F. AMERIO, *Il De Musica di sant'Agostino*, Torino 1929, pp. 40-45; p. 168; 195) la musica, sebbene comprenda la metrica, richiamandone anche la terminologia per definire le misure delle durate dei movimenti sulla base delle misure delle durate delle sillabe, non si identifica con essa diversamente da quanto sostiene il Marrou che considera il *De musica* di Agostino come un trattato di metrica sulla scia di quelli tardo-antichi (H. I. MARROU, *Saint Augustin e la fin de la culture antique*, Paris 1938, 1949 seconda edizione con l'aggiunta di una *Retractatio*, tr. It. di C. MIRABELLI: *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, p. 233). Cfr. anche F. AMERIO, *Sant'Agostino e la musica*, in «Humanitas», 7 (1954), pp. 1050-1058. A proposito del problema metrico del *De Musica* cfr. A. I. VINCENT, *Analyse du Traité de metrique et de rythmique de St. Augustin intitulé De musica*, Parigi 1959; K. WENIG, *Über die Quellen der Schrift Augustinus De Musica*, «Listy philologicke» XXXIII, 1906.

³⁰⁸ AGOSTINO, *De musica*, I, 2, 3 (PL 32, 1084).

³⁰⁹ Cfr. ARISTOSSENSO, *Elementa. Rytmica*, I, 3, 5-7; ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, I, 4, 4-6.

³¹⁰ Secondo il Pizzani il termine deve essere inteso come *ars* o *peritia* alla maniera ciceroniana. Cfr. PIZZANI, *De Musica*, op. cit., p. 25.

³¹¹ Cfr. E. FUBINI, *L'estetica musicale dal settecento ad oggi*, Milano 2001, pp. 63-65; A. QUACQUARELLI, *Le scienze e la numerologia*, in «Vetera Christianorum», 25 (1988), pp. 359-379; G. STEFANI, *L'etica musicale di sant'Agostino*, in «Jucunda Laudatio», 1-2 (1968), pp. 1-65; K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, op. cit.

³¹² Cfr. AUG, *De ordine*, II, 5, 14.

motu qui velut liber est, id est propter se ipse appetitur, et per se ipse delectat; an in eo qui servit quodammodo: nam quasi serviunt omnia quae non sibi sunt, sed ad aliquid aliud referuntur. *D.* - In eo scilicet qui propter se appetitur. *M.* - Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene movendi; ita ut motus per se ipse appetatur, atque ob hoc per se ipse delectet. *D.* - Probabile sane³¹³.

Un movimento è detto libero se non ha fini altri, se è dunque ricercato di per sé e se procura di per sé diletto (*id est propter se ipse appetitur, et per se ipse delectat*). Anche questa volta l'avverbio *bene* potrebbe dare soltanto apparentemente l'impressione di essere pleonastico.

La musica è dunque definita *scientia del bene moveri* oltre che *del bene modulari* perché implica una certa abilità nel misurare movimenti convenienti ed opportuni ricercati per sé stessi, non orientati ad altri fini e che di per sé stessi non possono che generare diletto. Si definisce diversamente illibero quel movimento che è asservito ad altri fini. Accennando ai rapporti di libertà e schiavitù in riferimento al rapporto anima/corpo Agostino anticiperebbe fin dal libro I la teoria della sensazione esposta con precisione solo nel VI libro³¹⁴. I verbi *appetere* e *delectare*, utilizzati dall'Ipponate, richiamano, senza ombra di dubbio, la dicotomia presente nel *De Doctrina christiana* tra *uti* e *frui* di matrice ciceroniana³¹⁵. L'uomo possiede *res* di cui deve fruire e altre di cui deve godere. Solo le *res* fatte per essere godute rendono l'uomo beato e la *Summa Res* che porta l'uomo al sommo godimento in grado di garantire la somma pienezza e il completo appagamento è la Trinità³¹⁶. Sia che la musica venga definita come *scientia bene modulandi* o *scientia del bene movendi* il *magister* ribadisce continuamente all'allievo l'assoluta necessità di ricercare *certae dimensiones*:

M. - Musica est scientia bene movendi. Sed quia bene moveri iam dici potest, quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur (iam enim delectat, et ob hoc modulatio non incongrue iam vocatur); fieri autem potest, ut ista numerositas atque dimensio delectet, quando non opus est; ut si quis suavissime canens, et pulchre saltans³¹⁷, velit eo ipso lascivire³¹⁸, cum res severitatem desiderat: non bene utique numerosa modulatione utitur; id est ea motione quae iam bona, ex eo quia numerosa est, dici potest, male ille, id est incongruenter utitur. Unde aliud est modulari, aliud bene modulari. Nam modulatio ad quemvis cantorem, tantum qui non erret in illis dimensionibus vocum ac sonorum; bona vero modulatio ad hanc liberalem disciplinam, id est ad musicam, pertinere arbitranda est. Quod si nec illa bona

³¹³ AGOSTINO, *De musica*, I, 2, 3 (PL 32, 1084).

³¹⁴ Cfr. *ibid.*, VI, 13, 40; VI, 13, 41. La metafora dello schiavo e del padrone viene esposta dall'Ipponate anche in *De ordine*, II, 2, 6; II, 2, 7. Tale metafora con molta probabilità viene ripresa da Plotino che nelle sue *Enneadi* riprende il rapporto padrone/schiavo proponendo le immagini del musico e della lira. A tal proposito cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 4, 16;

³¹⁵ Cfr. CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, II, 14, 15.

³¹⁶ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 3, 3; I, 5, 5.

³¹⁷ In senso generico la *modulatio* riguarda tanto il canto quanto la danza.

³¹⁸ Danzatori dei cori bacchici erano i satiri ed i sileni, compagni e servitori del Dio. *Σάτυρος*, probabilmente deriva da *σαίρω*, che al perfetto *σέσηρα* significa "aprir la bocca", e quindi "ridere sgangherato". Dalla lascivia di questi danzatori deriva sia l'accezione di *σάτυρος* "uomo lascivo", sia quella del verbo *σατυριᾶω* "essere affetto da un certo morbo venereo". Sileno deriverebbe invece verbo *σιλλαίνω* (motteggiare, burlarsi di alcuno) onde anche *σίλλος* (poema satirico, satira).

tibi motio videtur, ex eo quia inepta est, quamvis artificiose numerosam esse fateare; teneamus illud nostrum, quod ubique servandum est, ne certamen verbi, re satis elucente, nos torqueat; nihilque curemus, utrum musica modulandi, an bene modulandi scientia describatur³¹⁹.

La necessità di trovare delle precise misure ritmiche è ribadita dal poliptoto *numerosae* (procedere ritmicamente, in cadenza, armoniosamente) – *numerositas* (ritmo) - *numerosa* (ritmica). Il bisogno di rispettare determinate clausole ritmiche è rafforzata inoltre dall'ablativo assoluto (*servatis temporum atque intervallorum dimensionibus*). Il termine *dimensio*, usato da Cicerone con l'accezione di misura geometrica³²⁰, ricorre nell'opera di Quintiliano in riferimento alla misurazione metrica delle sillabe. Con molta probabilità dunque in questo passo viene recuperata la terminologia propria della metrica anche se, come più volte viene ribadito dal *magister* nel corso del dialogo, la musica non deve ridursi a questa disciplina. Ulteriore accezione metrica hanno anche i termini *tempus* e *intervallum*. Con *tempus* il *magister* fa riferimento al tempo relativo all'accento: se è tonico (*acumen*) indica la sillaba sulla quale deve essere necessariamente posta una maggiore intensità della voce; se invece è ritmico (*ictus*) indica la cadenza ritmica (*numerositas*) con cui devono essere pronunciate le diverse sillabe o con cui devono essere scanditi i battiti delle mani e le percussioni di uno strumento³²¹. Con il termine *intervallum* invece il riferimento è alle *morae* la cui accezione è quella di “durate” ma anche di “pause ritmiche”. Necessario dunque deve essere il giusto bilanciamento tra *tempora* e *intervalla* dal momento che la durata (*mora*) nel caso in cui risultasse eccessivamente lunga non consentirebbe alla memoria di collegare tra loro le *res* percepite nel corso del tempo ostacolandone il soggetto nella percezione³²². Mentre il rispetto di opportune misure ritmiche produce il vero diletto (*et iam delectat*), l'apparente *delectatio* si manifesta quando questa *numerosa modulatio* non è opportuna (*non opus est*). L'esempio del *magister* che risulta calzante è quello di un cantante che pur intonando una melodia in maniera dolcissima e danzando con eleganza si lascia andare (*lascivire*) quando il soggetto invece richiederebbe austerità (*severitas*).

Il fatto che il cantante non utilizzi bene (*uti bene*) questa modulazione ritmica (*numerosa modulatio*) non solo ha un risvolto etico-morale, ossia la sua prestazione non risulta essere conveniente e opportuna (*incongrue*) alla situazione che richiede austerità, ma esplicito è riferimento alla giusta armonia tra *voces* e *soni* che viene in questo modo alterata. Sarebbe dunque possibile eseguire una melodia rispettando l'accordo tra voci e suoni (*dimensionibus vocum ac*

³¹⁹ AGOSTINO, *De musica*, I, 3, 4 (PL 32, 1085).

³²⁰ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 57.

³²¹ Nel *De Musica* più che all'accento tonico si fa riferimento a quello ritmico. Tali questioni tuttavia sono brevemente accennate nel corso del I libro e riprese con più attenzione nei libri II e III.

³²² Cfr. B. BUBACZ, *La percepción según Agustín*, in «Augustinus», 26, (1981), pp. 33-37.

sonorum) e risultando intonati o danzare realizzando una buona coordinazione tra suoni, gesti e parole, come nel caso del mimo, senza però rispettare i giusti tempi e le giuste misure³²³. Un cantante, sebbene dunque fosse in grado di eseguire una melodia intonata, correrebbe sempre il rischio di uscire fuori tempo, generando pertanto un movimento sconveniente e inadatto (*motio inepta*) qualora non rispettasse la giusta armonia tra *tempora et intervalla*. Il *modulari bene* o il *moveri bene* non esigono semplicemente un rispetto delle misure relative alle voci e ai suoni ma anche a quelle relative ai tempi e agli intervalli: solo conservando la cadenza ritmica conveniente è possibile che qualcosa sia modulato e mosso in maniera congrua al fine di produrre il giusto piacere e il giusto diletto³²⁴. Mentre dunque la *modulatio* è pertinente a quel cantore che sia in grado di rispettare gli accordi, la *bona modulatio* riguarda la vera disciplina che è la musica, definita libera in quanto si occupa dello studio di quei movimenti liberi che sono ricercati per se stessi e procurano di per sé diletto.

Nel formulare la definizione di musica come disciplina liberale risulta assolutamente necessario utilizzare il termine *scientia*. Agostino ribadisce così, attraverso la voce del *magister*, la differenza tra il musicologo e il musicista. Mentre il musico-teorico possiede una *scientia* senza che per questo debba essere dotato di una abilità manuale, il musico-pratico invece, pur avendo maggiore destrezza, non per questo è in possesso di una scienza dal momento che esercita facoltà comuni agli animali che, diversamente dagli uomini, possedendo un'anima puramente vegetativa³²⁵, hanno il senso e la memoria ma sono privi di una *ratio*³²⁶. Mentre l'uomo è dotato di un'anima *rationalis* il genere animale possiede un'anima *irrationalis*³²⁷:

M. - Restat ut quaeramus cur sit in definitione scientia. *D.* - Ita fiat: nam hoc flagitare ordinem memini. *M.* - Responde igitur, utrum tibi videatur bene modulari vocem luscina verna parte anni: nam et numerosus est et suavissimus ille cantus, et, nisi fallor, temporum congruit. *D.* - Videtur omnino. *M.* - Numquidnam liberalis huius disciplinae perita est? *D.* - Non. *M.* - Vides igitur nomen scientiae definitioni pernecessarium. *D.* - Video prorsus. *M.* - Dic mihi ergo, quaeso te; nonne tales tibi omnes videntur, qualis illa luscina est, qui sensu quodam ducti bene canunt, hoc est numerose id faciunt ac suaviter, quamvis interrogati de ipsis numeris, vel de intervallis acutarum graviumque vocum, respondere non possint? *D.* - Simillimos eos puto. *M.* - Quid? ii qui illos sine ista scientia libenter audiunt; cum videamus elephantos, ursos, aliaque nonnulla genera bestiarum ad cantus moveri, avesque ipsas delectari suis vocibus (non enim nullo extra proposito commodo tam impense id agerent sine quadam

³²³ Il verbo *lascivire* (darsi all'allegria, folleggiare, insolentire, sbizzarrirsi, scherzare) in retorica ha l'accezione di "essere lezioso, affettato". Quintiliano definisce Ovidio *lascivus* (*Istitutio Oratoria*. X, 85) poiché il suo difetto è quello di troppo diffondersi a causa della fecondità e della vivacità del suo ingegno e perciò di dare l'impressione di risultare eccessivamente snervato.

³²⁴ Questa volta la dicotomia *frui-uti* è sostituita da quella *delectare-uti*.

³²⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei*, VII, 29

³²⁶ ID., *De libero arbitrio*, II, 8, 26. Per quanto concerne il problema della musica sia come arte che come scienza cfr. S. CORBIN, *Musica spéculative et cantus pratique. Le rôle de Saint Augustin dans la transmission des sciences musicales*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», gennaio-marzo 1962, pp. 1-12.

³²⁷ ID., *De Genesi ad litteram*, VII, 9, 12; VII, 11,18; VIII, 23, 44.

libidine); nonne pecoribus comparandi sunt? D. - Censeo: sed pene in omne genus humanum tendit haec contumelia³²⁸.

L'esempio che il *magister* propone al suo discepolo è quello dell'usignolo che, pur riuscendo ad intonare una melodia secondo il ritmo (*numerosa*), in maniera soave (*suaviter*) e conveniente alla stagione (*tempori congruit*), non possiede tuttavia un sapere teorico essendo privo della *ratio*. Sono alla stregua degli usignoli tutti coloro che, sebbene riescano a produrre una melodia rispettando precisi accordi e determinate cadenze ritmiche, non sarebbero in grado di rispondere qualora venissero interrogati sulla natura dei numeri e sulle durate dei suoni acuti e gravi (interrogati de *ipsis numeris, vel de intervallis acutarum graviumque vocum*)³²⁹.

Il *magister* sottolinea così i rapporti tra *ars, ratio, imitatio*³³⁰. L'apparente intrinseca razionalità del ragionamento (il fatto che l'imitazione sia anche arte e che l'arte sia anche ragione e la conseguente equivalenza *imitatio = ratio*) viene immediatamente smentita. L'esempio degli animali nega infatti questo ragionamento: essendo essere irrazionali, pur possedendo il senso, la memoria e l'imitazione, non hanno una ragione:

M. - Quaesiveram ex te, utrum citharistas et tibicines, et huiusmodi aliud genus hominum, artem diceret habere, etiamsi id quod in canendo faciunt, imitatione assecuti sunt. Dixisti esse artem, tantumque id valere affirmasti, ut omnes pene tibi artes periclitari viderentur imitatione sublata. Ex quo iam colligi potest, omnem qui imitando assequitur aliquid, arte uti; etiamsi forte non omnis qui arte utitur, imitando eam perceperit. At si omnis imitatio ars est, et ars omnis ratio; omnis imitatio ratio: ratione autem non utitur irrationale animal; non igitur habet artem: habet autem imitationem; non est igitur ars imitatio³³¹.

Dunque possiamo concludere che l'*imitatio* non è *ratio*³³²: l'arte sebbene presuppone infatti non soltanto l'imitazione ma anche la ragione, non deve identificarsi con la prima e non può risolversi nella seconda³³³.

Il *magister*, chiarito dunque che la musica, inizialmente *ars* nella misura in cui partecipa di *ratio* e di *imitatio*, può potenzialmente diventare *scientia* quando, perdendo i connotati platonici

³²⁸ AGOSTINO, *De musica*, I, 4, 5 (PL 32, 1085-1086).

³²⁹ Diversamente dal Corbin (S. CORBIN, *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris 1960, tr. it. di A. CRESPI BARTOLINI: *La musica cristiana. Dalle origini al gregoriano*, Milano 1987, pp. 153-164) per il quale Agostino opererebbe una conciliazione tra pratica e teoria, alcuni studiosi ritengono che l'ipponate voglia operare una netta separazione tra scienza e prassi, dicotomia che sarà portata agli estremi in Boezio e poi per tutto il corso del Medioevo. Cfr. a tal proposito E. CARDINALE, *Théoriciens et théoriciens. A propos de quelques exemples d'éclatement dans la mélodie grégorienne* in «Études grégoriennes», 2 (1957), pp. 27-35.

³³⁰ A proposito dei rapporti tra *ratio* e *ars* cfr. M. BETTETINI, *Ragione e sensibilità, arti e scienza. Lettura del De musica. Agostino e il destino dell'Occidente*, a cura di L. PERISSINOTTO, Roma, 2000.

³³¹ AGOSTINO, *De musica*, I, 4, 6 (PL 32, 1086).

³³² A proposito dell'uso del termine *imitatio* cfr. K. SULLMANN, *Augustinus Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie*, in *Ermeneumata, Festschrift für Hadwig Hürner zum sechzigsten Geburtstag*, herausgegeben von H. EISENBERGER, Heidelberg 1990, pp. 81-92.

³³³ Cfr. Agostino. *Musica*, a cura di M. BETTETINI, op. cit., p. 385.

di pura imitazione, si eleva ad un rango superiore³³⁴, anticipa il tema della memoria la cui facoltà e la cui importanza, in relazione alla percezione e alla produzione dei suoni, verranno ampiamente affrontate nel libro VI³³⁵:

Sed attende quam diligentissime, ut quod diu iam molimur appareat. Certe enim iam mihi dedisti in solo animo habitare scientiam. *D.* - Quidni dederim? *M.* - Quid? sensum aurium animone, an corpori, an utrique concedis? *D.* - Utrique. *M.* - Quid memoriam? *D.* - Animo puto esse tribuendam. Non enim si per sensus percipimus aliquid quod memoriae commendamus, ideo in corpore memoria esse putanda est. *M.* - Magna fortasse ista quaestio est, neque huic opportuna sermoni. Sed quod proposito sat est, puto te negare non posse, bestias habere memoriam. Nam et nidos post annum revisunt hirundines, et de capellis verissime dictum est: *Atque ipsae memores redeunt in tecta* [capellae]. Et canis heroem dominum, iam suis hominibus oblitum recognovisse praedicatur. Et innumerabilia, si velimus, animadvertere possumus, quibus id quod dico manifestum est. *D.* - Nec ego istud nego, et quid te adiuvet, vehementer exspecto. *M.* - Quid putas, nisi quod scientiam qui soli animo tribuit, eamque omnibus irrationalibus animantibus adimit, neque in sensu eam, neque in memoria (nam illud non est sine corpore, et utrumque etiam in bestia est), sed in solo intellectu collocavit? *D.* - Et hoc exspecto quid te adiuvet. *M.* - Nihil aliud, nisi omnes qui sensum sequuntur, et quod in eo delectat, memoriae commendant, atque secundum id corpus moventes, vim quamdam imitationis adiungunt; non eos habere scientiam, quamvis perite ac docte multa facere videantur, si rem ipsam quam profitentur aut exhibent, intellectus puritate ac veritate non teneant³³⁶.

Dopo avere stabilito che la *scientia* riguarda l'*animus*³³⁷ mentre il *sensus* pertiene tanto all'*animus* quanto al *corpus*, il *magister* chiede al discepolo se la memoria riguarda il corpo o l'anima. L'allievo non mostra alcuna esitazione nel sostenere come tale facoltà riguardi senza alcun ombra di dubbio lo spirito. Il fatto che qualcosa venga infatti percepita sensibilmente e affidata alla memoria non implica secondo l'allievo che essa debba necessariamente risiedere nel corpo. Il problema tuttavia viene affrontato sommariamente in quanto considerato non propriamente pertinente alla materia che deve essere trattata. Il *magister* si limiterà infatti a dimostrare che anche gli animali posseggono la memoria ma che questo non implica il fatto che essi siano detentori di una *scientia*. La *scientia* dunque più che il senso e la memoria riguarda l'*intellectus*. Molti infatti che seguono il senso e affidano alla memoria ciò che diletta, muovendosi secondo il corpo,

³³⁴ Cfr. PLATONE, *Respublica*, 601B-605C.

³³⁵ AGOSTINO, *De musica*, VI, 3,4; 4, 6;5, 14; 8, 21; 11, 31. Tale tema viene ampiamente trattato nel libro X delle *Confessiones* e ripreso negli ultimi libri del *De Trinitate*. Nel libro X delle *Confessiones* (X, 15, 23) la memoria definita "magnum sane" da Agostino viene considerata un bacino privilegiato cui attingere impressioni che le *res praetereuntes* scalfiscono con il loro passare nell'animo umano. Sebbene nell'*Epistula ad Manicheos* (36, 41) venga ammessa la possibilità di una *aliqua commemoratio signis verborum* e nonostante nel *De Magistro* (I, I) la memoria venga considerata un privilegiato strumento del *quaerere*, tale facoltà risulta insufficiente nella conoscenza della *res*. L'uomo è infatti in grado di *recordari* o *commemorari* una certa corrispondenza tra *res* e *signa* nella misura in cui tale corrispondenza si configuri come una conoscenza a priori. Cfr. K. SULLMANN, *Augustinus' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie*, in *Ermeneumata, Festschrift für Hadwig Hürner zum sechzigsten Geburtstag*, op. cit., pp. 81-92.

³³⁶ AGOSTINO, *De musica*, I, 4, 8 (PL 32, 1087-1088).

³³⁷ Si ricordi come in Agostino non ci sia una esplicita differenza tra *ratio*, *animus*, *intellectus*. Tali termini spesso vengono utilizzati dall'Ipponate come sinonimi.

aggiungono una certa capacità dell'imitazione (omnes qui sensum sequuntur, et quod in eo delectat, memoriae commendat, atque secundum id corpus moventes, vim quamdam imitationis adiungunt).

Il problema della memoria³³⁸, brevemente accennato nel *De Musica* e cui Agostino dedica il libro X delle *Confessiones* e gli ultimi libri del *De Trinitate* per una più ampia trattazione, viene anche affrontato in un passo specifico del *De Ordine* che vede la contrapposizione tra le tesi di Agostino e di Licenzio a proposito dell'importanza di questa facoltà e in merito alla questione sul luogo della memoria, se essa risieda nel corpo o nell'anima ed eventualmente in quale parte specifica dell'anima:

Negas ergo, inquam, non solum ex corpore et anima, sed etiam ex anima tota constare sapientem, siquidem partem istam qua utitur sensibus, animae esse negare dementis est. Non enim ipsi oculi vel aures, sed nescio quid aliud per oculos sentit. Ipsum autem sentire si non damus intellectui, non damus alicui parti animae. Restat ut corpori tribuatur, quo absurdus dici nihil interim mihi videtur. Anima, inquit, sapientis perpurgata virtutibus et iam cohaerens Deo, sapientis etiam nomine digna est nec quidquam eius aliud delectat appellare sapientem: sed tamen quasi quaedam, ut ita dicam, sordes atque exuviae quibus se ille mundavit et quasi subtraxit in seipsum, ei animae serviunt vel si tota haec anima dicenda est, ei certe parti animae serviunt atque subiectae sunt, quam solam sapientem nominari decet. In qua parte subiecta etiam ipsam memoriam puto habitare. Utitur ergo hac sapiens quasi servo, ut haec ei iubeat easque iam domito atque substrato metas legis imponat, ut dum istis sensibus utitur propter illa quae iam non sapienti, sed sibi sunt necessaria, non se audeat extollere nec superbire domino nec iis ipsis quae ad se pertinent passim atque immoderate uti. Ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus? ³³⁹

Secondo Licenzio la memoria risiederebbe in quella parte che è soggetta all'anima e che il filosofo tratta come uno schiavo cui impartisce leggi ed ordini (utitur ergo hac sapiens quasi servo, ut haec ei iubeat easque iam domito atque substrato metas legis imponat). Visto che la parte inferiore dell'anima si occupa di ciò che concerne il divenire (ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt) e la memoria ha come oggetto ciò che fugge e passa (quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus), tale facoltà non può che risiedere in quella parte che è soggetta all'anima (in qua parte subiecta etiam ipsam memoriam puto habitare). Il filosofo, dunque, secondo Licenzio, ripiegandosi nella sua interiorità, è felice in Dio, del quale non si attende né l'apparire e del quale non teme lo scomparire, poiché è sempre presente perché non soggetto al divenire delle realtà sensibili (ille igitur sapiens amplectitur Deum

³³⁸ A proposito di un confronto tra le teorie di Bergson e di Agostino in merito al concetto di durata interiore e del ruolo centrale della memoria nel processo di conoscenza cfr. SPITZER, *L'armonia del mondo*. op. cit., 433, n. 21. Per quanto concerne invece il concetto di durata musicale cfr. N. PHILIPS-H. MELO, *Le "De Musica de saint Augustin et l'organisation de la durée musicale du IX au XII siècles*, in «Recherches agostiniennes», 20 (1985), pp. 209-218.

³³⁹ Cfr. AGOSTINO, *De ordine* II, 2, 6 (PL 32, 996-997).

eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens)³⁴⁰.

Agostino, ricordando a Licenzio che proprio grazie a questa facoltà, che è schiava dell'anima, egli è stato in grado di comunicare agli altri ciò che aveva intenzione di riferire, sottolinea come sia necessario il ricorso alla memoria per quanto riguarda le discipline liberali e oneste³⁴¹:

Quam sententiam eius cum admiratione considerans, recordatus sum idipsum aliquando me breviter illo audiente dixisse. Tum arridens: Gratias age, inquam, Licenti, huic servo tuo, qui tibi nisi aliquid de peculio suo ministraret, nunc fortasse quod promeres non haberes. Nam si ad eam partem memoria pertinet, quae se velut famulam bonae menti regendam concedit, ipsa nunc adiutus es, mihi crede, ut hoc diceres. Ergo antequam ad illum ordinem redeam, nonne tibi videtur vel propter talia, id est propter honestas ac necessarias disciplinas, memoria opus esse sapienti?³⁴²

Tuttavia Licenzio obietta la necessità della memoria: nella propria interiorità l'individuo è infatti in grado di contemplare le realtà in maniera intuitiva come un tutto presente e immobile e persino nella percezione della realtà attraverso il senso non è necessario il ricorso alla memoria:

Non enim vel in ipso sensu, ad id quod ante oculos nostros est, in auxilium vocamus memoriam. Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria?³⁴³

Agostino contraddice Licenzio sostenendo l'assoluta necessità della memoria che il filosofo utilizza proprio per insegnare: se infatti egli non fosse in possesso di tale facoltà non sarebbe in

³⁴⁰ Diversamente dalle realtà corporee, mutevoli e divenienti, così come l'umano pensiero che ora si muove ora non si muove, accostandosi o allontanandosi dal vero, Dio è considerato l'eterno immutabile esente dai vari fenomeni terreni e dal divenire. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 6, 14 (PL 32, 1248): «Agostino - Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur, per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur». L'ideale e immutabile verità, diversamente dalla nostra mente, che è soggetta al divenire, permane sempre in sé: «Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examiner corrigi, sed tantum laetatur inventor. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 12, 34. [PL 32, 1259])».

³⁴¹ A proposito dell'importante ruolo assunto dalle discipline liberali tanto nel *De ordine* quanto nel *De Musica* cfr. J. DOIGNON, *Grandeur et décadence de l' "Erudito" aux yeux d'Augustin du «De ordine» au «De musica»*, 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, Roma 1990, pp. 21-33.

³⁴² *Ibid.*, II, 2, 7 (PL 32, 997).

³⁴³ *Ibid.*

grado di preservare i pensieri secondo un ordine e di comunicarli ad altri. Negare l'esistenza della memoria implicherebbe la negazione del filosofare, missione cui il sapiente è destinato:

Quod cum facit, ut congrue doceat minusque ineptus sit, praeparat saepe aliquid, quod ex dispositione eloquatur ac disputet, quod nisi memoriae commendaverit, pereat necesse est. Ergo aut officia benevolentiae negabis esse sapientis, aut confiteberis res aliquas sapientis memoria custodiri. An fortasse aliquid suarum rerum non propter se quidem, sed propter suos sibi tamen necessarium commendat servandum illi famulo, ut ille tamquam sobrius et ex optima domini disciplina, non quidem custodiat, nisi quod propter stultos ad sapientiam perducendos, sed quod ei tamen ille custodiendum imperarit?³⁴⁴

Il passo del *De ordine* preso in esame non può essere considerato, come vuole il Guitton³⁴⁵, una sorta di *retractatio* di Agostino delle tesi prima espresse a proposito della memoria. Confrontando tale passo con quello del *De Musica* precedentemente esaminato e con altri passi del VI libro incentrati sull'inferiorità dei *numeri recordabiles* rispetto a quelli sonori, è possibile infatti constatare come Agostino, nonostante sostenga l'inferiorità di tale facoltà rispetto a quella dell'*intellectus* non nega la necessità strumentale della memoria, che, come ribadisce nel *De beata vita*, risulta assolutamente necessaria nel processo della *quaestio* filosofica³⁴⁶.

2. *Introductio arithmetica*: le durate dei movimenti si riducono a rapporti numerici.

Alla fine del libro I Agostino, tralasciando i temi relativi al rapporto anima/corpo, alla sensibilità e alla memoria, argomenti quest'ultimi che verranno affrontati più ampiamente nel corso del libro VI del *De musica*, e mutuando una terminologia propria della grammatica e della metrica, si dedica alla trattazione della teoria del ritmo. La conclusione del libro I può essere considerata a buon diritto una sorta di *Introductio arithmetica* finalizzata a scoprire le basi matematiche su cui la musica è fondata³⁴⁷.

Il dialogo con il discepolo è finalizzato a scoprire le leggi eterne dei numeri che regnano sulle durate dei movimenti e che non devono essere scoperte o inventate ma ritrovate attraverso il *reditus ad interiore parte hominis* sottolineato più volte da Agostino nel *De Magistro*³⁴⁸. Come ha opportunamente evidenziato la Bettetini, diversamente dal *Menone*, nel *De Musica* non vi è alcuna

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ Secondo Guitton il passo in questione si configurerebbe come una sorta di *retractatio* agostiniana delle tesi precedentemente espresse a proposito di questa facoltà: cfr. J. GUITTON, *Le temp et l'éternité chez plotin et Augustin*, Paris 1933, pp. 111-114. Cfr. anche M. F. SCIACCA, *Sant'Agostino: la vita e l'opera. Itinerario della mente*, Brescia 1949.

³⁴⁶ Secondo il Winkler, che identifica Licenzio in Plotino, la posizione di Agostino rappresenterebbe il tentativo di svincolarsi dalle tesi neoplatoniche: cfr. a tal proposito K. WINKLER, *La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ*, in AugM, vol. I, pp. 511-519. Altri studiosi ritengono invece che nella posizione di Agostino si debba identificare Plotino: cfr. G. O'DALY, *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, in «Studia patristica», 14 (1976), pp. 461-469; cfr. anche PLOTINO, *Enneades*, I, 6, 5; 6, 7.

³⁴⁷ Cfr. AGOSTINO, *Musica*, a cura di M. BETTETINI, op. cit., pp. 388-389; p. 393.

³⁴⁸ Cfr. AGOSTINO, *De magistro*, 14, 36.

traccia della teoria dell'anamnesi platonica, né di una qualche forma di innatismo o di reminiscenza: «il lavoro dello scienziato è quello di trovare le leggi interne alle cose, consone alla ragione, ma preesistenti nella singola mente dell'individuo solo in quanto riflesso dell'illuminazione prodotta dalla seconda presenza della Trinità, e il giudizio estetico introduce alla legge dei numeri perché indica in esse la causa del piacere estetico»³⁴⁹. Considerando che la musica come *scientia bene modulandi* si identifica anche con la *scientia bene movendi* risulta assolutamente necessario misurare le durate dei *moti* e ridurle a precisi rapporti numerici³⁵⁰: le leggi eterne che regolano i rapporti tra i numeri e che misurano quelli delle durate possono essere infatti applicate anche al movimento. Nel corso della trattazione tuttavia saranno presi in esame non tutti i rapporti numerici ma, nello specifico, quelli che risulteranno essere funzionali alla spiegazione della metrica e ai rapporti matematici che regolano il ritmo all'interno di un verso³⁵¹. Il *magister*, prima di affrontare la questione riguardante i rapporti numerici, si sofferma sulla differenza tra i concetti di velocità e lentezza:

M- Manifestum tibi est, id dici diu fieri quod per longum, id autem non diu quod per breve tempus- D-Manifestum. M- Motus igitur qui fit, verbi gratia, duabus horis, nonne ad eum qui una hora fit, duplum habet temporis? D- Qui hinc dubitaverit?. M. - Recipit ergo id quod diu vel non diu dicimus dimensiones huiusmodi et numeros, ut alius motus ad alium, tamquam duo ad unum sit; id est ut bis tantum habeat alius quantum semel: alius item ad alium tamquam tria ad duo, id est ut tantas tres partes temporis habeat, quantas alius duas: atque ita per caeteros numeros licet currere, ut non sint spatia indefinita et indeterminata, sed habeant ad se duo motus aliquem numerum; aut eundem, velut unum ad unum, ad duo, ad tria, quatuor ad quatuor: aut non eundem, ut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quatuor; aut unum ad tria, duo ad sex, et quidquid potest aliquid ad sese dimensionis obtinere³⁵².

Benchè qualcosa sia in grado di muoversi a lungo (*diu*) e con velocità (*velociter*) diversamente non potrebbe mai accadere che qualcosa si muovi contemporaneamente sia lentamente (*tarde*) che

³⁴⁹ AGOSTINO, *De Musica*, a cura di M. BETTETINI, op. cit., p. 389. Benchè siano indubitabili le influenze platoniche e pitagoriche è possibile constatare le influenze di Euclide, Nicomaco di Gerasa e Teone di Smirne. Nonostante Agostino si rifaccia ai pensatori antichi evidente è la presa di distanza dell'Ipponate che prende le distanze dalla teoria platonica della preesistenza dell'anima propendendo per la dottrina dell'illuminazione: cfr. a tal proposito AGOSTINO, *De Trinitate*, XII, 15, 24.

³⁵⁰ Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 47C; *Respublica*, 400B; *Symposium*, 187A-B. Il Pizzani (*De Musica*, op. cit., pp. 32-33) sottolinea come la classificazione dei rapporti numerici nella tradizione musicologica antica di ispirazione pitagorica è assolutamente funzionale alla classificazione dei diversi tipi di consonanza: «al primo posto sarebbe la consonanza di ottava che presiede il rapporto 2 a 1, che risiede nella sfera dei multipli, al secondo quello di ottava più quinta, cui corrisponde il rapporto 1 a 3, che è pure multiplo, al terzo quello di doppia ottava il cui rapporto, 1 a 4, è il multiplo più alto realizzabile con i primi quattro numeri. Solo successivamente e con un grado minore di *concinentia* verrebbero la quarta e la quinta che sono rappresentate dai rapporti di due terzi e due quarti che rientrano nella categoria dei sesquati».

³⁵¹ Marrou non manca tuttavia di sottolineare come benchè Agostino avesse assimilata tutta una serie di conoscenze elementari concernenti l'aritmetica, l'esposizione rischia di essere tuttavia un po' impacciata: cfr. MARROU, *Saint Augustin e la fin de la culture antique*, op. cit., pp. 218-228. Scarse sarebbero anche le conoscenze di Agostino per quanto concerne l'armonia. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II 6, 12; *De Trinitate*, IV, 2, 4.

³⁵² AGOSTINO, *De musica*, I, 8, 14 (PL 32, 1091).

velocemente (*velociter*)³⁵³. L'allievo dopo avere contrapposto il lemma *velocitas* a quello di *tarditas*, non riuscendo a trovare un termine che possa configurarsi come contrario di *diuturnitas* si limita a dire che al "lungamente durevole" (*diuturnum*) non si può che opporre il non "lungamente durevole" (non *diuturnum*).

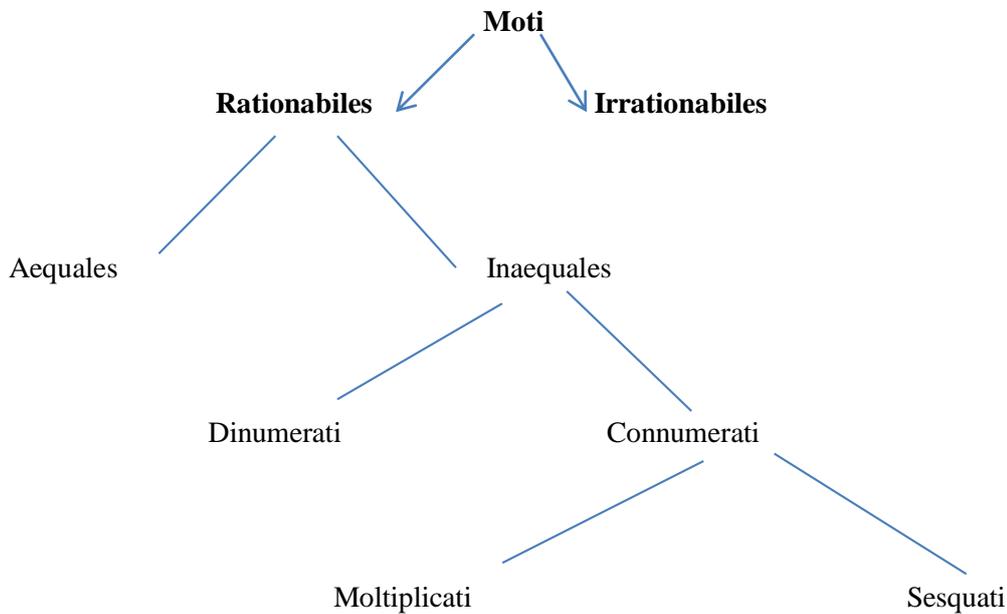
Il fatto che Agostino non accenni al lemma *braevitas*, termine con il quale si designa la brevità della durata di una sillaba in campo metrico, non implica una scarsa conoscenza lessicale da parte dell'ipponate quanto il tentativo di far concentrare l'allievo sul problema riguardante le durate dei movimenti rimandando il problema della lunghezza o brevità della sillaba al libro successivo.

Ripercorrendo la scia dei pitagorici, per i quali non soltanto i numeri sono i principi primi della realtà ma l'universo intero deve necessariamente ridursi a numero ed armonia, Agostino sostiene che non è possibile formulare un'adeguata teoria del ritmo e della modulazione senza ridurre le durate dei movimenti dei suoni a rapporti numerici. Se l'aggettivo *diu* corrisponde a *longum*, la litote *non longum* corrisponde a *breve tempus*. Un movimento che ha la durata di due ore non può che essere il doppio (*duplus*) di quello che ha la durata di una sola ora. Allo stesso modo possiamo concludere che 3 sta a 2 come un movimento che ha la durata di 3 porzioni di tempo sta ad uno moto che ha la durata di 2 (*alius item ad alium tamquam tria ad duo, id est ut tantas tres partes temporis habeat, quantas alius duas*). Se ne conclude dunque che è possibile percorrere la serie dei numeri non in maniera infinita ed illimitata (*ut non sint spatia indefinita et indeterminata*) ma in modo che due movimenti siano legati da un certo numero. In questo caso il lemma *numerus* è dunque sinonimo di *modus* (limite, misura). Evidente dunque ancora una volta il richiamo a Platone e ai pitagorici, secondo i quali il limite regola la realtà che, in quanto limitata, deve ridursi a *modus*³⁵⁴.

Il *Magister* passa dunque alla disamina dei diversi *moti*, coincidenti con specifici rapporti numerici, che posso essere classificati secondo il seguente schema:

³⁵³ Cfr. *Ibid.*, I, 7, 13.

³⁵⁴ PLATONE, *Filo*, 16 C-D; 30C-31 A. Per Plotino l'Uno Deve essere considerato il principio assoluto: cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 2, 5; IV 5, 4, 13; VI, 7, 33, 16-18.



La necessità di stabilire *certae dimensiones*, continuamente ribadita nelle pagine iniziali del libro I, che conferiscono ordine all'innumerevole genere di suoni, porta il maestro ad affermare che ogni forma di misura (*mensura*) o di limite (*modus*) deve necessariamente essere anteposta a qualsiasi assenza di misurazione (*immoderatio/infinitas*):

M. - Illud etiam, ut opinor, intellegis, omnem mensuram et modum immoderationi et infinitati recte anteponi. *D.* - Manifestissimum est. *M.* - Duo igitur motus qui ad sese, ut dictum est, habent aliquam numerosam dimensionem, iis qui eam non habent anteponendi sunt. *D.* - Et hoc manifestum est atque consequens: illos enim certus quidam modus, atque mensura quae in numeris est, sibimet copulat; qua qui carent, non utique sibi aliqua ratione iunguntur. *M.* - Appellemus ergo, si placet, illos qui inter se dimensi sunt, rationabiles; illos autem qui ea dimensione carent, irrationabiles. *D.* - Placet vero. *M.* - Iam illud attende, utrum tibi videatur maior concordia in motibus rationabilibus eorum qui aequales sunt inter se, quam eorum qui sunt inaequales. *D.* - Cui hoc non videatur?³⁵⁵.

³⁵⁵ AGOSTINO, *De musica*, 9, 15 (PL 32, 1092).

Considerando che due movimenti regolati da una precisa misura numerica (*aliqua numerosa dimensio*) e da un preciso rapporto (sibi aliqua ratione iungitur) sono da preferirsi a quelli che ne sono privi è possibile chiamare *rationales* quei movimenti che hanno tra loro una misura (qui inter se dimensi sunt) mentre *irracionales* quelli che ne sono esenti³⁵⁶. I *moti rationales* a sua volta si suddividono in *aequales* e *inaequales*, a seconda che sia regolati tra loro da rapporti numerici uguali o disuguali. Visto che l'uguaglianza, come Agostino sottolinea nel *De quantitate animae*³⁵⁷, deve essere preferita alla differenza, in quanto è maggiormente confacente al concetto di armonia, se ne deduce che i rapporti numerici *aequales* devono essere preferiti a quelli *inaequales*³⁵⁸.

Chiarita opportunamente la differenza tra moti *rationales* e *irracionales*, *aequales* e *inaequales*, la trattazione si sofferma sulla una disamina accurata riguardante le classificazioni dei rapporti numerici *inaequales* (*connumerati*, *dinumerati*, *complicati*, *sesquati*):

M. - Porro inaequalium, nonne alii sunt in quibus possumus dicere, quota parte sua maior aut coaequetur minori, aut eum excedat, ut duo et quatuor, vel sex et octo; alii autem in quibus non idem dici potest, sicut in his numeris, tria et decem, vel quatuor et undecim? Cernis profecto in illis duobus numeris superioribus dimidia parte maiorem minori coaequari; in iis rursum quos posterius dixi, minorem a maiore quarta parte maioris excedi: in his autem aliis, quales sunt tria et decem, vel quatuor et undecim, videmus quidem nonnullam convenientiam, quia partes ad se habent, de quibus dici possit, tot ad tot; sed numquid talem, qualis est in superioribus? Nam neque quota parte minori maior aequetur, neque quota parte minorem maior excedat, dici ullo modo potest. Nam neque tria quota pars sit denarii numeri, neque quatuor quota pars sit undenarii, dixerit quispiam. Cum autem dico ut consideres quota sit pars, liquidam dico, et sine ullo additamento; sicuti est dimidia, tertia, quarta, quinta, sexta, et deinceps; non ut trientes et semiunciae, et hoc genus praecisionum aliquid addatur³⁵⁹.

Tra gli *inaequales* vi sono alcuni numeri per i quali possiamo dire la parte proporzionale con cui il maggiore è uguale o supera il minore (2 e 4; 6 e 8) mentre ve ne sono altri per i quali non è possibile affermarlo (3 e 10; 4 e 11). Mentre infatti possiamo affermare che la metà di 4 è uguale a 2 e 8 supera 6 di 1/4, non è possibile affermare lo stesso per altre coppie di numeri come 3 e 10 e 4 e 11. I primi rapporti si dicono *connumerati* in quanto è possibile individuare la parte proporzionale con la quale il maggiore equivale al minore o lo supera mentre i secondi *dinumerati*. A sua volta i *connumerati* si dividono in *moltiplicati/complicati* quando il primo viene moltiplicato per ottenere il secondo (2 e 8) e *sesquati*³⁶⁰, quei numeri in cui il maggiore a tante parti in più del

³⁵⁶ Per rapporti *rationabiles* Agostino intende quei rapporti numerici che posso esseri misurati con numeri interi mentre *irracionabiles* sono i rapporti misurati con numeri frazionari o irrazionali, assimilabili ai periodici.

³⁵⁷ AGOSTINO, *De quantitate animae*, 9, 15.

³⁵⁸ Sono *aequales* rapporti numerici del tipo 1 sta a 1, 2 sta a 2, 3 sta a 3.

³⁵⁹ AGOSTINO, *De musica*, 9, 15 (PL 32, 1092).

³⁶⁰ *Sesque/sesqui* o *semisque* è una parola latina indeclinabile usata sempre in composizione. Solo in Cicerone tale lemma viene utilizzato separatamente: «Nullus est igitur numerus extra poëticos, propterea quod definita sunt genera numerorum, nam omnis talis est, ut unus sit et tribus. Pes, enim qui adhibetur ad numerus, partitur in tria, ut necesse sit partem pedis aut aequalem esse alteri parti, aut altero tanto aut sesqui esse maiorem (CICERONE, *Orator*, 56, 188)». L'avverbio

minore quanto è la parte proporzionale con cui lo supera. (3 sta a 2, in quanto il maggiore supera il secondo di $1/3$)³⁶¹.

Ancora una volta dunque anche trattando di rapporti numerici *inaequales* è assolutamente necessaria la ricerca una proporzione (*convenientia*) o di una certa parte (*quota pars*) in base alla quale è possibile stabilire che un numero eguaglia o supera il minore (*coaequetur minori, aut eum excedat*). Quando si tratta di una parte proporzionale ci si riferisce ad una *pars* semplice, chiara, pura (*liquida*) e non a suddivisioni (*praecisiones*)³⁶² del tipo una terza parte o una ventiquattresima (non ut trientes et semiunciae)³⁶³. Procedendo nella trattazione non verranno presi dunque in esame né i *moti irrationabiles* né quelli *dinumerati* in quanto inevitabilmente rimandano ad una serie infinita di rapporti numerici. È infatti indispensabile fissare un limite. L'illimitato riguarda l'irrazionalità, il limite la razionalità del reale:

*M. - Probo et accipio sententiam tuam: sed videsne omnes istos rationabiles motus, id est qui ad sese habent aliquam numerorum dimensionem, in infinitum posse per numeros pergere, nisi rursus eos certa ratio coercuerit, et ad quemdam modum formamque revocaverit? Nam ut primo de ipsis aequalibus dicam; unum ad unum, duo ad duo, tria ad tria, quatuor ad quatuor, ac deinceps si persequar, quis finis erit, cum ipsius numeri finis nullus sit? Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus. Et quod aequalibus evenit, hoc etiam inaequalibus evenire potes animadvertere, sive complicatis, sive sesquatis, sive connumeratis, sive dinumeratis. Si enim unum ad duo constituas, et in ea multiplicatione permanere velis, dicendo unum ad tria, unum ad quatuor, unum ad quinque, et deinceps; non erit finis: sive sola dupla, ut unum ad duo, duo ad quatuor, quatuor ad octo, octo ad sexdecim, et deinde; hic quoque nullus est finis: ita et tripla sola et quadrupla sola, et quidquid horum tentare volueris, in infinitum progrediuntur. Ita etiam sesquati: nam duo ad tria, tria ad quatuor, quatuor ad quinque cum dicimus; vides nihil prohibere caetera persequi, nullo resistente fine: sive isto modo velis in eodem genere perseverans, ut duo ad tria, quatuor ad sex, sex ad novem, octo ad duodecim, decem ad quindecim, et deinceps; sive in hoc genere, sive in caeteris, nullus finis occurrit. Quid opus est de dinumeratis iam dicere, cum ex iis quae iam dicta sunt quivis intellegere possit, in iis quoque gradatim surgentibus nullum esse finem? An tibi non videtur?*³⁶⁴

indeclinabile *sesqui* (una mezza volta, metà in più) in Cicerone indica un qualcosa che è maggiore della metà. Tale lemma, componendosi con aggettivi numerali ordinali, indica un rapporto tra due numeri la cui differenza è contenuta nel maggiore due, tre o quattro volte (*sesquialter, sesquitertius, sesquiquartus*). Generalmente due numeri si dicono *sesqui* quando sono in proporzione sesquialtera (di una volta e mezza). In ambito metrico *sesqui* infatti una strettissima relazione con le unità di tempo che costituiscono un piede ed in particolar modo con l'arsi e la tesi. Mentre i rapporti numerici *aequales* corrispondono al dattilo (- · ·), i moltiplicati al giambo (- ·), i *sesqui* al peonio (- · · ·). Il peonio, essendo infatti composto da una sillaba lunga e da tre sillabe brevi, è sesquimaggiore della prima cioè vale la prima e *semis*, cioè la prima più la metà. Il numero 2 e il 3 sono *sesqui* in quanto il 3 è maggiore di 2 di una volta che è *semis*, cioè la metà di 2.

³⁶¹ AGOSTINO, *De musica*, I, 10, 17. Si dicono *sesqui* quei numeri che sono multipli della loro differenza.

³⁶² Il termine *praecisio* ha anche l'accezione retorica di sospensione, reticenza.

³⁶³ Mentre la *semiuncia* corrispondeva alla ventiquattresima parte, l'*uncia* invece alla dodicesima in quanto come moneta corrispondeva alla dodicesima parte di un asse e come misura alla dodicesima parte di un iugero. Cfr. VARRONE, *De lingua latina*, 5, 171.

³⁶⁴ AGOSTINO, *De musica*, I, 11, 18 (PL 32, 1094).

La *vis* del numero, così come la *vis* della parola³⁶⁵, consiste nella sua determinatezza: se il numero è espresso è finito, se inespresso è diversamente infinito. La musica, in quanto *scientia*, poiché fondata su una *ratio*, ha bisogno di fissare un *modus* (limite), in assenza del quale risulterebbe assolutamente impossibile l'esercizio della *ratio* e, di conseguenza, anche quello di qualsiasi *scientia*³⁶⁶. Se infatti una *certa ratio* non avesse ricondotto gli innumerevoli rapporti numerici (*numerorum dimensiones*), che regolano i movimenti ad un *modus* e ad una *forma*³⁶⁷, tali rapporti si sarebbero prolungati irrimediabilmente all'infinito (in infinitum posse per numeros pergere). Secondo l'Ipponate la *forma*, che determina ogni realtà, rendendola identica a sé e differenziandola contemporaneamente da un'altra, è data necessariamente dalla presenza dei numeri in assenza dei quali verrebbe a mancare la forma stessa e, conseguentemente, l'*ordo*, la *mensura* e la *pulchritudo* che da essa derivano³⁶⁸.

Dopo avere stabilito che la *ratio* umana consente all'individuo di *articulare* (suddividere, pronunciare distintamente) i numeri da uno a dieci (il numero limite fissato dai pitagorici)³⁶⁹, il *magister* e il *discipulus* discutono relativamente a quel numero che contiene la perfezione. Il numero tre è da considerarsi perfetto, perché contiene il principio, il mezzo e il fine.

M. - Hoc ergo quantum diligenter possumus perscrutemur, quaenam sit ratio ut ab uno usque ad decem progressus, et inde rursus ad unum reditus fiat. Unde abs te quaero, utrum quod vocamus principium, possit omnino nisi alicuius esse principium. *D.* - Nullo modo potest. *M.*

³⁶⁵ ID., *De magistro*, 3, 6; *De dialectica*, 7.

³⁶⁶ Il termine *ratio*, calco del *lógos* greco, indica infatti il calcolo, il ragionamento, la proporzione, il rapporto, ma anche il metodo. CICERONE, *De oratore*, II, 292.

³⁶⁷ La forma è assolutamente indispensabile per determinare tutto ciò che sussiste in quanto essa ha i caratteri di determinatezza e di individualità. Spesso in Agostino *forma* è utilizzato come sinonimo di *species*. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 8, 13; *Epistula*, 11, 3. Dove c'è *mensura*, *numerus* et *ordo* vi è anche la *forma* (*De libero arbitrio*, II, 20, 54).

³⁶⁸ Cfr. I. PERI, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti: die Auslegung von Weish. XI, 20 in der lateinischen Patristik*, in *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Berlin-New York 1983. Cfr. anche AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 20, 54 (PL 32, 1270): «Omnes quippe res ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artificii tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit: quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias, quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est; oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artificii. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita, detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit.»

³⁶⁹ Cfr. D-K; 44, A 13; Secondo i Pitagorici tutta la realtà deve essere ricondotta a numero. I numeri non soltanto sono i principi delle diverse *res* ma ne caratterizzano tanto la forma quanto la figura. Tutto l'universo è numero e armonia. Mentre la Monade è il principio da cui tutto deriva, il dieci è considerato il numero perfetto. Essendo che il numero dieci è la risultante della somma dei primi quattro numeri i pitagorici hanno chiamato questo numero *Tertaktys*. Cfr. FOZIO, *Biblioteca*, cod. 249, 438 b 33-35; 439b a 8; 439 a 19-24; per quanto riguarda le influenze di Giamblico in Agostino cfr. GIAMBILICO, *The theology of Arithmetic. On the Mystical, mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblicus*. Translated from the Greek by R. WATERFIELD with a foreword by K. CRITCHLOW, Michigan 1988; GIAMBILICO, *Il numero e il divino*, a cura di F. ROMANO, Milano 1995; J. D. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1990, pp. 60-65. Oltre a Giamblico è necessario ricordare le influenze di Euclide, Aristosseno e di Aristide Quintiliano: EUCLIDE, *Elementa*, 7; ARISTOSSENO, *Elementa Armonica*, I, 13, 1; ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, III, 5, 1. Nonostante in Agostino ci sia un recupero delle teorie pitagoriche non possiamo non sottolineare l'influenza neo-pitagorica e neo-platonica: i numeri infatti non coincidono con le *res* ma le limitano determinandone le relazioni che si fondano su rapporti numerici. Le *res* dipendono tuttavia da Dio considerato da Agostino il *Summus Modus*. Cfr. AGOSTINO, *Musica*, a cura di M. BETTETINI, op. cit., p. 394.

- Item quod dicimus finem, potestne nisi alicuius rei finis esse? *D.* - Etiam id non potest. *M.*
 - Quid? a principio ad finem num putas perveniri posse, nisi per aliquod medium? *D.* - Non puto. *M.* - Ergo ut totum aliquid sit, principio et medio et fine constat. *D.* - Ita videtur. *M.* - Dic itaque nunc, principium, medium et finis, quo numero tibi contineri videantur. *D.* - Arbitror ternarium numerum te velle ut respondeam: tria enim quaedam sunt, de quibus quaeris. *M.*
 - Recte arbitraris. Quare in ternario numero quamdam esse perfectionem vides, quia totus est: habet enim principium, medium et finem. *D.* - Video plane. *M.* - Quid? illud nonne ab ineunte pueritia didicimus, omnem numerum aut parem esse, aut imparem? *D.* - Verum dicis. *M.*
 - Recordare ergo et dic mihi, quem soleamus dicere parem, quem imparem numerum. *D.* - Ille qui potest in duas partes aequales dividi, par; qui autem non potest, impar vocatur³⁷⁰.

Il fatto che il tre sia il numero perfetto, considerato anche che è l'unico numero nella successione numerica ad essere la risultante dei primi due, determina che tra i primi tre numeri ci sia una perfetta armonia in quanto tra essi non è possibile inserire nulla:

M. - Idem igitur numerus, qui fit ex uno et duobus, post utrumque in ordine collocatur, ita ut nullus alius interponi queat. *D.* - Ita video. *M.* - Atqui et illud videas oportet, in nullis reliquis numeris id posse contingere, ut cum duos quoslibet sibimet in numerandi ordine copulatos notaveris, consequatur eos ille qui ex ambobus conficitur, nullo interposito. *D.* - Id quoque video: nam duo et tria, qui sibi numeri copulati sunt, in summa quinque faciunt: non autem quinque continuatim sequuntur, sed quatuor. Rursus tria et quatuor septem conficiunt: inter quatuor autem ac septem, quinque atque sex ordinati sunt. Et quanto progredi voluero, tanto plures interponuntur. *M.* - Magna haec ergo concordia est in prioribus tribus numeris: unum enim et duo et tria dicimus, quibus nihil interponi potest: unum autem et duo, ipsa sunt tria³⁷¹.

Ritorna nuovamente il concetto di *nihil* sul quale Agostino si sofferma ampiamente nell'*incipit* del *De beata vita* contrapponendolo all'*aliquid est* a proposito dell'opposizione tra *virtus* e *nequitia*. Tale termine, che ricorre nel *De Musica* soltanto alla fine del libro VI³⁷², in questo preciso contesto sta ad indicare l'assenza di spazio tra un numero ed un altro³⁷³. Considerato che il *nihil* si identifica, come l'Ipponate precedentemente più volte ribadisce, con tutto ciò che è soggetto al mutamento, essendo determinato dalle categorie dello spazio e del tempo, mentre l'*aliquid est* rappresenta tutto ciò che è sempre identico a sé e che permane senza essere soggetto a cambiamento, affermare che tra i primi numeri non ci sia alcun intervallo spaziale serve a proclamare la perfezione e l'intellegibilità del numero 3 che nelle leggi eterne dei numeri rappresenta per eccellenza l'*aliquid*

³⁷⁰ AGOSTINO, *De musica*, I, 12, 20 (PL 32, 1095).

³⁷¹ *Ibid.*, I, 12, 22 (PL 32, 1096-1097).

³⁷² Cfr. *Ibid.*, VI, 17, 57.

³⁷³ Cfr. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, in «Recherches augustiniennes», 6 (1969), pp. 1-102.

est essendo anche la risultante della somma di Monade e Diade, principi neo-pitagorici ordinatori dell'universo³⁷⁴.

Approdati alla conclusione che il 3 debba essere considerato il numero perfetto si passa alla definizione di *numerus par* e *numerus impar* che, diversamente dal pari, non può essere diviso in due parti uguali. Stando alla testimonianza di Filolao, secondo il quale i Pitagorici vedevano nel pari un numero indeterminato mentre nel dispari il determinato e l'elemento a sua volta determinante³⁷⁵ è possibile realizzare le seguenti equivalenze: pari= illimitato=indeterminato e dispari=limitato=determinato/determinante.

Sebbene in Agostino vengano ripresi i principi sia dell'uno che del molteplice, tuttavia l'Ipponate non ritiene passi una differenza qualitativa tra Dio inteso come unità complicativa (*singulariter*) e il mondo considerato come molteplicità (*pluraliter*)³⁷⁶. Per quanto concerne il concetto di principio Agostino, piuttosto che rifarsi ai pitagorici, riprende le tesi dei neo-pitagorici che, sebbene riconoscessero due principi (Monade e Diade), davano priorità al primo rispetto che al secondo. Agostino riconosce come principi sia l'uno che il due (enti matematici che si richiamano a vicenda), e come principio primo Dio, l'unico in grado di realizzare la perfetta uguaglianza e la perfetta unità³⁷⁷. Il successivo ragionamento del *magister* ha tuttavia l'obiettivo di dimostrare l'importanza del numero 4³⁷⁸, successivo ai primi tre numeri, che, secondo i pitagorici, era il primo vero numero pari³⁷⁹ e senza il quale non si sarebbe potuta realizzare l'armonia e il giusto concatenamento tra i primi tre numeri:

M. - Attende igitur ut hoc in ista connexione videamus. Nam cum unum, duo, tria dicimus, nonne quanto unum a duobus, tanto duo a tribus superantur? *D.* - Verissimum est. Semel. *M.* - Quid, duo? *D.* - Bis. *M.* - Semel ergo, et bis, et semel, quoties fit in summa? *D.* - Quater. *M.* - Recte igitur istos tres quaternarius numerus sequitur; ei quippe tribuitur ista proportione

³⁷⁴ Inevitabile il riferimento alla Trinità che si configura come l'*exemplum* massimo di perfezione: tra le tre persone non intercorre infatti alcun intervallo spazio-temporale. Come ha opportunamente sottolineato la Bettetini (AGOSTINO, *Musica*, op. cit., p. 395, n. 96), Agostino in questo preciso passo fa riferimento ai numeri intelleggibili che non sono né espressi, né sensibili: cfr. AGOSTINO, *De musica*, I, 11, 18; *Epistula*, 3, 2. Tale termine ricorre una sola volta anche nel *De ordine* a proposito della *scientia* relativa alla *quidditas* del *non esse* (*De ordine*, II, 16, 44). Come più avanti l'Ipponate afferma nel *De libero arbitrio*, è impossibile conoscere ciò che è nulla (*De libero, arbitrio*, II, 20, 54). Il tema del *nihil*, anticipato da Agostino nei dialoghi filosofici legati all'esperienza di Cassiciaco, sarà trattato più ampiamente nel *De civitate Dei* (*De civitate Dei*, XII, 6, 8).

³⁷⁵ Cfr. D-K; 44, B 5.

³⁷⁶ Cfr. S. LODOVICI, *Dio e il mondo. Relazione, causa e spazio in s. Agostino*, Milano 1979, p. 258.

³⁷⁷ Platone opera una differenza ontologica tra Numeri Ideali, Idee ed enti matematici. Mentre i primi rappresentano in maniera paradigmatica l'unità della molteplicità del reale, le Idee distinte rappresentano i rapporti numerici. Gli enti matematici invece partecipano sia dell'intelleggibile, in quanto immobili ed eterni sia del sensibile essendo infatti molti di una medesima *species*.

³⁷⁸ Secondo la metrica rappresenta un numero importante visto che, come si dimostrerà nei libri successivi, al massimo un piede può essere costituito da quattro sillabe

Cfr. PIZZANI, *De musica*, op. cit., p. 37.

³⁷⁹ Per i pitagorici il 4 era il vero numero pari e il primo solido essendo composto dal punto (1) dalla linea (2) dalla superficie (3) e dal volume (4). Cfr. FILOLAO, in D-K 44 A 11-13; SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, 10, 4-5.

collatio. Quae quantum valeat, eo iam assuesce cognoscere, quod illa unitas quam te amare dixisti, in rebus ordinatis hac una effici potest, cuius graecum nomen *ἀναλογία* est, nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur, si placet: non enim libenter, nisi necessitate, graeca vocabula in latino sermone usurpaverim³⁸⁰.

Il fatto che tra i primi tre numeri ci sia una reale proporzione (*proportio/ἀναλογία*)³⁸¹ determinata da una equivalenza tra le rispettive differenze (3-2=2-1) spinge il magister a sottolineare come non soltanto deve essere ricercata sempre l'uguaglianza ma anche una determinata proporzione che è in grado di generare quella unità che è garanzia di ordine e armonia. La necessità dunque di ricercare un' *ἀναλογία* spinge dunque i due interlocutori ad affrontare il rapporto proporzionale tra due durate in assenza di un particolare riferimento esterno.

M. utrum si quisquam mora unius horae currat, et alius deinceps duarum, possis non inspecto horologio vel clepsydra, vel aliqua huiusmodi temporum notatione sentire illos duos motus, quod unus simplus, alius duplus sit: vel etiamsi id non possis dicere, illa tamen congruentia delectari, atque aliqua voluptate affici. *D.* - Nullo modo possum. *M.* Quid, si quispiam numerose plaudat, ita ut unus sonitus simplum, alter duplum temporis teneat, quos iambos pedes vocant, eosque continuet atque contextat; alius autem ad eundem sonum saltet, secundum ea scilicet tempora movens membra? nonne aut etiam dicas ipsum modulum temporum, id est quod simplum ad duplum spatia³⁸² in motibus alternent, sive in illo plausu qui auditur, sive in illa saltatione quae cernitur; aut saltem delecteris numerositate quam sentias, tametsi non possis numeros eius dimensionis edicere? *D.* - Ita vero est, ut dicis: nam et illi qui hos numeros noverunt, sentiunt eos in plausu atque saltatione, quique sint facile dicunt; et qui eos non noverunt nec possunt dicere, non negant tamen ex his se voluptate aliqua perfrui. *M.* - Cum igitur ad ipsam rationem disciplinae huius, siquidem scientia est bene modulandi, non possit negari omnes pertinere motus qui bene , et eos potissimum qui non referuntur ad aliud aliquid, sed in seipsis finem decoris delectationisve conservant; hi tamen motus, ut nunc a me rogatus recte vereque dixisti, si longo spatio temporis fiant, inque ipsa dimensione quae decora est, horam vel etiam maius tempus obtineant, non possunt congruere nostris sensibus [Licet aliquanto idem pes in canendo, servata collationis ratione, alias longioribus, alias brevioribus possit fieri sonis]. Quamobrem cum procedens quodammodo de secretissimis penetralibus musica, in nostris etiam sensibus, vel his rebus quae a nobis sentiuntur, vestigia quaedam posuerit; nonne oportet eadem vestigia prius persequi, ut commodius ad ipsa si potuerimus, quae dixi penetralia, sine ullo errore ducamur?³⁸³

Qualora un tale corresse per il tempo di un'ora e un altro per un tempo di due ore, secondo il *discipulus* sarebbe impossibile stabilire se il primo tempo è *simplum* e il secondo *duplum* in assenza di un orologio o di una clessidra. Conseguentemente secondo l'allievo l'impossibilità di stabilire rapporti numerici tra le due durate impedirebbe che la proporzione (*congruentia*) possa dilettere o

³⁸⁰ AGOSTINO, *De musica*, I, 12, 23 (PL 32, 1096-1097).

³⁸¹ Il termine greco *ἀναλογία* sarà utilizzato nel libro V a proposito della misurazione di un verso (*De musica*, V, 4, 7-8); Cfr. anche VARRONE, *De lingua. Latina*, 10, 37; CICERONE, *Timaeus*, 4.

³⁸² Il termine *spatium* in questo caso ha l'accezione di *temporis intervallum*.

³⁸³ AGOSTINO, *De musica*, I, 13, 27; I, 13, 28 (PL 32, 1098-1100).

provocare un qualche piacere. Il *magister*, al fine di smentire la tesi sostenuta dall'allievo, propone un esempio ulteriore: se qualcuno battesse le mani seguendo un ritmo (*numerosa*) al fine di realizzare due battiti, uno avente un tempo semplice e un altro doppio, e se un altro ballasse seguendo lo stesso tempo, sarebbe possibile individuare la misura del tempo (*temporum modulum*), ossia l'alternza nei movimenti di intervalli semplici e doppi (id est quod simplum ad duplum spatia in motibus alternent), sia ascoltando il battito delle mani, sia osservando la danza e sarebbe anche possibile provare piacere per l'andamento ritmico che si percepisce sebbene non si conoscano i numeri della sua misura (aut saltem delecteris numerositate quam sentias, tametsi non possis numeros eius dimensionis edicere). Coloro che conoscono i numeri li percepiscono (*sentiunt*), coloro che non li conoscono possono tuttavia provare un certo piacere (*delectationem perfrui*). Ritorna nuovamente in gioco la dicotomia fra *frui* e *uti* precedentemente affrontata³⁸⁴: solo se le durate vengono rese con dei suoni o dei movimenti è possibile percepirne la piacevolezza data dalla cadenza ritmica³⁸⁵.

Il fatto che la musica sia definita *scientia bene modulandi* giustifica anche la successiva espressione “*seipsis finem decoris delectationisve conservant*”. La musica, intesa come *scientia (rationalis disciplina)* del modulare, eseguendo un ritmo sia al fine di rispondere ad un certo accordo armonico tra voci e suoni sia rispondendo ai numeri del giudizio (*numeri iudiciales*), deve avere come oggetto movimenti liberi che non rimandano ad altro fine e generano di per sé diletto³⁸⁶. Tuttavia le durate di quei moti, come dei suoni dei piedi in metrica, anche se fossero convenienti sulla base di una proporzione (*dimensione quae decora est*) non si adattano ai nostri sensi (non possunt congruere nostris sensibus). Necessaria, dunque, risulta essere la conoscenza dei numeri per riconoscere se una durata è il doppio dell'altra. La musica, tuttavia, uscendo dai propri recessi ha impresso nei nostri sensi e negli oggetti sensibili delle impronte (*vestigia*) che ci rammentano i rapporti numerici. Percependo dunque attraverso i sensi ciò che è limitato la *ratio* deve innalzarsi verso l'intellegibile. Se infatti la *ratio* in ciò che diletta i sensi può contemplare una uguaglianza relativa deve necessariamente innalzarsi verso le realtà spirituali per contemplare l'uguaglianza assoluta³⁸⁷.

³⁸⁴ Cfr. not. 26 e 27.

³⁸⁵ Cfr. AGOSTINO, *De musica*, I, 5, 10.

³⁸⁶ Cfr. A. PLEBE, *Estetica musicale*, in *La musica. Enciclopedia storica*, II, Torino 1966, pp. 339-363.

³⁸⁷ Cfr. AGOSTINO, *Musica*, op. cit., a cura di M. BETTETINI, p. 396

3. Alla ricerca di un'*aequalitas numerosa*

Il libro II del *De musica* segna l'inizio della parte più tecnica del dialogo (parte obbligatoria dei trattati sulle discipline liberali)³⁸⁸ incentrata sulla disamina di piedi, ritmi, versi e strofe. Tale parte influenzerà gli studi sulla tecnica musicologica del Medioevo che ispirerà gli studi estetici fino al secolo XIII: si perseguirà infatti l'ideale del raggiungimento di un'*aequalitas numerosa* (uguaglianza ritmica) garanzia del *verus ordo*, fusione di *spiritus* e *materia* che, diversamente dallo spirito, essendo molteplice, partecipa della *numerositas* ma non dell'*aequalitas*³⁸⁹. Nell'*incipit* del libro II viene ripresa la dialettica *ratio*, *auctoritas*, *consuetudo* già affrontata all'inizio del precedente libro. Come sottolinea infatti il *magister* sebbene sia necessario rispettare una *traditio*, legittimata tanto dall'*auctoritas* quanto dalla *consuetudo*, il seguire una tradizione deve essere conforme e congruente al pensiero razionale. Si seguirà tanto un'*auctoritas* (autorità degli scritti composti), quanto una *consuetudo* (abitudine del parlare seguita nel tempo) nella misura in cui entrambe rispondano ad un criterio razionale. Soltanto la *ratio* infatti legittima la musica come *scientia*:

M.- At vero musicae ratio, ad quam dimensio ipsa vocum rationabilis et numerositas pertinet, non curat nisi ut corripiatur vel producat syllaba, quae illo vel illo loco est secundum rationem mensurarum suarum. Nam si eo loco ubi duas longas syllabas poni decet, hoc verbum posueris, et primam quae brevis est, pronuntiatione longam feceris, nihil musica omnino succenset: tempora enim vocum ea pervenire ad aures, quae illi numero debita fuerunt. Grammaticus autem iubet emendari, et illud te verbum ponere cuius prima syllaba producenda sit, secundum maiorum, ut dictum est, auctoritatem, quorum scripta custodit³⁹⁰.

Diversamente dalla grammatica, che è fondata unicamente sulla tradizione, la *musicae ratio* si basa sulla misura dei suoni e sul loro ritmo (*ad quam dimensio ipsa vocum rationabilis et numerositas*). La disposizione di sillabe brevi e lunghe risponde infatti non ad una normale *consuetudo* ma ad un criterio razionale fondato sulla loro misura (*secundum rationem mensurarum suarum*): qualora, per esempio, occorresse porre due sillabe lunghe nella sede in cui venisse inserita la parola *cano*, e la prima sillaba, breve per natura, venisse pronunciata come lunga in quanto tale variazione è richiesta dalla sede in cui il *verbum* è inserito, la musica, diversamente dalla grammatica che redarguirebbe tale *variatio*, non considererebbe scorretto questo comportamento. Tale variazione risulta infatti indispensabile al fine di procurare un qualche diletto (*delectatio*) che colpisce il senso dell'udito. La *delectatio*, dunque, intesa come piacere sensibile

³⁸⁸ A proposito di una *summa* dei primi cinque libri cfr. G. VECCHI, *Collecta ex libris Aurelii Augustini sex De Musica post Angelum Maium novis collatis codicibus denuo edit I. Vecchi*, in «Memorie dell'Accademia dell'Istituto di Bologna», serie V, vol. I, 1950, pp. 91-153.

³⁸⁹ E. BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.

³⁹⁰ AGOSTINO *De musica*, II, 1 (PL 32, 1100).

che colpisce il senso dell'udito, si configura come la prova che legittima la correttezza del verso in quanto ne percepisce l'uguaglianza ritmica (*aequalitas numerosa*)³⁹¹.

A proposito della teoria sul piacere sensibile il *magister* sottopone al discepolo l'esame del celeberrimo verso eroico che segna l'*incipit* dell'*Eneide* virgiliana: "Arma virumque cano Troiae qui primus ab oris"³⁹². Tale verso viene pronunciato dal maestro per ben due volte: la prima utilizzando la parola *primus*, la seconda volta invece adoperando la parola *primis*. Rispetto a *primus* (costituito da una sillaba lunga ed una breve) il lemma *primis* è un bisillabo costituito da due sillabe lunghe. Nonostante la differenza di quantità la pronuncia del *magister* produce diletto tanto nel primo quanto nel secondo caso: sia infatti lo spondeo (successione di due sillabe lunghe), sia il trocheo (successione di una sillaba lunga e di una breve) producono ugualmente una *delectatio*. Sebbene abbia infatti utilizzato *primis* e non *primus* ne ha abbreviato l'ultima sillaba, variazione necessaria per garantire un ritmo adeguato³⁹³.

Il discorso del *magister*, spostatosi dalla musica intesa come *scientia bene modulandi*, ossia perfetta armonia e accordo tra *voces* e *soni*, alla metrica, disciplina che garantisce l'*aequalitas numerosa* di un verso, si sofferma sull'importanza delle pause (*morae*) all'interno della successione podica, assolutamente indispensabile per garantire l'*ordo*, il *modus* e la *pulchritudo* di un verso³⁹⁴:

M- Rursus hoc vide, quamlibet syllabam brevem minimeque diu pronuntiatam, et mox ut eruperit desinentem, occupare tamen in tempore aliquid spatii, et habere quamdam morulam suam³⁹⁵.

³⁹¹ L'uguaglianza di cui parla Agostino fa riferimento alla durata dei diversi piedi. La ricerca dell'uguaglianza (nel verso si combinano piedi che hanno una durata uguale) è necessaria per raggiungere l'unità

³⁹² Cfr. AGOSTINO, *De Mus*, II, 2. Il discepolo dimostra una certa ignoranza della quantità sillabica diffusa in quel tempo in Africa: cfr. H. KOLLER, *Die Silbenquantitäten in Augustinu's Büchern "De Musica"*, in «Museum Helveticum», 38 (1981), pp.262-267; M. G. NICOLAU, *L'origine du «Cursus» rythmique*, Paris 1930, p. 24. Agostino, successivamente alla stesura del *De Musica*, avrebbe anche composto il *Psalmus contra partem Danati*, considerato un esempio del poema ritmico latino: cfr. D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm 1958, p. 137; G. B. PIGHI, *De versu Psalmi Augustiniani*, in «Mélanges offerts à M.lle Christine Mohrmann», Utrecht-Anversa 1963, pp. 262-264.

³⁹³ Tale mutamento necessario non deve dunque essere considerato un barbarismo. Con tale termine i grammatici indicavano la nociva presenza di un termine straniero non ammesso nella lingua o una parola non pronunciata correttamente.

³⁹⁴ S. Bonaventura affermerà più avanti «Pulchritudo nihil aliud est aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate» (*Itinerarium in mentis deum*, Editio Minor, 1934, pp. 306-307). Cfr. anche E. J. M. SPARGO, *The category of the Aesthetic*, New York 1953, p. 38.

³⁹⁵ Cfr. AGOSTINO, *De Musica*, II, 3, 3 (PL 32, 1101-102).

Qualsiasi sillaba si estende per un certo intervallo di tempo occupando uno spazio e dunque ha una durata anche se minima (*morula*)³⁹⁶. L'affermazione del maestro rivoluziona la classica definizione di piede pur recuperando quella di piede metrico (piede è ciò che è costituito da due o più sillabe). Agostino dimostra che nella musica infatti non sempre il piede coincide con quello metrico in quanto si configura come una precisa unità ritmica e i diversi piedi sono finalizzati a realizzare un'*aequalitas numerosa*: le sillabe sono movimenti di suoni distinti e articolati che durano per determinati intervalli di tempo. Se non ci fosse un minimo spazio (*spatium temporis*) tra una sillaba e l'altra o se le sillabe non si prolungassero per una minima durata (*morula*) i suoni delle parole non potrebbero essere memorizzati e, di conseguenza, percepiti. Viene dunque ulteriormente ribadita indirettamente l'importanza della memoria, che, pur essendo schiava della *ratio*, è assolutamente una facoltà necessaria in quanto, trattenendo ogni singolo *instans*, rende possibile la percezione sensibile garantendo il piacere estetico. Tuttavia anche questa volta Agostino, supportato dal concetto di *lumen* divino, filtrato dalla Scrittura, non accenna minimamente ad un tipo di conoscenza fondata sulla teoria platonica dell'anamnesi o della reminiscenza. L'Ipponate infatti oltre al concetto di memoria come ricordo di ciò che passa, propone al suo interlocutore quello di memoria come ricordo di ciò che permane nell'interiorità in quanto è insito a priori³⁹⁷.

Come si è precedentemente affermato anche a proposito del linguaggio, la memoria non è sufficiente ad insegnare (*docere*) una corrispondenza tra *res et signa*, interdipendenza quest'ultima che è assolutamente insita a priori nell'animo umano. La memoria ha invece la funzione di fare ricordare agli altri (*commemorare*) o all'individuo stesso (*recordari*) che è necessario un *reditus ad interiorem partem hominis*, laddove, grazie al *Verbum*, che parla *in interiore parte*, è possibile contemplare come tutte presenti le diverse *res* e i corrispettivi *signa*. La memoria, che tiene insieme ogni singolo istante, consentendone la percezione e la *delectatio*, rammenta costantemente all'individuo che l'*aequalitas numerosa* realizzata nei versi, cartina di tornasole dell'*ordo universalis*, si realizza grazie all'esistenza di precisi rapporti numerici (*numerorum dimensiones*), insiti a priori nell'anima di ciascun individuo. Tali rapporti (*rationes*), sebbene lascino le loro impronte (*vestigia*) nei sensi, possono essere contemplati come *intelligibilia*, grazie ad un *reditus*, guidato dalla *ratio*, nella interiorità di ciascuno dove risiede il *Summus Magister* da intendersi, come l'Ipponate ribadisce nelle pagine conclusive del *De Magistro*, non soltanto come luce

³⁹⁶ Come si specificherà subito dopo mentre la durata minima coincide con una sillaba breve, la durata minima di un piede equivale ad un pirrichio, piede costituito dalla successione di due sillabe brevi.

³⁹⁷ Cfr. M. F. SCIACCA, *S. Agostino: la vita e le opere. Itinerario della mente*, op. cit., p. 254.

interiore che illumina la contemplazione della verità ma come sforzo ultimo dell'umano *quaerere philosophice*.

Il *magister*, chiarite tali premesse, passa alla disamina delle diverse relazioni (*collationes*) tra le sillabe che costituiscono un determinato piede:

M. - Age, nunc collationes ipsas videamus: nam una brevis syllaba ad unam brevem syllabam quaero quam rationem tibi habere videatur, vel hi motus inter se quid vocentur. Meministi enim, nisi fallor, in superiore sermone nos omnibus motibus, qui inter se aliqua numerositate conveniunt, imposuisse vocabula³⁹⁸.

Con il termine *ratio*, lemma che ricorre in maniera pedissequa durante il corso del dialogo, Agostino non intende soltanto la facoltà, padrona della memoria, che deve innalzarsi dalle *res sensibilia* per contemplare quelle *intelligibilia*. Il lemma *ratio*, che riguarda tanto l'*ipsa dimensio vocum* quanto la *numerositas*, in questo caso viene impiegato per indicare la relazione (*collatio*) che esiste tra due sillabe. I movimenti analizzati nel libro precedente risultano adesso indispensabili al fine di spiegare i rapporti numerici tra le durate delle sillabe all'interno di un piede. Tali rapporti si adattano ad un certo ritmo (*conveniunt aliqua numerositate*).

Il verbo *convenire* (rapportare, confare, concordare, adattare) richiama indubbiamente l'utilizzo del termine *convenientia* (proporzione, convenienza, simpatia, amicizia, accordo, armonia)³⁹⁹, lemma che ricorre nel I libro in relazione ai rapporti numerici (*numerositas*) tra i diversi movimenti⁴⁰⁰. Nuovamente si ribadisce la necessità del ritmo (*numerositas*): il verbo *convenire* contiene in sé l'idea del numero (*numerus*) che indica non soltanto la misura ma anche il limite (*modus*), indiscussa garanzia di *ordo* e *pulchritudo*. Il susseguirsi dei piedi, coordinati tra loro ritmicamente da rapporti numerici, rifletterebbe l'armonia del cosmo, ordinato secondo precise leggi e misure dettate dal *Summus Modus* che, proprio grazie alle indiscusse leggi numeriche, garantisce unità e ordine a tutto il creato.

³⁹⁸ AGOSTINO, *De musica*, II, 4, 4 (PL 32, 1102).

³⁹⁹ Cicerone adopera questa parola ora come sinonimo di "armonia", "simmetria" (*convenientia partium*) ora come "concordanza" o "corrispondenza naturale" (*convenientia et coniunctio naturae*). Cfr. a tal proposito CICERONE, *De officiis*, I, 14; *De Divinatione*, 2, 124; A. MICHEL, *Sagesse et Spiritualité dans la parole et dans la musique: de Cicéron à saint Augustin*, in *Musik und Dichtung: neue Forschungsbeiträge*, Viktor Pöschl zum 80. Geburtstag gewidmet, hrsg. von M. von Albrecht und W. Schubert, Frankfurt 1990, pp. 133-144.

⁴⁰⁰ Tanto il lemma *collationes* quanto il verbo *conveniunt* sono costituiti dal prefisso *cum*. Sarebbe possibile intravedere una sorta di corrispondenza con i termini greci *συνπάθεια*, *συγγένεια*, *σμπνóια* che esprimono perfettamente l'idea dell'armonia e della proporzione. A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Musica*, a cura di M. BETTETINI op. cit., p. 399; U. PIZZANI, *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap. 11, 21*, in «Augustinianum» 32 (1992), pp. 301-322; L. SPITZER, *L'armonia del mondo*, op. cit., pp. 23-24. Cfr. anche A. SQUIRE, *The cosmic Dance. Reflection on the "De Musica" of St. Augustine*, in «Blackfriars» 35 (1954), pp. 477-484; L. SPITZER, *Prolegomena ad una interpretazione della parola «Stimmung». Il concetto di «armonia universale» nell'antichità classica e cristiana*, in *Traditio*, 2-3, (1944-45) pp. 409-464; 307-364.

L'analisi del *magister*, assumendo toni tecnici e specialistici, si sofferma sull'analisi dei diversi piedi esaminando le possibili combinazioni date dall'applicazione dei rapporti numerici, riguardanti i moti precedentemente esaminati, alla successione alle sillabe all'interno di un verso⁴⁰¹. Ecco di seguito la canonica distinzione dei piedi mutuata dalla metrica. Sono 28 le possibili combinazioni di sillabe brevi e lunghe che danno origine ai diversi piedi⁴⁰²:

Pirrichio	∪∪	2 tempi	breve/breve	bisillabo
Giambo	∪∪	3 tempi	breve/longa	bisillabo
Trocheo o Coreo	∪∪	3 tempi	lunga/breve	bisillabo
Tribraco	∪∪∪	3 tempi	breve/breve/breve	trisillabo
Spondeo	--	4 tempi	lunga/longa	bisillabo
Dattilo	∪∪∪	4 tempi	lunga/breve/breve	trisillabo
Anfibraco	∪∪∪	4 tempi	breve/breve/longa	trisillabo
Anapesto	∪∪∪	4 tempi	lunga/longa/breve	trisillabo
Proceleusmatico	∪∪∪∪	4 tempi	breve/breve/breve/breve	quadrisillabo
Bacchio	∪∪∪	5 tempi	breve/longa/longa	trisillabo
Cretico o Anfimacro	∪∪∪	5 tempi	lunga/breve/longa	trisillabo
Palimbacchio	∪∪∪	5 tempi	lunga/longa/breve	trisillabo
Peone I	∪∪∪∪	5 tempi	lunga/breve/breve/breve	quadrisillabo
Peone II	∪∪∪∪	5 tempi	breve/longa/breve/breve	quadrisillabo
Peone III	∪∪∪∪	5 tempi	breve/breve/longa/breve	quadrisillabo
Peone IV	∪∪∪∪	5 tempi	breve/breve/breve/longa	quadrisillabo
Molosso	---	6 tempi	lunga/longa/longa	trisillabo
Ionico a minore	∪∪∪∪	6 tempi	breve/breve/longa/longa	quadrisillabo
Coriambo	∪∪∪∪	6 tempi	lunga/breve/breve/longa	quadrisillabo
Ionico a maggiore	∪∪∪∪	6 tempi	lunga/longa/breve/breve	quadrisillabo
Digiambo	∪∪∪∪	6 tempi	breve/longa/breve/longa	quadrisillabo
Dicoreo o Ditrocheo	∪∪∪∪	6 tempi	lunga/breve/longa/breve	quadrisillabo
Antispasto	∪∪∪∪	6 tempi	breve/longa/longa/breve	quadrisillabo
Epitrito I	∪∪∪∪	7 tempi	breve/longa/longa/longa	quadrisillabo

⁴⁰¹ Per una completa classificazione dei diversi piedi cfr. AGOSTINO, *De musica*, II, 8, 15. Nel classificare i diversi generi di piedi il *magister* non può che fare riferimento all'*auctoritas*. Indubbiamente Agostino fa riferimento alla classificazione operata dai grammatici del tempo: Elio Donato, Cesio Basso, Terenziano mauro, Mario Vittorino, Manlio Teodoro, Attilio Fortunanziano.

⁴⁰² Tra i piedi 4 sono bisillabi, 8 trisillabi e 16 quadrisillabi.

Epitrito II	----	7 tempi	lunga/breve/lunga/lunga quadrisillabo
Epitrito III	----	7 tempi	lunga/lunga/breve/lunga quadrisillabo
Epitrito IV	----	7 tempi	lunga/lunga/lunga/breve quadrisillabo
Dispondeo	----	8 tempi	lunga/lunga/lunga/lunga quadrisillabo

La durata di ciascun piede si articola tra il momento dell'arsi e della tesi. Mentre l'arsi (dal greco *ἄρσῳ*), coincidente con l'accento ritmico, indica il levare del piede e corrisponde pertanto al tempo forte, la tesi (dal greco *πίθημι*) indica il porre, il battere del piede, ed esprime il tempo debole. Secondo le conoscenze tramandate tanto da Terenziano quanto da Censorino l'unico piede che non è in grado di produrre ritmo (non fecit numerus) e l'anfibraco (breve/lunga/breve). Tale piede, comportandosi diversamente da altri piedi come il molosso e lo ionico (maggiore e minore) non è in grado di produrre il ritmo in quanto nessuno dei suoi estremi vale quanto la lunga mediana. Sulla base delle durate dell'arsi e della tesi vengono classificati quattro generi di rapporti: uguali (quando la durata dell'arsi coincide con quella della tesi), doppi (quando la durata dell'arsi e doppia rispetto a quella della tesi), *sesquialteri* (quando l'arsi sta alla tesi secondo un rapporto proporzionale di 2/3), *sequitertii* (quando l'arsi sta alla tesi secondo un rapporto di 3/4). Al primo genere appartiene il pirrichio, al secondo il giambo, al terzo il cretico e al quarto l'epitrito.

Senza ombra di dubbio Agostino sembra essere stato influenzato da Aristosseno non soltanto nella classificazione dei generi tra i movimenti ma anche per quanto concerne i rapporti numerici che regolano i piedi⁴⁰³. In particolar modo nel XVI capitolo della sua opera Aristosseno definisce piede (*πούς*) il mezzo privilegiato attraverso cui individuiamo il ritmo e lo rendiamo più chiaro alla percezione. Il piede, secondo la definizione aristossenica, poi mutuata da Agostino, non deve essere inteso come l'unione di due o più sillabe ma come una unità ritmico-musicale formata da elementi (tempi in arsi e tempi in tesi) che possono anche non coincidere con le sillabe su cui l'unità viene intonata⁴⁰⁴. I piedi vengono classificati da Aristosseno secondo sette modalità: grandezza (*μέγεθος*), genere (*γένος*), razionali (*ἄρρητοι*) e irrazionali (*ἄλογοι*), semplici (*σύνθετοι*) o composti (*ἀσύνθετοι*), per divisione (*διαίρεσις*), forma (*σχῆμα*) e antitesi (*αντίθεσις*):

1) Grandezza: Due piedi si differenziano per grandezza a seconda del numero dei tempi (tre, quattro, cinque, sei, sette, otto, tempi)⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Cfr. E. ROCCONI, *Metro e ritmo nelle fonti di scuola aristossenica*, in «Lexis», vol. 26, 2008, pp. 284-294; L. TREITLER, *Regarding meter and rhythm in the Ars Antiqua*, in «The musical Quarterly», 65 (1979), pp. 524-558.

⁴⁰⁴ Cfr. ARISTOSSENSO, *Elementa Rytmica*, 16, p. 10.21., S. PEARSON; ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, 1. 14, p. 33, 12, ss. W. I.

⁴⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, 23, p. 14.27. PEARSON; ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, 1. 14, p. 33, 12, ss. W. I.

2) Genere: Si differenziano per genere a seconda del rapporto numerico tra le durate dell'arsi e della tesi. Per Aristosseno esistono tre generi: uguale o pari (dattilico), il doppio (giambico), emiolico⁴⁰⁶ (peonico). Il primo può andare da un minimo di 4 tempi ad un massimo di 16 in cui il piede massimo è 4 volte maggiore del piede minimo; il secondo genere va da un piede minimo di tre tempi ad un massimo di 3 tempi ad un massimo di 18 in modo che il piede massimo è 6 volte maggiore del minimo; il terzo genere va da un minimo di 5 tempi ad un massimo di 25 cosicché il piede massimo è 5 volte maggiore rispetto al piede minimo. Il numero massimo di tempi è determinato dalla capacità sensoriale dell'uditore di percepire il ritmo come tale. L'andamento ritmico corrisponde al nostro concetto di andamento musicale ossia alla lentezza o alla velocità nell'eseguire un determinato brano musicale⁴⁰⁷. Per ciascuno di questi generi il diverso numero di tempi dipende dall'andamento ritmico (*ἀγωγή ρυθμικῆ*): «l'ἀγωγή ritmica è velocità o lentezza dei tempi, come succede quando, mantenendo i rapporti che le tesi hanno con le arsi, eseguiamo in maniera differente le grandezze di ciascun tempo»⁴⁰⁸.

3) Razionali/Irrazionali. Si definiscono irrazionali quei piedi al cui interno non c'è un rapporto numerico razionale tra i tempi dell'arsi e della tesi. Dunque soltanto i generi precedentemente esaminati hanno un rapporto razionale: pari (2:2), doppi(2:1), emiolici (3:2)⁴⁰⁹.

4) Semplici o Composti. Mentre i ritmi semplici possono essere divisi in durate (il giambo costituito da una breve ed una sillaba lunga) i ritmi composti in piedi (il digiambo può essere diviso in due giambi)⁴¹⁰.

5) Divisione. Una stessa grandezza temporale può essere distribuita secondo una differente modalità sia per numero che per grandezza. Un piede di tre tempi può essere realizzato tanto come un tribacco (tre brevi) quanto come un giambo(breve/lunga)⁴¹¹.

Diversamente da Agostino secondo Aristosseno il numero minimo di tempi corrisponde a tre. Cfr. ARISTOSSENO, *Elementa Rhythmica*, 31, p. 16. 20 s, PEARSON.

⁴⁰⁶ Emiolico vuol dire una volta e mezzo in più. Cfr. ARISTOSSENO, *Elementa Rhythmica*, 24, p. 16.1.ss; 30, p. 16.6 ss. PEARSON;

⁴⁰⁷ Cfr. *Fragmenta Neapoli*, 14, p. 28, 21 ss; 14, p. 30, 1 ss., p. 30, 3 ss, PEARSON.

⁴⁰⁸ ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, 1. 19, p. 39, 26 ss, W. I.

⁴⁰⁹ Cfr. ARISTOSSENO *Elementa Rhythmica*, 21, p. 14. 6ss; 21, 14. 9ss; 25, p. 16.4s, PEARSON; ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, 1. 14, p. 33. 3 s, W. I.

⁴¹⁰ Cfr. ARISTOSSENO, *Elementa Rhythmica*, 26, p. 16.6s, PEARSON.

⁴¹¹ Cfr. *Ibid.*, 27, p. 16.8 ss, PEARSON.

6) Figura. Due piedi differiscono per forma quando la stessa grandezza è realizzata in maniera differente. Tali sono le realizzazioni dei diversi peoni. Per fare un esempio il peone I si differisce dal secondo in quanto la lunga occupa la prima posizione e non la seconda⁴¹².

7) Antitesi. In due piedi simili, aventi tempi diversi tra l'arsi e la tesi (doppi o emoli) non possono avere un rapporto invertito tra arsi e tesi. Un piede trisemo può essere realizzato come un giambo o un trocheo⁴¹³.

Aristosseno sancisce definitivamente la distinzione tra metro e ritmo musicale, divorzio del quale l'Ipponate, come si evince dal corso del libro II, è pienamente consapevole. Tale distinzione comincia a verificarsi quando le formule ritmiche, basate sui metri della versificazione, vengono applicate al canto senza bisogno che le unità sillabiche vengano assunte come unità di misura di quelle ritmiche. Seguire un preciso andamento ritmico non significa mantenere uno stesso numero di sillabe con le rispettive quantità ma allungare o abbreviare le durate degli elementi che costituiscono il piede (arsi e tesi) mantenendo un numero invariato di lettere e di sillabe⁴¹⁴. Ancora una volta dunque la discussione tra *magister* e *discipulus*, sebbene possa dare apparentemente l'impressione di ridursi ad un dibattito tecnico-specialistico incentrato sulla metrica, è finalizzato a ribadire l'importanza dell'utilizzo della *ratio* che evita il rischio di cadere in un atteggiamento passivo dinanzi l'incombente peso di un'*auctoritas* fondata sulla *consuetudo*.

Analizzate le possibili combinazioni podiche all'interno di un verso, chiarita la distinzione tra piede metrico e ritmico e riassunte le nozioni principali esposte in precedenza, il magister, nell'incipit del libro III ripropone il problema legato all'ambiguità del linguaggio. Viene ulteriormente ribadita nel corso della discussione la distanza incolmabile tra i concetti (*res*) e i termini linguistici (*vocabula*) che spesso si rivelano inefficaci nel rivelare l'essenza (*vis*) del nome (*nomen*) stesso⁴¹⁵:

M. - Ergo quoniam oportet distingui etiam vocabulis ea quae re ab se distincta sunt, scias illud superius genus copulationis, rhythmum a Graecis; hoc autem alterum, metrum vocari: latine autem dici possent, illud numerus, hoc mensio vel mensura. Sed quoniam haec apud nos

⁴¹² ID., 28, p. 16.11. PEARSON.

⁴¹³ ID., 29, p. 16.13. PEARSON.

⁴¹⁴ A proposito del tempo musicale nell'antica Grecia cfr. A. BARKER, *Greek musical writings*, Cambridge-New York, 1984-1989, 2 v.; v. I: *The musician and his art*, 1984; v. II: *Harmonic and acoustic theory*, 1989. E. ROCCONI, *Il tempo musicale nelle fonti dell'antica Grecia* in *Storia dei concetti musicali: armonia, tempo*, a cura di G. BORIO e C. GENTILI, Roma 2007, pp. 249-259. Per quanto concerne i problemi musicali affrontati nel *De musica* cfr. G. VECCHI, *Praecepta artis musicae*, Bologna 1951.

⁴¹⁵ Cfr. AGOSTINO, *De magistro*, XIV, 46; *Soliloquia*, I, 8, 15; *De Trinitate*, IX, 7, 12; *De Dialectica*, VIII, 10; *De Doctrina Christiana*, II, 4, 5.

nomina late patent, et cavendum est ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis. Vides tamen, ut opinor, quam recte utrumque nomen sit his rebus impositum. Nam quoniam illud pedibus certis provolvitur, peccaturque in eo si pedes dissoni misceantur, recte appellatus est *rhythmus*, id est numerus: sed quia ipsa provolutio non habet modum, nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat; propter nullam mensuram continuationis non debuit metrum vocari. Hoc autem utrumque habet: nam et certis pedibus currit, et certo terminatur modo. Itaque non solum metrum propter insignem finem, sed etiam *rhythmus* est, propter pedum rationabilem connexionem. Quocirca omne metrum *rhythmus*, non omnis *rhythmus* etiam metrum est. *Rhythmi* enim nomen in musica usque adeo late patet, ut haec tota pars eius quae ad diu et non diu pertinet, *rhythmus* nominata sit. Sed de nomine, cum res appareat, non esse satagendum, et doctis et sapientibus placuit⁴¹⁶.

Considerato necessario distinguere le parole dai concetti, si rivela ulteriormente indispensabile differenziare il ritmo dal metro. Per evitare ambiguità linguistiche connesse al linguaggio, la cui natura è alquanto arbitraria, il *magister* decide di traslitterare i termini dal greco “*rhythmus*” e “*metrum*”. Dal momento che il ritmo è definito un’Unione armonica di piedi in latino viene chiamato *numerus*⁴¹⁷. Diversamente dal metro, il ritmo non ha un limite (*modus*) visto che lo svolgimento dei piedi non ha misura e non è stato stabilito con quale piede si debba considerare la fine (nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat; propter nullam mensuram continuationis non debuit). Tuttavia, sebbene il ritmo possa essere considerato una connessione razionale di piedi (*pedum rationalis connectio*), proprio per il fatto che sia manchevole di una misura prestabilita può essere anche definito una evoluzione di piedi senza limite (*pedum provolutio sine modo*). L’esempio adottato dall’Ipponate è quello di un percussionista che potrebbe ripetere all’infinito le singole unità ritmiche definite dal Milanese “cellule ritmiche” o “unità di accompagnamento”⁴¹⁸.

Il metro, configurandosi come un ritmo che ha un *modus*, in latino viene definito *mensio* o *mensura*. Questo spinge il *magister* a dedurre che mentre ogni metro è ritmo, non tutti i ritmi possono essere considerati metri.⁴¹⁹

⁴¹⁶ AGOSTINO, *De musica*, III, 1, 2 (PL 32, 1115-1116).

⁴¹⁷ In musica il ritmo è dato da gruppi di battiti binari o ternari. Mentre il primo battito è accentuato l’unità di misura tra due battiti viene chiamata battuta e nel pentagramma è rappresentata graficamente dalle stanghette. Il ritmo consiste nel battere le mani o il piede, nello schiacciare le dita, nel fare dondolare il corpo, nel percuotere determinati strumenti. Cfr. a tal proposito; TERENCE, *De metrica*, 2253-2255. MARIO VITTORINO, *Ars Grammatica*, 41, 28.

⁴¹⁸ Cfr. MILANESE, *De musica*, op. cit., p. 45.

⁴¹⁹ Il Milanese (*De musica*, op. cit., p. 45) ritiene che Agostino abbia ereditato questa distinzione da Varrone Reatino il quale sostiene che il ritmo sta al metro come la materia sta alla regola. Cfr. F. DELLA CORTE, *Varrone metricista*, in «Varron», (1962), pp. 156-159; AGOSTINO, *Musica*, a cura di M. BETTETINI, op., cit., p. 405. La testimonianza varroniana ci è giunta grazie a Diomede: «Varro dicit inter *rythmus* qui latine *numerus* vocatur et *metrum* hoc interesse quod inter materiam et regulam» (GLK I 512, 38=VARRO, fr. gr. 89 G. S. = 286 FUN.) È lo stesso Varrone a dare un’ulteriore definizione di metro «*metrum* est compositio *pedum* ad certum finem deducta ... vel *rythmus* modis finitus». Cfr. AFTONIO, p. 50, 4 K= VARRO fr. gr. 88 G.S. (285 FUN.). Cfr. anche F. DELLA CORTE, *La filologia romana dalle origini a Varrone*, Firenze 1981; L. CRISANTE, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et mercuri liber IX*, Padova 1987.

Come il metro supera il ritmo così il verso si configura come una ulteriore razionalizzazione del materiale ritmico e del metro stesso:

M. - Atqui scias oportet, a veteribus doctis, in quibus magna est auctoritas, illud superius genus non esse versum appellatum; sed nunc definitum et vocatum esse versum, qui duobus quasi membris constaret, certa mensura et ratione coniunctis ⁴²⁰.

Si chiama verso quella successione armonica di piedi, connessi razionalmente, che non soltanto ha una misura prestabilita (*certa mensura*) ma che è costituita da due cola ritmici non invertibili. Il *magister* tuttavia ribadisce all'allievo la necessità di fissare un *modus*: mentre il piede non può superare il numero di quattro sillabe e il metro la durata di trentadue tempi tra arsi (*levatio*) e tesi (*positio*), il verso non può oltrepassare il limite massimo di dieci piedi⁴²¹.

La discussione si sofferma successivamente sull'etimologia del lemma *versus* derivato dal verbo *vertere*⁴²². Un metro può dirsi verso non soltanto se ha una unità interna individuabile ma se è costituito da due cola ritmici che non possono essere invertiti

M. - Illud recordarisne, dixisse nos eum versum a doctis appellatum, qui duobus membris certa ratione dimensis copulatisque constaret?»⁴²³.

Metro e verso tuttavia avranno la medesima durata, il medesimo numero dei piedi e lo stesso limite. Mentre il limite del metro si ottiene quadruplicando il numero di piedi più corto, il limite del verso invece quadruplicando il numero dei tempi di cui si ha il verso più corto⁴²⁴. Come il piede più corto non può avere meno di due tempi così il verso più corto non può averne meno di otto⁴²⁵.

Dopo avere chiarito la distinzione tra ritmo, metro e verso il *magister* sottolinea all'allievo l'importanza della pausa:

M-Video iam nos quaerere debere ipsius silentii modum: namque in hoc metro, ubi post choriambum bacchium comperimus, quia unum tempus deest ut sex temporum esset sicut choriambus, facillime id aures senserunt, et in repetitione tanti spatii silentium interponere

⁴²⁰ AGOSTINO, *De musica*, III, 2, 3 (PL 32, 1116).

⁴²¹ Si ricordi che il numero dieci è dato dalla somma dei primi quattro numeri. Cfr. AGOSTINO, *De musica*, III, 3, 5.

⁴²² Tuttavia questo verbo non ha l'accezione di "ripercorre qualcosa all'indietro" come voleva Varrone che faceva derivare *versus* da *versurae* (movimento dei buoi durante l'aratura) ma di "per contrasto" AGOSTINO, *Musica*, a cura di M. BETTETINI, op., cit., p. XIV.

⁴²³ AGOSTINO, *De musica*, III, 9, 20 (PL 32, 1126).

⁴²⁴ *Id.*, III, 9, 21.

⁴²⁵ Cfr. AGOSTINO, *De musica*, III, 9, 20

coegerunt, quantum syllaba occuparet brevis: at si post choriambum locetur spondeus, duo nobis tempora cum silentio peragenda sunt ad caput redeuntibus, veluti hoc est: *Quae canitis fontem*. Nam te sentire iam credo silendum esse, ut cum redimus ad caput, plausus non claudicet.⁴²⁶

Anche questa volta è possibile constatare l'influenza di Aristosseno che, nel delineare il concetto di andamento ritmico, espone anche quello di tempo vuoto (*χενός χρόνος*) corrispondente alla nostra idea di pausa musicale. Tale definizione viene ripresa da Aristide Quintiliano: «vuoto è infatti un tempo privo di suono al fine di riempire un ritmo. In un ritmo il *λείμμα* è il tempo vuoto più piccolo, una *πρόσθεσις* è invece un tempo vuoto lungo che vale il doppio di quello piccolo»⁴²⁷.

Le pause (*silentia*), elementi indispensabili della materia sia metrica che ritmica, configurandosi come una necessaria partecipazione dell'anima al fluire numerico della successione podica, conferiscono *ordo*, *modus* e *pulchritudo* al verso. L'anima dunque non soltanto partecipa al fluire ritmico generato dai suoni ma anche alle pause interne o ai silenzi finali che danno armonia alla ripresa ritmica del verso successivo. Anche le pause infatti, così come la successione delle diverse unità metriche, assumendo una struttura ritmica che si conforma al sentire dell'ascoltatore, contribuiscono a procurare quella *delectatio* dovuta alla *numerosa modulatio*. La trattazione delle pause è funzionale, nel corso del dialogo, a ribadire la necessità di ricercare un *modus* e un *numerus*, rispondenti ai criteri sanciti dalla *ratio*, in assenza dei quali verrebbe inficiata l'armonia della successione podica di un verso: il *magister* afferma come non sia possibile tacere per meno di un tempo e per più di quattro tempi:

M- Quibus cognitis atque concessis, credo tibi iam satis apparere, nec minus uno tempore sileri posse, nec plus quatuor temporibus sileri oportere. Nam et ipsa est illa, de qua iam multa dicta sunt, moderata progressio; et in omnibus pedibus nulla levatio aut positio amplius quam quatuor occupat tempora⁴²⁸.

Il discorso ancora una volta è finalizzato a ribadire come l'ordine del microcosmo riflette quello del macrocosmo: la *numerosa modulatio* del verso, data dall'alternanza di *soni* e *silentia*, diviene così cartina di tornasole dell'*ordo rerum* stabilito dal *Summus Modus*⁴²⁹.

⁴²⁶ *Ibid.*, III, 8, 18 (PL 1125).

⁴²⁷ Cfr. ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica*, 1, 18, p. 38. 28 ss, W. I. Agostino delinea il concetto di pausa nel corso del III libro. Tali tempi vuoti vengono definiti da Quintiliano *inania tempora*. Cfr. QUINTILIANO, *Istitutio Oratoria* 9, 4, 51.

⁴²⁸ AGOSTINO, *De musica*, III, 8, 18 (PL 32, 1)

⁴²⁹ *Ibid.*, V, 3, 4; *Soliloquia*, I, 1, 4; Cfr. M. CRISTIANI, *Introduzione al libro XI*, in *Sant'Agostino Confessioni*, vol IV, Libri X-XI, a cura di M. CRISTIANI, L. F. PIZZOLATO, M. SIMONETTI, traduzione di G. CHIARINI, Milano 1992, p. 253.

Le considerazioni finali, esposte alla fine del libro III a proposito della *diuturnitas* e della *brevitas* sia del metro che del verso⁴³⁰, in accordo con l'ideale di una *moderata progressio* ribadita nel corso del libro I⁴³¹, sono funzionali e propedeutiche all'introduzione del libro successivo.

Nell'*incipit* del libro IV il *magister*, recuperando le definizioni di metro e verso precedentemente esposte, e delucidando il *discipulus* sulla questione relativa alla lunghezza e alla brevità dell'ultima sillaba di un verso, ribadisce ancora una volta la necessità del ricorso alla *ratio*: mentre per i poeti e i grammatici, che si adeguano passivamente ad un'*auctoritas* consolidata dalla *communis consuetudo*, è indifferente la quantità della sillaba che conclude un verso, per il musicista invece è assolutamente indispensabile determinarla con estrema precisione sulla base di opportuni criteri razionali e considerando il tempo del *silentium* che chiude il verso.

Il *magister*, nell'esaminare il fluire dei metri pirrichi (_), fino a realizzare un massimo di 14 metri, spiega all'allievo che, qualora il verso presentasse la catalessi in *syllabam* (_), considerato che la pausa finale è pari sempre a 2 tempi, sarebbe necessario un anapesto per completare il verso (_ _ _) o uno spondeo (_ _) visto che l'ultima sillaba breve verrebbe considerata lunga in virtù della pausa finale: la sillaba che conclude un verso, sia che sia breve sia che sia lunga, si proietta infatti in un *silentium*, e pertanto viene, in ogni caso, considerata come lunga.

Per quanto invece concerne il pirrichio (_ _), visto che il rapporto tra *levatio* e *positio*, si configura in maniera duplice (1:2 o 2:1), il *magister* dimostrerà al *discipulus* come è possibile realizzare un massimo di 21 metri diversi. Nel caso di una successione dattilica, come nell'esametro, l'indifferenza dell'ultimo piede (presenza di un dattilo o di un trocheo finale), accettata passivamente da grammatici e metrici, è razionalmente motivata dal fatto che, nel caso di un trocheo (_ _) in sostituzione di uno spondeo (_ _ _), la sillaba breve verrebbe in ogni caso percepita come lunga considerata la pausa finale. Per quanto concerne i metri bacchi, il *magister* proponendo l'esempio di tale successione (_ _ _ | _ _ _ | _ _ _ | _), tenuto conto del rapporto numerico tra *levatio* e *positio* (3:2) che caratterizzano il piede, e considerata la pausa finale pari a 2 tempi, dimostra come sarebbe assolutamente necessaria la presenza di un cretico (_ _ _) al fine di rispettare la *numerosa modulatio* del verso. Viene altresì razionalmente motivato perché il giambo (_ _) non può essere ammesso dopo il dicoreo (_ _ _) e lo spondeo (_ _) dopo l'antispasto

⁴³⁰ *Ibid.*, III, 8, 19; 9, 20.

⁴³¹ *Ibid.*, I, 12, 23. Il rapporto di analogia tra macrocosmo e microcosmo, è perfettamente rappresentato dalla musica che, in quanto disciplina liberale, fornisce la dottrina dell'armonia delle sfere, oggetto specifico dell'astronomia mentre, in quanto arte pratica rivela, una corrispondenza tra i numeri del suono e quelli dell'anima. Cfr. a tal proposito G. STABILE, *Musica e cosmologia: l'armonia delle sfere* in *La musica del pensiero medievale*, Ravenna 2001, p. 12-14. Il concetto di armonia cosmica è condiviso anche dai Padri della Chiesa come Ambrogio, Clemente Alessandrino, Gregorio di Nissa, Origene: cfr. S. CORBIN, *Musique spéculative et cantus pratique*, op. cit., pp. 1-12.

(_ _ _) in quanto uguali alle loro parti mediane che non configurano né all'inizio né alla fine del piede stesso.

L'analisi delle possibili combinazioni di metri, 568 quelli classificati sottraendo dai 571 i tre metri dati dalla combinazione di epitrìto II più giambo, ai quali vanno aggiunti quelli comprensivi delle pause, lungi dal configurarsi come un mero gioco di erudizione, serve a ribadire la distanza che separa il grammatico dal musico: ciò che la grammatica e la metrica accettano passivamente, la musica lo legittima solo se rispondente a dei precisi criteri fissati dalla *ratio*.

A partire dal capitolo XIII il *magister* espone dunque le leggi riguardanti le pause offrendo numerosi esempi di successioni podiche per valutarne la loro applicazione. Il maestro, sempre supportato da una dimostrazione razionale, prova l'importanza della pausa alla fine del verso in quanto completa il valore mancante del piede iniziale o finale e ribadisce la necessità spesso di una cesura all'interno di un verso per completare la brevità della sillaba finale di un piede mancante.

La libertà di utilizzare le pause spinge l'Ipponate a proporre svariate soluzioni di una medesima successione podica dimostrando tuttavia come qualsiasi *variatio* deve sempre rispondere necessariamente rispondere alla legge del numero⁴³². L'Ipponate, sebbene dunque la trattazione possa sembrare specialistica soprattutto nei libri centrali del *De musica*, ha il desiderio di dimostrare come solo sottoponendo la successione podica alle *rationales numerorum dimensiones* è possibile realizzare l'equilibrio del verso dato dalla costante presenza di *ordo, modus, pulchritudo*.

Tuttavia la distinzione tra *metra immobilia* e *metra mobilia* è finalizzata a dimostrare come mentre è possibile in alcuni casi applicare svariate figurazioni a una stessa successione podica, ci sono metri fissi nella determinazione dei piedi, che devono essere accettati per fede, e tali devono essere mantenuti⁴³³. Tale distinzione ribadisce ancora una volta dunque la dialettica tra *auctoritas*

⁴³² Le scansioni podiche proposte da Agostino nel corso della trattazione sembrerebbero talvolta prendere le distanze da quelle dei metricisti Mario Vittorino e Manlio Teodoro. Per fare un esempio il verso "Vernat temperies aurae tepent sunt deliciae" scandito, secondo l'*auctoritas*, sulla base di piedi da 4 tempi, viene riproposto da Agostino con successioni podiche di 6 tempi, partizione questa che risalirebbe a Varrone e ad Attilio Fortunanziano. Cfr. a tal proposito H. WEIL, *Jahrbücher für classische Philologie*, Lipsia 1862, pp. 33-35. La legge del numero è universale così indifettibile è la verità del numero: «Ev. - Nullo modo id putaverim: non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem (*De libero arbitrio*, II, 8, 20[PL 32])». Cfr. anche AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 8, 21-24; II, 10, 29.

⁴³³ Esplicitata l'opportuna distinzione tra metri mobili e metri immobili il *magister* passa in rassegna le diverse combinazioni di metri organizzate in *περίοδοι* (chiamati *circuiti* in latino) costituiti da due (*δίκαλον*), tre (*τρίκαλον*) e quattro (*τετρακάκαλον*) membri. Ciascun periodo che costa al minimo di due membri non deve oltrepassare i quattro in perfetto accordo con la *moderata progressio*.

e *ratio* presentata nel corso del *Contra Academicos* e ribadita nel *De Ordine*: nonostante la *vis rationis*, l'uomo, spingendosi entro dei limiti veritativi circoscritti, deve sempre essere supportato in qualsiasi percorso di ricerca da un'*auctoritas* che, spesso, salva il discorso filosofico da qualsiasi forma di aporia gnoseologica.

La dialettica *auctoritas/ratio, trait d'union* dei sei libri del *De musica* viene ripresa nell'*incipit* del libro V in apertura del quale il *magister* ripropone al suo interlocutore le definizioni già acquisite sul ritmo, metro e verso: la *ratio* ha sempre un ruolo di maggiore preminenza rispetto ad un'*auctoritas*, seguita passivamente e legittimata dalla tradizione⁴³⁴. Ciascun verso dovrà essere esaminato sia grazie al senso dell'udito che ne consente la percezione sia grazie alla teoria che ne garantisce l'acquisizione di una conoscenza:

Caetera, si placet, more nostro investigemus sensu nuntio, indice ratione; ut illos etiam veteres auctores non instituisse ista quasi quae in natura rerum integra et perfecta non fuerint, sed ratiocinando invenisse, et appellando notasse cognoscas⁴³⁵.

Le nozioni acquisite non sono state stabilite trasferendole in *verba* ma in quanto esse erano già presenti *ab origine* nelle diverse *res*:

Cuius appellationis originem fortasse progredientibus nobis ratio ipsa monstrabit. Neque hoc ita praescriptum putes, ut illa etiam metra versus vocare non liceat. Sed aliud est cum abutimur nomine, licentia cuiusdam vicinitatis; aliud, cum rem vocabulo suo enuntiamus. Sed nominum commemoratio hactenus facta sit; in quibus, ut iam didicimus, concessio interloquentium et vetustatis auctoritas totum valet⁴³⁶.

Gli antichi non hanno inventato le strofe per un capriccio personale ma le certe *numerorum dimensiones* che le caratterizzano, rintracciate attraverso la *ratio*, rispondono a precisi criteri razionali di equilibrio e di misura finalizzati a garantire *ordo* e *pulchritudo*⁴³⁷. Le *numerorum*

⁴³⁴ AGOSTINO, *De musica*, V, 1, 1 (PL 32, 1147): «Quid sit versus, inter doctos veteres non parva luctatione quaesitum est, nec fructus defuit. Nam inventa res est, et ad notitiam posterorum mandata litteris, gravi atque certa non tantum auctoritate, verum etiam ratione firmata est. Interesse igitur animadverterunt inter rhythmum et metrum aliquid, ut omne metrum rhythmus, non etiam omnis rhythmus metrum sit. Omnis enim legitima pedum connexio numerosa est; quam quoniam metrum habet, non esse numerus nullo modo potest, id est non esse rhythmus. Sed quoniam non est idem, quamvis legitimis pedibus, nullo tamen certo fine provolvi, et item legitimis progredi pedibus, sed certo fine cohereri; haec duo genera etiam vocabulis discernenda erant, ut illud superius rhythmus tantum proprio iam nomine, hoc autem alterum ita rhythmus ut metrum etiam vocaretur. Rursus, quoniam eorum numerorum qui certo fine clauduntur, id est metrorum, alia sunt in quibus non habetur ratio cuiusdam divisionis circa medium, alia in quibus sedulo habetur; erat etiam haec differentia notanda vocabulis. Quapropter illud, ubi non habetur haec ratio, rhythmus genus proprie metrum vocatum est: hoc autem ubi habetur, versum nominaverunt».

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.* Il fatto che Agostino sottolinei la priorità delle *res* rispetto ai *vocabula*, che sono arbitrari, non implica l'ammissione dell'inutilità del linguaggio nel processo di conoscenza. Mentre nel *De Magistro* l'ipponate sottolinea l'importanza dei *verba* nel *commemorare* e nel *recordari*, in questo passo Agostino mette in luce l'importanza di un'opportuna terminologia finalizzata a comunicare quelle regole della versificazione che gli antichi hanno scoperto grazie alla *ratio*.

⁴³⁷ Per quanto concerne il fondamentale ruolo della *ratio* nella definizione di verso, metro e ritmo cfr. M. PAZZAGLIA, *Il verso e l'arte della canzone nel «De vulgari eloquentia»*, Firenze 1967. Lo studioso, mettendo in luce le profonde

dimensiones, garanzia della *modulata progressio* e dell'ideale estetico, sempre perseguito, di una *aequalitas numerosa* riguardante il mondo sensibile preludono alla visione metafisica della *Summa* ed *Aeterna Aequalitas* rivelata nel libro VI.

Così come all'interno di un piede è assolutamente necessario rintracciare una precisa proporzione numerica tra arsi e tesi in modo che le due parti corrispondano secondo precisi rapporti numerici⁴³⁸ allo stesso modo nella successione podica di un verso è indispensabile rintracciare quegli *argumenta certissima* che garantiscono un'adeguata *proportio* perché tale successione possa *convenire ad aliquam numerositatem*. Considerato il fatto che le *res*, dipanandosi in una sequenza spazio-temporale, hanno una precisa successione antecedente e seguente⁴³⁹, ugualmente il verso è costituito da due *cola* non invertibili che, sebbene non abbiano una identica grandezza, devono essere tra loro legati da una certa proporzione. Per fare un esempio l'esametro eroico citato dal *magister* "*Arma virumque cano Troiae qui primus ab oris*"⁴⁴⁰ nelle parti iniziali del V libro e successivamente ripreso è costituito da due *cola*, che pur non avendo una uguale grandezza sono legati tra loro da una certa proporzione (rispettivamente 5 e 7 semipiedi).

Lo stesso discorso che vale per il celeberrimo verso virgiliano preso a modello può infatti essere applicato ad altri esametri eroici:

M. - Quinque igitur et septem semipedes versus heroicum in duo membra partiuntur, quem sex pedibus quaternorum temporum constare notissimum est: et sine concinnitate quidem duorum membrorum, sive ista, sive aliqua alia, versus nullus est. In quibus omnibus hoc ratio demonstravit esse servandum, ut non possit pars prior in posteriore, et posterior in priore loco poni. Quod si aliter fuerit, non iam versus, nisi nominis abusione, dicitur: erit autem rhythmus et metrum, qualia rarissime longis carminibus interponere quae versibus contextuntur, non indecorum est: *Cornua velatarum vertimus antennarum*⁴⁴¹.

influenze agostiniane sull'opera dantesca, ribadisce come l'Ipponate «ha scoperto e fondato filosoficamente la ragione psicologica del metro commisurando i "numeri" dell'anima ad una *ratio superiore* che si attinge in quell'ardua ascesa che è il *redire in seipsum* (p. 41)».

⁴³⁸ AGOSTINO, *De musica*, V, 2, 2 (PL 32, 1148): «Quare primum a te quaero, utrum ob aliud pes aurem mulceat, nisi quod in eo duae illae partes, quarum una in levatione, altera in positione est, numerosa sibi concinnitate respondent? *D.* - Iam hoc quidem mihi ante persuasum est atque compertum. *M.* - Quid? metrum, quod manifestum est pedum collatione confici, num ex eo rerum genere esse arbitrandum est quod dividi non potest; cum omnino et nihil individuum per tempus tendi queat, et quod ex dividuis pedibus constat, absurdissime individuum putetur? *D.* - Nullo modo hoc genus divisionem recipere abnuerim. *M.* - At omnia quae recipiunt divisionem, nonne pulchriora sunt si eorum partes aliqua parilitate concordent, quam si discordes et dissonae sint? *D.* - Nulli dubium est. *M.* - Quid? ipsius parilis divisionis qui tandem numerus auctor est? an dualis? *D.* - Ita est. *M.* - Ut ergo in duas partes concinentes dividi pedem et eo ipso aurem delectare comperimus; si etiam metrum tale inveniamus, nonne caeteris non talibus iure anteponetur? *D.* - Assentior».

⁴³⁹ *Ibid.*, V, 3, 3 (PL 1148): «*M.* - Recte sane. Quare iam illud responde, cum in omnibus quae aliqua temporis parte metimur, aliud praecedat, aliud subsequatur, aliud incipiat, aliud terminet; nihilne tibi videatur inter partem praecedentem atque incipientem, et illam quae subsequatur ac terminet, interesse oportere».

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.* V, 3, 4 (PL 1149).

L'esempio preso in considerazione offre al *magister* nuovamente l'occasione per ribadire l'etimologia del lemma *versus*⁴⁴². Ancora una volta l'Ipponate tenta di legittimare l'utilizzo di una terminologia in grado di mettere in risalto una *regula* rintracciata sulla base della *ratio*: il verso infatti si chiama così perché le due parti non possono essere assolutamente invertite. Contrariamente infatti verrebbe inevitabilmente snaturata e inficiata la natura del metro e bisognerebbe incorrere in una ulteriore scansione al fine di perseguire sempre l'ideale di una *aequalitas numerosa*:

Quamobrem non mihi versus ex eo appellatus videtur, ut nonnulli putant, quod a certo fine ad eiusdem verbum quod *r* litteram non deponit, sicuti est, *lucror*, et, *conqueror*, appellaverunt; ita quod duobus membris confit, quorum neutrum in alterius loco salva lege numerorum constituitur, quia verti non potest, versus vocetur. Sed utramlibet harum originem vocabuli tu licet probes, vel utramque improbes, et aliam quaeras, aut contemnas mecum totum hoc quaestionis genus; nihil ad hoc tempus pertinet. Cum enim satis res ipsa quae hoc nomine significatur, appareat, non est de verbi stirpe laborandum. Nisi quid habes ad haec⁴⁴³.

Proponendo all'allievo l'ulteriore scansione metrica del verso "Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas" il *magister* ribadisce come nelle suddivisioni dei *cola* bisogna sempre preferire l'uguaglianza come impone la *ratio*. Qualora tale *aequalitas* tra i due membri, per svariate ragioni non potrebbe essere perseguita, sarebbe necessario optare per ulteriori suddivisioni che, accostandosi approssimativamente all'uguaglianza, rispettano sempre una precisa proporzione numerica:

Ipsa ratio te duxit omnino. Cum enim nihil sit aequalitate melius, eamque in dividendo appetere oporteat; si minus potuerit obtineri, vicinitas eius quaerenda est, ne ab ea longius aberremus. Itaque cum hic versus omnes quindecim semipedes habeat, non potuit aequius quam in octo et septem dividi: nam eadem est in septem et octo vicinitas. Sed ita non servaretur nota finis in tempore brevior, ut eam servandam ratio ipsa praecipit⁴⁴⁴.

Così come il verso virgiliano anche questo, essendo costituito da quindici semipiedi, non poteva che essere diviso rispettivamente in 8 e 7 semipiedi. Tali *cola* non potrebbero essere invertiti in quanto non si rispetterebbe la chiusura del verso con il tempo breve come si è dimostrato

⁴⁴² In questo caso l'Ipponate dimostra di prendere le distanze da Varrone per il quale il termine *versus* deriva da *versurae* che, indicando il movimento di aratura dei buoi, fa riferimento all'antico modo di scrittura da destra a sinistra. Cfr. a tal proposito VARRONE, *De sermone latino*, fr. 42. Per quanto concerne il *versus* interessante anche un'ulteriore definizione antica varroniana conservataci da Mario Vittorino (*Ars grammatica*, I, 14, p. 55, II Keil): «Versus est verborum iunctura quae per articulos et commata ac rhythmos modulatur in pedes». Cfr. anche C. DEL GRANDE, *S. Agostino e la Musica*, «Rassegna musicale», n. 4 Anno III, (1930), pp. 269-277, in particolare p. 271.

⁴⁴³ *Ibid.*, V, 3, 4 (PL 32, 1149).

⁴⁴⁴ *Ibid.*, V, 4, 7 (PL 32, 1150)

in precedenza⁴⁴⁵. Le dimostrazioni del *magister* servono dunque come *exempla* di alcune regole certissime (*leges inconcussae*), non arbitrarie, ma stabilite e rintracciate secondo precisi criteri razionali che è necessario rispettare. Quando i rapporti numerici sembrano infatti determinare una sorta di disparità interviene inevitabilmente la *ratio* a disciplinare la materia⁴⁴⁶:

- 1) Ogni divisione del verso deve tendere necessariamente all'uguaglianza.
- 2) Tale uguaglianza non deve consentire l'invertibilità dei membri che costituiscono il verso.
- 3) Qualora si evitasse tale inversione i due membri non dovrebbero essere troppo diversi tra loro cercando di eguagliarsi secondo i numeri più vicini⁴⁴⁷.
- 4) Il secondo membro non deve avere un numero pari di semipiedi affinché il verso, terminando con un piede completo, non sia privo di una conclusione caratterizzata da un tempo breve.

La successiva proposta sollevata dal *magister* di scandire l'esametro non con il dattilo e lo spondeo, come impone la consuetudine, ma secondo una scansione anapestica che, avvalorando la quarta legge precedentemente esposta, risulta convincente per l'allievo⁴⁴⁸, rappresenta un ulteriore

⁴⁴⁵ *Ibid.*, V, 4, 6 (PL 32, 1150): «*M.* - Quid tandem horum trium probas? Ego enim, quoniam idipsum finire versum ne longius quam oportet excurrat, non pertinet nisi ad temporis modum; non arbitror aliunde istam notam debere sumi quam ex tempore. An tibi aliud placet?». Viene dunque ancora una volta sottolineata l'impossibilità di invertire i due membri che costituiscono il verso.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, V, 4, 8 (PL, 32, 1151): «Teneamus igitur has leges inconcussas, si placet, ut neque membrorum duorum tendens ad aequalitatem partitio versui desit, sicuti huic deest: *Cornua velatarum obvertimus antennarum*. Neque ipsa aequalitas membrorum conversibilem, ut ita dicam, faciat partitionem, ut in hoc facit: *Cornua velatarum vertimus antennarum*. Neque cum ista vitatur conversio, nimis a se membra discedant, sed quantum possunt proximis numeris prope aequantur, ne dicamus haec ita posse dividi, ut octo semipedes praecedant: *Cornua velatarum vertimus*; et quatuor subsequantur, id est, *antennarum*. Nec membrum posterius paris numeri semipedes habeat, sicuti est, *tibi deum benignitas*, ne pleno pede versus finitus non habeat terminum brevior tempore notatum».

⁴⁴⁷ Nel caso di un esametro per esempio i 12 semipiedi dovrebbero essere suddivisi secondo un rapporto di 5:7: cfr. AGOSTINO, *De musica*, V, 5, 9 (PL 32, 1151) «Video duodecim esse semipedes; et quia propter illam conversionem vitandam senos semipedes habere membra non possunt; neque a se longe oportet discedere ut sint tres et novem, aut novem et tres; neque paris numeri semipedes posteriori membro dandi sunt ut sint octo et quatuor, aut quatuor et octo, ne pleno pede versus finiatur: in quinque et septem, aut septem et quinque divisio facienda est. Nam et hi numeri sunt ambo impares proximi, et certe propinquius sibi accedunt membra quam in quaternario et octonario numeris accederent. Quod ut firmissimum teneam, video partem orationis in quinto semipede semper aut pene semper terminari, ut est in primo Virgilio versu: *Arma virumque cano*: et in secundo: *Italiam fato*: et in tertio: *Littora multum ille et*: in quarto item: *Vi superum saevae*: atque ita deinceps in toto pene carmine. Nel caso di un verso trocaico (Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas) i 15 semipiedi dovrebbero essere suddivisi secondo un rapporto di 8:7 in modo da non avere prima 8 semipiedi e poi 4.

⁴⁴⁸ AGOSTINO, *De musica*, V, 5, 9 (PL 32, 1151-1152): «*D.* - Quamquam mihi satis ratio appareat, tamen novitate conturbor. Non enim solemus in hoc genere nisi spondeum pedem et dactylum scandere, quod nemo fere est tam indoctus quin audierit, etiamsi minus id facere possit. Hanc ergo pervulgatissimam consuetudinem, nunc si sequi voluero, lex illa termini est abroganda; praecedens enim membrum semipede clauderetur, posterius autem pleno pede; quod contra esse debuit. Sed quia illam legem iniquissimum est tollere, et in numeris iam didici posse fieri, ut a non pleno pede ordiamur; restat ut non hic dactylum cum spondeo, sed anapaestum locari iudicemus; ut incipiat versus a longa una syllaba, deinde

exemplum per dimostrare come ad una consuetudine inveterata (*pervulgatissima consuetudo*) sorta da una falsa opinione deve essere preferita la verità che risponde a ragione:

Ego quoque rectissimum esse iudico, sed non facile ista populo persuadentur. Tanta enim est vis consuetudinis, ut ea inveterata, si falsa opinione genita est, nihil sit inimicius veritati. Namque ad faciendum versum nihil interesse intellegis, utrum in hoc genere anapaestus cum spondeo, an dactylus collocetur: ad metiendum tamen rationabiliter, quod non aurium sed mentis est proprium, vera et certa ratione hoc, non irrationabili opinione discernitur⁴⁴⁹.

La scansione anapestica dell'esametro proposta dall'Ipponate che prevede la presenza di due *cola*⁴⁵⁰, il primo di 5 semipiedi (composto da una sillaba lunga isolata e due piedi anapesti) e il secondo di 7 semipiedi (dato dalla successione di 3 anapesti o spondei in qualunque posto e l'ultima sillaba lunga isolata) rispettando infatti la quarta legge (visto che l'ultimo piede è incompleto) si configura come una scansione teoricamente regolare e razionalmente più motivata rispetto alla scansione dattilica che invece è più diffusa e comunemente accettata. L'esempio proposto ancora una volta ribadisce come spesso non sia il caso di dovere ricorrere necessariamente ad un *auctoritas*, consolidata da una *inveterata consuetudo*, quando basterebbe la sola ragione a legittimare una determinata scansione metrica⁴⁵¹.

L'*auctoritas* e la *consuetudo* da sole risultano essere inefficaci a meno che non siano supportate da criteri razionali⁴⁵²: con l'udito percepiamo spontaneamente una durata proporzionata che successivamente convalidiamo con la razionale riflessione sui numeri:

duo pedes vel spondei vel anapaesti vel alterni membrum superius terminent; tum tres rursus alterum vel anapaesti vel quolibet loco spondeus, sive omnibus, et in fine una syllaba, qua versus legitime terminatur. Probasne et id? ».

⁴⁴⁹ *Ibid.*, V, 5, 10 (PL 32, 1152).

⁴⁵⁰ Secondo Amerio (*Il De musica*, op. cit., p. 176) la scansione in anapesti è un'invenzione agostiniana. La divisione in due *cola* è data dalla cesura pentemimera (pausa disposta dopo il quinto mezzo piede) considerata dai metricologi la cesura prevalente nell'esametro eroico. Altre cesure erano la tritemimera (dopo il terzo mezzo piede) e l'eftemimera (dopo il settimo mezzo piede).

⁴⁵¹ Secondo Marengi, che sottolinea l'importanza della scansione anapestica proposta dall'Ipponate nonostante questa non sia stata presa in esame dagli studiosi successivi, tale scansione testimonia come i teorici della musica si siano opposti ai grammatici latini facendo invece riferimento ai musicologi greci. Cfr. a tal proposito G. MARENGI, *De hexametro interpretando quod Augustinus senserit*, in «Helikon», 5 (1965), pp. 538-540. Secondo il Milanese (*De Musica*, op. cit., p. 54) le influenze dei ritmici greci sono da rintracciare nelle opere di Afonio e Terenziano Mauro.

⁴⁵² La stessa *ratio* dimostra infatti come i rapporti numerici sesquialteri e sequiterzi rispetto agli uguali o ai doppi hanno una ritmicità inferiore. Questo spiegherebbe per esempio il perché i metri cretici, peoni ed epitriti sono più adatti alla prosa mentre i dattili e i giambi nella poesia: cfr. AGOSTINO, *De musica*, V, 10, 20 (PL 32, 1157): «*M.* - Faciam, imo faciet ipsa ratio, quae mihi tibi que communis est. Sed meministine, quae, cum ageremus de metris, dixisse nos et ipso sensu admodum probasse, illos pedes quorum partes ad sesqua conveniunt, sive in duobus et tribus, ut est creticus vel paeones, sive in tribus et quatuor, ut epitriti, exclusos a poetis propter minoris venustatis sonum, solutae orationis severitatem decorare congruentius, cum his clausulae colligantur? *D.* - Memini: sed quorsum haec spectant? *M.* - Quoniam illud volo prius intellegamus, huiusmodi pedibus a poetarum tractatione seiunctis, non remanere, nisi eos quibus ad tantumdem, ut spondeus est; aut eos quibus ad duplum, ut iambus; aut eos quibus ad utrumque partes conveniunt, ut choriambus. *D.* - Ita est. *M.* - At si haec est poetarum materies, et soluta oratio versibus inimica est, non versus ullus nisi ex hoc genere

Non enim ut in producenda corripiendave syllaba non nisi auctoritatem veterum hominum quaerimus, ut quemadmodum sunt usi verbis quibus nos quoque loquimur, ita et nos utamur; quia in huiusmodi re et nullam observationem sequi desidia est, et novam instituere licentiae: ita in metiendo versu inveterata voluntas hominum, ac non aeterna rerum ratio cogitanda est, cum et moderatam eius longitudinem prius naturaliter aure sentiamus, deinde approbemus rationabili consideratione numerorum, et eum insigni fine claudendum esse iudicet quisquis iudicat certius eum quam caetera metra esse finiendum, eumque finem in breviori tempore notandum esse manifestum sit; siquidem temporis longitudinem coercet et frenat quodammodo⁴⁵³.

La scansione da parte del *magister* di ulteriori successioni podiche, volte a rintracciare il principio dell'*aequalitas*, e il tentativo di ricondurre all'uguaglianza altri versi, sono finalizzati a dimostrare l'importanza dell'unità: tutti i numeri si rapportano all'uno in quanto risultano essere la somma di ulteriori unità. L'uno, ente matematico ed espressione della perfetta uguaglianza, si fa cartina di tornasole del Dio uno, emblema per eccellenza della perfetta *Aequalitas*⁴⁵⁴. Il fatto che ogni numero si rapporti all'unità e che realizzi un numero equivalente testimonia come anche nel mondo sensibile, caduco e transeunte, soggetto alla temporalità, le anime, pur essendo molte, sono ricondotte a quell'unità che si identifica con il Bene supremo⁴⁵⁵:

M. - Verum dicis: sed constitue unum, et quemlibet deinde maiorem numerum, et quemadmodum in illis faciebamus, minorem per maiorem multiplica, num eodem modo maior superabitur? *D.* - Non plane, sed maiori minor aequabitur. Nam unum bis, duo; et unum decies, decem; et unum millies, mille; et per quemlibet alium numerum multiplicavero, unum necesse est aequetur. *M.* - Habet ergo unum cum caeteris numeris ius quoddam aequalitatis; non modo quod quicumque numerus est, sed etiam quod toties ductus tantumdem facit. *D.* - Manifestissimum est⁴⁵⁶.

pedum faciendus est. *D.* - Assentior. Video enim poemata versibus quam aliis lyricorum poetarum metris fieri grandiora, sed adhuc quo ratio ista tendat, ignoro».

⁴⁵³ AGOSTINO, *De musica*, V, 5, 10 (PL 32, 1152).

⁴⁵⁴ *Ibid.*, V, 7, 13 (PL 32, 1154): «*M.* - Habet ergo unum cum caeteris numeris ius quoddam aequalitatis; non modo quod quicumque numerus est, sed etiam quod toties ductus tantumdem facit».

⁴⁵⁵ Dalla conoscenza dell'Uno, intellegibile e ideale è possibile non soltanto ammettere la pluralità dei corpi ma la possibilità di suddividere ciascun corpo in una molteplicità di parti: «Et propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus, in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta. Cum enim quaero unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quaeram, et quid ibi non inveniam, et non posse inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi: ubi enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum duntaxat numerorum quos intellegentia cernimus. Nullus enim est ex iis, qui non tot vocetur, quotiens habet unum, cuius perceptio corporis sensu non fit. Cuiuslibet enim corpusculi pars dimidia quamvis duabus totum constat, habet et ipsa dimidiam suam. Sic ergo sunt illae duae partes in corpore, ut nec ipsae simpliciter duae sint. Numerus autem ille qui vocatur duo, quoniam bis habet illud quod simpliciter unum est, non potest pars eius dimidia, id est illud ipsum quod simpliciter unum est, non potest rursus habere dimidiam partem vel tertiam, vel quotamlibet, quoniam simplex et vere unum est (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 8, 22 [PL 1252-1253])».

⁴⁵⁶ AGOSTINO, *De musica*, V, 7, 13 (PL 32, 1154).

Il tema delle proprietà dell'uno, massima espressione di perfetta uguaglianza, giustifica inoltre l'eccellenza dell'esametro eroico (costituito dalla successione di dattili e di spondei o di spondei e anapesti)⁴⁵⁷ e da quello giambico, che, secondo lo stesso ragionamento, potrebbe anche definirsi trocaico, in quanto in essi vengono combinati piedi uguali e l'*aequalitas*, come si ribadisce nel corso del dialogo, è sempre da preferire all'*inaequalitas* visto che si avvicina meglio al principio dell'unità⁴⁵⁸:

Nam credo tibi manifestum esse longis syllabis, nisi breves interponantur, obtundi quodam modo spatia sonorum; item nisi brevibus longae, nimis concisa et quasi tremula fieri; neutra esse temperata, quamvis temporum aequalitate aures impleant. Quamobrem nec illi versus qui sex pyrrhichios, et sex proceleumaticos habent, aspirant ad heroici dignitatem, nec illi ad trochaici qui sex tribrachos habent. Huc accedit, quia in istis quos caeteris ipsa ratio praeponit, si membra praeposteres, totum ita commutabitur, ut alios etiam pedes necessario metiamur. Itaque inconversibiliores, ut ita dicam, sunt quam illi qui aut omnibus brevibus, aut longis omnibus constant. Et ideo sive quinque et septem, sive septem et quinque semipedibus membra in his temperatoribus ordinentur, nihil interest: neutro enim horum ordine converti versus potest sine tanta commutatione, ut aliis pedibus currere videatur⁴⁵⁹.

Il *magister* dimostra all'allievo come sia necessario, al fine di perseguire una *moderata progressio*, alternare sempre successioni di sillabe lunghe e brevi: qualora infatti la successione metrica fosse costituita unicamente da sillabe brevi (per esempio versi che hanno sei pirricchi, sei proceleusmatici o sei tribrachi) gli *spatia sonorum* rischierebbero inevitabilmente di essere eccessivamente stringati e vacillanti (*concisa et tremula*). Contrariamente, qualora ci si imbattesse in successioni metriche caratterizzate unicamente da sillabe lunghe, si potrebbe correre il rischio di stancare (*obtundere*) l'alternanza dei diversi piedi.

Nonostante quindi a prima vista una successione podica costituita esclusivamente da sillabe brevi o da sillabe lunghe potrebbe dare l'impressione di perseguire l'ideale estetico dell'*aequalitas* (*quamvis temporum aequalitate aures impleant*) nessuna delle due successioni invece risulta essere

⁴⁵⁷ L'anapesto e il dattilo, sebbene si articolano su posizioni contrastanti, vista l'inversione di arsi e tesi, presentano all'interno della loro unità una disposizione che rispetta la proporzione: entrambi infatti i piedi presentano il rapporto 2:2. Questo discorso non può essere invece fatto a proposito del giambico e del trocheo i cui rapporti numerici (rispettivamente 1:2 e 2:1) essendo antitetici non possono essere tra loro compatibili.

⁴⁵⁸ AGOSTINO, *De musica*, V, 10, 21 (PL 32, 1157): «*M.* - Ne propra: disputamus enim iam de senariorum versuum excellentia, et prius tibi cupio demonstrare, si potero, decentissimos senarios, nisi duorum istorum generum esse non posse, quae omnium etiam sunt celeberrima, quorum unum est heroicum, ut: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris*, quod usus metitur spondeo et dactylo, subtilior autem ratio spondeo et anapaesto: alterum quod iambicum dicitur, et eadem ratione invenitur trochaicum».

⁴⁵⁹ *Ibid.*

bene regolata (*neutra esse temperata*). Ancora una volta dunque il perseguimento dell'*aequalitas* deve sempre essere accompagnato dalla ricerca costante di un *tempus* e di un *modus*, stabiliti secondo precisi criteri razionali (*numerorum rationanes*). La necessità di *temperare* (organizzare secondo un *modus*) è giustificata dal fatto che qualsiasi successione podica deve avere come fine ultimo non semplicemente l'*aequalitas* ma una *aequalitas numerosa* che possa compiutamente realizzare una *moderata progressio*⁴⁶⁰.

La necessità di *temperare*, ossia di combinare secondo una giusta misura attraverso la ricerca di una conveniente *proportio*, chiama in causa la *temperantia*, considerata dall'Ipponate, nell'*incipit* del *De beata vita*, la *virtus* per eccellenza che si contrappone alla *nequitia*⁴⁶¹.

Se come afferma Agostino la *virtus* concerne l'*aliquid est*, ossia ciò che permane sempre identico a sé stesso, senza pertanto essere soggetto alla caducità, e la *temperantia* è considerata la perfetta espressione della *virtus*, se ne deduce che la ricerca di un *modus*, di una conveniente *proportio*, è l'unica strada che consente di elevarsi da tutto ciò che è soggetto alla mutevolezza per accostarsi a quell'Uno, che permane, essendo sempre identico a sé.

L'esametro eroico o giambico dunque, sebbene sia costituito da due cola non perfettamente uguali (rispettivamente da 5 e 7 semipiedi non invertibili), è il verso che, realizzando una *aequalitas numerosa*, perseguita secondo criteri razionali, si fa cartina di tornasole della *moderata progressio* con la quale il Creatore ha conferito uno specifico *ordo rerum* alla molteplicità caotica del reale.

Il *magister*, esaminata con la stessa acribia l'unità ritmica chiamata dai Greci *περίοδος* e giungendo alle conclusioni che essa non può essere più breve di due membri e più lunga di quattro, invita l'allievo a concludere la discussione riguardante quella specifica parte della musica che concerne i numeri dei tempi:

Quo autem ordine locentur vel versus cum aliis metris, vel maiora membra cum minoribus, nihil interest ad aurium voluptatem, dummodo non brevior quam bimestris, non amplior quam quadrimembris sit ambitus. Sed iam nihil habes quod contradica, finis sit huius disputationis, ut deinceps quod ad hanc partem musicae attinet quae in numeris temporum est, ab his vestigiis eius sensibilibus ad ipsa cubilia, ubi ab omni corpore aliena est, quanta valemus sagacitate veniamus.

⁴⁶⁰ Come ha sottolineato opportunamente la Bettetini (AGOSTINO, *Musica*, op. cit., p. 416, n. 25) in questo passo sembra esserci un esplicito riferimento al cosiddetto "sistema temperato" della musica moderna. Tale termine si utilizza per indicare infatti uno specifico sistema di intonazione in cui un'ottava è divisa in dodici semitoni uguali. Gli intervalli temperati, sebbene diano all'uditore l'impressione di essere più calanti rispetto a quelli naturali, tuttavia risultano essere di gran lunga più gradevoli.

⁴⁶¹ AGOSTINO, *De beata vita*, I, 2, 9.

Dopo avere esaminato con acutezza d'ingegno (*sagacitas*) le *vestigia* e i *cubilia* materiali della musica è necessario compiere un salto dalle tracce sensibili a quelle intelleggibili che, essendo spoglie di tutto ciò che è corporeo (*ab omni corpore aliena est*), introducono il lettore a quella visione metafisica del libro VI che rivela il vero fine ultimo del *De Musica*.

4. Dall'*aequalitas numerosa alla summa, inconcussa, aeterna Aequalitas*

Così come i primi cinque libri non potrebbero sussistere senza il sesto allo stesso modo l'ultimo libro, conferendo compiutezza ai primi cinque, ne rappresenta l'elemento catalizzatore atto a determinare l'impalcatura di tutto il lavoro delimitando il profilo epistemologico entro cui si muove la ricerca agostiniana⁴⁶².

Mentre nei libri precedenti Agostino si lascia andare a citazioni classiche (Virgilio, Catullo, Orazio), recuperando solide *auctoritates*, nel libro VI, oltre la celeberrima citazione del verso ambrogiano *Deus creator omnium*⁴⁶³, pullulano i riferimenti alle Sacre Scritture⁴⁶⁴.

Il libro VI, prendendo nettamente le distanze dagli altri, non soltanto per la ricchezza dei contenuti, ma soprattutto per l'impronta filosofica, teologica ed ecclesiastica⁴⁶⁵, aprendosi con l'analisi del verso ambrogiano "*Deus creator omnium*" e riassumendo al lettore il frutto dell'indagine metrica condotta nei primi cinque libri, tratta «la distinzione gerarchica tra i vari ritmi (numeri), da quelli sensibili a quelli razionali, la quale ha come corollario metafisico l'affermazione della derivazione di tutte le cose da Dio»⁴⁶⁶.

Come ha opportunamente sottolineato il Gilson il metodo utilizzato dall'Ipponate è quello del metafisico che dopo essersi servito con estrema acribia dell'analisi fenomenologica si innalza

⁴⁶² Cfr. MARROU, *Saint Augustin e la fin de la culture antique*, op. cit., pp. 581-583.

⁴⁶³ Si tratta del primo verso di un famoso inno Ambrogiano (*Hymni latini antiquissimi* 4,1, ed. Bulst, Heidelberg 1956)

⁴⁶⁴ Cfr. la voce *Augustinus* a cura di H. HÜSCHEN in *MGG (Die Musik in Geschichte und Gegenwart Allgemeine Enzyklopädie der Musik, Band I, Kassel-Basilea 1949-1968, coll. 848-857.*

⁴⁶⁵ Secondo l'autorevole testimonianza di una lettera inviata al vescovo Memorio (*Epistula ad Memorium* 101 [PL 33, 368]) la revisione dell'ultimo libro è datata al 405 o al 409, circa venti anni dopo la prima stesura del *De Musica* ultimata con molta probabilità nel 387. Cfr. anche G. FINAERT - F.J. THONNARD, *La Musique, op. cit.*, p. 353. Per quanto concerne una disamina globale del libro VI cfr. M. MONTERO HONORATO, *El libro VI del "De Musica" de san Augustín*, in «Augustinus», 33 (1988), pp. 335-354; U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De Musica di S. Agostino*, op. cit., pp. 35-58; W. SCHERER, *Des hl Augustinus 6 Bücher, "De musica"*, in «Kirchenmusikalisches Jahrbuch», 22 Jahrg. (1909), pp. 63-67. A proposito di un approccio etico ed estetico al libro VI cfr. G. STEFANI, *L'etica musicale di S. Agostino*, op. cit.

⁴⁶⁶ G. CATAPANO, *Agostino*, Roma 2010, p. 40.

ad una condizione superiore meditando così sulla condizione che rende possibile l'esistenza di ogni realtà⁴⁶⁷.

La premessa introduttiva, assente nei libri precedenti e segno tangibile di una possibile revisione del testo, delimita l'orizzonte dell'indagine stessa. Agostino, dopo avere quasi confessato di avere eccessivamente indugiato sulla disamina delle durate dei tempi (numerosum ad moras temporum pertinentium sumus morati)⁴⁶⁸, si rivolge alle anime semplici per le quali la via della verità è raggiunta con un puro atto di fede. Inizia così quella trattazione «così caratteristica e impregnata di poesia e di vita che, complicandosi e volgendosi inquieta e commossa per lunghi capitoli si acquieterà soltanto in calma, quando potrà pronunciare la parola Dio che sarà come il suggello, la meta e ricompensa di quella lunga via delle Creature al Creatore, le cui tappe sono segnate dai libri di quest'opera»⁴⁶⁹.

Il sesto libro costituisce la sezione dell'opera che esprime la filosofia di Agostino sui numeri dell'anima. Qui l'autore delinea chiaramente la sua teoria della sensazione: un oggetto sensibile esterno produce un qualcosa nel corpo che favorisce o ostacola l'azione dell'anima, la quale, a sua volta, risponde creando sensazioni di piacere e dolore (l'anima, quindi, non subisce dal corpo ma agisce con attenzione a ciò che il corpo stesso subisce)⁴⁷⁰.

A tal proposito risulta indispensabile sottolineare l'influenza neoplatonica. Seguendo le orme di Plotino il *magister* cerca di dimostrare all'alunno come la sensazione non è uno stato passivo ma è un atto e un giudizio relativo ad una particolare affezione⁴⁷¹: l'anima non è soggetta al corpo ma, volontariamente, partecipa alla vita del corpo servendosi di un *quid* che è riposto negli organi di senso. Informando il *quid* con un moto diverso l'anima dispone dunque l'organo di senso ad una nuova percezione. Quando dunque l'anima vede, ascolta, annusa, gusta o tocca essa muove ciò che di luminoso c'è negli occhi, ciò che di aereo, sensibilissimo e mobilissimo c'è nelle orecchie, ciò che di caliginoso c'è nelle narici, ciò che di umido c'è nella bocca, ciò che di terreno e di fangoso c'è nel tatto:

M-Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor,

⁴⁶⁷ E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, op. cit., p. 35

⁴⁶⁸ AGOSTINO, *De musica*, VI, 1, 1.

⁴⁶⁹ AMERIO, *Il De musica*, op. cit., p. 125.

⁴⁷⁰ Cfr. D. A. CRESS, *Explicación augustiniana de la sensación*, in «Augustinianus», 26 (1981), pp.16-22; F. HENTSCHEL, *Sinnlichkeit und Vernunft in Augustins "De Musica"*, in «Wissenschaft und Weisheit», 57 (1994), pp. 189-200.

⁴⁷¹ PLOTINO, *Enneades*, III, 6, 1.

luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum⁴⁷².

L'anima dunque quando percepisce qualcosa nel corpo, non subisce dal corpo alcunché ma agisce con più attenzione sulle sue passioni e tali azioni compiute sono da considerarsi facili o difficili sulla base della convenienza o sconvenienza dell'azione esercitata sulla materia dalla *libera voluntas*. Il sintagma *attentius agere*, che richiama l'espressione *fit attentior*⁴⁷³, giustifica pertanto l'espressione *quod in corpore anima de sonis patitur*⁴⁷⁴. Il *pati* di cui parla Agostino è un patire di particolare natura: si tratta di una *attentio* dell'anima a cui non sfugge (*non latet*) ciò che il corpo percepisce. Ancora una volta evidente dunque il riferimento a Plotino per il quale la sensazione è un non nascondimento all'anima di ciò che il corpo percepisce⁴⁷⁵. Mentre infatti la materia non è di per sé *malum* ma come il corpo è *bonum*, la convenienza o sconvenienza, difficoltà o facilità dell'azione invece dipendono dal grado di sottomissione del corpo all'anima.

Il sentire dell'anima, prodotto di un'azione cosciente e razionale, si manifesta nella produzione di numeri che permettono di valutare l'agente esterno assicurando una perfetta corrispondenza tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. Il numero, diventando dunque garanzia di una specifica *forma*, riconduce l'infinità del reale ad una misura definita configurandosi come *medium* perfetto che consente all'anima di cogliere l'ente nel suo vero essere: «il numero costituisce la forma determinata di un ente, la sua bellezza, il suo ordine interno, la struttura razionale dell'ente in sé, il rapporto tra i singoli enti e tra questi stessi enti e il principio»⁴⁷⁶.

Inizialmente Agostino elabora una parziale definizione dei numeri: è infatti possibile produrre suoni materiali, ascoltare tali suoni, produrre ritmi attivi, evocare ritmi nella memoria, pronunciare giudizi:

⁴⁷² AGOSTINO, *De musica*, VI, 5, 10 (PL 32, 1169).

⁴⁷³ *Ibid.*, VI, 5, 9.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, VI, 4, 5. Cfr. W. F. J. KNIGHT, *St. Augustines's De Musica, A Synopsis*, Londra 1949, p. 91; G. MONTICO, *Il valore psicagogico ed anagogico della musica nel pensiero di S. Agostino e di altri filosofi cristiani*, in «Miscellanea Francescana», vol XXXVIII, Luglio-Dicembre 1938, pp. 3-24; C. J. PERL, *Aurelius Augustinus, Musik*, Paderborn 1962, p. 218; ID., *Augustin and Music*, in «The Music Quarterly», october 1955, vol XLI, n. 4, pp. 496-510; J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensation chez St. Augustin*, in «Augustinus Magister. Congrès international augustinien», Parigi, 1954, p. 494; S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, op. cit., p. 21.

⁴⁷⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 4, 2, 3.

⁴⁷⁶ W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, op. cit., p. 137. Cfr. anche C. DI MARTINO, *Segno, gesto, parola: da Heidegger a Mead e MerleauPonty*, Pisa 2005, pp. 182-186.

M-Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam⁴⁷⁷.

La parziale distinzione tra ritmi-numeri⁴⁷⁸ legati al suono materiale o pertinenti all'udito, ritmi-numeri attivi o evocati nella memoria e ritmi-numeri legati alla facoltà del giudizio trova maggiore compiutezza e sistematicità nel capitolo successivo:

M-Nihil deperit quod diligentius quaerimus. Aut enim inuenimus superiores in anima humana, aut hos in ea summos esse firmabimus, si tamen illud claruerit, nullos in ea esse praestantiores. Aliud est enim non esse, aliud non posse inueniri, sive ab ullo homine, sive a nobis. Sed ego puto cum ille a nobis propositus versus canitur: *Deus creator omnium*; nos eum et occursoribus illis numeris audire, et recordabilibus recognoscere, et progressoribus pronuntiare, et his iudicialibus delectari, et nescio quibus aliis aestimare, et de ista delectatione quae quasi sententia est iudicialium istorum, aliam secundum hos latentiores certiore ferre sententiam. An tibi unum atque idem videtur delectari sensu, et aestimare ratione?⁴⁷⁹

Il *magister* opera una netta distinzione tra i numeri del corpo e quelli dell'anima. I numeri del corpo inizialmente definiti *sonantes (in sono)* e successivamente *corporales (in corpore)* comprendono quei numeri che non derivano soltanto da un suono esterno, poi interiorizzato, ma quelli propri della danza e di ogni movimento visibile che diviene il ritmo della vista. Per quanto concerne i numeri dell'anima Agostino distingue invece i numeri *occursores (in passione aurium)*, i *progressores (in operatione pronuntiationis)* e i *recordabiles (in memoria)*. Mentre i primi sono presenti quando c'è una passione in atto e i secondi anche in assenza di passioni, i terzi riguardano invece i numeri impressi nella memoria a seguito di una sensazione percepita.

Segue poi la trattazione specifica dei *numeri iudiciales (in naturali iudicio sentiendi)* che vengono distinti rispettivamente in *sensuales* e *rationabiles*. Mentre i primi valutano la piacevolezza o il fastidio degli altri numeri i secondi invece giudicano la convenienza o sconvenienza etico-morale dell'azione compiuta sulla materia da parte della *libera voluntas*. L'importanza della facoltà del giudizio, sottolineata nel libro I a proposito del *vulgus ignorante*

⁴⁷⁷ AGOSTINO, *De musica*, VI, 4, 5.

⁴⁷⁸ Nonostante il lemma *numerus* abbia diverse accezioni in latino (numero, serie, ritmo), come sottolinea la Bettetini, (Agostino, *Musica*, op. cit., p. 419, n. 13) sarebbe opportuno lasciare la generica accezione di numero anche per rispettare la distinzione operata da Agostino sia nel III libro del *De Musica* sia in *De ordine* II, 14, 40-41 tra ritmo e numero. Mentre Guitton (*Le temp*, op. cit.), Finaert e Thonnard (*La musique*, op. cit.) preferiscono tradurre numero, il Marzi (*Sant'Agostino, De Musica*, op. cit.) lascia invariata la forma latina. Tuttavia sono state proposte diverse altre traduzioni: Knight (*St. Augustines's De Musica*, op. cit.) traduce con *rhythm*, Marrou (*Saint Augustin*, op. cit.) con *musique*.

⁴⁷⁹*Ibid.*, VI, 9, 23 (PL 32, 1176).

che, anche se privo di una *scientia*, è in grado di valutare l'abilità di un cantante, viene sublimata nel libro VI configurandosi come una facoltà razionale e atemporale anche se non eterna⁴⁸⁰.

Sono i *numeri iudiciales* che, consentendo all'anima di superare la natura caotica del reale, rinunciando alla disarmonia, la spingono alla ricerca di una certa uguaglianza che sia garanzia di stabilità per approdare infine a quella *aeterna aequalitas* offuscata dalla realtà mutevole e transeunte.

La discussione tra il *magister* e il *discipulus* ha come obiettivo non soltanto la disamina delle singole categorie dei numeri ma anche delle loro interferenze. Benchè apparentemente i *recordabiles* diano all'alunno l'impressione di essere superiori ai *corporales* in quanto più duraturi il *magister* dimostrerà non soltanto che essi sono destinati col tempo a scomparire ma che sono subordinati ai *corporales* come l'effetto lo è della causa. Non possiamo infatti memorizzare alcunché se prima la sensazione non viene percepita:

Et illi occurrentes numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporis aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio tempore initium eius, et alio finis sonat⁴⁸¹.

A proposito della corruttibilità dei numeri, visto che appare indiscutibile l'alterabilità di quelli che precedono i numeri *iudiciales*, bisogna stabilire se almeno questi ultimi possano, a rigore di logica, essere definiti immortali. Prima di rispondere a questo interrogativo il *magister* chiarisce la loro posizione definendola subordinante i numeri *recordabiles*: la *ratio* non può valutare o criticare nulla che non sia già inserito nella memoria considerata dall'Ipponate un *quasi lumen temporalium spatiorum*⁴⁸². Tuttavia perché qualcosa venga memorizzato è assolutamente necessario che i suoi limiti siano circoscritti entro un intervallo spazio-temporale determinato: un piede giambo non potrebbe essere percepito come tale se la durata della prima sillaba pari ad un tempo corrispondesse alla lunghezza di un mese o di un anno. Tale concetto viene ulteriormente chiarificato utilizzando l'esempio della vista: come un suono non circoscritto spazio-temporalmente non potrebbe essere memorizzato, allo stesso modo un oggetto, captato dalla vista,

⁴⁸⁰ AGOSTINO, *De musica*, I, 6, 11. Per quanto concerne una specifica analisi dei numeri del giudizio cfr. A. NOWAK, *Die numeri iudiciales des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung*, in «Archiv für Musikwissenschaft», 32 (1975), pp. 196-207.

⁴⁸¹ ID., *De musica*, VI, 8, 21 (PL 32, 1174).

⁴⁸² *Ibid.* Per quanto concerne il valore della memoria come facoltà creatrice di durata che, trattenendo, distendendo e fissando i tempi, si accosta più facilmente all'eternità cfr. M. MONREAU, *Memoire et durée*, in «Revue des études augustiniennes», I (1955), pp. 239-250.

non potrebbe essere apprezzato come tale se le sue dimensioni fossero incommensurabili. Pertanto se ne deduce che perché un suono venga apprezzato e perché la sua fisionomia sia mantenuta intatta è assolutamente necessario che sia circoscritto tanto nello spazio quanto nel tempo.

Un suono infinito e incommensurabile non può essere presente perché è in un certo qual modo assente nell'anima: se un suono infatti con i suoi numeri non esiste nella nostra interiorità l'anima non sarà mai in grado di esprimere un preciso giudizio.

Viene dunque ulteriormente messo in luce il grande potere della *ratio* (*vis et potentia rationis*)⁴⁸³ che, definita dall'Ipponate *caput animae*, valuta la musica sulla base dei numeri. La *ratio* infatti, considerata la corretta modulazione (*ipsa bona modulatio*) come movimento libero (*motus liber*) rivolto al fine della sua bellezza (*ad suae pulchritudinis finem*) ed esaminate le *certae numerorum dimensiones*, relative agli intervalli spazio-temporali che regolano i movimenti dei corpi, ha inizialmente compreso come la durata del tempo (*mora temporis*), attraverso intervalli di tempo misurati e adatti al senso umano (modesta intervalla et humano sensui accomodata), ha dato origine, in maniera articolata (*articulatim*), a diversi numeri. Successivamente la stessa *ratio* ha indagato l'*agere* e il *facere* dell'anima che si esplica nella facoltà di misurare, produrre, sentire e trattenere i numeri (in his moderandis, operandis, sentiendis, retinendis) per giungere infine alla consapevolezza che non avrebbe mai potuto percepirli, ricordarli, produrli o calcolarli correttamente senza possedere *a priori* in sé stessa certi numeri (sine quibusdam suis numeris) considerati superiori agli altri sulla base del loro valore⁴⁸⁴.

Questo dunque giustificerebbe e legittimerebbe la *delectatio* che si prova nell'udire un pirrichio, uno spondeo, un anapesto, un dattilo, un proceleusmatico, o nel caso di una successione podica, il piacere suscitato dall'ascoltare un esametro o un senario giambico. La *delectatio* si realizza perché l'anima in quei piedi e in quelle precise successioni podiche riscopre quei numeri che ha in sé come eterni e immutabili e che ritrova fuori di sé come transeunti ma pur sempre cartina di tornasole di quella uguaglianza impressa nell'interiorità⁴⁸⁵.

I numeri sensibili pur essendo inferiori non devono essere considerati negativamente (non ergo invidemus inferioribus quam nos sumus)⁴⁸⁶. È necessario che l'anima trovi un corretto bilanciamento tra realtà inferiori e realtà superiori affinché, con l'aiuto di Dio, sia ordinata così da non essere ostacolata dalle realtà inferiori e da provare piacere solo per quelle superiori. Si assiste a tal proposito ad uno sconvolgimento dell'etica neoplatonica: non è più l'amore che è definito *pondus* ma la *delectatio*. Sebbene si tratti di un piacere che non si esaurisce in un banale edonismo

⁴⁸³ *Ibid.*, VI, 10, 21. A proposito del concetto di uguaglianza cfr. AGOSTINO, *De musica*, V, 12, 26;13, 28.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*, VI, 10, 26-27

⁴⁸⁶ *Ibid.*, VI, 11, 29.

entro una prospettiva puramente materialistica, ma di una *delectatio* dovuta alla *ratio aequalitatis*, Agostino delinea un percorso ascetico e razionale in cui corpo ed anima concorrono per approdare alla conquista delle realtà superiori garanzia della vera *beatitudo*⁴⁸⁷.

M-Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* (Mt., 6, 21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant⁴⁸⁸.

L'*aequalitas numerosa* della successione podica riflette mirabilmente la *Summa, Inconcussa, Incommutabilis, Aeterna Aequalitas* non soggetta né al tempo né alla mutevolezza e da cui hanno tratto origine tutti i tempi. Le realtà temporali, sottomesse a quelle celesti, uniscono le loro orbite al carne dell'universo in una ritmica successione dei loro tempi (temporum suorum numerosa successione)⁴⁸⁹. Viene dunque sublimato il concetto di *ordo rerum* legato nel *De Ordine*

⁴⁸⁷ Nel *De libero arbitrio* l'Ipponate definisce felice colui che ama la propria buona volontà. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 13, 28 (PL 32, 1236): «Agostino - Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi manet». La vera *beatitudo*, che consiste nel vivere *secundum rationem* e nell'amare la *bona voluntas* spinge l'uomo ad amare tutto ciò che, essendo stabile ed eterno non è soggetto alla mutevolezza: «Agostino - Fiat: sed dic mihi prius, utrum qui recte vivere diligit, eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque iucundum, amet hanc legem, habeatque carissimam, qua videt tributam esse bonae voluntati beatam vitam, malae miseram? Ev. - Amat omnino ac vehementer: nam istam ipsam sequens ita vivit. Agostino - Quid? cum hanc amat, mutabile aliquid amat ac temporale, an stabile ac sempiternum? (*De libero arbitrio*, I, 15, 31 [PL 32, 1238])». La *beatitudo* risulta dunque anche la garanzia della vera libertà. È felice e libero soltanto chi osserva la legge eterna: «Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium (*Ibid.*, I, 15, 32 [PL 32, 1238])». La vera *beatitudo* non consiste nell'amare un essere temporale ma godere della stabile e altissima verità: «Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruire illa, et *delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (Ps 36, 4) - Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? An vero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita, sive coniugum, sive etiam meretricum amplexantur; et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitabimus? (*Ibid.*, II, 13, 35 [PL 32, 1260])». Solo quando la voluntas, che è un bene medio inerisce al Sommo Bene non diveniente può conseguire la vera vita felice. Distogliendosi dal bene universale e rivolgendosi ad un bene particolare pecca cadendo nel baratro del male: «Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas; tenet homo beatam vitam: eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo potest (*Ibid.*, II, 19, 52 [PL 32, 1268]) ... Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat (*Ibid.*, II, 19, 53 [PL 32, 1269])».

⁴⁸⁸ AGOSTINO, *De Musica*, VI, 11, 29 (PL 32, 1179).

⁴⁸⁹ Ritorna nuovamente il tema neopitagorico dell'armonia dell'universo presente anche nel VI libro della *Repubblica* di Cicerone dove è raccontato il celeberrimo *Somnium Scipionis*. L'universo è costituito da nove sfere, la più vasta delle quali è il cielo delle stelle fisse che, identificandosi con la divinità, tutte le comprende, le ordina e le governa. Le sfere, producendo la musica celeste, realizzano un'armonia perfetta. Il suono è prodotto dall'accordo delle tonalità che, sebbene

esclusivamente ad un principio cosmologico, che concerne l'*ordinatio* della molteplicità del reale, e didattico, riguardante invece l'organizzazione moderata e ordinata delle discipline liberali. Nel libro VI del *De Musica* tale concetto, precedentemente applicato al mondo aritmetico dei numeri e a quello metrico delle successioni podiche, viene innalzato ad una prospettiva prima psicologica, poi soprasensibile e teologica. Il concetto di un universo ordinato

La concezione di un universo ordinato secondo una precisa organizzazione gerarchica ed unitaria, retto da numeri, che manifesta profondi influssi platonici e plotiniani, è resa esplicita nel *De libero arbitrio*, opera che nasce con espliciti intenti antimanichei. Fin dall'incipit del libro I l'Ipponate afferma chiaramente come diversamente dalla legge umana, soggetta alla caducità degli eventi, la legge divina, eterna ed immutabile, ha disposto tutto secondo un ordinamento perfetto.

Considerato il fatto che gli uomini siano soggetti al tempo e al divenire, essendo della stessa natura del mondo, la loro legge deve necessariamente essere definita allo stesso modo mutevole e transeunte in quanto soggetta alla stessa mutevolezza dei tempi:

Agostino - Quid? ipsi homines et populi, eiusdemne generis rerum sunt, ut interire mutarive non possint, aeternique omnino sint? an vero mutabiles temporibusque subiecti sunt? *Ev.* - Mutabile plane atque temporis obnoxium hoc genus esse quis dubitet?⁴⁹⁰

Diversa dalla legge umana è invece la legge eterna ed immutabile (aeternam atque incommutabilem), considerata come suprema *ratio*, alla quale si deve sempre obbedire e secondo cui i cattivi meritano l'infelicità e i buoni la felicità. È la legge, da cui derivano, nella loro varietà, le mutevoli leggi umane, perfetta ed immutabile, per cui è giusto che tutto sia disposto secondo un perfetto ordinamento:

Agostino- Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? ... *Agostino* - Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome. *Ev.* - Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo. *Agostino* - Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? *Ev.* - Intellego omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima⁴⁹¹.

siano diverse, sono regolate da rapporti costanti scaturiti dal movimento e dalla vibrazione delle sfere celesti. L'alternanza armonica di toni acuti e bassi produce tale musica che è variamente modulata. Cfr. a tal proposito CICERONE, *De Respublica*, VI, 4-5. A proposito dell'ordine come principio estetico cfr. ARISTOTELE, *Metaphisica*, XIII, 3, 1078; *Poetica*, 7, 1450 b 35; PLATONE, *Gorgia*, 503 E; K. SVOBODA, *L'esthétique*, op. cit., p. 145.

⁴⁹⁰ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 6, 14 (PL 32, 1228).

⁴⁹¹ *Ibid.*, I, 6, 15 (PL 32, 1229).

La legge eterna, garanzia della *vera beatitudo* e della *vera libertas*, svincola l'uomo dalla schiavitù della legge temporale, confermandolo all'ideale di giustizia su cui si basa il perfetto ordinamento del mondo:

Agostino - Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae iusta sunt, iusteque variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intellegis⁴⁹².

Tale visione del cosmo non soltanto giustifica ogni cosa (compresa l'esistenza del male) sul piano metafisico bensì legittima la presenza per l'anima di un itinerario finalizzato al raggiungimento di un grado di perfezione attraverso la pratica delle discipline liberali⁴⁹³:

Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intellegas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius⁴⁹⁴.

La forma esteriore delle realtà temporali richiama l'anima alla sua dimensione interiore dimostrando come l'attrazione esercitata dall'anima nei confronti delle realtà esteriori, per il tramite dei sensi (*per corporeos sensus*), è possibile unicamente in virtù di una precisa corrispondenza tra le leggi della bellezza (*pulchritudinis leges*) che concernono la sensazione e la

⁴⁹² *Ibid.*, I, 15, 31 (PL 32, 1238).

⁴⁹³ Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 53b; PLOTINO, *Enneades*, IV, III, 15. Come ha opportunamente osservato De Capitani la concezione di un'anima che si accorda perfettamente all'ordine universale sulla base di un legge riposta a priori nell'interiorità è di matrice plotiniana: cfr. F. DE CAPITANI, *Il «De libero arbitrio» e la prima polemica antimanichea di S. Agostino*, in «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale», 9 (1983), pp. 77-112. Secondo Hadot (*Arts liberaux*, op., cit., pp. 469-481) la strutturazione di un percorso di istruzione, fondato sulle discipline liberali, proposto da autori come Agostino o Marziano Capella, più che nascere da un intento meramente didattico, si presentava come un *itinerarium mentis*, finalizzato al raggiungimento della verità, attraverso la sapienziale *lex numerorum*.

⁴⁹⁴ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, XVI, 41 (PL 32, 1263). La concezione di universo ordinato presuppone che Dio abbia disposto tutto secondo mensura, forma e ordo dando a ciascuno secondo convenienza e merito: «Quia sive per nullas ad hoc ipsum conditas potestates, si omnis angelica natura ab eius praeceptis peccando defecisset, maiestate sua decentissime atque optime regeret omnia: nec sic invidens creaturae spirituali ut esset; qui etiam corporalem peccantibus quoque spiritualibus longe inferiorem, tanta largitate bonitatis instituit, ut nullus sit coelum terramque rationabiliter intuens, omnesque naturas visibiles in suis generibus moderatas, formatas, ordinatas, qui vel alium credat artificem omnium esse quam Deum, vel non eum ineffabiliter laudandum esse fateatur (*Ibid.*, III, 12, 35[PL 32, 1288])»

struttura numerica che governa ogni cosa⁴⁹⁵. A tal proposito risulta illuminante l'*exemplum* proposto subito dopo dall'Ipponate:

Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?⁴⁹⁶.

Il cielo, la terra ed il mare possiedono forme poiché hanno dei numeri (formas habent, quia numeros habent) in assenza dei quali sarebbero un nulla (adime illis haec, nihil erunt). Il numero, dunque, segno della creazione di Dio, non soltanto garantisce all'anima la possibilità di elevarsi dalle realtà terrene a quelle intelleggibili bensì determina una precisa corrispondenza tra la realtà creata, soggiacente ai numeri temporali, e i pensieri di Dio connotati dai numeri eterni che hanno conferito una struttura alla creazione e che continuamente la strutturano come *forma*.

Nonostante Dio abbia provveduto ad ordinare il cosmo in maniera perfetta spesso l'uomo non si accorge di questa *ordinatio* e ha l'impressione di un universo caotico e disordinato⁴⁹⁷. L'apparente disordine avvertito è motivato dal fatto che l'individuo rappresenta soltanto una esigua parte di un intero come un uomo che, collocato in un angolo di un palazzo, non potrebbe cogliere la bellezza globale di quella costruzione di cui è parte anch'egli. Allo stesso modo di un

⁴⁹⁵ L'ordine presuppone una specifica struttura numerica che la sapienza ha concesso anche agli esseri inferiori. L'uomo, che è privo di *scientia*, considerando i corpi come esseri a lui inferiori e constatando che essi partecipano dei numeri, erroneamente deduce che i numeri siano inferiori a lui stesso. Ma qualora, salendo dalle realtà corporee a quelle incorporee, usasse la *ratio* scoprirebbe come il numero, trascendendo la nostra stessa intelligenza, alla stregua della sapienza, rimane immutabile nell'ideale verità: «Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos. Sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit: itaque quoniam de corporibus facile iudicamus, tamquam de rebus quae infra nos ordinatae sunt, quibus impressos numeros infra nos esse cernimus; et eos propterea vilis habemus. Sed cum coeperimus tamquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate. Et quia sapere pauci possunt, numerare autem etiam stultis concessum est, mirantur homines sapientiam, numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi, quantum remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque carum habent: et in eius veritatis comparatione non eis aurum et argentum, et caetera de quibus homines dimicant, sed ipsi etiam vilescunt sibi. (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 11, 31[PL 32, 1258])».

⁴⁹⁶ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, XVI, 42 (PL 32, 1264).

⁴⁹⁷ ID., *De musica*, VI, 11, 30. Sul tema dell'apparente disordine dell'universo cfr. anche *De ordine*, I, 1, 1-3; II, 4, 11-5, 15. Il peccato nasce anche da un allontanamento dell'uomo dall'uno perché soggetto al corpo. Con il lemma "*universum*" non soltanto l'Ipponate intende l'intero cosmo ma anche la tensione della molteplicità del reale verso l'uno. Cfr. M. BETTETINI, *Agostino, Musica*, op. cit., pp. 426-427. Considerato che l'universo è pieno di tutte le determinazioni dell'essere, è perfetto anche quando c'è felicità per chi non pecca e infelicità per chi pecca. Solo in caso contrario sarebbe disordinato: «(Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt; quae si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedunt, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus, si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem ipsae non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena atque perfecta est. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 9, 26 [PL 32, 1284])».

uomo che, qualora concentrasse il suo sguardo su una singola tessera del mosaico, non sarebbe in grado di guardarlo interamente apprezzandone la bellezza complessiva, un soldato non sarebbe in grado di cogliere la grandezza di un esercito e la singola sillaba quella del poema nel suo complesso⁴⁹⁸.

Dopo avere trattato con acribia quei movimenti dell'anima che generano immagini (fantasie) e quelli che producono immagini di immagini (fantasmi)⁴⁹⁹, la discussione si incentra nuovamente sulla *pulchritudo* dei numeri della *ratio* eterni ed immortali, la cui eternità e immutabilità deriva certamente dall'Uno eterno e immutabile. Tali numeri, sebbene siano subordinati agli altri come l'effetto lo è della causa, sono di gran lunga superiori in bellezza. Questo tuttavia non esclude il fatto che anche gli altri numeri possiedano una qualche *pulchritudo* di grado inferiore e di cui Dio non può essere invidioso in quanto si fa cartina di tornasole della *Summa, Inconcussa, Incommutabilis et Aeterna pulchritudo*. Dio non è invidioso di alcuna bellezza sia che essa sia prodotta dalla dannazione dell'anima (*damnatio animae*), dal suo ritorno (*regressus*) o dal suo permanere (*permansio*)⁵⁰⁰.

Dato che l'uomo è inevitabilmente attratto da una bellezza temporale della quale può usufruire e godere (*uti et frui*) perché è traccia di perfezione concreta, l'*agere* dell'anima si manifesta in un dimenarsi tra la contemplazione delle realtà eterne ed immutabili e l'attrazione per quelle temporali di cui riconosce l'inferiorità. Il *magister*, constatata insieme al *discipulus* la possibilità che l'anima possa essere distolta dalle realtà eterne, e dato il presupposto che nulla è superiore alle realtà divine, afferma l'ipotesi che essa può essere distolta o da una entità che le è pari o da una realtà inferiore. Dopo avere dimostrato come una entità pari che la eguagli non può esistere perché razionalmente parlando non può sussistere una entità uguale che sia al tempo stesso

⁴⁹⁸ L'anima, anche se pecca, rientra pur sempre nell'ordine stabilito dal Creatore: «Habet enim illa sublimis perpetuam beatitudinem suam, in perpetuum fruens Creatore suo, quam perpetua tenendae iustitiae voluntate promeretur. Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 15, 15 [PL 32, 1278])». L'armonia del creato si dispone sempre secondo un ordine giusto e perfetto: «Si dixerit: Non erat tamen difficile aut laboriosum omnipotenti Deo, ut omnia quaecumque fecit sic haberent ordinem suum, ut nulla creatura usque ad miseriam perveniret; non enim hoc aut omnipotens non potuit, aut bonus invidit. Respondebo, ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis ita decurrere, ut ille invidet qui dixerit, Ista non esset; invidet etiam ille qui dixerit, Ista talis esset. (*Ibid.*, III, 9, 24 [1282-1283])».

⁴⁹⁹ AGOSTINO, *De Musica*, VI, 11, 32. Agostino sembra riprendere la distinzione stoica tra *φαντασία* e *φάντασμα* pur tuttavia rielaborandola secondo la tesi di Porfirio per il quale la *fantasia* è quella facoltà che crea le immagini (*τύποι*) degli oggetti percepiti dall'esterno. Secondo gli stoici mentre con *fantasia* si deve intendere un'alterazione della mente ad opera dell'oggetto percepito il termine *phantasma* invece esprime il prodotto di una vuota attrazione paragonabile ai sogni o alle allucinazioni. Il problema è ripreso da Agostino anche nel *De Trinitate* (VIII, 9; IX, 10). A tal proposito cfr. O DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, op. cit., 139; D.W. ROBERTSON, *A Preface to Chaucer Studies in medieval Perspectives*, Princeton 1963.

⁵⁰⁰ AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 56. Come ha sottolineato opportunamente la Bettetini (*Agostino, Musica*, op. cit., p. 433, n. 132) l'ipponate applica all'anima quei movimenti che i neoplatonici attribuivano alle ipostasi: perdersi, tornare, permanere. Agostino dimostra di prendere le distanze dalla precedente tradizione in quanto ritiene che anche il perdersi produce bellezza e non solo il ritornare o il permanere. Cfr. anche P. OTAOLA, *El retorno del alma en el "De Musica" de san Agustín*, in «Augustinus», 37 (1992), pp. 196-207.

un'altra cosa, il *magister* sottopone all'allievo il caso in cui l'anima sia distolta da qualcosa, che pur essendo inferiore, abbia tracce di *ordo* e *pulchritudo*⁵⁰¹.

M- Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est⁵⁰²

L'anima attratta dalle realtà belle (*pulchra*) che inevitabilmente è portata ad amare⁵⁰³, dà origine, con il suo agitarsi, alla *varietas temporum* assolutamente assente nelle *res divinae* che, diversamente da quelle terrene, caduche e transeunti, sono esenti da qualsiasi mutevolezza e corrottilità. Il tempo dunque è presente nell'anima nella misura in cui essa è razionalmente consapevole del suo mutare ossia del suo essere agitata tra la tensione verso le realtà superiori e quella verso le inferiori⁵⁰⁴.

Come sostiene anche O'Connell possiamo dunque rintracciare a questo punto del dialogo un superamento del mondo dei sensi e dell'autorità, presente ancora nei primi cinque libri, e il nevralgico passaggio al mondo più elevato della ragione⁵⁰⁵. La *ratio*, unica parte dell'anima a non essere soggetta al mutamento, definita più volte nel corso del dialogo *caput et lumen animae*, essendo immutabile perché contemplazione dell'intelligibile, giustificherebbe l'immortalità e l'immutabilità dei numeri razionali rispetto agli altri numeri. Viene dunque tracciata la via dell'amore che dal bello sensibile porta a Dio⁵⁰⁶: l'anima, pur essendo attratta dalle tracce pancreate di ordine e bellezza riposte nelle realtà terrene, grazie alla *prudentia*, tenderà sempre alle realtà superiori⁵⁰⁷.

⁵⁰¹ ID., *De musica*, VI, 13, 37.

⁵⁰² *Ibid.*, (PL 32, 1183).

⁵⁰³ AGOSTINO, *De musica*, VI, 13, 38. Cfr. anche ID., *De religione*, 32, 59.

⁵⁰⁴ L'uomo se anche misura gli intervalli spazio temporali è ignaro di ciò che misura: «Unica vera certezza è il nostro effettivo misurare il tempo, percepire e comparare tra loro i diversi intervalli, anche se questa funzione può essere compiuta solamente mentre il tempo passa, non quando è già passato, ma dall'altra parte si deve infine ammettere che non sappiamo che cosa sia effettivamente l'oggetto sul quale esercitiamo i nostri diversi criteri di misura» (M. CRISTIANI, *Introduzione al libro XI, in Sant'Agostino, Confessioni*, op. cit., p. 260. Cfr. anche AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 26, 33.

⁵⁰⁵ Cfr. J. B. O. CONNELL, *Art and Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, 1978. L'anima caduta nel regno della materia, delle parole, dell'autorità, del tempo e delle sue misure deve essere liberata dal tempo arrivando alla *ratio* che contempla l'intelligibile. L'anima deve dunque ritornare per dirla alla maniera ciceroniana all'*otium* dell'eternità abbandonando il *negotium* delle preoccupazioni e dei problemi temporali. Occorre che esca dal tempo per avere una completa visione del mondo (J. B. O. CONNELL, op. cit., p. 72).

⁵⁰⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneades*, I, 6, 1; PLATONE, *Symposium*, 210A-212B.

⁵⁰⁷ AGOSTINO, *De musica*, VI, 13, 37. La sapienza spinge l'uomo a congiungere tutta la propria anima all'oggetto che raggiunge in virtù dell'intelligenza, stabilendola in esso per fissarla durevolmente. Solo così l'anima, spogliata dal tempo e dallo spazio, è in grado di conseguire l'oggetto che ricerca: «Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi, atque stabiliter infigamus; ut non iam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? Sicut enim tota vita

Nonostante l'Ipponate esorti l'anima alla contemplazione di una bellezza immutabile, sottratta a qualsiasi determinazione spazio-temporale⁵⁰⁸, tuttavia ribadisce come la bellezza sensibile, traccia pancreata di quella intellegibile, occupa un posto preciso nell'ordine temporale predisposto dal Creatore:

Nunc vero corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (*Sap.*, 9, 15), quia rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulchritudo. Nam ideo extrema est, quia simul non potest habere omnia; sed dum alia cedunt atque succedunt, temporalium formarum numerum in unam pulchritudinem complent»⁵⁰⁹.

Anche nel *De vera religione*, come nel *De Musica*, Agostino porta come esempio quello della bellezza musicale, affermando esplicitamente come ciò che passa non deve essere considerato in se stesso un male:

Et hoc totum non propterea malum, quia transit. Sic enim et versus in suo genere pulcher est, quamvis duae syllabae simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur, nisi prima transierit; atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus metricum cum praeteritis contexta perficiat. Nec ideo tamen ars ipsa qua versus fabricatur, sic tempori obnoxia est, ut pulchritudo eius per mensuras morarum digeratur: sed simul habet omnia, quibus efficit versum non simul habentem omnia, sed posterioribus priora tollentem; propterea tamen pulchrum, quia extrema vestigia illius pulchritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit⁵¹⁰.

corporis est anima, sic beata vita animae Deus est. Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 16, 41 [1263])» Grazie alla sapienza l'uomo è condotto dalle realtà terrene a quelle immutabili in quanto qualsiasi realtà mutevole, determinata da una specifica struttura numerica, riconduce alla legge del numero eterno e immutabile. L'uomo, nonostante sia attratto nel corpo e nei sensi dalle realtà mutevoli, comprende che non può giudicare nulla bello o turpe senza dei criteri estetici stabiliti a priori, impressi in maniera indelebile nell'interiorità: «Et quod istis veris et certis bonis, quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est, vide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quaerunt: dictum est enim, *In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis* (*Sap.* 6, 17). Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intellegas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius (*Ibid.*)».

⁵⁰⁸ *Id.*, *De vera religione*, 3, 3 (PL 34, 124): «Quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam, et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritudinem, nec distentam locis, nec tempore variatam, sed unum atque idem omni ex parte servantem, quam non crederent esse homines, cum ipsa vere summeque sit: cetera nasci, occidere, fluere, labi; et tamen in quantum sunt, ab illo aeterno Deo per eius veritatem fabricata constare: in quibus animae tantum rationali et intellectuali datum, ut eius aeternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur ex ea, aeternamque vitam possit mereri».

⁵⁰⁹ *Ibid.*, I, 21, 41 (PL 34, 139-140).

⁵¹⁰ *Ibid.*, I, 22, 42 (PL 34, 140).

Il susseguirsi delle diverse sillabe, all'interno di una precisa successione podica, conferisce al verso *ordo, forma e decus* grazie alla memoria che, garantendo una loro unificazione, mostra le tracce di quella bellezza (*vestigia illius pulchritudinis*) che l'arte custodisce in se stessa in modo continuativo e stabile (*constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit*). Tuttavia occorre che l'anima sappia elevarsi dalla bellezza del verso, che rivela l'immutabilità del metro, a quella dell'arte, dalle realtà temporali alla Divina Provvidenza:

Itaque, ut nonnulli perversi magis amant versum, quam artem ipsam qua conficitur versus, quia plus se auribus quam intellegentiae dederunt: ita multi temporalia diligunt, conditricem vero ac moderatricem temporum divinam providentiam non requirunt; atque in ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur; talibus autem rerum aestimatoribus plena sunt omnia; propterea quia nemo est, qui non facile non modo totum versum, sed etiam totum carmen possit audire; totum autem ordinem saeculorum sentire nullus hominum potest. Huc accedit quod carminis non sumus partes, saeculorum vero partes damnatione facti sumus⁵¹¹.

In seguito a tali considerazioni è possibile dunque gettare una luce nuova su quella che è stata definita la celeberrima definizione di *tempus* data da Agostino nel libro XI delle sue *Confessiones* e che in realtà più che una definizione rappresenta il tentativo di sollevare un problema gnoseologico-filosofico e al contempo teologico: l'Ipponate quando afferma infatti che *tempus est distensio animae* non risolve il problema ma apre, problematizzandola, la *quaestio* relativa alla possibilità di cogliere l'essenza del tempo stesso.

Il sintagma *distensio animae* non deve essere considerato alla stregua di una distensione dell'anima. Il lemma *distensio* piuttosto che una distensione indica una *dis-tensio* cioè una duplice tensione⁵¹²: ora l'anima è attratta dalla contemplazione delle realtà divine, ora ne è distolta dalle realtà corporali nelle quali sono riposte tracce pancreate di *ordo, aequalitas et pulchritudo*⁵¹³.

L'anima è distolta ora dalle passioni del corpo che arrivano una dopo l'altra a causa dei numeri presenti (*occursores*), ora invece dal desiderio di agire sui corpi anche quando non ci sono passioni in atto, azione quest'ultima che è possibile compiere grazie ai numeri progressivi (*progressores*). Talvolta è distratta dalle fantasie e dai fantasmi che realizza grazie ai numeri della memoria (*recordabiles*), altre volte invece è distratta dall'amore per la vuotissima conoscenza di

⁵¹¹ *Ibid.*, I, 22, 43 (PL 34, 140)

⁵¹² Il prefisso latino *dis* esprime infatti l'idea della separazione (distogliere/disgiungere) o quella di dispersione (distribuire). Spesso ha il significato intensivo (dismisura).

⁵¹³ A proposito della dottrina estetica agostiniana secondo la quale il bello sensibile dipende da quello intellegibile e la bellezza creata dalla bellezza increata cfr. W. BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in «Wissenschaft und Weisheit», 38, 1975, pp. 140-157.

tali realtà (amor vanissimae cognitionis talium rerum) e in questo è condizionata dai numeri sensuali (*sensuales*) nei quali sono riposte regole che godono dell'imitazione dell'arte. Questa vana *curiositas*, come è reso esplicito nel nome stesso (*cura* in latino vuol dire affanno), è nemica della *veritas*⁵¹⁴. L'amore per l'azione nasce dalla superbia⁵¹⁵, vizio a causa del quale l'uomo ha preferito imitare Dio piuttosto che servirlo. L'anima di per sé è *nihil*, questo ne giustifica la sua mutevolezza. È un nulla senza Dio che la vivifica e la ordina⁵¹⁶.

Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo* (Eccl., 10, 14); et: *Initium omnis peccati superbia* (Ecc., 10, 15). Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: *Quid superbit terra et cinis, quoniam in vita sua proiecit intima sua?* (Eccl., 10, 9-10). Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu? Iste autem animae appetitus est sub se habere alias animas; non pecorum, quas divino iure concessum est, sed rationales, id est, proximas suas, et sub eadem lege socias atque consortes. De his autem appetit operari anima superba, et tanto excellentior videtur haec actio quam illa de corporibus, quanto anima omnis omni corpore est melior. Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per seipsum, solus Deus potest⁵¹⁷.

Il superbo amore per l'azione e per la produzione dei numeri inferiori ha corrotto l'anima allontanandola così dalla contemplazione di Dio. L'Anima è spinta non soltanto ad agire sui corpi ma anche ad agire su altre anime non tenendo conto che solo Dio ha il potere di operare sulle anime razionali (sed operari de animis rationalis, non per corpus sed per se ipsum, solus Deus potest). L'azione tanto nei confronti dei corpi quanto nei confronti delle anime allontanano l'anima da quello che è il vero amore annunciato dalle Sacre Scritture: amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e amare il prossimo come se stessi. Questo giustificerebbe anche la ripresa da parte del *magister* del verso di Matteo "Iugum enim meum leve est"⁵¹⁸:

⁵¹⁴ AGOSTINO, *De musica*, VI, 13, 39.

⁵¹⁵ Cfr. *Sir*, 10, 9-10; 14-15.

⁵¹⁶ AGOSTINO, *De musica*, VI, 13, 40; cfr. anche *De ordine*, I, 2, 3 e PLOTINO, *Enneades*, VI, 6, 1, 4-8.

⁵¹⁷ *Ibid.*, VI, 13, 40-41 (PL 32, 1184-1185). Vengono nuovamente prese in esame le diverse categorie dei numeri questa volta per spiegare come l'anima agisce su altre anime al fine di assoggettarle: i movimenti che l'anima esercita su anime a lei soggette sono i numeri progressivi. Quei movimenti invece che l'anima esterna quando desidera aggregare o assoggettare altre anime sono i numeri presenti. Tali moti ricevuti nella memoria diventano *numeri recordabiles*. Seguono poi i numeri esaminatori (*examinatores*) che ad alcuni non dispiace chiamare *sensuales* che invece giudicano la convenienza o la sconvenienza di questa azione.

⁵¹⁸ *Mat.*, 11, 30.

M-Laboriosior est huius mundi amor. Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit: quoniam rerum transitu completur infima pulchritudo, et quod in illa imitatur constantiam, a summo Deo per animam traicitur: quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis, quam ea quae et tempore et locis. Sicut itaque praeceptum est animis a Domino quid diligant, ita per Ioannem apostolum quid non diligant. *Nolite, inquit, diligere mundum: quia omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi*⁵¹⁹.

Rispetto all'amore per Dio l'amore di questo mondo è pesante e faticoso in quanto l'anima non può trovare nelle realtà temporali l'immutabilità e l'eternità che invece risiedono soltanto nel suo Creatore. A differenza tuttavia dei neoplatonici Agostino non sostiene la tesi secondo la quale l'anima è macchiata dai numeri inferiori. Benchè Dio non sia invidioso di questi numeri, visto che ha dato all'uomo la possibilità di fruirne e godere (*uti et frui*), tuttavia un uso distorto di tali ritmi/numeri rischia di contaminare l'anima precludendole la possibilità di innalzarsi alla contemplazione delle *res divinae*. Tali numeri, che attraggono l'anima perché possiedono tracce della *Summa Pulchritudo*, devono dunque essere bene usati in quanto di gran lunga distanti dalla perfezione dei numeri eterni che risiedono nella mente di Dio. Solo un corretto uso garantisce all'anima la possibilità di potersi svincolare da essi (sed bene utendo carebimus) per potersi innalzare alla contemplazione delle realtà divine e alla *visio Dei*. Efficace risulta essere la similitudine utilizzata dal *magister*: tali numeri vengono paragonati ad una tavola tra le onde (*tabula in fluctibus*) che non deve essere gettata via perché troppo pesante né abbracciata eccessivamente così tanto da affondarla⁵²⁰.

Solo quando vedremo Dio faccia a faccia, solo quando i corpi risorgeranno potremmo godere pienamente di questi numeri⁵²¹. Il *magister* dunque chiarisce al *discipulus* l'importanza delle quattro virtù cardinali, armi necessarie che accompagnano l'uomo nel suo percorso terreno,

⁵¹⁹ AGOSTINO, *De musica*, VI, 14, 44 (PL 32, 1186). Agostino in questo passo fa riferimento alla bellezza corporea degli esseri umani e animali che usufruiscono del senso corporeo. Come chiarirà nelle sue *Retractationes* tale bellezza imita la stabilità in virtù dell'anima che conserva la struttura dei corpi fintantoché essa non si dissolva: «Alio loco: *Laboriosior est, inquam, huius mundi amor. Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit, quoniam rerum transitu completur infimapulchritudo, et quod in illa imitatur constantiam, a summo Deo per animam traicitur, quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis quam est ea quae et tempore et locis* (*De Musica*, VI, 14, 44). Haec verba, si eo modo accipi possunt, ut non intellegatur infima pulchritudo nisi in corporibus hominum omniumque animalium, quae cum sensu corporis vivunt, ratio manifesta defendit. Hoc quippe in ea pulchritudine imitatur constantiam, quod in compage sua manent eadem corpora, in quantum manent, id autem a summo Deo in ea per animam traicitur (*De civitate Dei*, 7, 6). Anima quippe ipsam compagem tenet, ne dissolvatur et diffluat; quod videmus in corporibus animalium anima discedente contingere».

⁵²⁰ A proposito della metafora della navigazione cfr. G. REALE, *Agostino. Amore Assoluto e «Terza navigazione»*, Milano 2000. Platone nel suo Fedone definiva "prima navigazione" quella che prende le mosse dalla conoscenza sensibile mentre "seconda navigazione" quella che riguarda la conoscenza intellettuale. Secondo Reale Agostino in questo passo farebbe riferimento ad una possibile terza navigazione, cui accennava anche Platone finalizzata alla conoscenza delle realtà eterne a partire da un aiuto divino.

⁵²¹ *Ibid.*, VI, 14, 48. Cfr., *I Corinzi*, 13, 12. Per quanto concerne la resurrezione dei corpi cfr. H. I. MARROU-A.M. LA BONNARDIÈRE, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, in «Revue des études augustiniennes» 12 (1966), pp. 111-136.

strumenti di purificazione e via di unità a Dio: la prudenza spinge l'anima alla contemplazione delle realtà superiori, la temperanza⁵²², garantendo stabilità e sostegno, è la virtù che la dirige verso Dio, la forza la difende dalla paura delle avversità mentre la giustizia la spinge all'uguaglianza degli spiriti più puri⁵²³. Sono queste le virtù che, garantendo il passaggio dall'amore per le realtà di questo mondo all'amore per le realtà eterne, consentono all'anima la vittoria sulle *potestates aeris*, ossia gli angeli decaduti che invidiano la felicità dell'uomo e che non esisteranno più nell'aldilà una volta passate le avversità di questo mondo. Tali virtù consentono inoltre il nevralgico passaggio da una *delectatio* effimera, caduca e transeunte, rivolta a beni temporali, alla *suavitas* provata in seguito alla contemplazione di Dio:

M- Sed ego consulens Libros, quos nulla antecellit auctoritas, ita invenio dictum esse: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* (Ps 33, 9). Quod apostolus etiam Petrus sic interposuit: *Si tamen gustastis, quoniam suavis est Dominus* (1 Pt 2, 3). Hoc esse arbitror quod agitur in his virtutibus quae ipsa conversione animam purgant. Non enim amor temporalium rerum expugnaretur, nisi aliqua suavitate aeternarum. Ubi autem ventum fuerit ad illud quod canitur: *Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt; inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae* (Ps 35, 8-10): non iam gustatu suavem fore Dominum dicit; sed vides quae inundatio et affluentia praedicetur fontis aeterni; quam etiam ebrietas quaedam consequitur: quo nomine mihi videtur mirabiliter significari oblitio illa saecularium vanitatum atque phantasmatum.⁵²⁴

La prudenza, la temperanza, la forza e la giustizia, purgando l'anima, sono garanzia assoluta di conversione (quae ipsa conversione animam purgant) in quanto strappano l'anima dalla vana attrazione per le realtà temporali (*amor temporalium*) grazie alla dolcezza prodotta dalle realtà eterne (*aliqua suavitate aeternarum*). Tale *dulcedo* prodotta dall'attrazione per le realtà immutabili è ribadita anche nel libro X delle *Confessiones*:

Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor.

⁵²² Nel *De libero arbitrio* l'Ipponate fornisce un'ulteriore definizione delle quattro virtù cardinali: cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 13, 27 (PL 32, 1235): «Agostino - Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. Ev. - Videtur. Agostino - Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? Ev. - Ita existimo. Agostino - Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas? Ev. - Imo ita ut dicis sentio. Agostino- Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? Ev. - Nulla mihi alia iustitiae notio est.»

⁵²³ *Ibid.*, VI, 15, 50. A proposito delle virtù cardinali citate da Agostino cfr. J. DOIGNON, "La problematique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin", in *L'umanesimo di S. Agostino: Atti del Congresso Internazionale 1986*, a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 169- 191. Lo studioso si sofferma sulle possibili fonti delle definizioni di virtù che sono rintracciabili nelle Sacre Scritture (nello specifico l'*Epistula ad Petrum*), nelle *Enneadi* plotiniane e nel *De regressu animae* di Porfirio. Da non sottovalutare l'influenza ciceroniana: cfr. CICERONE, *Hortensius*, fr. 110.

⁵²⁴ AGOSTINO, *De musica*, VI. 16, 52 (PL 32, 1189-1190).

Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique⁵²⁵.

Nella dimensione dell'eternità scomparirà anche la stessa *dulcedo* provata nel gustare quanto è soave il Signore (non iam gustatu suavem fore Dominum dicit) in quanto tale dolcezza rientra sempre in una dimensione transeunte determinata dallo spazio e dal tempo. Come afferma lo stesso Ipponate in un ulteriore passo del X libro delle *Confessiones* l'uomo, anche quando nella sua intimità ama Dio, non può che farlo con quelle gioie che sono proprie del piacere sensibile:

Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omninodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo⁵²⁶.

Tuttavia il *magister*, ammettendo la possibilità di predicare la straripante abbondanza della fonte eterna (inundatio et affluentia praedicetur fontis aeterni), legittima l'esistenza nell'aldilà di un certo stato di ebrezza (ebrietas quaedam) cui ne consegue necessariamente la dimenticanza delle vanità temporali e dei fantasmi (saecularium vanitatum atque phantasmatum). L'oblio delle realtà terrene annullerà anche l'esercizio della memoria: l'anima, immersa nella *visio Dei*, contemplerà un eterno presente senza la necessità di doverlo ricordare a se stessa.

Queste virtù nell'aldilà verranno sublimare, e, fissate nell'eternità delle realtà immutabili diventeranno *contemplatio*, *santificatio*, *impassibilitas*, *ordinatio*, ossia saranno fissazione eterna di *prudencia*, *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia*⁵²⁷.

I numeri temporali dunque non devono essere rigettati in quanto non solo possiedono tracce di bellezza e ordine ma derivano dall'unità, alla quale necessariamente tendono: tutti i numeri non

⁵²⁵ ID., *Confessiones*, X, 40, 65 (PL 32, 807).

⁵²⁶ *Ibid.*, X, 6, 8 (PL 32, 782-783).

⁵²⁷ Come ha opportunamente sottolineato la Bettetini (*Agostino. Musica*, op. cit., p. 433, n. 131): «In verità, nella stessa vita ultraterrena descritta da Agostino in questa e altre opere non dovrebbe essere plausibile l'esistenza di alcuna virtù in quanto aristotelica propensione al bene costruita da atti ripetuti, perché i beati non devono tendere a nulla in quanto sono già definitivamente costituiti dal bene. D'altra parte la stessa possibilità di «nuovo cielo e nuova terra» (cfr. Isaia 65, 17 ma anche Prima Lettera di San Pietro e Apocalisse), considerata da Agostino più volte (*De civitate Dei* XXII, 1), non rende assurda l'ipotesi di una struttura di movimento interna alla fissità della condizione beatifica, quindi dell'esistenza di altre forme di potenzialità».

sono altro che multipli di uno, sono molteplicità di unità che tendono alla *Summa, Inconcussa, Incommutabilis Aeterna Unitas*⁵²⁸.

Paradossale almeno in apparenza la tesi che viene lanciata dal *magister* nei capitoli finali del VI libro. Agostino ritiene che non sia impossibile che le cose siano derivate ai quattro elementi e che essi derivino a sua volta dal *nihil*. *Signum* tangibile dell'intervento divino non sono le creature né la loro contingenza ma la *potentia ordinationis* che ne ha stabilito la struttura numerica. Senza numeri la materia sarebbe *nihil*⁵²⁹. Oltre al *nihil* prima della *creatio rerum*, a quello dell'anima presa da sola⁵³⁰, e al nulla dello spazio tra un numero ed un altro⁵³¹, nella serie infinita dei numeri, ci sarebbe anche il *nihil* delle *res* prive di una stabilita struttura numerica.

La parte finale del libro VI segna dunque il trionfo della *potentia ordinationis*: quando la *ratio* è chiamata a giudicare di un tale sentire, quando la *ratio* deve giudicare piedi, metri e versi dubbi o quando piedi proceleusmatici le si presentano uguali ai piedi spondei, essa intuisce che ha valore solo la potenza dell'ordinamento⁵³². Risulta persino insufficiente produrre elementi ricchi di *aequalitas* che, senza la potenza dell'ordinamento, rischiano ugualmente di ricadere nel nulla.

La materia senza *numeri*, senza una *correlatio* insita in essa sarebbe nulla. In virtù di tale *correlatio* la *Summa Mensio/Mensura* diviene *Unitas* e il *numerus* si configura come *aequalitas et similitudo Unitatis*, traccia pancreata di *ordo*, *pulchritudo*, cartina di tornasole della *Summa, Inconcussa, Incommutabilis, Aeterna Aequalitas*, riflesso del *Summus Modus*, del *Summus Ordo*, della *Summa Pulchritudo*. Tale idea è resa esplicita nel libro II del *De Libero Arbitrio*: senza una qualche forma numerica non soltanto nessun essere diveniente non potrebbe essere conosciuto ma il suo essere finirebbe inesorabilmente nel nulla⁵³³. Tuttavia esiste una qualche forma eterna ed immutabile (aliqua forma aeterna et incommutabile) affinché gli esseri divenienti non si interrompano ma pongano nella successione di movimenti misurati (*dimensis motibus*) e con una

⁵²⁸Cfr. A. SCHMITT, *Zahl und Schönheit in Augustinus "De Musica" VI*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 16 (1990), pp. 221-237. Le realtà temporali non devono essere rigettate ma sono state date perché l'uomo possa accostarsi all'eternità. La strada verso l'eterno è tracciata dalle *res temporales*: «Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inhaerere valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus. Quae fidei disciplina, ut auctoritate praepolleat, divina misericordia gubernatur (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 21, 60 [PL 32, 1300])»

⁵²⁹ *Ibid.*, VI 17, 57; cfr. anche AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 20, 52.

⁵³⁰ AGOSTINO, *De musica*, VI, 13, 40.

⁵³¹ *Id.*, *De musica*, I, 12, 22.

⁵³² *Ibid.*, VI, 14, 47; Cfr. anche M. BETTETINI, *Agostino, Musica*, op. cit., p. XVIII.

⁵³³ Quasi bene, sia esso grande o piccolo, deriva da Dio. Benchè i beni temporali deperiscano e tendano continuamente al non essere mantengono sempre qualche cosa della forma da cui traggono il loro essere: «Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim maius in creaturis quam vita intellegens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quantumlibet deficient, et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formae cuipiam rei deficienti remanet; ex illa forma est quae nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 17, 46 [PL 32, 1265-1266])».

distinta varietà di forme (*distincta varietate formarum*) certe cadenze ritmiche dei tempi (*quosdam versus temporum*):

Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat; noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem; quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant, et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros⁵³⁴.

Considerato il fatto che nessun essere può darsi una forma è assolutamente necessario presupporre un essere non diveniente e sempre permanente per cui sussistono tutti gli esseri divenienti che, svolgendosi nello spazio e nel tempo, secondo i numeri delle rispettive forme, raggiungono la pienezza in quel numero sovratemporale:

Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare quod non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui formae dictum est: *Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem es, et anni tui non deficient* (Ps 10127-28). Annos sine defectu, pro aeternitate posuit prophetica locutio. De hac item forma dictum est, quod in seipsa manens innovet omnia (Sap. 7, 27). Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset.

La potenza dell'ordinamento si configura dunque come *pondus* necessario affinché ogni *res* sia al suo posto secondo la giusta misura. Negli ultimi capitoli del *De Musica* l'Ipponate arriva ad affermare una tesi paradossale: la materia potrebbe pure essersi fatta da sé ma sarebbe nulla senza una *ordinatio* predisposta dal Creatore:

M- Nisi forte movet te tarditas eorum, ut mitius loquar, qui negant de nihilo fieri posse aliquid, cum id omnipotens Deus fecisse dicatur (*Gn* 1, 1; *Sap.* 2, 2; *2 Mc* 7, 28). An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte eius, sensuales numeros qui sunt in consuetudine eius operari; et sensualibus numeris progressores illos quibus membra in operando movet, ad quos iam intervalla temporum pertinent, et his rursus formas visibiles de ligno fabricari, locorum intervallis numerosas: et rerum natura Dei nutibus serviens, ipsum lignum de terra et caeteris elementis facere non potest; et ipsa extrema non poterat de nullo?⁵³⁵

⁵³⁴ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 16, 44 (PL 32, 1264-1265).

⁵³⁵ ID., *De musica*, VI, 17, 57 (PL 32, 1191-1192).

Agostino, non ritenendo impossibile l'ipotesi che le realtà sensibili siano derivate dai quattro elementi e che questi, a loro volta, provengano dal nulla, sottolinea come il vero intervento del Creatore non sarebbe né l'esistenza delle creature né il loro essere soggette alla corruzione spazio-temporale, quanto invece la struttura numerica che le caratterizza frutto dell'*ordo rerum* operata da Dio⁵³⁶. Come si afferma nel libro della Sapienza Dio ha ordinato la realtà sensibile conferendole *mensura* (misura), *numerus* (calcolo) e *pondus* (peso)⁵³⁷, *vestigia* del suo Creatore, e caratteristiche proprie dell'essere: «ciò che è, è in quanto misurato, numerato (e numerico), ordinato»⁵³⁸:

Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur. Namque ab aliqua impertili nota in longitudinem necesse est porrigatur quaelibet eius quantumvis parva particula, tertiam latitudinem sumat, et quartam altitudinem qua corpus impletur. Unde ergo iste a primo usque ad quartum progressionis modus? Unde et aequalitas quoque partium, quae in longitudine et latitudine et altitudine reperitur? Unde correlativeitas quaedam (ita enim malui analogiam vocare), ut quam rationem habet longitudo ad impertilem notam, eadem latitudo ad longitudinem, et ad latitudinem habeat altitudo? Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis veniunt? Atqui haec si terrae ademeris, nihil erit. Quocirca omnipotens Deus terram fecit, et de nihilo terra facta est⁵³⁹.

Tale *correlativeitas* (rapporto razionale), che l'Ipponate chiama *analogia*, termine quest'ultimo traslitterato dal greco, deriva dal sommo ed eterno principio (ab illo summo atque aeterno principatu) dei rapporti numerici (numerorum), della somiglianza (similitudinis), dell'uguaglianza (aequalitatis) e dell'ordine (ordinis). *Mensura*, *numerus* e *pondus* che, declinati nella creatura e conferendo una certa proporzione, determinano le proprietà del suo essere e il suo grado di partecipazione all'eterno principio, in Dio diversamente sono termini che si riferiscono alla *Summa Unitas* come l'Ipponate afferma in un passo del *De genesi ad litteram*:

In ipso ergo erant. Sed quomodo? nam et ista quae creata sunt, in ipso esse legimus (Rm 16, 31): an illa sicut ipse, ista vero sicut in illo a quo reguntur et gubernantur? Et quomodo illa ipse? Neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia. An secundum id quod novimus mensuram in eis quae metimur, et numerum in eis quae numeramus, et pondus in eis quae appendimus, non est Deus ista: secundum id vero quod mensura omni rei

⁵³⁶ *Ibid.* Oltre al nulla prima della *creatio rerum*, al *nihil* dello spazio tra un numero ed un altro nella serie numerica *De musica*, I, 12, 22, ci sarebbe sia quello dell'anima presa da sola (*De musica*, VI 13, 40) sia quello delle realtà sensibili costituite dai quattro elementi private di *forma* e *ordo*.

⁵³⁷ *Sapienza*, 11, 21. A proposito di questo passo M. BETTETINI (*La misura delle cose*, op. cit., p. 128) sottolinea che, benchè l'Ipponate faccia riferimento alla *Vulgata* di S. Gerolamo, per il passo in questione si discosta da questa riportando *omnia in mensura, numero, pondere disposuisti* invece di *omnia mensura, numero, pondere disposuisti*.

⁵³⁸ M. BETTETINI, *Introduzione ad Agostino*, Roma-Bari 2008, p. 109.

⁵³⁹ AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 57 (PL 32, 1191-1192).

modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia; nihilque aliud dictum intellegitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (Sap 11, 21), nisi: Omnia in te disposuisti? Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae pendi possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere⁵⁴⁰.

Dio non può essere semplicemente né misura, né numero, né peso ciò non può essere identificato con la misura delle cose che noi misuriamo, con il numero delle realtà che contiamo, con il peso di ciò che percepiamo (*non est Deus ista*): considerando la misura come quella specifica proprietà che conferisce il limite ad ogni realtà (id vero quod mensura omni rei modum praefigit), il numero come ciò che è in grado di attribuire una forma a ciascuna *res* (et numerus omni rei speciem praebet)⁵⁴¹ e il peso come ciò trascina ogni cosa al riposo e alla stabilità (pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit), possiamo legittimamente affermare che Dio, colui che limita ogni cosa conferendole peso specifico e ordine (qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia), possiede queste proprietà in maniera fondamentale vera ed unica (primitus et veraciter et singulariter). La triade *mensura, numerus, pondus* spesso sostituita da altre espressioni affini (*modus, species, ordo/ modus, species, quies*)⁵⁴²

⁵⁴⁰ ID., *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7-8 (PL 34, 299)

⁵⁴¹ Ogni realtà ha una forma specifica perché partecipa dei numeri. Qualsiasi opera d'arte, che riceve dal di fuori una specifica forma, è sempre rapportata all'interno luce dei numeri: «Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quare deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quare ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 16, 42 [PL 32, 1263-1264])». Benchè qualsiasi opera d'arte sia determinata dalle categorie spazio-temporali e coloro che scelgono di diventare artisti muovano il proprio corpo secondo lo spazio e il tempo, il numero super-temporale, che conferisce una struttura numerica e una forma specifica a ciascun dato sensibile dell'arte, trascende tanto lo spazio e il tempo: «Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quare in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum; et discendae arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per locos et tempora movent, animum vero per tempora: accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas (*Ibid.*)».

⁵⁴² Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, V, 11; XI, 28; *De libero arbitrio*, III, 35; *De natura boni*, III, 3; *De genesi ad litteram*, IV, 3, 7. Spesso i termini in questione ricorrono in altre opere di Agostino (*De libero arbitrio*, II, 20, 54; *De musica*, VI, 27, 56) con altri lemmi considerati sinonimi: *unum, unitas* e *principium* stanno per *mensura, aequalitas, similitudo, species* per *numerus, ordo, bonitas, caritas* per *pondus*. Per una accurata indagine di questi termini e delle loro occorrenze cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, op. cit., pp. 133-147. Secondo la Bettetini Agostino avrebbe mutuato da Cicerone l'equivalenza *numerus = forma/species*: cfr. M. BETTETINI, *Musica tra cielo e terra: lettura del De musica di Agostino d'ippona* in *La musica nel pensiero medievale*, a cura di L. MAURO, Ravenna 2001, p. 109.

La potenza dell'ordinamento ha dunque fatto in modo che tutta la realtà transeunte, pur essendo molteplice, tendesse alla *Summa Aequalitas et Unitas*:

M- Quid porro? ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostendat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earumdem partium connexionem atque concordiam suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia?⁵⁴³

L'esistenza di ogni elemento, proprio perché sottomessa ad un preciso ordine, è necessariamente legata alla presenza dei numeri: mentre i numeri spaziali (*locales*) sono quelli che presiedono la forma esteriore di un corpo, quelli temporali (*temporales*) invece ne determinano un preciso sviluppo:

M-Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedit et modificat vitalis motus, serviens Domino rerum omnium, non temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia⁵⁴⁴.

I numeri temporali, presenti nell'interiorità (*intimi*) e riposti silenziosamente nel moto (in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu) precedono quelli spaziali che sono necessariamente in qualche stato (*in aliquo statu*)⁵⁴⁵. A loro volta gli stessi numeri temporali sono preceduti da un movimento della vita (*vitalis motus*) che, antecedendo e misurando gli altri numeri,

⁵⁴³ *Ibid.*, VI, 17, 58 (PL 32, 1192). Sulla questione tanto dibattuta relativa all'esistenza un'anima del mondo Agostino, come testimonia un passo del non prende mai una posizione netta: cfr., AGOSTINO, *De genesi ad litteram*, 4, 17; *De cons. evang.* 1, 35. Benchè l'Ipponate non ne affermi con sicurezza l'esistenza di un'*anima mundi* allo stesso modo, in mancanza di prove certe, non è neppure in grado di negarne *in toto* l'esistenza. Secondo O'Daly (*La filosofia della mente*, op. cit., pp. 93-95) qualora Agostino avesse affermato l'esistenza di un'*anima mundi* avrebbe inevitabilmente dovuto approvare la tesi dell'unità di tutte le anime sostenuta da Plotino e da Porfirio. Cfr. anche P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre*, huit exposés suivis de discussions par H. DÖRRIE, J. H. WASZINK, W. THEILER, P. HADOT, A. R. SODANO, J. PÉPIN, R. WALZER, Vandoeuvre-Genève, 1966; ID., *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968; P. HENRY, *Plotin e l'Occident*, Louvain 1934.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Nel caso di una pianta i numeri temporali, intimi e silenziosi, non sono altro che quei numeri preposti alle diverse fasi di crescita che preparano la pianta a recepire quei numeri locali in assenza dei quali la pianta non sarebbe tale. Come afferma Guitton «Sans l'influence secrète de ces rapports de temps les rapports que nous présente l'espace ne pourraient se garder (J. GUITTON, *Le temp*, op. cit., p. 115)».

e servendo Dio in tutto, pur non avendo in sé gli intervalli dei tempi (non temporalia habens digesta intervalla), in potenza distribuisce tutti i tempi (*tempora ministrante potentia*)⁵⁴⁶.

Il *motus vitalis* è, a sua volta, preceduto dai numeri razionali (*rationales et intellectuales*) delle anime sante e beate (*beatarum animarum atque sanctarum*):

M- Supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt (Mt 10, 30), nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt⁵⁴⁷.

Tale passo risulta essere emblematico in quanto Agostino, partendo dalle realtà temporali giunge, attraverso la mediazione delle anime dei beati alla *visio Dei* inscritta nell'eternità. L'Ipponate delinea così un percorso di ascesa in cui, benchè le arti liberali rivestano una loro importanza, tuttavia un ruolo di primo piano è svolto proprio dalla musica, arte che, fungendo da privilegiato *trait d'union* tra le realtà terrene e quelle celesti è in grado di innalzare l'uomo da qualsiasi bassezza temporale elevandolo a quella dimensione eterna dove le categorie dello spazio e del tempo vengono annullate. Si potrebbe quasi avere l'impressione che la musica sia stata creata

⁵⁴⁶ Tale *motus* si configura come il regolatore di qualsiasi numero da cui dipende l'essere stesso del tempo. Il concetto di *motus vitalis*, movimento nel quale non risiedono numeri determinati, regolati e classificati e che possiede il tempo in maniera assoluta, è ereditato con molta probabilità da Plotino il quale concepisce l'esistenza di un movimento vitale, proprio di un essere animato unico, che agisce in se stesso, immobile rispetto a ciò che è esteriore e in movimento a causa della vita eterna che è in lui. Cfr. a tal proposito PLOTINO, *Enneades*, IV, 4, 8, PLATONE, *Timaeus*, 41 A-D.

⁵⁴⁷ AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 58 (PL 32, 1192). Agostino riprende tale passo nelle sue *Retractationes* per correggere l'affermazione del *De Musica* giustificando l'utilizzo di una terminologia impropria in quanto nelle Sacre Scritture non si fa alcun accenno al fatto che gli angeli possiedono un'anima: «Sed spiritus angelicos sancta Scriptura nomine animarum significare non solet. Proinde in eo quod circa finem libri huius dixi: *Rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt* (*De musica*, VI, 17, 58) non video quemadmodum vocabulum animarum secundum Scripturas sanctas positum possit ostendi, quandoquidem hic non nisi angelos sanctos intellegi volui, quos habere animas nusquam me legisse in divinis eloquiis canonicis reco. Hic liber sic incipit: *Satis diu pene* (AGOSTINO, *Retractationes*, I; 11, 4 [PL 32, 602])». Agostino in questo passo non fa riferimento ad un'anima del mondo unica ed immanente ma alla pluralità degli spiriti angelici che non sono immanenti al mondo. Per quanto concerne gli spiriti angelici possibile l'influenza di Gregorio di Nissa. Secondo il Nissenno, mentre infatti per le creature le categorie dello spazio e del tempo sono scandite da momenti irripetibili e non sovrapponibili, per le nature spirituali è possibile diversamente sperimentare una dilatazione sia del tempo che dello spazio. Questo porta Gregorio ad affermare che l'anima, dopo la morte, rimane unita a tutti gli elementi materiali che sono dispersi. Cfr. a tal proposito G. F. GAREL, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, op. cit., p. 207; GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, PG 48A. Tale affermazione giustificherebbe il dono dell'ubiquità che possiede l'anima subito dopo la morte. Secondo Gregorio soltanto con l'avvento dell'ottava età è possibile per l'anima umana entrare nella condizione angelica. Nell'ottava età cessa infatti definitivamente il tempo fuggevole e transitorio (*ὁ ποώδης καὶ παροδικὸς χρόνος*) che contraddistingue l'essere creaturale insieme all'ineluttabile necessità della genesi e della corruzione. L'ottava età coincide con il tempo futuro (*ὁ ἐφεξῆς αἰὼν*) la cui estensione è paragonata a quella di un solo giorno, chiamato il Grande Giorno, illuminato non più dalla luce del sole ma dalla vera luce del Sole di Giustizia chiamato dalla profezia Levante proprio perché non conosce mai tramonto. Solo con l'avvento del tempo futuro l'anima potrà intraprendere, alla stregua delle creature angeliche, tale percorso di elevazione spirituale (*ἀναστάσεως*). Cfr. GREGORIO DI NISSA, *In Iscriptione. Psalorum*. II, V, GNO p. 83, 27-84, 12; Cfr. Anche *De Sexto Psalmo*, GNO p. 189, 19-190, 1. Secondo la Bettetini (*Agostino, Musica*, op. cit., p. 434, n. 139) il ruolo degli angeli è paragonabile alle divinità inferiori di Platone: cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 11, 34; PLATONE, *Timaeus*, 41 A-D; PLOTINO, *Enneades*, III, 3, 5.

prima del tempo, in quanto le *certae numerorum dimensiones* attraverso le quali il Creatore ha ordinato la realtà sensibile, sono i privilegiati strumenti di cui Dio si è servito per creare il mondo stesso⁵⁴⁸.

La musica dunque, come direbbe Stravinsky, proprio perché fondata su proporzioni numeriche certe, rivelando la dimensione interiore del tempo, che è possibile possedere nell'istante, si configura come quel dominio privilegiato che consente all'uomo di afferrare il presente realizzandolo e rendendolo reale: «La musica è il solo dominio nel quale l'uomo realizza il presente. A causa dell'imperfezione della sua natura, l'uomo è destinato a subire il passare del tempo – delle sue categorie, del passato e dell'avvenire – senza poter mai rendere reale, e pertanto stabile, quella del presente. Il fenomeno della musica ci è dato al solo scopo di stabilire un ordine nelle cose, ivi compreso, e soprattutto, un ordine fra l'uomo e il tempo»⁵⁴⁹.

L'itinerario di ascesa, tracciato in maniera sapienziale nel *De Musica*, che ha lo scopo di condurre il lettore attraverso un percorso ascendente verso il sommo Creatore (*elementa, numeri locales, numeri temporales, motus vitalis, numeri rationales, Deus*) e verso quella dimensione eterna, là dove non esiste più il tempo ma dove regnano sovrani *ordo, modus, pulchritudo*, si chiude nelle ultime pagine del *De Musica* con il verso “*Deus creator omnium*” che segna l'*incipit* del celebre inno ambrogiano, segno tangibile del trionfo della *potentia ordinationis*⁵⁵⁰, considerato anche «il fondamento ontologico che non può essere ricavato dal materiale empirico, perché c'è già, anche quando il materiale empirico è in via di raccoglimento»⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ Cfr. C.J. PERL, *Augustinus und die Musik*, in *Augustinus Magister*, Actes du Congrès International Augustinien 1954, Paris 1955, pp. 439-452.

⁵⁴⁹ I. STRAVINSKIJ, *Cronache della mia vita*, Milano 1979, pp. 97-98.

⁵⁵⁰ Tale verso segna l'*incipit* di un famoso inno ambrogiano, canto vespertino eseguito per ringraziare Dio quando venivano accese le lucerne. Il titolo dell'inno (*Lucernario* o *Per l'ora dell'incenso*), indicante il momento ultimo della sera in cui si compiva l'estremo ufficio, assente nei più antichi manoscritti, è documentato dallo stesso Ambrogio nel trattato *Vergini* 3, 18 (SAEMO 14/ 1, 222-223). Il rito del *Lucernario* (in greco τὸ λυχνικόν, in latino *lucernale* o *lucernarium*), celebrato nella Chiesa antica fino al IV secolo, deriva del lemma greco λυχνικόν, termine con il quale si soleva indicare la fiamma della lucerna accesa per rischiare l'ora in cui veniva eseguita la preghiera della sera. Per quanto concerne uno studio approfondito sull'argomento cfr. G. COPPA, *Opere di S. Agostino*, Torino 1969, p. 1000; F. J. DÖLGER, *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen*, in *Antike und Christentum* 5 (1936), pp. 1-43. Diverse le testimonianze che attestano la permanenza e la diffusione di tale rito in Oriente e precisamente a Gerusalemme fino al IV: cfr. a tal proposito BASILIO, *De Spirito*, 73 (SCh 17bis508-510); EGERIA, *Itinerarium*, 24, 4 (SCh 296, 238); GREGORIO DI NISSA, *De Vita Macrina* 22; 25 (SCh 178, 212; 226). L'inno ambrogiano del *Lucernario*, secondo Sensini, fu quello che maggiormente lasciò impressionato Agostino che lo considerò la massima espressione di poesia sia ritmica che estetica (U. SENSINI, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, Torino 1949, pp. 63-64). L'inno ambrogiano è menzionato complessivamente sei volte da Agostino. Nel dialogo *De beata vita*, composto durante la residenza a Cassiciaco, l'Ipponate ricorda come la madre Monica in occasione del suo compleanno compiuto nel 386 era solita ripetere alcuni versi di questo inno. Nelle *Confessiones* Agostino cita l'inno per ben due volte nel libro IX: una prima volta quando menziona le doti del figlio Adeodato commemorando la morte della madre e una seconda volta citando per esteso due strofe dell'inno quando l'Ipponate riconosce l'effetto ristoratore delle parole di Ambrogio sulla sua angoscia: cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, IX, 6, 14; 32. Il verso, che segna l'*incipit* dell'inno, viene poi citato per ben tre volte nel *De Musica* in quanto esprime in maniera emblematica non soltanto la perfezione metrica del trimetro giambico ma anche la *delectatio* che si prova di fronte ad un verso cantato rispetto ad uno recitato: cfr. AGOSTINO, *De musica*, VI, 2, 2; 9, 23; 17, 57.

⁵⁵¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. VOLPI, Milano 2005, p. 70.

Tale verso non è soltanto gradevole all'orecchio per il suono articolato dei suoi numeri (non solum auribus sono numeroso gratissimus) ma molto di più gradito all'anima per la sanità e verità del contenuto (sed multo magis animae sententiae sanitate et veritate gratissimus)⁵⁵² in quanto condensa nella struttura triadica il principio, il medio e il fine, eternità, tempo e creazione⁵⁵³. Questo verso viene preso dall'Ipponate come una sorta di modello atto ad illustrare le leggi del ritmo poetico nell'alternanza di sillabe lunghe e sillabe brevi. La successione di piedi giambici, che realizza un dimetro giambico catalettico, si erge ad *exemplum* dell'*aequalitas numerosa* del verso diviso in due cola non scambiabili tra i quali c'è un rapporto proporzionale. Il giambo inoltre è il piede che raffigura quei rapporti numerici doppi che insieme ai metri uguali sono quelli che maggiormente si avvicinano all'*aequalitas* rispetto ai peonici, ai cretici e agli epitriti più adatti alla prosa in quanto rientrano nei rapporti numerici sesquialteri.

Tale verso e la relativa numerazione vengono analizzati anche nel libro XI delle *Confessiones* per spiegare non soltanto la scansione ritmica della successione podica ma i modi attraverso cui determiniamo i tempi in relazione uno con l'altro: siamo in grado di ricordare le sillabe passate e di trattenerle nella memoria fintantoché non comprendiamo la parola per un certo intervallo di tempo (quantulocumque temporis intervallum)⁵⁵⁴:

*Deus creator omnium: versus iste octo syllabarum brevibus et longis alternat syllabis; quattuor itaque breves, prima, tertia, quinta, septima, simplae sunt ad quattuor longas, secundam, quartam, sextam, octavam. Hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis; pronuntio et renuntio, et ita est, quantum sentitur sensu manifesto. Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. Sed cum altera post alteram sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo brevem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inveniam, quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi brevis sonare destiterit? Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? Eius autem finitio praeteritio est. Quid ergo est, quod metior? Ubi est qua metior brevis? Ubi est longa, quam metior? Ambae sonuerunt, avolaverunt, praeterierunt, iam non sunt; et ego metior fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu feditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*⁵⁵⁵.

Tale verso noi lo ascoltiamo con i numeri *occursores*, lo riconosciamo attraverso i numeri *recordabiles*, lo pronunciamo con i numeri *progressores*, ne riceviamo piacere con i numeri *iudiciales*⁵⁵⁶.

⁵⁵² AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 57.

⁵⁵³ Il tema della creazione, tema fondamentale nel *De Musica*, viene affrontato da Agostino a partire dalla relazione tra uomo e Dio. Cfr. W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, a cura di G. REALE, Milano 1995, p. 122.

⁵⁵⁴ AGOSTINO, *De musica*, VI, 17, 57.

⁵⁵⁵ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 27, 35 (PL 32, 823-824).

⁵⁵⁶ ID., *De musica*, VI, 2, 2; 9, 23.

Come i *soni significantes* di quel verso, la cui distribuzione nella successione podica realizza l'*aequalitas numerosa*, passano, in quanto soggetti a quella caducità delle *res* temporali, così passa anche la scena di questo mondo. Ma sebbene quei suoni passino e scorrano inesorabilmente, il metro e il ritmo, con cui quei suoni vengono scanditi, rimane perché scolpito a priori nella nostra interiorità⁵⁵⁷.

La memoria, facoltà privilegiata, decantata più volte dall'Ipponate si manifesta dunque non soltanto come ricordo di ciò che passato, ma come l'azione di riportare alla luce ciò che già permane *a priori* nell'interiorità: l'anima dunque non misura le realtà che non sono (non ergo ipsas, quae iam non sunt ...metior) ma ciò che diversamente sempre permane (sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet): la memoria dunque, intesa non solo come ricordo del passato ma come ricordo di un eterno presente, diviene privilegiato raccordo tra la dimensione del tempo e quella dell'eternità.

Allo stesso modo delle sillabe che scandiscono la successione podica del *Deus creator omnium* anche gli eventi temporali passano ma rimane, quel *Summus Numerus*, quella *Summa Aequalitas et Unitas*, l'ordine e il metro del *Verbum* che, in virtù della *potentia ordinationis*, ha scolpito in ogni *res* una struttura numerica, una *correlatio* che diviene traccia pancreata del Sommo Bene e della Somma Bellezza.

L'anima dunque, partendo dalle realtà transeunti, nelle quali subodora le tracce dell'eterno è chiamata al ritorno a Dio. Tanta è la bellezza e l'incanto della luce eterna che i mille anni del divenire del tempo sono un nulla in confronto al solo giorno del non divenire dell'eternità:

Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta iucunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis veritatis atque sapientiae, ut etiamsi non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius vitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium

⁵⁵⁷ Così come immutabile è il metro che scandisce il verso allo stesso modo immutabile è la *pulchritudo* della Verità e della Sapienza che non soggiace ai sensi in quanto non si estende nel tempo e non si muove nello spazio. Diversamente dalla voce, che non risuona tutta nell'istante o da una figura visibile, che estendendosi come volume, non può essere presente in ogni spazio, *sempiterna* è la *Summa Veritas*, sole che non conosce tramonto: «Nec tota enim simul sonat quaelibet vox, quia per tempora tenditur et producitur, et aliud eius prius sonat, aliud posterius; et species omnis visibilis tamquam intumescit per locos, nec ubique tota est. Et certe omnia haec auferuntur invito, et quominus eis frui possimus, quibusdam impedimur angustiis. Nam et si posset esse cuiusquam suavis cantus sempiternus, et studiosi eius certatim ad eum audiendum venirent, coarctarent sese, atque pugnarent de locis, quanto plures essent, ut cantanti esset quisque propinquior, et in audiendo nihil tenerent manere secum, sed omnibus vocibus fugientibus tangerentur. Solem autem istum si vellem intueri, atque id pertinaciter possem; et in casu me desereret, et subvelaretur nubilo, et multis aliis obstaculis voluptatem videndi eum invitus amitterem. Postremo etiam si adesset semper suavitas, et lucis videnti, et vocis audienti, quid magnum ad me perveniret, cum mihi esset commune cum belluis? At illa veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potioem (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 14, 38 [PL 32, 1261-1262])».

bonorum recte meritoque contemnerentur. Non enim falso aut parvo affectu dictum est: *Quoniam melior est dies unus in atriis tuis super millia* (Ps 83, 11). Quamquam et alio sensu possit intellegi, ut millia dierum in temporis mutabilitate intellegantur; unius autem diei nomine incommutabilitas aeternitatis vocetur. Nescio me aliquid praetermisisse quod ex nostra responsione, quantum Dominus praebere dignatus est, tuis interrogationibus desit: quamquam et si tibi aliquid occurrit, modus libri nos iam finem facere, et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit⁵⁵⁸.

⁵⁵⁸ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 25, 77 (PL 32, 1308-1310).

Tempus tra distentio ed extensio

IX.

LE *CONFESIONES*

Il libro XI delle *Confessiones* si configura come uno spartiacque che segna il definitivo passaggio tra la prima parte dell'opera, nella quale l'Ipponate si sofferma sul suo vissuto personale (libri I-IX) indagando l'attuale condizione del suo spirito (libro X) e la seconda parte (libri XI-XIII) volta ad intraprendere un'esegesi scritturistica dei primi versetti della Bibbia.

La riflessione agostiniana sul problema del tempo, affrontata ampiamente nel libro XI, non si configura come una trattazione in sé conclusa ma come un processo che giunge a maturazione partendo dalle fondamentali premesse che l'Ipponate espone sia nelle primissimi dialoghi legati all'esperienza di *rus Cassiciacum* sia nel *De Musica*.

L'indagine sul problema del tempo, implicita nei primi libri delle *Confessiones*, viene resa esplicita nel libro XI: l'Ipponate non intende elaborare una teoria o definizione del tempo bensì si propone di mettere in luce alcuni aspetti della dimensione della temporalità al fine di sottolineare l'alterità della natura immutabile di Dio rispetto a quella mutevole dell'essere creaturale ponendo l'accento sul divario incolmabile tra il modo di fare e di ragionare dell'uomo rispetto a quello di Dio.

La riflessione agostiniana sull'intricato problema della temporalità si presenta come una continua ricerca nell'ottica di quell'inesauribile *quaerere philosophice* delineato fin dalle primissime pagine del *Contra Academicos* che, come afferma la Cristiani, risente indubbiamente dell'influsso ciceroniano: «il suo percorso teorico non conduce ad una interiorizzazione più o meno esattamente definita della percezione del tempo, a una riduzione della dimensione temporale oggettiva a dimensione della coscienza, come il troppo celebre *in te, anime meus, tempora metior* (XI, 27, 36) può facilmente lasciare supporre, quando nella frase non si colga l'accento forte che cade sul verbo, sull'attività razionale e razionalizzante del misurare»⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di M. CRISTIANI, M. SIMONETTI, A. SOLIGNAC, traduzione di G. CHIARINI, Milano 2006, vol. IV, libri X-XI, p. 254.

Nel libro XI delle *Confessiones* Agostino cerca di risolvere l'aporia connessa non soltanto all'analisi della misura del tempo ma all'"essere" o al "non essere" del tempo stesso. Il suo tentativo non è quello di creare una fenomenologia del tempo. La risoluzione, nata da una profonda riflessione interiore, non avviene solo sul piano psicologico. Non è lecito neppure affermare che Agostino tenti una soluzione teoretica recidendo le precedenti tesi scettiche. Come afferma lo stesso Ricoeur: «Agostino lascia intendere che solo una trasfigurazione poetica non solo della soluzione ma anche dell'interrogativo stesso, libera l'aporia dal non senso che incombe»⁵⁶⁰.

Sebbene l'analisi agostiniana parta dall'analisi del problema, di derivazione aristotelica, della relazione tra movimento e tempo⁵⁶¹, e nonostante prenda le mosse da una riflessione interiore, si spinge ben oltre un'analisi dell'io e della coscienza.

Nell'*incipit* del libro XI Agostino dichiara apertamente di bruciare ardentemente dal desiderio di comprendere le Sacre Scritture alla ricerca di quella agognata verità che lo ha guidato nel suo cammino di conversione⁵⁶². Dopo avere esposto il proposito di volere passare dalla confessione del suo passato a quella del suo grado di comprensione delle Scritture, la riflessione agostiniana si sofferma sull'analisi dei primi versetti del libro della Genesi e in particolare sulle espressioni "*fecit*" e "*in principio*". Non potendo interrogare Mosè, identificato con l'autore sacro, Agostino interpella la propria interiorità visto che la verità parla dentro, nella dimora del pensiero⁵⁶³:

Audiam et intellegam, quomodo *in principio* fecisti *caelum et terram* (Gen. 1, 1). Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret (Mt 7, 7-8; Lc 11, 9-10) sensum meum nec inde mentem meam quidquam tangeret; si autem Latine,

⁵⁶⁰ P. RICOEUR, *Temp et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983; trad. it, *Tempo e racconto I*, Milano 1986, p. 21.

⁵⁶¹ La teoria aristotelica sul tempo (*Phisica IV [D]*, 11, 219b 1, 2) potrebbe essere giunta ad Agostino attraverso la mediazione di Plotino che, nel libro III delle *Enneadi*, affrontando il problema relativo al tempo e all'eternità, e confutando Aristotele, recupera senza dubbio le considerazioni platoniche esposte nel *Timeo* (37d): se l'eternità appartiene al modo perfetto e divino, il tempo riguarda invece l'universo sensibile che è in continuo divenire. Tuttavia Plotino afferma come il tempo, inteso come «vita dell'anima in movimento di transizione da un modo di vita all'altro (*Enneades III*, 7, 11, 43-45)», sia una realtà incorporea ed extrafisica che tuttavia, rispetto all'eternità, considerata invece «vita in stato di quiete, identica e sempre uguale, infinita in atto (*III* 7, 11, 45-46)», esercita un'influenza sul mondo sensibile e transeunte ordinandolo. Considerando dunque il tempo come una realtà che va distinta da ciò che è corporeo e materiale, Plotino critica la concezione aristotelica che concepisce il tempo semplicemente come la misura del movimento e l'eternità come tempo complessivo.

⁵⁶² AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 2, 2 (PL 32, 809, p. 106): «Quando autem sufficio lingua calami (Ps 44, 2) enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua (Ps 38, 4; 1, 2; 118, 174) et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum (Ps 17, 29), quousque devoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant, quas invenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et servitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus».

⁵⁶³ ID, *De vera religione* 39, 72.

scirem quid diceret. Sed unde scirem, an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec Hebraea nec Graeca nec Latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis". Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus vera dixit, Veritas, rogo, te (Io 14, 16). Deus meus, rogo, *parce peccatis meis* (Iob 14, 16), et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere (Ps 118, 34; 73, 144)⁵⁶⁴.

L'Ipponate giustifica il fatto che la terra e il cielo siano stati creati sulla base della loro mutevolezza e variabilità negando pertanto la possibilità che essi possano essersi creati da sé:

Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: "Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis". Et vox dicentium est ipsa evidētia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est⁵⁶⁵.

Il fatto che essi siano dotati di *bonitas* e *pulchritudo* implica necessariamente che buono e bello è anche Colui che li ha creati. Le tracce pancreate di bellezza e bontà che caratterizzano il creato, pur se soggiacciono alle categorie dello spazio e del tempo, essendo sottomesse alla *mutabilitas* del reale si fanno cartina di tornasole della perfezione del Creatore, che è sommamente *bonus* e *pulcher* fornendo all'uomo un grado di comprensione sufficiente benchè la scienza umana, se paragonata a quella divina, si manifesta come una forma di ignoranza.

Dopo avere dimostrato che il cielo e la terra non possono essersi creati da sé, altrimenti sarebbero dovuti esistere ancora prima di esistere, l'Ipponate si interroga sul modo in cui Dio ha creato. Diversamente dall'uomo che crea, plasmando un materiale già esistente, Dio ha creato *ex nihilo* attraverso la sua parola:

Quomodo fecisti, Deus, *caelum et terram*? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti *et facta sunt* (Ps 32, 9) atque in verbo tuo fecisti ea (Ps 32, 6).

⁵⁶⁴ ID., *Confessiones*, XI, 3, 5 (PL 32, 811, p. 110).

⁵⁶⁵ *Ibid.*, 4, 6 (PL 32, 811, pp- 110-112).

Al contrario della parola umana che ha un inizio ed una fine, distendendosi in un preciso intervallo spazio-temporale, soggetta alla mutevolezza e proferita attraverso un organo corporeo e mobile, e pertanto creato⁵⁶⁶, il *verbum* divino, si configura come una parola eterna, perennemente proferita ed immortale, non soggetta al tempo:

Vocas itaque nos ad intellegendum *Verbum*, Deum *apud te Deum* (Io 1, 1), quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas. Hoc novi, Deus meus, et *gratias ago* (Lc 18, 11; Rom 1, 8; 1 Cor 1, 4. 14; Phil 1, 3; 2 Tim 1, 3; Philem 4.). Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati. Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis.⁵⁶⁷

Con il suo *Verbum*⁵⁶⁸, parola coeterna a Dio stesso, Egli proferisce simultaneamente tutto ciò che deve essere fatto realizzandolo fattivamente, anche se ciò che è stato creato non è destinato ad esistere per sempre avendo Dio stabilito per la creazione, nella successione ordinata dei tempi, un preciso inizio ed una fine:

Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister (Mt 19, 16; 23, 8) docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum *et gaudio gaudemus propter vocem sponsi* (Gv 3, 29), reddentes nos, unde sumus. Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis (Gv 8, 25)»⁵⁶⁹.

Sebbene dunque il principio si presenti come la *stabilis et aeterna veritas*, non soggetta alle variazioni spazio-temporali cui soggiacciono tutte le altre creature, il suo *Verbum*, perché possa essere compreso dall'uomo, deve farsi temporale.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 6, 8.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, 7, 9 (PL 32, 812-813, pp. 116-117).

⁵⁶⁸ Tale *Verbum*, come viene proclamato nel vangelo di Giovanni (Gv 1, 1) è presso Dio ed è Dio stesso. Il principio nel quale Dio ha creato il mondo è il suo *Verbum*, il Figlio, ossia la seconda persona della Trinità (Gv 8, 25). Cfr. anche AGOSTINO, *Confessiones*, 9, 11; AA. VV., "In principio". *Interprétations des premiers verset de la Genèse*, Paris 1973.

⁵⁶⁹ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 8, 10 (PL 32, 813). Sebbene il *Verbum* venga proferito anche da una voce umana e benchè dunque siamo ammoniti dagli uomini siamo sempre ricondotti all'unica verità che, parlando in *interiore parte hominis*, si configura come il solo e il vero Maestro.

Nel capitolo V delle *Confessiones* Agostino si interroga sullo strumento attraverso il quale Dio creò il cielo e la terra. Dopo essere approdato alla conclusione che tale strumento non possa identificarsi con un essere creaturale o materiale, transeunte e soggetto pertanto alla mutevolezza come il cielo e la terra, l'aria, l'acqua o l'universo stesso, afferma che Dio avrebbe creato il mondo attraverso la parola:

Quomodo fecisti, Deus, *caelum et terram*? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti *et facta sunt* (Sal 32, 9) atque in verbo tuo fecisti ea⁵⁷⁰.

Parimenti, come l'immutabilità divina ha dovuto rendersi mutevole per creare, così il *loqui* di Dio deve parlare *in interiore parte hominis* al fine di una comprensione del *Verbum* da parte dell'uomo. Dopo essere infatti giunto alla conclusione che Dio crea per opera della parola, Agostino pone una differenza tra la parola creatrice, usata da Dio nel momento in cui crea il cielo e la terra, e la parola creata che, affidata ad un essere creaturale, è utilizzata da Dio perché l'uomo possa comprendere il suo *Verbum*:

Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo *facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus* (Mt 3, 17 e 17, 5)? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: 'Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: *verbum autem* Dei mei supra me *manet in aeternum*' (Is 40, 8). Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret. Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra. Quidquid enim illud esset, unde talis vox fieret, nisi ab te factum esset, omnino non esset. Ut ergo fieret corpus, unde ista verba fierent, quo verbo a te dictum est?⁵⁷¹

Il *Verbum* di Dio, affidato ad un essere creaturale, si configura come una *vox* che, in termini spazio-temporali, si presenta mutevole e transeunte. Il participio *transacta*, concordato con il sostantivo *vox*, implica un *loqui* transeunte, scorrevole, compreso in un intervallo di tempo ben

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 5, 7 (PL 32, 811-812, pp. 112-114).

⁵⁷¹ *Ibid.*, 6, 8 (PL 32, 812, pp. 114-116).

definito, che ha un principio e una fine. La *vox* proveniente dalla nube si articola in sillabe che risuonano e scorrono nel tempo «sonuerunt syllabae atque transierunt». Ad una prima sillaba ne subentra una seconda e una terza e così via, seguendo un ordine prestabilito, fino ad arrivare ad un'ultima sillaba cui segue il silenzio «donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam». La temporalità della *vox* è motivata dal suo essere parte intrinseca di una creatura soggetta al movimento «unde claret atque eminent, quod creaturae motus expressit» che, tuttavia, si presenta come *temporale instrumentum* privilegiato della volontà divina «serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis».

Questa conformazione dello *stabile et aeternum Verbum* al *loqui* umano garantisce dunque la comunicazione determinando la possibilità da parte dell'uomo di filtrare il *Verbum*, resosi temporale, attraverso un orecchio esterno (*auris exterior*). Ma nel momento in cui l'orecchio esteriore trasmette queste parole alla prudente mente (*mens prudens*) dell'uomo⁵⁷², l'orecchio interno di quest'ultima (*auris interior*) si apre immediatamente all'eterna parola di Dio (*ad aeternum Verbum tuum*) nella quale è fortemente radicato. Paragonando le parole temporali, proferite dalla nube, all'eterna parola di Dio, la mente dell'uomo è in grado di *intelligere* l'abisso incolmabile che separa la parola transeunte dall'*incompactibile Verbum*.

Ancora una volta, dunque, soltanto il *reditus ad interiorem hominis partem* è in grado di *veritatem consulere*. Il *Verbum Dei*, una volta paragonato al *temporale verbum*, si configura come *longe aliud*, il cui martellante ripetersi, entro una struttura anaforica, ribadisce l'assoluta distanza tra i rispettivi *loqui*. La precarietà delle parole, temporalmente pronunciate, è ribadita dall'avverbio *infra* che sottolinea non soltanto il loro essere inferiore ma il loro risiedere in una parte dell'anima sottostante l'*auris interior* che si apre al *Verbum* per eccellenza. Il loro statuto di *longe infra esse* determina inevitabilmente il loro *non esse*: essendo sfuggevoli non permangono ma passano (*quia fugiunt et praetereunt*). La parola di Dio invece permane dal momento che non ha un principio e una fine e non è compresa in una durata (*mora*) che si estende per un certo intervallo di tempo. Il *Verbum*, a differenza delle parole umane che *sunt infra*, esplica la sua superiorità in quanto è

⁵⁷² La *mens* è *prudens* in quanto non soltanto nel suo essere cauta riesce a prevedere. La prudenza si configura come quel particolare *amor* che è in grado di scegliere sagacemente (*sagaciter seligens*) tutto ciò che giova all'unione con Dio respingendo perciò tutto ciò che è nocivo. Cfr. AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae, Catholicae*, 15, 25 (PL 21, 1322): «Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens». Cfr. inoltre ID., *De civitate Dei*, XIX, 4, 4 (PL 41, 629): «Quid illa virtus, quae prudentia dicitur, nonne tota vigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istisque vitandis nullus error obrepat, ac per hoc et ipsa nos in malis vel mala in nobis esse testatur? Ipsa enim docet malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini. Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae».

disposto *supra subiectum* e la sua permanenza, in quanto eterna «*verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum*», non è soggetta né al tempo né al movimento. L'immutabilità del *Verbum*, che risiede nell'interiorità dell'uomo, viene ribadita dalle parole del capitolo successivo:

Vocas itaque nos ad intellegendum *Verbum*, Deum *apud te Deum* (Gv 1, 1), quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas. Hoc novi, Deus meus, et *gratias ago* (Lc 18,11). Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati. Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis⁵⁷³

Il passo preso in esame, oltre a ribadire l'eterna immobilità e permanenza del Verbo di Dio, sottolinea la sua eterna presenzialità. Il *Verbum* non è costituito da sillabe che si succedono l'una dopo l'altra e destinate inesorabilmente a scorrere. Gli avverbi *simul* (nello stesso tempo) e *sempiternae* (eternamente) sottolineano come nel *Verbum* tutto accade in una eterna simultaneità. Diversamente infatti il *Verbum* di Dio, alla stregua di quello umano, non sarebbe *vera aeternitas nec vera immortalitas* ma sarebbe soggetto al tempo e al mutamento. Mentre l'essere creaturale è soggetto sia alla nascita che alla morte, visto che la sua vita si dipana in un intervallo di tempo definito che ha un preciso inizio ed una fine, nel *Verbum*, che è sia *immortale* che *aeternum*, non essendoci né un inizio, né una fine, nulla scompare o accade. La parola con la quale Dio avrebbe creato il cielo e la terra è un *Verbum coeternum* a Dio stesso e che sarebbe stata pronunciata simultaneamente senza una successione ordinata di sillabe. Ciò che tuttavia viene creato non è eterno ed immutabile e simultaneo come il *Verbum* «*nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis*».

Dopo una sorta di prefazione introduttiva (XI, 1-9) che mette in luce le premesse del discorso, a partire dal capitolo X l'Ipponate smentisce l'obiezione dei manichei, i quali, sostenendo che Dio, prima inerte, abbia avuto intenzione all'improvviso di fare qualcosa, si domandano cosa facesse prima ancora della Creazione. Secondo infatti i manichei che consideravano l'espressione "in principio" come sinonimo di "all'inizio", cioè come complemento di tempo determinato, Dio avrebbe preso all'improvviso la decisione di creare il mondo⁵⁷⁴:

⁵⁷³ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 7, 9, (PL 32, 812-813, p. 116).

⁵⁷⁴ Cfr. G. CATAPANO, *Sant'Agostino. Il Tempo*, Roma 2007, p. 15.

Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae (Rom 6, 6; Eph 4, 22; Vol 3, 9) qui nobis dicunt: "Quid faciebat *Deus*, antequam faceret *caelum et terram* (Gn 1, 1)? Si enim vacabat, inquit, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit *ab opere* (Gn 2, 3)? Si enim ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?"⁵⁷⁵.

Come afferma Agostino non ha senso interrogarsi su quando Dio creò il mondo. Il cosmo infatti, tratto dal nulla (*ex nihilo*), è stato creato in un principio atemporale (*ἐν ἀρχῇ*) e in maniera simultanea (*ἀδιαστάτως*). Nell'atto della creazione Dio non fa altro che pensare, volere e realizzare tutti gli esseri nel loro principio e nella loro fine, *incipit* ed *expicit* sono infatti presenti in maniera immediata e simultanea nel momento della creazione stessa. Se per Dio l'inizio e la fine dell'essere creaturale vengono concepiti in maniera simultanea senza alcuna *dilatatio temporum*, diversamente tali momenti rappresentano per la creatura la natura diastematica, ossia una natura compresa in uno specifico intervallo spazio-temporale⁵⁷⁶.

Mentre secondo la prospettiva del Creatore a buon diritto possiamo parlare di un'instensione della creazione ciò non può essere predicato a proposito dell'essere creaturale che viene posto in uno spazio concatenato tra un principio ed una fine stabiliti (*ἀκολουθία*)⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 10, 12 (PL 32, 814, p. 120). Cfr. anche ID., *De genesi contra Manicheos*, I, 2, 3.

⁵⁷⁶ Una teorizzazione del concetto di *διαστημα* riguardante l'essere creaturale è presente nell'opera di Gregorio di Nissa. A tal proposito cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Présence e Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988; A. LIESKE, *Die Theologie der Christumistik Gregors von Nyssa*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 70 (1948), pp. 154-156; T. P. VERGHESE, *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction and the Posing of a Problem* in H. DORRIE, M. ALTENBURGER, U. SCHRAMM, *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales kolloquium Uber Gregor von Nyssa*, Leiden 1976, pp. 243-260., ZEMP, *Die Grundlagen*, op. cit., pp. 63- 72; Il concetto di *διαστημα* fondamento della dimensione spazio-temporale entro cui iscrivere la sfera ontologica dell'essere creaturale, è strettamente connesso con il concetto di *αἰών*⁵⁷⁶, che, alla stregua del diastema, definisce la sfera dell'essere creaturale: «ὁ δε αἰών διαστηματικόν τι νόημα ὧν πᾶσαν δι' ἑαυτοῦ σημαίνειν τὴν κτίσιν τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην»⁵⁷⁶. Tanto il *διαστημα* quanto l'*αἰών*, definendo concretamente l'essere transeunte, lo inseriscono nella dimensione del tempo (*χρόνος*): «τὰ γὰρ γινομένα ἐν χρόνῳ γίνεται πάντως, καὶ τῇ παρατάσει ἕκαστου τῶν γινομένων καὶ τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείναι». Il tempo, in quanto contiene tutte le cose in sé, rappresenta dunque il *modus* di tutto ciò che soggiace alla misura: «πάντων τῶν μετρούμενων μέτρον ὁ χρόνος ἐστὶν ἐν αὐτῷ περιέχων τὰ πάντα». A proposito del legame tra diastema e *αἰών* cfr. E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 157-159; ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nissa*, München 1970, pp. 73-79; 97; GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*, GNO V, p. 440, 3-5; p. 377, 1-4; p. 374, 19-20: «παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείναι χρόνος». A tal proposito cfr. anche *Contra Eunomium*, GNO II, P. 225, 24-25; *De Fato*, PG 45, 160 B; *In Ecclesiasten*, GNO V, p. 337, 13-14.

⁵⁷⁷ Secondo Gregorio di Nissa la *creatio ex nihilo* segna il definitivo passaggio dalla realtà increata a quella creata determinando non soltanto la finitezza e la mutevolezza della seconda ma sottolineandone ancora di più la sua dipendenza ontologica dal Dio creatore. Come afferma infatti il Nisseno nelle pagine del suo *Contra Eunomium* Dio ha stabilito uno spazio capace di accogliere il divenire entro il quale creò tutti gli esseri (*κέρημα δεκτικὸν τῶν γινόμενων*). Secondo Gregorio è infatti assolutamente impossibile pensare che qualsiasi realtà divenuta o in divenire mediante creazione non abbia totalmente il suo essere in un luogo o in un tempo (*ἐνδέχεται τι τῶν διὰ κτίσεως γεγονότων ἢ γινομένων μὴ*

La *creatio ex nihilo*⁵⁷⁸ permette dunque al pensiero giudaico-cristiano di attribuire all'uomo un ruolo distinto dalla ciclicità cosmica⁵⁷⁹ come invece aveva voluto il pensiero greco che, sostenendo la dottrina dell'eternità del mondo, aveva cercato di risolvere il problema connesso all'inizio e alla fine dell'anima coinvolgendola nell'eterna circolarità del cosmo vista la sua partecipazione alla divinità dell'anima del mondo⁵⁸⁰.

Secondo Agostino dunque non ha senso chiedersi cosa facesse Dio prima ancora della creazione in quanto prima della *creatio ex nihilo* non c'era alcun tempo visto che tutti i tempi sono stati creati da Dio. L'espressione dunque "in principio" non deve essere considerata come complemento di tempo determinato ma come complemento di mezzo: Dio ha creato il mondo attraverso il suo *Verbum*, parola sempiterna, non soggetta ad alcun mutamento.

Nel capitolo XII Agostino sottolinea propedeuticamente la differenza tra l'eternità e la realtà mutevole e transeunte del tempo. Per Dio è impossibile predicare la categoria del tempo visto che Dio precede i tempi umani non in un tempo prestabilito ma dalla vetta della sua eternità sempre presente:

Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt (Sal. 101, 28). Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus (2 Pt 3, 8; Sal 89, 4), et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: *Ego*

πάντως ἢ ἐν τόπῳ ἢ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι ἔχειν). Cfr. GREGORIO DI NISSA. *Contra Eunomium*, GNO I, p. 136, 8-20. «La creatio ex nihilo comporta infatti di concepire un inizio del cosmo e della storia e non meno una fine [...] Per il cristiano non si tratta dello scorrere del tempo che vede l'uomo solidale con i ritmi cosmici; si tratta dello scorrere del tempo che vede l'uomo solidale con la storia» (P. SINISCALCO, *La creatio ex nihilo nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani in Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. LENZI- A. MAIERÙ, Firenze, 2009, p. 17).

⁵⁷⁸ «La creazione dell'uomo dal nulla a immagine e somiglianza di Dio poter, conseguentemente, essere posta dal pensiero cristiano come fondamento della libertà cosmica dell'uomo [...] La ragione dell'essere temporale si trovò così slegata dall'idea di autoconservazione del mondo in virtù di una scelta della circolarità, nella quale l'essere degli esseri si conserva attraverso infinite metamorfosi. Perdendo il mondo il suo statuto di totalità-eternità, la sua sussistenza eterna non fu più un prerequisito per l'immortalità dell'uomo. L'immortalità dell'uomo sarà infatti concepita come vita in comunione con Dio, indipendentemente da un ambito esteriore che si vuole eterno» (E. MAINOLDI, *L'inizio prima dell'inizio e la fine dopo la fine, esiti paradigmatici della speculazione patristica e medievale sulla temporalità*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 6, 2011, p. 6).

⁵⁷⁹ Cfr. 2 Mac. 7, 27-29. L'immortalità dunque dell'uomo non deriva dalla sua partecipazione all'eternità del mondo bensì dall'essere stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. A tal proposito cfr. Sap. 2, 23. Nonostante nella scrittura giudaico-cristiana venga ammessa la natura circolare del tempo (Ecc., 1, 4-7.9-10; Sap., 1, 27) tuttavia questa circolarità viene inevitabilmente inserita nel quadro di una temporalità scandita dall'inizio e dalla fine (Sap. 7, 17-19).

⁹ «Rispetto al modo di vita dell'Eternità, che determina una totalità perfetta, che è insieme nel Tutto, o una autopresenza riflessiva, il tempo come vita dell'anima causa la successione permanente di tutti i suoi atti. Esso è totalmente soltanto *in futuro*, non è mai una totalità compiuta ed è perciò una "cattiva" infinità. [...] Se l'Anima è, allora è anche il tempo, perché l'Anima è "nel" tempo o temporale, come lo Spirito [Nous], attraverso l'αἰὼν vive sempre identico a se stesso». (W. BEIRWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991, p. 149).

hodie genui te (Sal. 2, 7). *Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus*⁵⁸¹.

L'eternità è il presente di Dio che è ben diverso dal nostro presente. Il presente dell'essere creaturale è l'essere *hinc et nunc*. Tuttavia si tratta di un presente che passa, che scorre in maniera inesorabile. Mentre infatti gli anni dell'uomo vanno e vengono perché possano giungere tutti a compimento «*isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant*», gli anni di Dio, vista la loro stabilità, permangono tutti simultaneamente («*anni tui omnes simul stant*») né vengono né sono eliminati da quelli che si apprestano a venire proprio perché non passano («*nec eunt a venientibus excluduntur quia non transeunt*»)⁵⁸².

Il presente di Dio è dunque l'*hodiernus tuus*, è l'oggi di Dio, un oggi inteso come *presens stans* che, diversamente dal *cotidie* dell'uomo, non sarà ieri e non è un futuro domani. Parimenti all'*hodie* anche la sua *hora* non è mutevole e transeunte ma è l'unica ora eternamente presente⁵⁸³. L'*hora* dell'uomo fugge, articolandosi in *minutissimas partes momentorum*, rispetto all'*hora* di Dio che è *stans*⁵⁸⁴.

Le determinazioni temporali di *praeterita, praesentia, futura*, cui corrispondono nel periodo, in maniera speculare, i lemmi *hesterno, cotidie, crastino*, benché possano predicarsi di ciò che è transeunte, non sono attribuibili a Dio, la cui dimensione dell'eternità è al di fuori delle categorie dello spazio e del tempo. Infatti diversamente dalle voci verbali *transire, ire e venire*, che si addicono perfettamente alla natura transeunte di ciò che è in continuo mutamento e in perenne trasformazione, il verbo *stare*, rafforzato dall'avverbio *simul*, può riferirsi unicamente a Dio, la cui eternità è ricondotta ad un giorno che è eternamente presente.

Affermare dunque che Dio non può precedere i tempi nel tempo «*nec tu tempore tempora praecedis*» significa negare che l'eternità, data la sua natura extratemporale ed extracorporea, possa considerarsi un tempo che, gerarchicamente e cronologicamente, precede tutti gli altri. L'eternità infatti non è un tempo. Secondo Agostino l'errore commesso dai manichei nasce dal concepire l'eternità di Dio come un tempo infinito. Diversamente dal tempo dell'essere creaturale, la cui natura è instabile, visto che si articola in distinti periodi (*morulae*) destinati a passare,

⁵⁸¹ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 13, 16 (PL 32, 815, p. 124).

⁵⁸² Cfr. *Sal.*, 2, 7; 90, 4; 102, 28; 2 *Pt* 3, 8

⁵⁸³ Cfr. 2 *Cor.*, 6, 1-2.

⁵⁸⁴ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 15, 3.

l'eternità di Dio è perfetta stabilità, in cui tutto accade simultaneamente, un *hodie* che non è soggetto a passare in quanto è senza ieri e senza domani⁵⁸⁵.

Agostino dimostrando al lettore la serietà con la quale vuole trattare il problema ribattendo le diverse argomentazioni manichee considera ridicola l'affermazione, finalizzata a sciogliere il problema, secondo la quale Dio, prima di creare il cielo e la terra, preparava l'inferno per coloro i quali cercano di penetrare i misteri profondi divini⁵⁸⁶:

Ecce respondeo dicenti: "Quid faciebat *Deus*, antequam faceret *caelum et terram* (Gen 1, 1)?" Respondeo non illud, quod quidam respondisse perhibetur ioculariter eludens quaestionis violentiam: "Alta, inquit, scrutantibus gehennas parabat". Aliud est videre, aliud est ridere. Haec non respondeo. Libentius enim responderim: "Nescio, quod nescio" quam illud, unde irridetur qui alta interrogavit et laudatur qui falsa respondit. Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: "Antequam faceret *Deus caelum et terram*, non faciebat aliquid". Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura⁵⁸⁷.

Dio, prima della creazione non faceva nulla (*non faciebat aliquid*) poiché in quel momento non c'era un "prima" o un "allora".

L'Ipponate dunque sottolinea il divario incolmabile tra l'eternità e il tempo per mettere in luce quello che separa l'essere creaturale dall'essere di Dio per il quale non è assolutamente possibile predicare la categoria del tempo dato che quest'ultimo, nel caso in cui fosse stabile, non

⁵⁸⁵ Nell'*Oratio Catechetica Magna* Gregorio di Nissa afferma come, diversamente dall'essere immutabile, che non ha esistenza per via di creazione, gli esseri transeunti, giunti all'esistenza per il tramite della natura increata, dal momento che hanno iniziato ad esistere grazie al mutamento (*ἀπό τροπής*), procedono sempre per via del cambiamento (*δι'ἀλλοιώσεως*). Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catechetica Magna*, PG 45, 40 A-B. La *creatio ex nihilo* non soltanto segna l'*incipit* della creazione, bensì si configura come il principio fondante dello statuto ontologico della natura creata. Il Nisseno afferma a chiare lettere come proprio il mutamento e il cambiamento segnano la differenza tra l'essere immutabile e quello transeunte (*Ibid.*, PG 45, 57 D-60 A). A tal proposito cfr. anche *Oratio Catechetica Magna*, PG 45, 100 A-C; *Iscriptione Psalmorum*, GNO V, p. 78, 10 ss; *Canticus de cantibus* GNO VI p. 158, 1-12. Nonostante l'uomo sia simile a Dio per una serie di beni ricevuti dal Creatore come la libertà di scelta è per natura mutevole (*τρεπτή*): è infatti impossibile che colui che deve al mutamento (*ἀλλοίωσις*) il principio della sua esistenza possa considerarsi immutabile. Questo spiegherebbe per Gregorio di Nissa anche il problema relativo alla comparsa del male. Il peccato è giustificato dal fatto che la libertà di Satana è mutevole in quanto egli è una creatura (GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catechetica Magna*, PG 45, 28 C-D). La differenza tra chi è creato ad immagine e il suo modello consiste nel fatto che il primo, diversamente dal secondo considerato immutabile (*ἀτρέπτος*), visto che trae la sua esistenza proprio grazie ad un mutamento, non dimora nell'essere immutabile in maniera assoluta. Dal momento che la *creatio ex nihilo* si configura come *ἀρχή* di tutta la creazione, tale principio può essere considerato riprendendo una categoria filosofica di matrice presocratica anche *αἰτία*. La coincidenza del concetto di principio con quello di causa mettono in luce il principio di *τέλος*. Se infatti il principio (*ἀρχή*) della realtà mutevole e transeunte coincide con la sua norma ontologica (*αἰτία*) questo presuppone inevitabilmente che il fine di questa realtà sia la riacquisizione del suo principio con il ritorno all'essere immutabile. Cfr. P. ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nissa*, München 1970, pp. 273-275; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica in Gregorio di Nissa*, Milano 1993, p. 40.

⁵⁸⁶ Nel commento al Timeo di Platone Proclo documenta come questa domanda era anche diffusa nella tradizione platonica: cfr. PROCLO, *In Timaeo*, II (*Timaeus* 27b).

⁵⁸⁷ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 12, 14 (PL 31, 815, p. 122).

sarebbe tempo bensì eternità. Le dimensioni del tempo che nella realtà mutevole e transeunte si esplicano in passato, presente e futuro sono già presenti nella dimensione sovratemporale di Dio senza temporalità nell'eterna sapienza di Dio⁵⁸⁸.

L'Ipponate, alla sequela dei Padri orientali, elabora una concezione della super-eternità o sovra-temporalità di Dio distinguendo pertanto una sapienza creata prima di qualsiasi inizio e la Sapienza-Verbo che è coeterna a Dio stesso:

Haec est *domus Dei* (Gen 28, 17) non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritualis et particeps aeternitatis tuae, quia sine labe in aeternum. Statuisti enim *eam in saeculum et in saeculum saeculi; praeceptum posuisti et non praeteribit* (Ps 148, 6). Nec tamen tibi coaeterna, quoniam non sine initio: facta est enim. Nam etsi non invenimus tempus ante illam (*prior quippe omnium creata est sapientia* (Eccl 1, 4) nec utique illa Sapientia tibi, Deus noster, Patri suo, plane coaeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia et in quo principio fecisti *caelum et terram* (Gen 1, 1), sed profecto Sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est (dicitur enim et ipsa, quamvis creata, Sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter Sapientiam, quae creat, et istam, quae creata est, sicut inter iustitiam iustificantem et iustitiam, quae iustificatione facta est; nam et nos dicti sumus iustitia tua; ait enim quidam servus tuus: *Ut nos simus iustitia Dei in ipso* (2 Cor 5, 21) ergo quia *prior omnium creata est* quaedam sapientia, quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae, quae *sursum est et libera est* (Gal 4, 26) et aeterna *in caelis* (2 Cor 5, 1) (quibus caelis, nisi qui te laudant *caeli caelorum* (Ps 148, 4), quia hoc est et *caelum caeli Domino* (Ps 113, 16)?) Etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae *prior omnium creata est*, ante illam tamen est ipsius Creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae⁵⁸⁹.

Così come nei Padri orientali anche in Agostino è dunque presente una concezione triadica che prevede il non tempo di Dio (ossia la natura sovra-eterna del Creatore a-temporale o super-temporale), l'eternità della Creazione che Dio vede in maniera simultanea (*sine dilatio temporum*) nel suo Verbo e il tempo della creazione che riguarda le vita del cosmo: «Il concetto di creazione consente dunque agli autori cristiani di stabilire una radicale an-analogia tra il “tempo” di Dio e il tempo della creazione, distinguendo in quest'ultimo un'eternità sovratemporale e un divenire temporale, tra i quali sussiste invece analogia»⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ Cfr. AGOSTINO, *De trinitate*, II, 5, 9. Secondo Cullman la contrapposizione tra tempo ed eternità sarebbe stata introdotta nella tradizione cristiana grazie all'influenza greca. Cfr. a tal proposito CULLMANN O, *Christus und die Zeit*, Zurich 1946; tr. it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965, p. 87: «La temporalità è comune sia al tempo sia all'eternità. Il cristianesimo primitivo non conosce un Dio fuori del tempo»

⁵⁸⁹ ID., *Confessiones*, XII, 15, 19 (PL 32, 832-833; pp 225, 21-31)

⁵⁹⁰ E. MAINOLDI, *L'inizio prima dell'inizio e la fine dopo la fine*, op. cit., p. 10. Tale concezione triadica non avrebbe senso senza la supposizione della *creatio ex nihilo*.

Per Dio non può essere pensato né un inizio né una fine in quanto il suo essere, che permane sempre uguale a se stesso, non può in alcun modo essere soggetto ad alcun accrescimento o declino proprio in virtù dell'assenza di ogni movimento e mutamento⁵⁹¹.

Nel definire la natura e l'essere di Dio l'Ipponate attinge ad un lessico di matrice platonica-neoplatonica inserendolo tuttavia in un diverso contesto. Si tratta di attributi che, mentre Platone utilizza per definire l'essere dell'Idea, Plotino diversamente adopera per definire l'essere dell'eternità⁵⁹². Mentre dunque l'Essere di Dio è determinato dall'assoluta stasi e dall'assenza di qualsiasi mutamento (da intendersi sia come aggiunta che come privazione) la creatura, che trae la sua esistenza proprio dall'essere sommo, non sarebbe tale se non fosse continuamente soggetta alla trasformazione. Questo dimostra come per Dio sia assolutamente impossibile predicare un

⁵⁹¹ La differenza tra l'essere immutabile e l'essere caduco e temporale è ulteriormente ribadita da Gregorio di Nissa nel *De opificio hominis*: mentre la natura increata è immutabile (*ἀτρέπτος*) e rimane sempre identica a sé stessa (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν*) quella creata è impossibile invece che abbia consistenza senza mutamento (*ἀνευ ἀλλοιώσεως*). Cfr GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, PG 44, 184 C-D. Il passaggio (*παροδος*) infatti dal non essere all'essere si configura come movimento (*κίνεσις*) e mutamento (*ἀλλοίωσις*). Considerando dunque che la creatura, in quanto mutevole e transeunte, non dimora in Dio in maniera assoluta, se ne deduce inevitabilmente che soltanto Dio è il solo vero Essere (*ἀληθῶς τὸ ὄν*) ossia colui che possiede l'essere per propria natura (*τὸ ὄν, ὃ τῆ ἑαυτο φύσει τὸ εἶναι ἔχειν*) essendo identico a se stesso. Cfr. ID., *De vita Mosis*, GNO VII/1, P. 40, 5-7; 41, 10. Per quanto concerne il concetto di "Essere" greco riutilizzato e rielaborato nella concezione cristiana di Dio cfr. W. BEIRWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, trad. it. E. MARMIROLI, Bologna 1987, pp. 11-93. Per quanto riguarda invece l'utilizzo di tale attributo nella concezione protocristiana cfr. W. PANNEBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 70 (1959), pp. 1-45.

⁵⁹² Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 52 D; *Respublica*, V 477 A; *Fedrus*, 247 D; PLUTARCO, *De E apud Delphos*, 329 A-393 B; PLOTINO, *Enneades*, III, 6, 6. La stessa operazione viene anche compiuta da Gregorio di Nissa. Interessante risulta a tal proposito lo studio di Gronau che, paragonando la descrizione di Dio come "Essere" con alcuni passi della Repubblica platonica (*Respublica*, V 477-479 A) dimostra come il Nisseno utilizzi per Dio gli stessi attributi adoperati da Platone per descrivere il mondo intellegibile. A tal proposito cfr. K. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno, Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908, p. 51. Per quanto concerne l'utilizzo degli attributi "Essere" e "Bene" riferiti a Dio cfr. H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930, pp. 33-35; W. VOLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, pp. 30-40. A proposito invece degli attributi "Bene", "Bello in se" e "Ciò che è al di sopra" (*ἐπεκείνα*) del bene e del bello in se cfr. D. L. BALAS, *Metousia Theou: man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966, pp. 76-99; 100-120. Dio inteso come l'Essere sommo, il Bene per eccellenza, ciò che sta al di sopra del bene e del bello in se, nel *Contra Eunomium* viene definito dal Nisseno come colui che «è sempre uguale a se stesso cui nulla si aggiunge e cui nulla viene meno (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν οὔτε προσγιγόμενον οὔτε ἀπογιγόμενον*)», colui che è perfettamente autosufficiente (*ἀπροσδεής*) e che conseguentemente non soggiace a nessun cambiamento né in positivo né in negativo. Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO II, p. 186, 14-16; p. 187, 15; p. 236, 6; Cfr. *Canticum*, GNO VI, p. 158, 5-6; anche *De Infante*, GNO III/2 p. 77, 7; *De morte*, GNO IX, p. 30, 5-6; *De Vita Mosis.*, GNO VII/1, p. 40, 5; 15; 25; A proposito della definizione di Dio come la vera "Bellezza" cfr. ID., *Omeliae de beatitudinis*, GNO VIII/1, P. 296, 17-19. Nel suo *Contra Eunomium* il Nisseno, interpretando il celeberrimo passo dell'Esodo che fonda la teologia dell'Essere (Io sono colui che è), sottolinea a chiare lettere l'essere eterno di Dio (*αἰδιος*): l'infinità di Dio, non soggetto a limiti temporali, ad un inizio o ad una fine (*ἀορίστος ἐν τῷ εἶναι*) determina in maniera inevitabile la sua eternità (*αἰδιότης*). Dio, considerato come Essere sempre uguale a se stesso, senza alcuna aggiunta o privazione (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν οὔτε προσγιγόμενον οὔτε ἀπογιγόμενον*) è realmente ciò che è (*ὄντως*) configurandosi come l'Essere perfettamente intero e vero (*ἀληθῶς*) e l'Essere che è al di sopra di qualsiasi cominciamento o fine (*ἀναρχός*): cfr. *Es.*, 3, 14; GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO II, p. 186, 13-15; 25; p. 189, 11-12; 27. L'essere infinito ed eterno di Dio, che si sottrae sia al prima che al dopo, nega infatti qualsiasi attribuzione a Dio come forma di un non essere: non è infatti possibile concepirlo né come un non essere prima della creazione né come un non essere fine dell'essere⁵⁹². In Dio non c'è né passato né futuro, per Dio nulla è stato e nulla sarà e se anche le parole che riguardano la potenza divina sembrano dare l'impressione di essere inserite entro una dimensione temporale tuttavia il pensiero non esce dal presente di Dio (*τὸ ἐνεστώτος*): cfr. ID., *Contra Eunomium*, GNO II, p. 110, 23-24, GNO II, p. 186, 18-20; p. 231, 27; p. 234, 8; GNO I, p. 217 26-29; p. 280, 20-21; *In Iscriptione Psalmorum*, II, XIII GNO, p. 140, 23-141, 2.

prima e un poi, distinzioni temporali quest'ultime che possono essere predicate solo a proposito di ciò che muta e passa essendo continuamente soggetto al divenire.

Nel capitolo XIV Agostino, sintetizzando le argomentazioni espresse in precedenza, enuncia un postulato senza il quale la sua argomentazione sembrerebbe avvilupparsi in un'aporia insolubile: «Nullus ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanent, non essent tempora»⁵⁹³.

Tale postulato è indispensabile non soltanto per confutare le obiezioni di coloro i quali si chiedevano cosa facesse Dio prima della creazione, quanto per ribadire, ancora una volta, il divario incolmabile tra il modo d'essere dell'Assoluto e quello del mondo creaturale soggetto, inevitabilmente, alla caducità, alla contingenza, alla accidentalità e al mutamento. Attribuire a Dio un prima e un poi significa svilire e sminuire l'eterna immobilità e immutabilità della sostanza divina. Dio non può essere concepito all'interno del tempo perché è lui l'artefice del tempo stesso. La consapevolezza che la realtà temporale è mutevole e transeunte spinge dunque Agostino a ricercare l'essenza del *tempus*: «ego scire cupio vim naturamque temporis»⁵⁹⁴.

Chiariti i presupposti e le premesse, il punto di partenza successivo, da cui scaturisce la riflessione sul problema del tempo, è essenzialmente di natura ontologica: l'aporia nasce infatti dal fatto che, nonostante il tempo si presenti come un "non essere" (il presente non permane, il passato non è più, il futuro non è ancora), tuttavia consideriamo il tempo come qualcosa che è, che fu e che sarà. Esiste dunque un'apparente inconciliabilità tra la facoltà del *comprehendere cum cogitatione* e quella di esprimere a parole (*proferre*) tale *comprehensio*, e, nello specifico, tra la facoltà di comprendere intimamente una seppur vaga idea del tempo e quella di esprimerla efficacemente:

Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?⁵⁹⁵

⁵⁹³ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 14, 17 (PL 32, 815-816, p. 126).

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 23, 30 (PL 32, 821, pp. 142-144)

⁵⁹⁵ *Ibid.* 14, 17 (PL 32, 816). Tale passo potrebbe essere considerato un calco del IV libro della fisica di Aristotele: cfr. ARISTOTELE, *Physica*, IV, 11, 219a 31-219b 1-2; 219b 8-9. In questo passo Aristotele, definendo il tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» e considerando il tempo come «ciò che è numerato e non il mezzo attraverso il quale numeriamo» chiarisce come per *numerus* si debba intendere sia ciò che è numerato-misurato, sia il mezzo attraverso

Nonostante l'iniziale precisazione agostiniana, appare tuttavia insolubile, fin dalle prime righe, l'antinomia che concerne la relazione tra il piano linguistico, quello gnoseologico e quello ontologico. Davanti agli occhi del lettore compaiono tutta una serie di termini riferiti alla sfera gnoseologica (*comprehendere cum cogitatione, commemorare, intellegere*) e linguistica (*in loquendo, explicare, proferre*). L'uomo è infatti in grado di *comprehendere cum cogitatione tempora*, di *intellegere tempora*, di *commemorare tempora*, sebbene non sia grado di sapere *explicare* o *proferre* l'essenza stessa del tempo. Nonostante l'incapacità dell'uomo di determinare l'essenza del tempo, e, dunque, di esporla, ciò non sembra precludere la possibilità di parlarne. Niente infatti è più familiare nella conversazione (*in loquendo*) che *commemorare* il tempo⁵⁹⁶.

Nel sottolineare come il *proferre* sia inadeguato a rivelare l'essenza del tempo, Agostino ripropone la problematica affrontata nel *De magistro* non soltanto sull'incapacità del *loqui* umano di veicolare contenuti conoscitivi, ma sulle reali capacità del linguaggio di rivelare l'essenza delle *res*. Da qui l'interrogativo rimasto insoluto: «quid est enim tempus?».

Il tempo infatti, non essendo una realtà visibile e sensibile, che può essere conosciuta attraverso i sensi o ricordata in virtù di una impressione delle *res* nell'anima, rientra tra gli *intelligibilia* la cui indagine non riguarda il piano dei sensi ma quello della mente e dell'intelletto:

Quod si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur, de his autem quae intelleguntur, interiorem veritatem ratione consulimus: quid dici potest unde clareat verbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus⁵⁹⁷.

Il *loqui* umano, incapace di rivelare una stretta corrispondenza tra *res* e *signa*, implica dunque la necessità di un *reditus ad interiorem partem*, l'unica in grado di *consulere veritatem*.

il quale si effettua la misurazione. Lo stesso Aristotele in un ulteriore passo (*Phisica*, IV, 14, 223a21) sottolinea come benchè il tempo non possa sussistere senza un soggetto che sia in grado di numerarlo, l'anima non rappresenta l'oggetto predicato dal numero in quanto il tempo si configura come punto d'incontro tra il soggetto e un oggetto mobile. Cfr. AGOSTINO, *Le Confessioni*, a cura di M. BETTETINI op. cit., pp. 762-763; L. RUGGIU, *Aristotele: Fisica*, Milano, 1995; R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca 1983, p. 32. Il passo in questione potrebbe considerarsi anche una parafrasi dell'inizio del trattato di Plotino sul tempo e sull'eternità (*Enneadi*, III, 7).

⁵⁹⁶ Mentre il verbo *commemorare* sembra, fin dall'inizio, anticipare la definizione agostiniana del passato (*presens de preteritis*), inteso come *memoria*, il verbo *intellegere* sembra profetizzare quella di presente (*presens de praesentibus*) intesa come *contuitus*. Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 20, 26, 819.

⁵⁹⁷ AGOSTINO, *De magistro*, 12, 39 (PL 32, 1216).

Tale necessità di interpellare la verità interiore, ribadita più volte nei capitoli iniziali del libro XI delle *Confessiones*, si configura come un ulteriore postulato indispensabile per affrontare la discussione sul tempo: l'interiorità è infatti in grado di *consulere veritatem* in quanto è la sede del *Summus Magister*; questi, vivendo in una condizione di *aeternitas*, rappresenta un *loqui* non transeunte ma immutabile, che, in virtù di tale condizione, è garanzia di verità e conoscenza:

Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum *et gaudio gaudemus propter vocem sponsi* (Gv 3, 29), reddentes nos, unde sumus. Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis⁵⁹⁸.

Considerato che la peculiare caratteristica del tempo sia quella di essere misurato, nel cercare di spiegare l'essenza del tempo, inevitabilmente siamo costretti a definirla come una continua tensione verso il *nihil* (*tendit non esse*): il passato non è più, il futuro non è ancora, e il presente se fosse sempre presente non sarebbe un tempo ma eternità⁵⁹⁹. Ritorna dunque, ancora una volta, l'opposizione tra l'*aliquid est* e il *nihil* messa in luce nell'*incipit* del *De beata vita*. Diversamente dalla sovra eternità di Dio, che nel suo *Verbum* atemporale pensa e realizza simultaneamente (*sine dilatione temporum*) l'eternità della creazione, l'essenza del tempo è tale perché, in quanto tendente continuamente al *nihil*, è soggetta al divenire: è nulla infatti tutto ciò che non permane sempre identico ma che continuamente soggiace alla trasformazione e al mutamento. Il tempo infatti, essendo instabile, è costituito da una serie di brevi periodi (*morulae*) che continuamente passano mentre l'eternità, essendo una perenne stabilità, è contraddistinta da ciò che costantemente permane.

Nonostante il tempo transeunte si presenti come un "non essere", l'uomo ha ricevuto da Dio il dono di percepire le durate del tempo e di saperle misurare. L'impossibilità di rivelare l'essenza del tempo, vale a dire di fissare in una forma definitoria unitaria e stabile ciò che per sua natura muta, e di fornirne una misura oggettiva del tempo non esclude tuttavia la possibilità di percepirlo e dunque di poterne parlare:

⁵⁹⁸ ID., *Confessiones*, XI, 8, 10 (PL 32, 813, pp. 116-118)

⁵⁹⁹ Nel *De brevitae vitae* anche affronta il tema dell'inafferrabilità del presente mettendo in luce la necessità di sottrarsi alla contingenza del presente, connotato dall'incombenza degli affari quotidiani, per recuperare attraverso l'esercizio della memoria, il proprio passato

Et tamen, Domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest⁶⁰⁰.

L'anima può misurare il tempo perché esso si estende per certi intervalli (*sentimus intervalla temporum*). Il termine *intervallum*, dal latino *inter* (tra) e *vallum*⁶⁰¹ (trincea), riguarda non soltanto lo spazio ma anche il tempo (in questo caso ha infatti l'accezione di "sosta" o "pausa"). La misura del tempo, che ci consente di determinare se un intervallo sia più lungo o più breve di un altro «quanto sit longius aut brevius illud tempus», può avvenire sulla base di una percezione soggettiva (*cum sentiendo metimur*). Viene qui anticipata la concezione del tempo come *distensio animi* esposta nel dettaglio nei capitoli successivi. Nonostante l'impossibilità di rispondere all'interrogativo iniziale «quid est enim tempus», tuttavia, ancora una volta, Agostino tenta di ribadire come in realtà sia l'interiorità la misura del tempo stesso.

Il problema che occorre risolvere è cosa può a buon diritto chiamarsi presente, passato e futuro e se, a rigore di logica, è possibile parlare del presente come di un tempo che ha una certa durata e una certa estensione. Agostino si chiede innanzitutto se cento anni possono essere contemporaneamente presenti:

Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri. Quid respondebis mihi? An centum anni praesentes longum tempus est? Vide prius, utrum possint praesentes esse centum anni. Si enim primus eorum annus agitur, ipse praesens est, nonaginta vero et novem futuri sunt, et ideo nondum sunt: si autem secundus annus agitur, iam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri. Atque ita mediorum quemlibet centenarii huius numeri annum praesentem posuerimus; ante illum praeteriti erunt, post illum futuri. Quocirca centum anni praesentes esse non poterunt. Vide saltem, utrum qui agitur unus ipse sit praesens. Et eius enim si primus agitur mensis, futuri sunt ceteri, si secundus, iam et primus praeterit et reliqui nondum sunt. Ergo nec annus, qui agitur, totus est praesens, et si non totus est praesens, non annus est praesens. Duodecim enim menses annus est, quorum quilibet unus mensis, qui agitur, ipse praesens est, ceteri aut praeteriti aut futuri. Quamquam neque mensis, qui agitur, praesens est, sed unus dies; si primus, futuris ceteris, si novissimus, praeteritis ceteris, si mediorum quilibet, inter praeteritos et futuros⁶⁰².

⁶⁰⁰ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 16, 21 (PL 32, 817, p. 132).

⁶⁰¹ Il *vallum* nel lessico latino militare stava ad indicare la linea di fortificazione consistente in un terrapieno sormontato da uno steccato.

⁶⁰² *Ibid.*, XI, 15, 19, (PL 32, 816-817, pp. 128-130).

In questo contesto Agostino utilizza il lemma *mora* con l'accezione di "durata". Tale accezione tuttavia non esclude il significato di "pausa". La disquisizione agostiniana sembra assumere i panni di un paradosso. In cento anni solo il primo può considerarsi presente, in un anno solo il primo mese e, per finire, in un mese solo un giorno. Procedendo nella trattazione, dunque, sembra che neppure un giorno possa considerarsi presente:

Ecce praesens tempus, quod solum inveniebamus longum appellandum, vix ad unius diei spatium contractum est. Sed discutiamus etiam ipsum, quia nec unus dies totus est praesens. Nocturnis enim et diurnis horis omnibus viginti quattuor expletur, quarum prima ceteras futuras habet, novissima praeteritas, aliqua vero interiectarum ante se praeteritas, post se futuras. Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur: quidquid eius avolavit, praeteritum est, quidquid ei restat, futurum. Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur⁶⁰³.

Agostino cerca di risolvere l'aporia affermando che può considerarsi *praesens* soltanto ciò che è indivisibile, unico, immutabile. L'unicità del presente è data dalla sua intrinseca impossibilità di suddividersi in ulteriori parti (*momentorum partes*)⁶⁰⁴ anche se esse sono esigue (*minutissimae*). Benchè apparentemente un giorno possa considerarsi un lungo presente, ci si rende conto che il *dies* è a sua volta costituito da ore, alcune delle quali sono passate, altre future. Neppure un'ora, presa singolarmente, può considerarsi presente. Anche l'*hora* infatti è divisibile. Agostino non parla di minuti o secondi⁶⁰⁵ ma si limita semplicemente ad accennare a particelle effimere (*fugitivae particulae*) che sono rispettivamente o *praeteritae* o *futurae*. La natura instabile di queste parti⁶⁰⁶, determina il loro continuo fluire tra il passato e il futuro. Dunque possiamo affermare che tali particelle "sono state" o che "saranno" ma mai che "sono".

⁶⁰³ *Ibid.*, XI, 15, 20, (PL 32, 817, p. 130).

⁶⁰⁴ Nonostante si suole considerare il *momentum* (sincope del latino *movimentum*), come sinonimo di "attimo" o "istante", tale termine indica un breve movimento o la durata di un semplice movimento. Sia nel primo che nel secondo caso è implicita l'idea del moto.

⁶⁰⁵ Come afferma Feraru gli antichi non conoscevano la distinzione tra minuti e tra secondi: «Les antiques n'ont pas connu les sous-divisions de l'heurs (les minutes et les secondes), ils connaissaient seulement la demiheure»; cfr. R. M. FERARU, *Nouvelles contributions à l'étude des cadrans solaires découvertes dans les cites grecques de Dobroudja*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», 34/2, Besançon 2008, p. 34.

⁶⁰⁶ Nel mondo romano si era soliti suddividere l'*hora* in ulteriori frazioni di tempo. La *semihora* corrispondeva alla nostra mezz'ora. Il termine *uncia*, invece, non soltanto era usato in ambito metrologico e ponderale ma veniva anche adoperato come strumento di misurazione del tempo. Un'*uncia* infatti corrispondeva alla dodicesima parte di un'ora, ovvero ad un periodo di tempo che è pari a cinque minuti. Una ulteriore suddivisione dell'*hora* latina era rappresentata dagli *scrupuli* o dagli *scripula* con i quali si soleva indicare la ventiquattresima parte dell'ora corrispondente a circa due minuti e mezzo. In una lettera inviata da Frontone a Marco Aurelio così si legge: «*In singulis scripulis horarum frigidius aut tepidius aut horridius fit, In ogni frazione di ora diventa più freddo o tiepido o rigido (Epistula, II, 6.)*». Il *sicilicus* corrispondeva invece alla quarantottesima parte di un'ora, ovvero ad un minuto e venticinque secondi. A tal proposito cfr. F. LUCIANI, *Ultimi minuti di vita: le suddivisioni dell'ora nelle epigrafi funerarie latine*, in «Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente» 5, Università Ca'Foscari di Venezia, Padova 2009, pp. 121-123.

Dopo avere dimostrato che neppure un giorno può considerarsi *praesens* occorre chiedersi tuttavia se per *dies* si debba intendere il movimento (*motus*) compiuto dal sole, come sostiene Aristotele⁶⁰⁷, oppure la durata (*mora*) di tale movimento. L'esempio del sole, che impiega ventiquattro ore dal suo primo sorgere a quello successivo, inizialmente sembra dare l'impressione di un paradosso. Più che un discorso sillogistico si ha l'impressione di un "revival" delle aporie connesse al "non essere" gorgiano:

Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum verbi gratia tempore duplo esse diuturniorem quam istum. Nam quaero, quoniam dies dicitur non tantum mora solis super terram, secundum quod aliud est dies, aliud nox, sed etiam totius eius circuitus ab Oriente usque Orientem, secundum quod dicimus: "Tot dies transierunt" (cum suite enim noctibus dicuntur tot dies, nec extra reputantur spatia noctium) quoniam ergo dies expletur motu solis atque circuitu ab Oriente usque Orientem, quaero, utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque. Si enim primum dies esset, dies ergo esset, etiamsi tanto spatio temporis sol cursum illum peregisset, quantum est horae unius. Si secundum, non ergo esset dies, si ab ortu solis usque in ortum alterum tam brevis mora esset, quam est horae unius, sed vicies et quater circuiret sol, ut expleret diem. Si utrumque, nec ille appellaretur dies, si horae spatio sol totum suum gyrum circuiret, nec ille, si sole cessante tantum temporis praeteriret, quanto peragere sol totum ambitum de mane in mane assolet. Non itaque nunc quaeram, quid sit illud, quod vocatur dies, sed quid sit tempus, quo metientes solis circuitum diceremus eum dimidio spatio temporis peractum minus quam solet, si tanto spatio temporis peractus esset, quanto peraguntur horae duodecim, et utrumque tempus comparantes diceremus illud simplum, hoc duplum, etiamsi aliquando illo simplo, aliquando isto duplo sol ab Oriente usque Orientem circuiret. Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. Video igitur tempus quamdam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, Lux, Veritas⁶⁰⁸.

Per quanto concerne il giorno bisogna inizialmente chiedersi se esso coincide con il movimento che il sole compie da Oriente ad Oriente, se per giorno si debba intendere la durata di questo movimento oppure se bisogna intendere l'uno e l'altro. Se per giorno si dovesse intendere il movimento, potremmo parlare di giorno anche quando il sole compisse questo moto nell'arco di un'ora. Ma se parliamo di durata dobbiamo necessariamente considerare il fatto che il giorno è

⁶⁰⁷ Nell'*incipit* del capitolo XXIII delle *Confessiones* Agostino dimostra di prendere le distanze dalla posizione dello stagirita secondo il quale il tempo coincide con il moto degli astri: «Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui». Sebbene si ipotizzasse che il tempo è in un certo senso legato al movimento, sarebbe preferibile non soltanto considerare il moto degli astri ma anche quello di tutti i corpi: «Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora?». La cessazione del movimento degli astri non potrebbe infatti precludere la misurazione del tempo che impiega la ruota del vasaio per portare a compimento i suoi giri e la possibilità di determinare se la rotazione avviene in un tempo più o meno lungo: «An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus?». Cfr. *Ibid.*, XI, 23, 29 (PL 32, 820).

⁶⁰⁸ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 23, 30, (PL 32, 820-821, pp. 142-144).

costituito da ventiquattro ore, dunque occorrerebbero ventiquattro rotazioni per compiere un giorno. Non si potrebbe parlare di giorno neppure se intendessimo il *dies* sia come *motus* che come *mora*. Non potrebbe infatti esserci un giorno di un'ora e neppure potremmo parlare di un giorno nel caso in cui passasse un intervallo di tempo pari a ventiquattro ore (pari a quello di una rotazione) nonostante il sole sia fermo: «Si sole cessante tantum temporis praeteriret, quanto peragere sol totum ambitum de mane in mane assolet».

Agostino, tuttavia, sottolinea la necessità non tanto di misurare il movimento del sole ma la durata di tale *motus*. Se infatti una rotazione è pari a ventiquattro ore la metà del tempo è pari a dodici ore mentre la durata complessiva del *motus* del sole, che si sposta da Oriente a Occidente, è pari al doppio. Interessante constatare come Agostino tenti di utilizzare l'espressione "*spatia temporum*" quasi a voler sottolineare l'indissolubilità del legame tra *intervalla* spaziali e temporali, tra movimento e durata. L'idea del *transire*, ovvero del passaggio di tempo da uno stadio ad un altro, è assolutamente fondamentale. Il passaggio dal passato al presente e poi al futuro rafforza l'idea del *transire* esplicitandone così la sua essenza spazio-temporale. L'esempio del sole è dunque finalizzato a dimostrare come il tempo non coincide con il *motus astrorum*: se infatti la rotazione avvenisse nell'arco di tempo di un'ora non potremmo misurare il tempo sulla base del movimento degli astri. La stessa argomentazione viene infatti ripresa alla fine: pur se il sole si fermasse il tempo continuerebbe a scorrere e la battaglia verrebbe ugualmente portata a compimento.

Il tempo, dunque, pur riguardando il movimento ed il passaggio di un corpo da uno spazio ad un altro, non può ridursi al movimento in sé «non est ergo tempus corporis motus»⁶⁰⁹ dal momento che un corpo non si muove se non nel tempo: «nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio»⁶¹⁰. Ciò che dunque deve essere misurato non è il *motus* ma la durata del movimento. Partendo da questo presupposto Agostino afferma che, nonostante possiamo misurare la durata del movimento di un corpo dall'inizio del suo spostamento fino alla fine: «cum enim movetur corpus, tempore metior, quamdiu movetur, ex quo moveri incipit, donec desinat», non siamo in grado di determinare con precisione la misura (*quantum*) di tale moto.

Sebbene si possa parlare del tempo come di una certa estensione riguardante anche il movimento «video igitur tempus quamdam esse distentionem», diversamente da quanto afferma Aristotele, che considera il tempo come *motus* dotato di un'opportuna numerazione⁶¹¹, tale

⁶⁰⁹ *Ibid.* XI, 24, 31, (PL 32, 821, pp. 144-146).

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Secondo Aristotele il tempo è «ἀριθμός τῆς κινήσεως κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον». Quando considera il tempo come *numerus motus*, lo Stagirita non intende il numero numerante (*ἀριθμοῦμεν*) ma il numero numerato (*ἀριθμοῦμενος*). Spetta all'anima indicare l'inizio e la fine di questo movimento. Da qui scaturisce il completamento della definizione aristotelica (*secundum prius et posterius*). Cfr. *Physica*, IV D, 11, 219b 1-2; 12, 220b 32-33. Anche Aristotele parte da un paradosso.

distentio non può essere misurata sulla base di un numero oggettivamente divisibile. Possiamo infatti affermare che un tempo è lungo non perché siamo in grado di precisare il *quantum* ma perché esprimiamo una misura attraverso un confronto (*collatio*) che ci consente di affermare che un tempo è lungo quanto un altro o ne rappresenta il doppio: «Quod si diu video, tantummodo longum tempus esse renuntio, non autem, quantum sit, quia et quantum dicimus, collatione dicimus, velut: “Tantum hoc, quantum illud, aut: “Duplum hoc ad illud”»⁶¹².

La *distentio*, misurata sulla base di un confronto di durate, non riguarda esclusivamente il *motus* di un corpo ma anche la sua *mora* intesa, questa volta, non come “durata” ma come “stasi”. Misurando infatti sia la durata del movimento di un corpo che il suo *status* «non solum motum eius, sed etiam statum tempore metimur»⁶¹³ siamo in grado di affermare che la durata dello *status* è pari a quella del *motus* o che un corpo è stato fermo un tempo doppio o triplo del tempo in cui è stato in movimento: «dicimus: “Tantum stetit, quantum motum est”, aut: “Duplo vel triplo stetit ad id quod motum est”». Se con *tempus* si intende dunque la durata (*mora*) sia della stasi che del moto ciò significa che esso non può essere ridotto a semplice strumento di misurazione del movimento come afferma Aristotele.

Agostino, per meglio chiarire il concetto di *distentio*, prospetta un nuovo esempio, quello di una voce che risuona all’interno dell’uomo. La durata di tale voce, apparentemente, sembra impossibile da misurare: una volta che risuona, improvvisamente cessa. Prima che risuonasse non poteva essere misurabile perché non era ancora, una volta cessata, non può essere misurata perché non è più. Poteva allora essere misurata quando era presente, ma il presente non ha alcuna estensione. Pur se si ipotizzasse la possibile estensionalità del presente, tale voce, in quanto va e viene tra *minutissimae partes praeteritae et futurae*, non può mai stare ferma. Il presente infatti è un tempo che non si estende in nessuna durata (*quae nulla mora extendetur*). Al passato, al presente e al futuro Agostino aggiunge anche altre due realtà, quella temporale del tempo

Il passato non esiste perché non è più, il futuro perché non è ancora, il presente invece non ha esistenza in quanto separa gli istanti passati da quelli futuri.

⁶¹² AGOSTINO, *Confessiones* XI, 24, 31. Cfr. anche *Confessiones*, XI, 26, 33, (PL 32, 822. Lo stesso ragionamento viene applicato da Agostino a proposito della misurazione di un carne la cui estensione è determinata dalla lunghezza dei versi e questa a sua volta da quella dei piedi costituiti dall’alternarsi di sillabe lunghe e brevi: «Longum carmen est, nam tot versibus contextitur; longi versus, nam tot pedibus constant; longi pedes, nam tot syllabis tenduntur; longa syllaba est, nam dupla est ad brevem». Tale misurazione non avviene tuttavia attraverso le pagine (in questo caso infatti si misurerebbe lo spazio non il tempo) ma attraverso il passaggio delle parole: «Ita metimur spatia carminum spatiis versuum, et spatia versuum spatiis pedum, et spatia pedum spatiis syllabarum, et spatia longarum spatiis brevium, non in paginis (nam eo modo loca metimur, non tempora) sed cum voces pronuntiando transeunt et dicimus». Sebbene si possa misurare un carne questo tuttavia non implica la possibilità di fornire una misura precisa del tempo: un verso breve pronunciato più lentamente potrebbe avere una durata maggiore di un verso lungo che viene invece pronunciato con celerità: «Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis, quandoquidem fieri potest, ut ampliore spatio temporis personet versus brevior, si productius pronuntietur, quam longior, si correptius». Questo spinge Agostino ad approdare alla conclusione che il tempo è *distentio animi*: «Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi».

⁶¹³ *Ibid.*

“passante” (*praetereuntia*) e quella extratemporale che, trascendendo i limiti del tempo che scorre, coincide con il modo d’essere dell’assoluto, dell’eternità. Mentre la prima non è misurabile in quanto è la risultante di *praeterita, praesentia, e futura*, la seconda, invece, è illimitata, ovvero non dotata di un inizio e di una fine⁶¹⁴.

Nonostante i continui *exempla* diano l’impressione di un quesito che si aggroviglia su se stesso, Agostino cerca di risolvere il problema fondando il principio di misurabilità del tempo nell’interiorità umana:

In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? Nam et voce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et versus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus. Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum⁶¹⁵.

Tale passo sembra risolvere l’aporia inizialmente insolubile. Ciò che deve essere misurato non è il tempo in se stesso o la durata del movimento bensì l’impressione (*affectio*)⁶¹⁶ che le cose, passando, lasciano nella nostra anima. Il tempo passante (*res praetereuntes*) imprime nell’animo un’immagine che permane e che dunque perdura (*manet*) dopo il passaggio. L’oggetto che si deve misurare non è il tempo bensì l’impressione che esso lascia. Tale impressione, che si manifesta come presente, costituisce un privilegiato *trait d’union* tra passato e futuro. Il passato è dunque misurabile sulla base di un ritorno dell’impressione ed il futuro sulla base del perdurare della stessa. Anche nel silenzio percorriamo il tempo. Percepriamo e misuriamo l’estensione della voce con il pensiero (*cum cogitatione*) prima di proferirla. Nel pensiero ricordiamo la voce passata nel

⁶¹⁴ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* XI, 27, 34 (PL 32, 823, pp. 148-150).

⁶¹⁵ *Ibid.*, XI, 27, 36, (PL 32, 823-824, pp. 152-154)

⁶¹⁶ Il termine *affectio* oltre al significato di affezione o impressione implica l’idea di un moto o di una particolare disposizione dell’animo. Con tale termine si suole anche indicare una particolare alterazione o modificazione della vita interiore. Tale alterazione o cambiamento determinato dal tempo “passante” (*res praetereuntes*) non può avvenire senza una volontaria disposizione del soggetto.

momento in cui dobbiamo articolarla e possiamo misurare l'intervallo di silenzio successivo e la sua estensione. La tensione presente (*praesens intentio*) che trascina il futuro nel passato, diventa la dimensione per eccellenza della misurabilità interiore del tempo:

Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video fateorque, tria sunt. Dicatur etiam: "Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum", sicut abutitur consuetudo; dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus⁶¹⁷.

Il primo *locus* di tale intima misurabilità è la memoria. Nel libro decimo delle *Confessiones* Agostino, passando in rassegna le diverse prerogative e tipologie della memoria (come quella sensibile e quella intellettuale), fornisce al lettore squisite e affascinanti definizioni di tale facoltà. La sala dell'immensa memoria (*aula ingenti memoriae*) si configura come un ricettacolo di ampiezza illimitata: «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum»⁶¹⁸. La indeterminabile potenzialità di questa facoltà non può che destare stupore dinanzi un prodigio così grande:

Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me⁶¹⁹.

La memoria diventa dunque bacino privilegiato in cui si condensano e si assommano tutte le forze dell'animo umano, dove si concentra in uno spazio e in una temporalità limitata l'infinita potenzialità dell'io, cartina di tornasole che riflette, nella natura accidentale e temporale del contingente, l'eterna natura sostanziale del Creatore.

La potenza di tale facoltà viene mostrata da Agostino affidandole il ricordo della dimenticanza. Cosa l'uomo avrebbe dimenticato? Di cosa l'uomo dovrebbe ravvivare il ricordo? L'uomo dovrebbe ricordarsi della vera felicità (*vita beata*), quella felicità che non è il semplice godimento estemporaneo, fugace e assolutamente passeggero (*gaudium*), ma la felicità vera, quella *vera beatitudo* a cui l'uomo è chiamato fin dalla creazione. Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e

⁶¹⁷ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 20, 26, (PL 32, 819, pp. 136-138).

⁶¹⁸ *Ibid.*, X, 8, 15, (PL 32, 784, p. 26).

⁶¹⁹ *Ibid.*

somiglianza destinandolo alla santità perfetta, alla piena beatitudine. Ma l'uomo può ricordarsene soltanto perché l'ha conosciuta, soltanto perché ne ha fatto esperienza

Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim. Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam res beati sunt, sed tamen meliores quam illi qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo habent eam, non ita vellent beati esse: quod eos velle certissimum est. Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua santago, utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando, utrum singillatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero, utrum in memoria sit vita beatam⁶²⁰.

La vera felicità coincide dunque con l'eternità che possiamo ricordare perché ne abbiamo fatto esperienza. Nel definire il *presens de presentibus* Agostino utilizza il termine latino “*contuitus*” (dal latino *cum e tueor*). Il termine in questione sta quindi ad indicare un sguardo pervasivo e penetrante che è in grado di districare, discernere la complessa e fitta rete della complessità e molteplicità della realtà al fine di coglierne l'unità. Tuttavia il *contuitus* non implica semplicemente un atteggiamento finalizzato all'attenzione del reale. Si tratta di uno sguardo tanto pervasivo e penetrante che spinge l'uomo inevitabilmente alla contemplazione. Il *contuitus* diventa dunque sinonimo di *contemplatio*⁶²¹, contemplazione dell'eternità che l'uomo su questa terra può sperimentare solo parzialmente nell'attesa (*expectatio*)⁶²² di goderne pienamente alla fine dei tempi.

Le espressioni “*visio mentis*”, “*rationalis mentis intuitus*”, “*mente conspicerere*”, “*mente cernere*”, vengono impiegate non come oggettive intuizioni ma alla stregua di una «trasparenza luminosa che opera all'interno di uno spirito»⁶²³. L'uomo è dunque in grado di *conspicere mente* solo grazie al ricorso ad una luce interiore. Agostino, asserendo nel *De Trinitate* che la *cogitatio* è una «visio quaedam animi»⁶²⁴, afferma che l'uomo è in grado di contemplare le cose alla luce del

⁶²⁰ *Ibid.*, X, 20, 29, (PL 32, 791, pp. 46-48). Cfr. anche *1 Cor*, 15, 22.

⁶²¹ Cfr. AGOSTINO, *De magistro*, 12, 40, (PL 32, 1217): «Cum vero de iis agitur quae mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis».

⁶²² Il termine *expectatio* viene impiegato da Agostino con l'accezione di “attesa”, “aspettazione”.

⁶²³ Cfr. S. BIOLO, *L'autocoscienza in S. Agostino* op. cit., p. 71. Cfr. anche AGOSTINO, *Epistula CXLVII*, 6: «Et aliud mentis intuitu rem nihilo minus evidentem sicut nostra voluntas a nobilismetipsis intus aspicitur cum aliquid volumus, sed cogitatio cum cogitamus, vel memoria cum recordamur vel tale aliquid in animo sine corpore».

⁶²⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 9, 16 (PL 42, 1069).

vero solo in virtù di una *ratio* intesa come «adspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur»⁶²⁵. Il pensiero dunque, inteso come sguardo dello spirito, ha intuizione del vero da se stesso e contempla l'intellegibile senza il ricorso ad un essere corporeo.

Se dunque l'uomo può intuire solo grazie ad uno sguardo rivolto *ad illam lucem veritatis*, l'intuizione/visione immediata è propria solo di Dio in quanto Egli è l'artefice di tutto. Mentre noi percepiamo le realtà in virtù della loro esistenza, esse esistono proprio in virtù dell'immediata visione di Dio: «Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt»⁶²⁶.

Nella dimensione dell'eternità di Dio le realtà vengono colte in maniera immediata e simultanea con un solo sguardo senza essere pensate singolarmente: «singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitantur transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa»⁶²⁷. La stessa concezione sarà presente in Boezio che ribadirà come attraverso l'*intuitus* di Dio, inteso come capacità conoscitiva «simplices intellectus sine ulla compositione vel divisione animi puro capiuntur intuitu»⁶²⁸, Egli vede presenti nell'eternità tutte le realtà senza che esse soggiacciano all'inesorabile scorrere del tempo: «ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium, ad condicionem vero temporis futuram»⁶²⁹.

Il tempo è intenso come *distensio animi* non soltanto perché l'anima si estende tra passato, presente e futuro. La sua *distensio* si realizza pienamente nel suo continuo distendersi nell'interiorità. Il tendere continuo *ad illa interiorem lucem veritatis* offre la possibilità di *contuere tempus*, che siamo soliti fare ricordare nella conversazione (*commemoramus in loquendo*) come *praesens*, in virtù di una illuminazione interiore. Dunque *memoria*, *contuitus* ed *expectatio* non riguardano soltanto il ricordo dell'*affectionem* che le *res praetereuntes* hanno impresso nell'animo dell'uomo e la contemplazione, intesa come “sguardo penetrante e pervasivo” finalizzato a trattenere tale *affectionem* nell'attesa di una futura impressione. L'uomo vive sia nel ricordo (*memoria*) della felicità (*vita beata*) e dell'eternità (*aeternitas*), di cui ha fatto esperienza, sia nel *contuitus*, parziale e potenziale, finalizzato a cogliere nel *cotidie* precario, l'eterna presenzialità dell'*hodie* di Dio e in fine nell'attesa (*expectatio*) di godere pienamente della contemplazione dell'eternità. In questo senso è possibile parlare di un incontro tra l'eternità (modo d'essere dell'assoluto, del divino ineffabile, non soggetto a mutamento o trasformazione) e il tempo (modo d'essere della sostanza creaturale e contingente).

⁶²⁵ *Ibid.*, *De immortalitate animae*, 6, 11, (PL 32, 1027-1027).

⁶²⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, 38, 53.

⁶²⁷ *Id.*, *De Trinitate.*, XV, 7, 13, (PL 1066-1067).

⁶²⁸ BOEZIO, *De interpretatione*, I, I, (PL 64, 300B).

⁶²⁹ *Id.*, *De Consolatio Philosophiae* V, 6, (PL 63, 857B).

La visione, dunque, abbracciando una serie di realtà, mantiene e trattiene l'immagine impressa nell'anima dall'esperienza. La visione e l'attenzione sono finalizzate a leggere il presente alla luce del passato. Pertinente a tal proposito risulterà essere la definizione boeziana dell'eternità: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»⁶³⁰, ossia il godere a pieno di una vita tutta data, tutta qui ed ora, una vita abbracciata nel suo complesso.

Nel *contuitus*, che si rivela dunque un irripetibile *καιρός*, il tempo incontra l'eternità⁶³¹. Agostino non afferma dunque il “non essere” del tempo ma invita a valutarlo sulla base di un principio interiore che Dio, in virtù della grazia, ha scolpito nel cuore dell'uomo. Dio era, è, e sarà. Dio era ieri, è oggi e sarà sempre⁶³².

L'eternità, *mora* unica ed indivisibile, si realizza nell'*hic et nunc*. Dio ha posto nel cuore dell'uomo l'eterno⁶³³. Lo sperimentare l'eterno, però, non presuppone una sua completa comprensione. Questa si realizzerà in pienezza solo alla fine dei tempi. Da qui ne deriva l'*expectatio* dell'*ἔσχατον*:

Sed *quoniam melior est misericordia tua super vitas (Ps 62, 4), ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua (Ps 17, 36) in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis (Phil 13, 12-14), ubi audiam vocem laudis (Ps 25, 7) et contempler delectationem (Ps 26, 4) tuam, nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus (Ps 30, 11), et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui*⁶³⁴.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Per i greci tre sono i tempi: *αἰών*, *χρόνος*, *καιρός*. Mentre l'*αἰών* coincide con l'eternità e con l'intera durata della vita, ovvero con l'èvo, ed il *χρόνος* con la successione temporale di passato, presente e futuro, il *καιρός* indica invece il momento opportuno, l'occasione propizia o il tempo debito. Esso si presenta come un sapere del contesto e della situazione. Il *καιρός* offre la possibilità di abbracciare la complessità del reale mettendo a fuoco. Sarebbe interessante provare a constatare le affinità tra *tempus* e *καιρός*. Tempo ha tutta una serie di affinità con altre parole latine (*tempestas*, *tempestus*, *temperatio*, *temperatura*). La radice di *tempus* porta in sé l'idea del mescolamento di elementi diversi. Benveniste fa invece derivare la parola *καιρός* dalla radice indoeuropea **krr* da cui deriva il verbo *κεράννυμι* (temperare, mescolare). Questa idea del mettere insieme realtà spazio-temporali diverse conferma l'idea di Agostino circa il presente, tempo opportuno e propizio, che nel ricordo e nell'attesa giustifica il passato ed il futuro. Viene così giustificato il termine *contuitus* usato da Agostino per indicare una visione d'insieme.

⁶³² *Ebr.*, 13, 8.

⁶³³ Il cuore dell'uomo, in ebraico *leb*, nella concezione antica è la sede per eccellenza dell'intelligenza. Il cuore diventa custode della facoltà decisionale. Potrebbe essere assimilato all'anima (Platone /Aristotele) o alla coscienza (Bergson). Dio parla all'uomo nel suo cuore, è proprio nell'intimo del cuore che Dio fa sentire la sua voce.

⁶³⁴ AGOSTINO, *Confessiones* XI, 29, 39, (PL 32, 825, pp. 156-158).

Negli ultimi capitoli delle *Confessiones* Agostino sottolinea più volte l'assoluta assenza della *distentio* in Dio ribadendo l'alterità della natura sovra eterna del Creatore rispetto alla natura mutevole e transeunte dell'essere creaturale⁶³⁵.

L'anima sperimenta la dimensione della temporalità nella misura in cui è distesa ossia è distratta, sospesa tra l'attrazione verso la realtà temporale, mutevole e transeunte e il desiderio dell'eternità. Il tempo è distensione dell'anima che esplica la sua attività nel ricordo del passato, nell'attenzione del presente e nell'attesa del futuro nella misura in cui l'anima è divisa o duplicemente tesa⁶³⁶, sospesa tra la tensione verso l'*aliquid est* (ciò che permane sempre identico) e quella verso il *nihil* (ciò che è continuamente soggetto al divenire)⁶³⁷.

Alla distensione dell'anima si contrappone il raccoglimento e la concentrazione di Dio, l'eterno immutabile, in virtù di quel *Verbum*, mediatore tra umano e divino, che, parlando in *interiore parte hominis* non è solo la luce che illumina l'*humana ratio* ma è lo sforzo ultimo cui deve tendere l'uomo nel suo percorso di ricerca filosofica terrena.

Diversa dalla natura diastematica creaturale è la natura di Dio, non soggetta ad alcun mutamento o trasformazione, senza aggiunta né mancanza, eterna e pertanto non compresa in alcun intervallo spazio-temporale. Tale natura, non essendo misurata dai secoli come quella

⁶³⁵ Il termine *distentio* più volte utilizzato dall'Ipponate può essere considerato un calco latino del lemma plotiniano *diēstasij*, termine utilizzato dal filosofo neoplatonico per indicare il «processo di temporalizzazione dell'anima che discende dalla sfera puramente noetica dell'intelletto assoluto alla sfera dianoetica della conoscenza parziale dell'argomentazione dimostrativa (Cfr. *Sant'Agostino, Confessioni*, op. cit., p. 313)». Tale processo di temporalizzazione non investe soltanto il piano puramente gnoseologico bensì quello biologico: l'anima infatti abbandona una condizione di vita piena, eterna ed immutabile, non soggetta ad alcun mutamento per abbracciare un'altra vita (*ζωή ἄλλη*) connotata dalla temporalità e dal divenire. Per quanto concerne un'analisi accurata del lemma *διάστασις* cfr. W. BEIRWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967, pp. 265-267. Plotino afferma l'esistenza di un mondo intellegibile, al di là del mondo sensibile che si sottrae alla dimensione temporale. L'anima può infatti essere considerata nella dimensione temporale nella misura in cui partecipa del corpo e delle sensazioni che sono soggette tanto allo spazio quanto al tempo. Solo infatti le affezioni e le azioni dell'anima, che è di per sé eterna, possono essere considerate nel tempo. L'anima eterna, semplice ed indivisibile assume una dimensione temporale nella misura in cui imprime la sua immagine nella realtà corporea. Il tempo nasce in virtù di una caduta dell'anima, che in maniera progressiva, si allontana dalla propria vita. L'anima si detemporalizza invece quando si distacca da ogni forma di realtà spazio temporale per ritornare alla quiete eterna dell'intellegibile. Cfr. a tal proposito PLOTINO, *Enneades*, III, 7, 11; 12, 10-12; 13, 45-46; IV, 4, 15, 16-17.

⁶³⁶ Il verbo latino *distenditur* letteralmente ha l'accezione di «tendersi in sensi opposti». Il lemma *distentio* può dunque tradursi come «dis-tensione, dilatazione o estensione dell'animo. Roberta De Monticelli traduce invece con il lemma «protrazione». A tal proposito cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, Introduzione, traduzione, note e commenti a cura di R. DE MONTICELLI, Milano 1990, pp. 685-686.

⁶³⁷ Tale concezione, anche se in termini diversi, è presente in Gregorio di Nissa. Così come la *distensio* agostiniana anche il *διάστημα* del Niseno può essere interpretato come «tensione in sensi opposti». Mentre l'Essere di Dio è determinato dall'assoluta stasi e dall'assenza di qualsiasi mutamento (da intendersi sia come aggiunta che come privazione) la creatura, che trae la sua esistenza proprio dall'essere sommo, non sarebbe tale se non fosse continuamente soggetta alla trasformazione. Il suo statuto ontologico si realizza perfettamente nel continuo divenire e nell'essere continuamente rivolta (*ἐπιστρέφειν*) al principio primo da cui trae l'esistenza. La creatura non soltanto trae la propria esistenza dal primo principio ma, partecipando ad esso costantemente, ad esso continuamente tende e in esso rimane. La creatura che si protende (*ἐνενεύκε*) e si rivolge (*ἐπιστρέφεται*) al primo principio dunque realizza il suo statuto ontologico in questa dialettica tra *στάσις* e *κίνησις*, essere e divenire, perenne tensione tra il permanere nell'uno e l'essere soggetta continuamente alla trasformazione e al mutamento spazio-temporale: cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO VI, p. 174, 1-2; GNO I, p. 117, 16-29; 129, 1-28; 133, 28-134, 5; 243, 23, 247, 4; GNO II, p. 209, 19-210, 18; 226, 23-29.

creaturale, rimanendo e risiedendo presso se stessa, non si estende insieme con i tempi e non è dunque soggetta alla distinzione tra passato, presente e futuro⁶³⁸.

La natura di Dio, il cui principio è orientato ad un fine proprio, determina così in maniera strutturale la natura diastematica dell'essere creaturale fondando non soltanto sul piano ontologico il principio della mutabilità, cui soggiace l'essere caduco e transeunte, ma determinando la bipolarità dialettica tra principio e fine: «Per essa la compresenza di principio e fine non è vigente come attualità solo in Dio, realizzandosi poi spazialmente, ma è una coincidenza attuale, come mostra la dottrina della creazione del pleroma⁶³⁹ (completezza numerica ed ontologica)»⁶⁴⁰.

⁶³⁸ Per quanto concerne il lemma *distentio* possibile l'influenza del concetto di *διάστημα* teorizzato da Gregorio di Nissa. Il Nisseno sottolinea più volte come sia il *diastema* la categoria che determina la finitezza dell'essere. Mentre l'essere creato sperimenta continuamente la condizione del diastema (τὸ διάστημα οὐδέν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν), l'essere eterno ed immutabile si configura adiastatico in quanto essere privo di ogni forma di *διάστασις*. Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO I, p. 117, 16-29; 129, 1-28; 133, 28-134, 5; 243, 23, 247, 4; GNO II, p. 209, 19-210, 18; 226, 23-29; ID., *De Infante*, GNO II/2, p. 77, 5-6. Dio è esente dal *diastema* poiché secondo il Nisseno non è assolutamente possibile rintracciare alcuna misura per colui che è privo di estensione (*τοῦ ἀδιαστάτου*) essendo infatti impossibile comprendere l'infinito entro una fine e un principio (*τέλει καὶ ἀρχῆ*). Senza infatti una dimensione spazio-temporale (*διάστημα*) non può infatti esserci neppure un limite (*πέρας*) Cfr. ID., *Contra Eunomium*, III, VII, GNO p. 226, 22-29; I GNO p. 129, 1-28. Per Dio non può essere pensato né un inizio né una fine in quanto il suo essere, che permane sempre uguale a se stesso, non può in alcun modo essere soggetto ad alcun accrescimento o declino proprio in virtù dell'assenza di ogni movimento e mutamento. Il *diastema*, dunque, connotando ontologicamente la natura creata, la inserisce nel dinamismo spazio-temporale. Come afferma infatti il Nisseno la natura diastematica si coestende o si applica ad una qualche estensione o durata spazio-temporale (*διαστηματική τινι παρατάσει συμπαρεκτείνεται*). Cfr. ID., *Contra Eunomium*, II, GNO, p. 246, 19. L'estensione del *diastema* a tutto l'essere sia esso sensibile che intellegibile dimostra lo scacco compiuto dal Nisseno rispetto a Plotino che considera l'anima intellegibile atemporale, non soggetta pertanto ad alcun mutamento. Le categorie dello spazio e del tempo, che delimitano la natura diastematica dell'essere creaturale, non si configurano come qualità aggiuntive all'essere ma denotano l'ὄσσια stessa della creatura. La vita dunque dell'essere è soggetta inesorabilmente alla morte che, stando alle parole del Nisseno, è connaturata allo svolgimento della stessa vita nel corso del tempo (*συμπέφυκε διὰ τοῦ χρόνου προιοῦση τῆ ζωῆ*). Considerando che il futuro segue il passato e non viceversa, l'esistenza umana è ineluttabilmente scandita da una serie di tappe distinte ed irripetibili, assolutamente inconciliabili tra loro che hanno come fine la morte. La creatura perpetuamente è costretta a transitare da uno stato all'altro dell'esistenza, a fluire da una condizione ad un'altra attraversando in questo mondo le diverse età della vita e realizzando la sua intrinseca natura diastematica che scandisce l'esistenza scindendola tra passato, presente e futuro. La creatura vive così lacerata tra il ricordo di un passato irripetibile in cui cessa tanto il movimento quanto ogni forma di attività vitale e la speranza di un futuro incerto. Cfr. ID., *De mortuis*, CP, p. 61, 23-25, p. 62, 6-7; 20-24; *De opificio hominis*, XIII, PG 165 A-B-C. *De anima et resurrectione*, PG 92, A; *Contra Eunomium*, I GNO p. 136, 22-24; *De oratione dominicale*, I, GNO p. 9, 23-10, 2; GNO II, pp. 2-5. Per quanto concerne la categoria del *diastema* in Gregorio di Nissa cfr. E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica in Gregorio di Nissa*, op. cit., pp. 45-48; W. BEIRWALTES, *Plotin*, op. cit., pp. 75-88.

⁶³⁹ Nell'ecclesiologia del Nisseno il termine *pleroma* viene utilizzato per indicare la pienezza della creazione intesa non soltanto sul piano numerico ma anche su quello ontologico. Il termine in questione esprime dunque la creazione come completa pienezza della natura creata fatta ad immagine e somiglianza di Dio. Hübner (*Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* in «Revue d'histoire des religions», [1977], vol. 192, pp. 47-51; 67-94), polemizzando contro la concezione del *pleroma*, inteso, alla luce del realismo platonico, come la totalità numerica dell'umanità costituente l'immagine di Dio, insiste invece sul fatto che tale nozione sottolinea l'integrità della natura umana individuale. Secondo il parere di Hübner, visto che l'uomo nella prima creazione è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio e che l'essere creati ad immagine di Dio non riguarda soltanto una parte dell'umanità, l'unità pleromatica non concerne soltanto la totalità dell'umanità ma anche ogni individuo preso nella sua singolarità. La creazione pleromatica del genere umano non esclude la sua natura diastematica: il *diastema* infatti non è da intendersi esclusivamente in senso spaziale e temporale come un segmento segnato da un principio e da una fine, da una potenza ancora imberbe e da una completa attualizzazione della natura dell'ente, ma come divario ontologico che separa il modo d'essere della creatura da quello del suo Creatore.

⁶⁴⁰ C. DESALVO, *L'Oltre nel presente: la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano, 1996, p. 113.

Durante la vita terrena l'uomo può sì *contuere aeternitatem* ma solo come una immagine riflessa in uno specchio (*per speculum*). L'essere creaturale non può che essere molteplice riguardo agli enti e alle forme (*in multis per multa*) e dunque transeunte rispetto all'eterna immobilità di Dio che è l'*Unus* per eccellenza. L'anima dunque, sempre alienata nel ginepraio delle preoccupazioni del mondo, che determinano un continuo stato di *distentio*, si aggroviglia nell'aporia sul tempo (*dissilui tempora*) del quale non conosce né l'ordine (*quorum ordinem nescio*) né l'essenza.

Il *reditus ad interiorem lucem veritatis*, richiamato nelle ultime pagine del *De Magistro*, consente il passaggio dalla *distentio* ad una *intentio* (tendere dentro) che si esplica come *extensio* (tensione) verso l'*aeternam delectationem* che non viene e non passa (*nec venientem nec praetereuntem*) e che determina la contemplazione piena (*contempler*) e il definitivo confluire dell'essere temporale nell'eternità «donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui».

Sebbene tuttavia l'uomo interiore si sforzi di attingere alla verità eterna in virtù di una illuminazione, attraverso il possesso, la contemplazione e l'amore di questa stessa verità, la *visio* non è in grado di restituire l'eterna *imago Dei*:

Licet per eandem temporalem fidem ad veritatem nitatur, et tendat aeternam, tamen in eiusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei iam imago dicenda sit⁶⁴¹.

Nelle realtà temporali, transeunti e mutevoli, è impossibile che sia riposta una qualche immagine di ciò che eterno. La mente umana quando infatti vede la sua fede, con la quale crede ciò che non vede, non può contemplare qualcosa che è eterno.

Non può considerarsi eterno ciò che infatti cesserà di esistere al termine della peregrinazione temporale, quando non si contemplerà più *per speculum* ma *facie ad faciem*:

Ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis. Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt, non aliquid sempiternum videt. Non enim semper hoc erit, quod utique non erit, quando ista peregrinatione finita, qua peregrinamur a Domino, ut per fidem ambulare necesse sit, species illa succedet, per quam videbimus facie ad faciem⁶⁴².

⁶⁴¹ ID., *De Trinitate*, XIV, 2, 4, 21 (PL 32, 1038).

⁶⁴² *Ibid.*

Alla fine non ci sarà più infatti quella *fides* con la quale vediamo, ma la suprema visione (*species*) con la quale contempliamo in pienezza ciò cui abbiamo creduto. Questa stessa visione terrena verrà allora annoverata tra le cose passate, non tra quelle presenti, che rimangono sempre e non mutano. La stessa fede nella verità che perdura attraverso la memoria, il *contuitus* e la *dilectatio* della verità, nella *species* ultima dovrà considerarsi passata:

Sicut modo non videntes, tamen quia credimus, videre merebimur, atque ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus. Neque enim iam fides erit, qua credantur quae non videntur; sed species, qua videantur quae credebantur. Tunc ergo etsi vitae huius mortalis transactae meminerimus, et credidisse nos aliquando quae non videbamus, memoriter recoluerimus, in praeteritis atque transactis deputabitur fides ista, non in praesentibus rebus semperque manentibus. Ac per hoc etiam trinitas ista quae nunc in eiusdem fidei praesentis ac manentis memoria, contuitu, dilectione consistit, tunc transacta et praeterita reperietur esse, non permanens. Ex quo colligitur, ut si iam imago Dei est ista trinitas, etiam ipsa non in eis quae semper sunt, sed in rebus sit habenda transeuntibus⁶⁴³.

Le considerazioni espone nelle ultime pagine delle *Confessiones* irradiano di una nuova luce l'oscurità e l'enigmaticità dell'espressione "*habere Deum propitium*" del *De beata vita*.

Sebbene il possesso autentico di Dio può essere pienamente realizzato al termine della vita terrena, tuttavia nella dimensione della temporalità dell'essere creaturale l'uomo può parzialmente sperimentare l'*habere Deum*: l'uomo possiede Dio (*habet Deum*) e lo ha vicino (*habet Deum propitium*) nella misura in cui se ne ricorda e lo concepisce come fine ultimo dell'umano *quaerere philosophice*, limite massimo che può essere indagato e perlustrato entro quelli che sono i limiti circoscritti dalla *ratio*⁶⁴⁴.

La *ratio* umana infatti, diversamente da quella divina, essendo limitata dalle categorie spazio-temporali, ha necessariamente bisogno del supporto di un piano meta-veritativo, che ha una priorità non cronologica ma metafisica, l'unico in grado di salvare il discorso filosofico da

⁶⁴³ *Ibid.* XIV, 2, 4, 22-23, (PL 32, 1038).

⁶⁴⁴ L'*habere Deum* agostiniano, che richiama l'*esse in Deum* prospettato da Gregorio di Nissa, non rappresenta una condizione statica o un'assoluta *possessio* ma si delinea come infinita ed inesauribile tensione: essere in Dio significa «un tendere a Dio che non ha mai fine, un trovare che è, ad un tempo, sempre un ulteriore cercare, una immobilità che è ad un tempo un movimento (E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, op. cit., p. 52); Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vit., Moy.*, GNO VII/1, P. 118, 1, ss. Nell'omelia VI delle *Beatitudini* il Nisseno ribadisce come l'anima è invitata a non disperare perché Colui che dimora in essa rappresenta la misura della conoscenza di Dio: cfr. ID., *Omeliae de beatitudinis*, VI, PG 44, 1268 D. Il percorso di ascesa verso Dio ha come fine ultimo il *reditus in interiore hominis* prospettato da Agostino. Il limite e il grado di partecipazione dell'essere transeunte all'infinità di Dio non trova più la misura nella sua natura diastematica soggetta tanto allo spazio quanto al tempo, bensì la presenza della Grazia di Dio all'interno dell'anima umana. Se dunque la partecipazione a Dio è pur sempre limitata a causa della diastematica natura umana soggetta al tempo e allo spazio diventa illimitata in virtù della Grazia divina che consente all'uomo di diventare ricettacolo sempre più grande di quelli che sono i beni divini.

qualsiasi collasso gnoseologico⁶⁴⁵. Alla luce di questa prospettiva risulta dunque priva di senso la domanda sollevata dai manichei su cosa facesse Dio prima di creare il cielo e la terra:

Et stabo (*Phil* 4, 11; *Thess* 3, 8) atque solidabor in te in forma mea, veritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: "Quid faciebat *Deus*, antequam faceret *caelum et terram* (*Gen* 1, 1)?" , aut: "Quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?". Da illis, Domine, bene cogitare (*Ps* 118, 34; 73, 144), quid dicant, et invenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus. Qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui (*Ps* 143, 8). Extendantur etiam *in ea, quae ante sunt* (*Phil* 3, 13), et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora⁶⁴⁶.

Dio, per il quale non è possibile predicare un prima e un dopo, non è immerso nel tempo in quanto è sul piano metafisico e non cronologico anteriore e superiore a tutti i tempi: non può infatti esistere alcun tempo senza la creazione (nullum tempus esse posse sine creatura) essendo Dio al di sopra di qualsiasi tempo (est aliqua supra tempora) e dal momento che nessun tempo e nessuna creatura sono coeterni all'eterno Creatore⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Il *διάστημα* di cui parla Gregorio di Nissa, interpretato alla luce della dicotomia spazio-tempo, si configura ulteriormente come *modus* stabilito dall'Essere divino entro cui inquadrare l'intero universo caduco e transeunte al fine di garantirne ordine ed armonia. La natura diastematica dell'essere creaturale non riguarda esclusivamente il piano ontologico bensì quello gnoseologico e teorico-conoscitivo: se la natura dell'essere creaturale, soggetto allo spazio e al tempo, non può che caratterizzarsi come una natura diastematica, lo stesso vale per la sua conoscenza: Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO I, p. 134, 26-28. La conoscenza allo stesso modo della natura ontologica viene definita *διαστηματική*. Cfr. ID., *In Ecclesiasten*, GNO V, p. 412, 18-19. L'essere creaturale, soggetto tanto allo spazio quanto al tempo, non può con l'intelletto trascendere la finitezza della sua natura diastematica: «ή κτίσις ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ μένει αἰεὶ καὶ ὅπερ ἄν ἴδῃ ἑαυτὴν βλέπει [...] οἷον τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν, ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρία παρελθεῖν βιάζεται, ἀλλ' οὐ παρέρχεται παντὶ γὰρ τῷ εὕρισκομένῳ νοήματι συνθεορεῖν πάντως τὸ συγκαταλαμβάνόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοοῦ μένου διάστημα (ID., *In Ecclesiasten*, GNO V, p. 412, 4-14)». La creatura finita, sia sul piano ontologico che su quello teorico e conoscitivo, è assolutamente limitata dalla sua natura diastematica. L'uomo, prendendo dunque coscienza della sua natura finita e limitata, sperimenta l'esperienza dello smarrimento, essendo dunque impossibilitato ad accedere alla vetta del Fondamento dell'Essere. Efficace dunque risulta la metafora usata dal Nisseno nelle *Omèlie sulle Beatitudini*: Dio è paragonato ad una roccia liscia, non levigata che non offre alcun appiglio al ragionamento umano. L'anima dell'uomo sperimenta così il senso della vertigine, trovandosi come dinanzi ad un monte tagliato a metà, reciso verticalmente dalla vetta alla base, a strapiombo sul mare. Udendo il celeberrimo passo scritturistico "*Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*", l'anima umana sperimenta l'incapacità di potere approdare alla piena conoscenza di colui che cerca, ritrovandosi pertanto ad essere sospesa tra l'infinito che le si mostra in alto e il vertiginoso abisso che si dipana verso il basso. L'essere creaturale, disperando così dell'oggetto della sua ricerca, incomprensibile sul piano teorico-conoscitivo, sperimenta lo scacco concettuale e la limitatezza dei suoi strumenti, incapaci di cogliere l'essere di Dio nella sua totalità. Paradossalmente proprio la consapevolezza della limitatezza del perimetro conoscitivo cui la ragione umana può spingersi rappresenta la modalità attraverso la quale l'intelletto diastematico può riconoscere l'oggetto della ricerca: la conoscenza dell'esistenza dell'oggetto del *quaerere* si fonda sull'incapacità di comprenderlo. Solo abbandonando tutti gli strumenti conoscitivi, trascendendo e oltrepassando le *vestigia* creaturali, con il solo appiglio della fede, Dio può entrare negli umani penetranti: cfr., ID., *De Beatitudinis* PG 44, 1264 A-B.

⁶⁴⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 30, 40 (PL 32, 825, P. 158).

⁶⁴⁷ Lo stesso Gregorio di Nissa afferma come Dio sia esente dal *διάστημα*, poiché non è assolutamente possibile rintracciare alcuna misura per colui che è privo di estensione (*τοῦ ἀδιαστάτου*) essendo infatti impossibile comprendere l'infinito entro una fine e un principio (*τέλει καὶ ἀρχῇ*). Senza infatti una dimensione spazio-temporale (*διάστημα*) non può infatti esserci neppure un limite (*πέρας*): cfr. GREGORIO DI NISSA, *Eun.* III, VII, GNO p. 226, 22-29; I GNO p. 129,

L'anima invece di distendersi esclusivamente nel ricordo, nell'attenzione e nell'attesa delle realtà transeunti dovrebbe invece protendersi (*extenditur*) verso quelle realtà che veramente sono (ea quae vera sunt) e che stanno avanti metafisicamente e non cronologicamente (*ante sunt*) in quanto non soggette ad alcun mutamento e alterazione. Solo così l'anima potrà consolidarsi sottraendosi al *nihil* e trovando stabilità nell'amore di ciò che permane:

Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, munitur in illius; et si difflebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium⁶⁴⁸.

L'anima, distolta dalla realtà temporale, nella quale sperimenta una vita informe in quanto il suo vivere non coincide con il vivere sapientemente e felicemente, deve rivolgersi a quel *Verbum* immutabile nel quale si realizza in pienezza il *sapienter* e il *beate vivere*:

Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero, quamquam spiritalis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. A quo enim exstitit ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat. Principium quippe creaturae

1-28. Così come per il lemma *διάστημα* anche la nozione di *distensio* implica l'idea di un'estensione spaziale (cfr. AGOSTINO, *Ennarratione in Psalmos*, XLIV, 4; *Epistula*, CLXXXIX, 13, 41) che in termini di temporalità indica, in senso traslato una durata (cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, XCIX, 5). Per Dio non può essere pensato né un inizio né una fine in quanto il suo essere, che permane sempre uguale a se stesso, non può in alcun modo essere soggetto ad alcun accrescimento o declino proprio in virtù dell'assenza di ogni movimento e mutamento. Il *διάστημα* dunque, connotando ontologicamente la natura creata, la inserisce nel dinamismo spazio-temporale. Come afferma infatti il Nisseno la natura diastematica si coestende o si applica ad una qualche estensione o durata spazio-temporale (*διαστηματική τινη παρατάσει συμπαρεκτείνεται*): cfr. ID., *Contra Eunomium*, GNO, p. 246, 19. L'estensione del *διάστημα* a tutto l'essere sia esso sensibile che intellegibile dimostra lo scacco compiuto dal Nisseno rispetto a Plotino che considera l'anima intellegibile atemporale, non soggetta pertanto ad alcun mutamento. Le categorie dello spazio e del tempo, che delimitano la natura diastematica dell'essere creaturale, non si configurano come qualità aggiuntive all'essere ma denotano l'*όνυσία* stessa della creatura. La vita dunque dell'essere è soggetta inesorabilmente alla morte che, stando alle parole del Nisseno, è connaturata allo svolgimento della stessa vita nel corso del tempo (*συμπέφυκε διὰ τοῦ χρόνου προιούση τῆ ζοῆ*): cfr. ID., *De mortuis*, CP, p. 61, 23-25, p. 62, 6-7; 20-24; *De officio hominis*, XIII, PG 165 A-B-C., cfr. anche HANS URS VON BALTHASAR, *Présence e Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, op. cit. Considerando che il futuro segue il passato e non viceversa, l'esistenza umana è ineluttabilmente scandita da una serie di tappe distinte ed irripetibili, assolutamente inconciliabili tra loro che hanno come fine la morte. La creatura perpetuamente è costretta a transitare da uno stato all'altro dell'esistenza, a fluire da una condizione ad un'altra attraversando in questo mondo le diverse età della vita e realizzando la sua intrinseca natura diastematica che scandisce l'esistenza scindendola tra passato, presente e futuro. La creatura vive così lacerata tra il ricordo di un passato irripetibile in cui cessa tanto il movimento quanto ogni forma di attività vitale e la speranza di un futuro incerto: cfr. GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, PG 92, A; *Contra Eunomium*, I GNO p. 136, 22-24; *De oratione dominicale*, I, GNO p. 9, 23-10, 2; GNO II, pp. 2-5. L'infinità e l'eternità di Dio devono essere rappresentati con l'immagine del cerchio plotiniano che non ha un principio e non ha una fine il cui centro è rappresentato dal *νῦν* inteso come un presente atemporale e quindi adiastatico (*ἀπό γὰρ τοῦ νῦν ἐνεστώτος ὡσπερ ἀπό τοῦ κέντρου*): cfr. PLOTINO, *Enneades*, V, 1, 7; GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, GNO I, p. 209, 2-3.

⁶⁴⁸ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 7, 21 (PL 32, 1281; CCh, S. L., XXIX, p. 287).

intellectualis est aeterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessaret occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut converteretur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit⁶⁴⁹.

Solo in Dio, in cui coincidono il vivere e l'averne intelletto, l'anima sottraendosi a qualsiasi forma di scissione o di lacerazione può sperimentare la vita al grado supremo:

Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere (MAR. VITT., *Ad ar.* 4, 16; 21; 22), hoc esse est unum omnia tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum⁶⁵⁰.

Contrariamente al modo di operare e pensare umano che si esplica in una *distentio* dell'*humana cogitatio* e dell'*humano loqui*, Dio pensa e realizza l'eternità della Creazione in un attimo atemporale senza alcuna distensione del pensiero che implica la mutevolezza e il continuo divenire:

Domine Deus meus, quis ille sinus est alti secreti tui et quam longe inde me proiecerunt consequentia delictorum meorum? Sana oculos meos, et congaudeam luci tuae. Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abderita ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilis longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis exspectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti *in principio caelum et terram* (*Gen* 1, 1) sine varietate notitiae tuae, ita fecisti *in principio caelum et terram* sine distensione actionis tuae. Qui intellegit, confiteatur tibi, et qui non intellegit, confiteatur tibi. O quam excelsus es (*Ps* 137, 6), et *humiles corde* (*Dan* 3, 87) sunt domus tua! Tu enim erigis elisos (*Ps* 144, 14), et non cadunt, quorum celsitudo tu es⁶⁵¹.

Diversamente dal *loqui* umano che si distende in passato, presente e futuro, eterno e immutabile è il *Verbum*, voce e principio atemporale con il quale Dio ha creato il cielo e la terra senza alcuna alterazione della sua conoscenza (*sine varietate notitiae*) e senza distensione della

⁶⁴⁹ ID., *De genesi ad litteram*, I, 5, 10 (PL 32, 249-250; CSEL XXVIII, pp. 8-9).

⁶⁵⁰ ID., *De Trinitate*, VI, 10, 11 (PL 32, 931-932; CCh, S. L., L., p. 241).

⁶⁵¹ ID., *Confessiones*, XI 31, 41 (PL 32, 825-826).

sua azione (*sine distentione actionis*). Mentre per chi intona o ascolta una canzone il ricordo dei suoni passati (*memoria vocum praeteritarum*) e l'attesa di quelli futuri (*expectatio vocum futurarum*) variano i sentimenti (*variatur affectus*) e distraggono i sensi (*sensus distenditur*) ciò non accade per Dio, l'immutabilmente eterno (*incommutabiliter aeternus*) e il vero creatore delle menti (*vere creator mentium*).

Nonostante l'Ipponate sottolinei chiaramente l'alterità dell'essere creaturale e transeunte rispetto alla natura sovra-eterna di Colui che è eternamente immutabile e che proclama nel suo *Verbum* l'eternità della creazione prospetta la possibilità di accostare due dimensioni apparentemente inconciliabili: il verso *Deus creator omnium*, che segna l'*incipit* del celeberrimo inno ambrogiano presentato nel *De Musica* come modello del ritmo poetico, diventa nelle *Confessiones* cartina di tornasole dell'incontro tra la temporalità dell'essere creaturale e la sovra-eternità di Dio nella misura in cui quel verso, sebbene si configuri come una successione di suoni scanditi nel tempo, riflette nella razionalità del numero e del ritmo, l'immutabile verità di Dio e l'eterno presente della parola creatrice⁶⁵².

La stessa capacità con la quale misuriamo gli *intervalla temporum* del verso giudicandone la brevità o la lunghezza è la stessa con la quale valutiamo la verità insita in una determinata proposizione: benchè tale enunciato sia soggetto alla caducità della realtà temporale e una volta pronunciato risuona e svanisce la verità in esso contenuta dura in eterno.

Nella temporalità Dio ha posto sempre una norma eterna: «E così è l'insieme delle verità logiche e matematiche che formano, per così dire, l'architettura eterna del mondo, la sua forma. Dovunque c'è qualcosa di temporale, cioè di finito e mortale, là c'è anche la norma eterna e legge: perché la mente umana partecipa di quella divina, del *logos*, della *ratio*, della proporzione, del numero e della misura senza dei quali non c'è intelligenza e quindi verità»⁶⁵³.

⁶⁵² Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 27, 35.

⁶⁵³ R. DE MONTICELLI, *Agostino. Sul Tempo*, Milano 2013, p. 51.

Bibliografia

Fonti

Opere di Agostino

AGOSTINO:

- *Confessiones*, PL 32, 659-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27).
- *Contra Academicos*, PL 32, 659-868, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 3-61.
- *De beata vita*, PL 32, 957- 976, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 65-85.
- *De civitate dei* (PL 41, 13-804), ed. B. Dombart, A. Kalb Turnhout 1955 (CCSL 47-48).
- *De dialectica vel Principia dialecticae*, PL 32, 1409-1420, 1410, ed B. D Jackson-J. Pinborg (Synthese Historical Library, 16), Dordrecht-Boston 1975.
- *De doctrina christiana*, PL 34, 15-121, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL 32), pp. 1-167.
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-586, ed. J. Zycha, Wien 1899 (CSEL 28/1).
- *De immortalitate animae*, PL 32, 1019-1034, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), pp. 99-128.
- *De libero arbitrio*, PL 32, 1219-1310, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 211-321.
- *De Magistro*, PL 32, 1193-1220, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 157-203.
- *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1309-1378, ed. J. B. Bauer, Wien 1992 (CSEL, 90)
- *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89-137.
- *De Musica*, PL 32, 1079-1194, ed. M. Jacobsson, Stockholm 2002 (Studia Latina Stockholmiensia, 147).
- *De quantitate animae*, PL 32, 1033-1080, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CCSL, 29), pp. 129-231.
- *De Trinitate*, PL 42, 819-1098, ed. W. J. Mountain- Fr. Glorie, Turnhout 1568 (CChs. SL.50.1).
- *De vera religione*, PL 34, 121-172, ed. K. D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL 32), PP. 187-260.

- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, ed. D. E. Dekker-J. Fraipont, 2 voll., Turnhout 1990 (CCSL 38-40).
- *Epistulae*, PL 33, ed K.-D. Daur, 3 voll., Turnhout 2005 (CCSL, 31-31 A-31B).
- *Retractationes*, PL 32, 581-656, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57).
- *Soliloquia*, PL 32, 867-904, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), pp. 3-98.

Traduzioni

AGOSTINO:

Confessioni, Introduzione, traduzione, note e commenti a cura di R. DE MONTICELLI, Milano 1990.

Dialogues philosophiques, De Musica. Libri sex, introduction, traduction et notes par G. FINAERT - F.J. THONNARD, Paris 1947.

I Dialoghi: La grandezza dell'anima, il libero arbitrio, la musica, il maestro, introduzione generale di A. TRAPÈ; introduzioni, traduzione e note a cura di DOMENICO GENTILI, Roma 1976.

Il De Magistro, a cura di A. BISOGNO, Roma 2014.

Il De Musica, a cura di F. AMERIO, Torino 1929.

La felicità. La libertà, a cura di R. FEDRIGA e S. PUGGIONI Milano 1995.

La natura del bene, a cura di G. REALE, Milano 1995.

Le Confessioni, a cura di M. BETTETINI, trad. di C. CARENA, Torino 2005.

Musica, a cura di M. BETTETINI, Milano 1995.

Sull'anima, L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima, a cura di G. CATAPANO, Milano, 2012

Tutti i Dialoghi, Tutti i dialoghi: Contro gli Accademici, La vita felice, L'ordine, Soliloqui, L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro, introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. CATAPANO, traduzioni di M. BETTETINI, G. CATAPANO, G. REALE, Milano 2006.

De immortalitate animae, a cura di G. BALIDO, Napoli, 2010.

La grandezza dell'anima, introduzione, traduzione e note a cura di R. FERRI, presentazione di L. ALICI, Palermo 2004.

Selbstgespräche-Von der Unsterblichkeit der Seele, lateinisch und deutsch, Gestaltung der lateinischen Textes von H. FUCHS, Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von H. MÜLLER, München-Zürich 1986.

Altre fonti

ARISTOSSENSO, *Elementa Rytmica*, ed. L. Pearson, Oxford 1990.

ARISTOTELIS *Opera*, ed. E. Bekker, 5 voll., Berlin 1831-1870.

ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica libri tres*, ed. Winnington-Ingram, Leipzig 1963.

BOEZIO, Tr. Lat. di ARISTOTELIS *De interpretatione*, ed. L. Minio-Pauello, Bruges-Paris 1965 (Aristoteles latinus, II/1).

CICERONE [MARCO TULLIO CICERONE]:

- *De divinatione* ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1889.
- *De finibus bonorum et malorum*, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1889.
- *De oratore*, ed. G. Friedrich, *Opera Rhetorica*, in Müller, *Scripta*, I/2, Leipzig 1891
- *De officiis* ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1890.
- *De inventione*, ed. E. Stroebel, *M. Tulli Ciceroni Scripta*, Leipzig 1905.
- *De republica* ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/2, Leipzig 1878.
- *Hortensius*, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/3, Leipzig 1879.
- *Orator*, ed. G. Friedrich, *Opera Rhetorica*, in Müller, *Scripta*, I/2, Leipzig 1891.
- *Tusculanae disputatione*, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1889.
- *Lucullus (Academica priora)*, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1889.
- *Topica*, ed. G. Friedrich, *Opera Rhetorica*, in Müller, *Scripta*, I/2, Leipzig 1891.
- Tr. lat. PLATONIS *Timaeus*, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig 1889.

EUCLIDE, *Elementa*, ed. L. Heiberg e H. Menge, voll. I-IV, Lipsia 1883-1886.

FOZIO, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, I-VII, Paris 1959-1974

IAMBlicHI CHALCIDENSIS in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, ed. with translation and commentary by J. M. Dillon, Leiden 1978.

GREGORI NYSSENI *Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda* W. JAEGER, H. HÖRNER, Brill 1952-1967.

MARIO VITTORINO, *Ars grammatica*, ed. Mariotti, Firenze 1967.

PORFIRIO:

- *Ad Garum*, ed. K. Kalbfleisch. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft phil. -hist-kl (1895): pp. 33.62.
- PORPHYRII *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, ed. E. Lambertz, Leipzig 1975.

PLATONIS *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii 1979-1982.

PLOTINO, *Enneades*, ed. P. HENRY e H. R. SCHWYZER, Oxford 1964-1982.

PROCLO, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Dihel, Lipsiae 1874

QUINTILIANO, [MARCO FABIO QUINTILIANO], *Institutio oratoria*, ed. L. Radermacher, 2voll., Oxford 1965.

SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, ed. J. Mau, Lipsiae 1961.

Letteratura secondaria

A.A. VV., *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris 1969.

A.A. VV., "In principio". *Interprétations des premiers verset de la Genèse*, Paris 1973.

AMERIO F., *Sant'Agostino e la musica*, in «Humanitas», 7 (1954), pp. 1050-1058.

ALFARIC P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Du Manicheism au Neoplatonisme*, Paris 1918.

ALICI L., «La mutabilitas dell'anima», Appendice 9 in AGOSTINO, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici a cura di L. ALICI, Milano 1992³, pp. 1215-126.

ALLARD G. H., *Arts libéraux et langage chez Augustin in Arts libéraux in A.A. V.V., Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris 1969, pp. 481-492

ÁLVAREZ U., *El conocimiento sensible y el problema de la abstracción en San Augustin*, «La Ciudad de Dios», CLXXIV (1961), pp. 5-42.

ANDERSON J. F., *St. Augustine and Being, A Metaphisycal Essay*, The Hague 1965.

BALAS D. L., *Metousia Theou: man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.

BALIDO G., *Il primato del segno interiore*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV seminario internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a. cura di L. ALICI- R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI, Roma 1993, pp. 167-174.

BARATIN M., *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe* in «Revue des Études latines» 49 (1981), pp. 260-268.

BARKER P. H., *Liberal arts ad Philosophical Liberation: St. Augustine's De Magistro*, Montréal-Paris 1969, pp. 469-479.

BARKER P. H., *Greek musical writings*, Cambridge-New York, 1984-1989, 2 v.; v. I: *The musician and his art*, 1984; v. II: *Harmonic and acoustic theory*, 1989.

BARDY G., *Un élève de saint Augustin: Licentius*, in «L'Année theologique augustinienne» 14, (1954), pp. 35-79

BEIRWALTES W., “*Aequalitas numerosa*”. *L'idea della bellezza in Agostino*, in ID., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it di G. GIRGENTI, Milano 1995, pp. 164-165.

BEIRWALTES W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di G. Reale, trad. di G. GIRGENTI e A. TROTTA, indici a cura di G. GIRGENTI, Milano 1995,

BEIRWALTES W., *L'interpretazione di Agostino di “Sapienza”, 11, 21*, trad.it di G. GIRGENTI in *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995.

BEIRWALTES W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991.

BEIRWALTES W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, trad. it, E. MARMIROLI, Bologna 1987.

BEIRWALTES W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967.

BEIRWALTES W., *Regio beatitudinis. Il concetto agostiniano di felicità*, in «Agostino e il neoplatonismo cristiano», Vita e Pensiero, Milano 1995.

BETTETINI M., *Agostino, Sulla bugia*, Milano 1994.

BETTETINI M., *Agostino d'Ippona, i segni, il linguaggio*, in *Knowledge through Signs. Ancient semiotic Theories and Practices*, a cura di G. MANETTI, Bologna 1996, pp. 207-272.

BETTETINI M., *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*, Milano 2001.

BETTETINI M., *Introduzione ad Agostino*, Roma-Bari 2008.

BETTETINI M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994.

BETTETINI M., *Measuring in Accordance with "dimensiones certae": Augustine of Hippo and the Question of Time*, in *the Mediaeval Concept of Time. Studies in the Scholastic Debate and Its reception in Early Modern Philosophy*, ed. by P. PORRO, Leiden-Boston-Köln 200, pp. 33-53.

BETTETINI M., *Musica tra cielo e terra: lettura del De musica di Agostino d'ippona* in *La musica nel pensiero medievale*, a cura di L. MAURO, Ravenna 2001.

BETTETINI M., *Ragione e sensibilità, arti e scienza. Lettura del De musica. Agostino e il destino dell'Occidente*, a cura di L. PERISSINOTTO, Roma, 2000.

BETTETINI M., *Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo de musica di sant'agostino (1940-1990)*, in *Rivista di filosofia neoscolastica* 83(3), pp. 430-469.

BIOLO S., *L'autocoscienza in s. Agostino*, Roma 2000.

BRITAIN C., *Attention Deficit in Plotinus and Augustine*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2003), pp. 264-273.

BRUYNE E., *Études d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.

BUCKENMEYER R. E., *Augustine and the life of man's body in the early dialogues. The problem and the question*, *Augustinian studies* 2 (1971), pp. 187-211.

CARDINALE E., *Théoriciens et théoriciens. A propos de quelques exemples d'écluse dans la mélodie grégorienne* in «*Études grégoriennes*», 2 (1957), pp. 27-35.

CATALDO G. B., *Semantica e intersoggettività della parola in S. Agostino*, in «*Sapienza*», 26 (1973), pp. 170-184.

CATAPANO G., *Agostino, Contro gli Accademici, Introduzione, traduzione, note ed apparati*, Milano 2005

CATAPANO G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011.

CATAPANO G., *Quale scetticismo nel «Contra Academicos»*, «*Quaestio*» 6, (2006), pp. 3-13.

CATAPANO G., *Agostino*, Roma 2010.

CATAPANO G., *Sant'Agostino. Il Tempo*, Roma 2007.

CERESOLA G., *Fantasia e illusione in S. Agostino, dai "Soliloquia" al "De mendacio"*, Genova 2001.

CHERNISS F. H., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930.

CHIARADONNA R., *Plotin et son Platonisme» Les Études Philosophique»* 2009, pp. 307-311.

CHIARADONNA R., *Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles*, «*Philosophie antique*» 9, 2009, pp. 5-33

CHIARADONNA R., *Connaissance des intelligibles et degrés de la substance*, «Études Platoniciennes» 3, 2006, pp. 57-85.

CHIESATA M. L., *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003.

CILLERUELO L., *Numerus et sapientia*, in «Estudio Agostiniano», 3 (1968), pp. 109-121.

CIPRIANI N., *Le fonti della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, «Augustinianum», XXXIV (1994), pp. 286-296.

COLLI A., *Riflessioni sull'Etica della durata e dell'immediato. Agostino nel De Beata Vita*, in «Rivista di Storia della Filosofia» vol. II (2008) pp. 227-241.

CONNELL J. B. O., *Art and Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, 1978.

COPPA G., *Opere di S. Agostino*, Torino 1969.

CORBIN S., *Musica spéculative et cantus pratique. Le rôle de Saint Augustin dans la transmission des sciences musicales*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», gennaio-marzo 1962, pp. 1-12.

CORBIN S., *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris 1960, tr. it. di A. CRESPI BARTOLINI: *La musica cristiana. Dalle origini al gregoriano*, Milano 1987.

COURCELLE P., *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne*, «Rev Belg Philologie Hist» 36, 1958, pp. 72-74.

COURCELLE P., *Les lettres greque en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.

CRESS D. A., *Explicació augustiniana de la sensación*, in «Augustinianus», 26 (1981), pp.16-22

CRISANTE L., *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et mercuri liber IX*, Padova 1987.

CRISTIANI M., *Introduzione al libro XI*, in *Sant'Agostino Confessioni*, vol IV, Libri X-XI, a cura di M. CRISTIANI, L. F. PIZZOLATO, M. SIMONETTI, traduzione di G. CHIARINI, Milano 1992.

CULLMANN O., *Christus und die Zeit*, Zurich 1946; tr. it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965, p. 87.

DAHLMANN H – HEISTERHAGEN R., *Varronische studien I: Zu den Logistoici*, Wiesbaden 1960

DAVENSON H., *Traité de la Musique selon l'esprit de Saint Augustin*, Neuchâtel 1942

D'ONOFRIO G., *Il pensiero «convertito»: il giovane Agostino*, in *Archivio di Filosofia*, 59 (1991), pp. 323-337.

D'ONOFRIO G., *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi delle verità tra gli Accademici ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino* in M. BARBANTI - G. R. GIARDINA - P. MANGANARO, *Enosis kai Filia. Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 207-236.

D'ONOFRIO G., *Il pensiero convertito in Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (*Istitutiones*, 1), pp. 13-70.

DE CAPITANI, *Il «De libero arbitrio» e la prima polemica antimanichea di S. Agostino*, in «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale», 9 (1983), pp. 77-112.

DE CAPITANI F., *Platone, Plotino e Porfirio e s. Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, «RF Neosc» 76 (1984), pp. 230-232.

DE GRAFF T. B., *Plato in Cicero*, in «Classical Philology», 35/2 (1940), pp. 143-153.

DESALVO C., *L'Oltre nel presente: la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano, 1996.

DEL GRANDE C., *S. Agostino e la Musica*, «Rassegna musicale», n. 4 Anno III, (1930), pp. 269-277.

DELLA CORTE F., *Il progetto enciclopedico di Agostino*, in A.A. VV., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Bari 1988, pp. 89-117.

DELLA CORTE F., *La filologia romanza dalle origini a Varrone*, Firenze 1981.

DE MONTICELLI R., *Agostino. Sul Tempo*, Milano 2013.

DI MARTINO C., *Il ruolo dell'intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De Libero arbitrio al De trinitate*, Revue des Études Augustiniennes (2000), pp. 173- 198.

DI MARTINO C., *Segno, gesto, parola: da Heidegger a Mead e MerleauPonty*, Pisa 2005.

DOIGNON J., *Grandeur et décadence de l'«Erudito» aux yeux d'Augustin du «De ordine» au «De musica»*, 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, Roma 1990, pp. 21-33.

DOIGNON J., *La «praxis» de l'«admonitio» dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin*, «Vetera Cristianorum», XXIII (1986), pp. 21-37.

DOIGNON J., *La prière liminaire des «Soliloquia» dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum*, in J. DEN BOEFT- J. VAN OORT, *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986*, Paris 1987, pp. 85-105

DOIGNON J., *«La problematica des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin»*, in *L'umanesimo di S. Agostino: Atti del Congresso Internazionale 1986*, a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 169- 191.

DOIGNON J., *Les «nobles disciplines» et le «visage de la vérité» dans les premiers dialogues d'Augustin. Un commentaire de «Soliloques» II, XX, 35*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», XXVII/XXVIII (1984-1985), pp. 116-123.

DÖLGER F. J., *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen*, in *Antike und Christentum* 5 (1936), pp. 1-43.

DÖRRIE H., *Kontroversen und die Seelennwanderung in Kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes» 85 (1957), pp. 131-133.

DÖRRIE H., *Porphyrios' «Symmikta zetemata»*, Munique 1959.

- DOUCET D., *Augustin, "Confessions" IV, XVI, 28-29, "Soliloques" II, XX, 34-36 et les "Commentaires des Catégories"*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCIII [2001], pp. 372-392.
- DOUCET D., *La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de Saint Augustin: "Soliloques", II, XVIII, 32*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXXVII (1993), pp. 547-566.
- DOUCET D., *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: "Sol." I, I, 2-6*, «RÉAug», XXXVI (1990), pp. 91-119.
- DOUCET D., *"Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis"*, «Archives de Philosophie», LXI (1998), pp. 269-291.
- DOUCET D., *"Soliloques" II, XIII, 23, e les "magni philosophi"*, «RÉAug» XXXIX (1993), pp. 109-128.
- DOUCET D., *"Soliloques" II, XII, 22: être dans un sujet*, «Augustiniana», XLLIII (1993), pp. 43-51.
- DOUCET D., *"Speculum cogitationis": "Sol" XX, 35*, «Revue de Philosophie ancienne», X (1992), pp. 221-245.
- DUCHROW U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965.
- DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Gènes de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
- ELDSTEIN H., *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift «De Musica»*, Ohlau 1929.
- FELLER K., *Die Musica in den Artes Liberales*, in *Artes liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, herausgegeben von J. KOCH, Leiden-Köln 1959.
- FERARU R. M., *Nouvelles contributions à l'étude des cadrans solaires découvertes dans les cites grecques de Dobroudja*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», 34/2, Besançon 2008, pp. 44-56.
- FERRETTI S., *Il giudizio di S. Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo*, «Filosofia» 41, (1990), p. 175.
- FORTIN E. L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.
- FORTIN E. L., *Saint Augustin e la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11) in Augustinus Magister. Congrès International Augustinien (Paris, 21-24 Septembre 1954)*, vol. III: Actes, Paris 1955, pp. 371-280.
- FLASCH K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen 1980, trad. it. C. Tugnoli, Bologna 1983, pp. 60-61.
- GANNON M. A. I., *The active theory of sensation in St. Augustine*, *The New Scholasticism* 30 (1956), pp. 154-180.

- GAREL G. F., *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino 2004.
- GARCÍA RICARDO M., "Magis esse" y "minus esse" en saint Augustín y una posible influencia neoplatónica, «Revista Augustiniana», XLI (2000), pp. 626-636.
- GERSCH S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., Notre Dame 1986.
- GIAMBLICO, *The theology of Arithmetic. On the Mystical, mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblicus*. Traslated from the Greek by R. WATERFIELD with a foreword by K. CRITCHLOW, Michigan 1988.
- GIAMBLICO, *Il numero e il divino*, a cura di F. ROMANO, Milano 1995.
- GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, trad. It. V. V. VENTISETTE, Casale Monferrato 1983, pp. 15-22.
- GRONAU K., *De Basilio, Gregorio Nazianziano, Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908.
- GUITTON J., *Le temp et l'éternité chez plotin et Augustin*, Paris 1933.
- HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans le pensée antique*, Paris 1984.
- HADOT. P, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre*, huit exposé suivis de discussions par H.
- HADOT P, «" Numerus intellegibilis infinite crescit", Agostinoustin, Epistula 3, 2», in *Miscellanea André Combes I*, Roma-Paris 1967, pp. 181-191.
- DÖRRIE, J. H. WASZINK, W. THEILER, P. HADOT, A. R. SODANO, J. PÉPIN, R. WALZER, *Vandoeuvre-Genève*, 1966.
- HADOT P., *La présentation du platonisme par Augustin*, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, a cura di A. M. RITTER, Göttingen 1979, pp. 272-279.
- HADOT P., *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971; tr. It di G. Girgenti, Porfirio e Vittorino, Milano 1993.
- HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968.
- HAGENDHAL H., *Augustine and the Latin Classics*, vol. I: *Testimonia* with a contribution on Varro by B. CARDANUS, Göteborg 1967.
- HARDING B., *Skepticism. Illumination and Christianity in Augustine's «Conta Academicos»*, in «Augustinian Studies» 34, 2003, pp. 197-212.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, a cura di F. VOLPI, Milano 2005.

HENRY P., *Plotin e l'Occident*, Louvain 1934.

HENTSCHEL F., *Sinnlichkeit und Vernunft in Augustins "De Musica"*, in «Wissenschaft und Weisheit», 57 (1994), pp. 189-200.

HESSEN J., *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931.

HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin e le probèm de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962.

HÜBNER W., v. *Disciplina*, in AL, vol. II, fasc.3/4 (1999), coll. 457-463.

HURÉ J., *Saint Augustin musicien*, Parigi 1924.

JOHNSON D. W., *Verbum in the early Augustine*, in «Recherches Augustiniennes», 8 (1972), pp. 25-53.

JOLIVET R., *San Augustín y la preexistencia platónica de las almas*, «Augustinus», I (1956), pp. 49-51.

KELLER A., *Aurelius Augustinus un die Musik. Untersuchungen zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993.

KNIGHT F. J., *St. Augustines's De Musica, A Synopsis*, Londra 1949.

KOLLER H., *Die Silbenquantitäten in Augustinu's Büchern "De Musica"*, in «Museum Helveticum», 38 (1981), pp.262-267.

LAZZATI G., *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. Vita e Pensiero*, Milano 1938

LÉVY C., *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: l'ésotérisme d'Arcésilas*, «Revue des Études latine» 56 (1978), pp. 335-348.

LIESKE A., *Die Theologie der Christumistik Gregors von Nyssa*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 70 (1948), pp. 154-156.

LODOVICI S., *Dio e il mondo. Relazione, causa e spazio in s. Agostino*, Milano 1979.

LUCIANI F., *Ultimi minuti di vita: le suddivisioni dell'ora nelle epigrafi funerarie latine*, in «Quaderni del Dipartimento di Scienze dell' Antichità e del Vicino Oriente» 5, Università Ca'Foscari di Venezia, Padova 2009, pp. 121-144.

LÜTCKE K. H - WEIGEL G., *Augustinus. Philosophische Spätdialogue: Die Grösse der Seele. Der Lehrer*, Zürich/Munich, 1973.

LÜTCKE K. H., s.v. "Animae quantitate (De)", in AL, vol. I, 1986-1994, col. 384.

- MACCAGNOLO E., *Appunti per una interpretazione di Sant'Agostino*, «Sophia. Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia», XXIII (1955), pp. 226-227.
- MAINOLDI E., *L'inizio prima dell'inizio e la fine dopo la fine, esiti paradigmatici della speculazione patristica e medievale sulla temporalità*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 6, 2011, pp. 71-92.
- MANFREDINI T., *Comunicazione ed Estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995.
- MARENGHI G., *De hexametro interpretando quod Augustinus senserit*, in «Helikon», 5 (1965), pp. 538-540.
- MARROU H. I., «Doctrina» et «Disciplina» dans la langue des Pères de l'Église, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», IX (1934), pp. 5-25.
- MARROU H. I- LA BONNARDIÈRE A M., *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, in «Revue des études augustinienne» 12 (1966), pp. 111-136.
- MARROU H. I., *S. Augustin e la fin de la Culture Antique*, Paris 1938, 1949 seconda edizione con l'aggiunta di una *Retractatio*, tr. it. di C. MIRABELLI: *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987.
- MICHEL A., *Sagesse et Spirualitè dans la parole et dans la musique: de Cicéron à saint Augustin*, in *Musik un Dichtung: neue Forschungsbeitrage*, Viktor Pöschl zum 80. Geburtstag gewidmet, hrsg. von M. von Albrecht und W. Schubert, Frankfurt 1990.
- MONDOLFO R., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli 1964.
- MONREAU M., *Memoire et dureé*, in «Revue des études augustinienne», I (1955), pp. 239-250.
- MONTERO HONORATO M., *El libro VI del "De Musica" de san Augustín*, in «Augustinus», 33 (1988), pp. 335-354.
- MONTICO G., *Il valore psicagogico ed anagogico della musica nel pensiero di S. Agostino e di altri filosofi cristiani*, in «Miscellanea Francescana», vol XXXVIII, Luglio-Dicembre 1938, pp. 3-24.
- MOURANT J., *Augustin on Immortality*, Villanova 1969.
- MUSCO A., *Una questione agostiniana e la "definitio scientiae"*, in «Biblioteca di Theorein», 9, Palermo 1973, pp. 5-23.
- NICOLAU M. G., *L'origine du «Cursus» rythmique*, Paris 1930.
- NORBERG D., *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm 1958.

NOWAK A., *Die numeri iudiciales des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung*, in «Archiv für Musikwissenschaft», 32 (1975), pp. 196-207.

O'DALY G., *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987: *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1988.

O'DALY G., s.v. "Anima, animus", in AL, I, (1986-1994), coll, 315-340.

O'DALY G., *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, in «Studia patristica», 14 (1976), pp. 461-469.

OROZ. RETA J., *El conocimiento de Dios y de l'alma. En torno a los "Soliloquos" de sain Agustín*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciaco e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Palermo 1987, pp. 155-157.

O'MEARA G. D., *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1990.

OSTENFELD E., *Augustine on Perception*, «Museum Tusculanum», 40-43 (1980), pp. 447-463.

OVITT G., *The Status of the mechanical arts in medieval Classification of Learning*, in «Viator», 14 [1983], pp. 89-105.

PANNEMBERG W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 70 (1959), pp. 1-45.

PANTI C., *Filosofia della musica. Tarda Antichità e Medioevo*, Roma 2008.

PANTI C., "Verbum cordis e ministerium vocis": *il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen*, in "Harmonia mundi". *Musica mondana e musica celeste fra Antichità e Medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 14-15 dicembre 2005), a cura di M. CRISTIANI - C. PANTI - G. Perillo, Firenze, 2007, pp. 167-199.

PARODI M., *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Bergamo 2006.

PARODI M., *Agostino e il desiderio*, in M. BETTETINI, *La felicità nel Medioevo*, Atti del Convegno della S.I.S.P.M, Milano 12-13 settembre 2003, Louvain-la Neuve 2005, pp. 35-51.

PÉPIN J., *Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec: citation, translittération, traduction in La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloques organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza", Rome 17-19 mai 1990*, Roma 1992, pp. 277-307.

PÉPIN J., *La doctrine augustinienne des "rationes aeternae". Affinités, origines in Ratio*. VII Colloquio Internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1992, Atti a cura di M. Fattori e M. L. Branchi (Lessico Intellettuale Europeo, LXI), Firenze 1994, pp. 47-68.

- PÉPIN J., *Saint Augustine et le dialectique*, Villanova (Pennsylvania) 1976.
- PÉPIN J., *Une nouvelle source de Saint Augustine. Le Zetema de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corp»*, «Révue des Études anciennes», 66, 1964, pp. 53-107.
- PÉPIN M., *Augustin d'Hippone, De immortalitate animae*, texte, traduction et commentaire. Université de Paris IV, U.E.R de Philosophie, thèse de Doctorat de 3ème cycle sous la direction de P. HADOT, Paris 1984.
- PERI I., *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti: die Auslegung von Weish. XI, 20 in der lateinischen Patristik*, in *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Berlin-New York 1983.
- PERL C. J., *Aurelius Augustinus, Musik*, Paderborn 1962.
- PERL C. J., *Augustin and Music*, in «The Music Quarterly», october 1955, vol XLI, n. 4, pp. 496-510;
- PERL C. J., *Augustinus und die Musik*, in *Augustinus Magister*, Actes du Congrès International Augustinien 1954, Paris 1955, pp. 439-452.
- PEROLI E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica in Gregorio di Nissa*, Milano 1993.
- ROHMER J., *L'intentionnalité des sensation chez St. Augustin*, in “Augustinus Magister. Congrès international augustinien”, Parigi, 1954, pp. 496-510.
- M. PAZZAGLIA, *Il verso e l'arte della canzone nel «De vulgari eloquentia»*, Firenze 1967.
- PHILIPS N-. MELO H, *Le “De Musica de saint Augustin et l'organisation de la durée musicale du IX au XII siècles*, in «Recherches augustiniennes», 20 (1985), pp. 209-218.
- PIGHI G. B., *De versu Psalmi Augustiniani*, in «Mélanges offerts à M.lle Christine Mohrmann», Utrecht-Anversa 1963, pp. 262-264
- PILAT E., *La théorie de la sensation chez St. Augustin*, «Archives de Philosophie», IX (1932), pp. 95-127.
- PIZZANI- G. MILANESE, *De Musica di Agostino d'Ipbona*, Palermo 1990.
- PIZZANI U., *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De musica di S. Agostino in Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 32, Roma 1990, pp 35-57.
- PIZZANI U., *La sezione musicale dei disciplinarum libri di Varrone Reatino*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, II, Rieti 1976, pp. 456-476.

- PIZZANI U., *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, in A.A. VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 1987, I, pp. 331-361.
- PIZZANI U., *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap. 11, 21*, in «Augustinianum» 32 (1992), pp. 301-322.
- PIZZOLATO L. F., *Il «modus» nel primo Agostino*, in *La langue latine langue de la philosophie, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome La Sapienza, Rome 17-19 mai 1990*, Roma 1992, pp. 245-246.
- PLEBE A., *Estetica musicale*, in *La musica. Enciclopedia storica*, II, Torino 1966.
- PLOTINO, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi*, I, 4-I, 5, con testo greco. Introduzione, traduzione e commento di A. LINGUITI, Milano 2000.
- PORRO P., *Agostino e il privilegio dell'adesso in Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, p. 186.
- PORRO P., *Il primato del vedere nel "De quantitate animae"*, in AA. V.V., *"De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum"*, Roma, 1997, vol XIII/I, pp. 177-197, n. 30.
- PUGLIATTI S., *Sant'Agostino e l'estetica musicale dei Greci*, in «Teoresi», 1 (1947), pp. 182-199.
- QUACQUARELLI A., *Le scienze e la numerologia*, in «Vetera Christianorum», 25 (1988), pp. 359-379.
- RAITHEL G., *Das Gebet in den Soliloquien Augustins*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XX (1968), pp. 139-153.
- REY ALTUÑA L., *San Agustín y la música*, in «Augustinus», 5 (1960), pp. 191-206.
- RICOEUR P., *Temp et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983; trad. it, *Tempo e racconto I*, Milano 1986
- RIST J., *Agostino è un neoplatonico cristiano?* in «Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni». Atti del Seminario, Catania 25-26 settembre 2004, Catania 2006, pp. 13-32.
- RIST J., *Augustine. Ancient Thought Baptized*, trad. it. E. ALBERTI, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 69-73.
- ROBERTSON D. W., *A Preface to Chaucer Studies in medieval Perspectives*, Princeton 1963.
- ROCCONE E., *Il tempo musicale nelle fonti dell'antica Grecia in Storia dei concetti musicali: armonia, tempo*, a cura di G. BORIO e C. GENTILI, Roma 2007, pp. 249-259.
- RUGGIU L., *Aristotele: Fisica*, Milano, 1995.

SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di M. CRISTIANI, M. SIMONETTI, A. SOLIGNAC, traduzione di G. CHIARINI, Milano 2006, vol. IV, libri X-XI, p. 254.

SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I. La Controversia Accademica, La felicità, L'ordine, I Soliloqui, L'immortalità dell'anima*, a cura di D. GENTILI, Roma 1966.

SAINT AUGUSTIN, *La Gènesi au sens littéral en douze livres (I-VII)*, traduction, introduction et notes par P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC (BA 48), Paris 1972.

SAINT AUGUSTIN, *De Musica*, texte, éd-trad. G. FINAERD - F.J. THONNARD, Paris 1947.

SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres, Les Confessions-Dialogues Philosophiques*, vol. I., Paris 1998.

Sant'Agostino, De musica, a cura di G. MARZI, Firenze 1969.

SANTO AURELIO AGOSTINO, *Della musica libri sei*, tradotti e annotati da R. CARDAMONE, Firenze 1878.

SCHERER W., *Des hl Augustinus 6 Bücher, "De musica"*, in «Kirchenmusikalisches Jahrbuch», 22 Jahrg. (1909), pp. 63-67.

SCHULTE-KLÖCKER U., *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der "Confessiones" des Augustinus*, Bonn, 2000.

SCIACCA M. F., *Sant'Agostino: la vita e l'opera. Itinerario della mente*, Brescia 1949.

SCIUTO I., *La Felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano 1995.

SENSINI U., *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, Torino 1949.

SINISCALCO P., *La creatio ex nihilo nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani in Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. LENZI- A. MAIERÙ, Firenze, 2009.

SMALLBRUGGE M., *Sur l'emploi et l'origine du terme "essentia" chez Augustin*, «Augustiniana», XXXIX (1989), pp. 436-446.

SOLIGNAC A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint augustin. Recherches Augustiniennes*, Paris 1958.

SORABJI R., *Time, Creation and the Continuum: Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca 1983.

SPARGO E. J. M., *The category of the Aesthetic*, New York 1953.

SPITZER L., *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna 2009.

- SPITZER L., *Prolegomena ad una interpretazione della parola «Stimmung». Il concetto di «armonia universale» nell'antichità classica e cristiana*, in *Traditio*, 2-3, (1944-45), pp. 409-464.
- SQUIRE A., *The cosmic Dance. Reflection on the "De Musica" of St. Augustine*, in «Blackfriars» 35 (1954), pp. 477-484.
- STABILE G., *Musica e cosmologia: l'armonia delle sfere* in *La musica del pensiero medievale*, Ravenna 2001.
- STEFANI G., *L'etica musicale di sant'Agostino*, in «Jucunda Laudatio», 1-2 (1968), pp. 1-65.
- STIRNIMANN H., *Zu Augustinus' Gebet ("Sol" I, I, 2-6)*, in R. STAUFFER, *In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba*, Paris 1984, pp. 387-396.
- STIRNIMANN H., *Zu Augustinus' "Soliloquia" I, I, 2-6*, in K. RUH, *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, pp. 162-176.
- STIRNIMANN H., *Grund and Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen ("Sol." I, I, 2-6)*, Freiburg Schweiz 1992.
- STRAVINSKIJ I., *Cronache della mia vita*, Milano 1979.
- STRIKER G., *Cicero and Greek Philosophy* in «Harvard Studies in Classical Philology», 97 (1955), pp. 53-61.
- SULLMANN K., *Augustinus Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie*, in *Ermeneumata, Festschrift für Hadwig Hürner zum sechzigsten Geburtstag*, herausgegeben von H. EISENBERGER, Heidelberg 1990.
- SVOBODA K., *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris-Brno, 1933.
- TATARKIEWICZ W., *Storia dell'estetica. Vol I. L'estetica antica*, a cura di G. CAVAGLIÀ, trad. it di G. FUBINI, Torino 1979.
- TESTARD M., *Saint Augustin et Ciceron, Études Augustiniennes*, Paris 1958.
- THONNARD F., *Ontologie augustinienne*, «L'Année théologique augustinienne», XIV (1954), pp. 1-53.
- TORNAU CH., *Augustinus und die neuplatonischen Tugendgrade. Versuch einer Interpretation von Augustins Brief 155 an Macedonius*, in F. Karfik/E Song (Hg.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin/Boston 2013, pp. 215-240.
- TREITLER L., *Regarding meter and rhythm in the Ars Antiqua*, in «The musical Quarterly», 65 (1979), pp. 524-558.

VALENTIN P., *Un «protreptique» conservé l'antiquité: le «Contra Academicos» de Saint Augustin*, in «Revue des Sciences religieuses», 43 (1969), pp. 97-117.

VANNI ROVIGHI S., *La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino*, «Rivista filosofica neoscolastica», LVI (1962), pp. 18-32.

VECCHI G., *Collecta ex libris Aurelii Augustini sex De Musica post Angelum Maium novis collatis codicibus denuo edit I. Vecchi*, in «Memorie dell'Accademia dell'Istituto di Bologna», serie V, vol. I, 1950, pp. 91-153.

VERBECKE G., *Spiritualité et Immortalité de l'âme chez st. Augustin*, in *Augustin Magister*, vol. 1, Paris, Études Augustiniennes 1954, pp. 329-334.

VERGHESE T. P., *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction and the Posing of a Problem* in H. DORRIE, M. ALTENBURGER, U. SCHRAMM, *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales kolloquium Uber Gregor von Nyssa*, Leiden 1976, pp. 243-260.

VERHEES J., *Augustins Trinitäts-verständnis in den Schriften aus Cassiciacum*, «Rech. Aug.», X (1975), pp. 66-73.

VINCENT A. I., *Analyse du Traité de metrique et de rythmique de St. Augustin intitulé De musica*, Parigi 1959.

VÖLKER W., *Gregorio di Nissa*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 1993.

VOLKER W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

VON BALTHASAR H. U., *Présence e Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988.

VON IVÁNKA, *Plato Christianus Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

ZEMPP., *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nissa*, München 1970.

ZUM. BRUNN É., «*Être*» ou «*ne pas être*» d'après saint Augustin, «Revue des Études Augustiniennes», XIV (1968), pp. 91-98.

ZUM. BRUNN É., *L'expression ontologique de la vie e de la mort de l'âme, d'après saint Augustin*, «Augustinus», XIII (1968), pp. 443-447.

ZUM. BRUNN É., *La dialectique du «magis» et du «minus esse» chez saint Augustin*, in *Le néoplatonisme. Royaumont, 9-13 juin, Paris 1971* (Colloques internationaux du C. N. R. S.), pp 373-383.

ZUM BRUNN É., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, in «Recherches augustiniennes», 6 (1969), pp. 1-102.

WAGNER M., *San Agustín y el escepticismo*, «Augustinus» 37 (1992), pp. 105-143.

H. WEIL, *Jahrbücher für classische Philologie*, Lipsia 1862.

WENIG K., *Über die Quellen der Schrift Augustinus De Musica*, «Listy philologicke» XXXIII, 1906.

WINKLER K., *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in AugM, vol. I, pp. 511-519.

WOLFSKEEL C. W., *Augustin über die Weltseele in der Schrift "De immortalitate animae"*, «Thetapi» I, 1972, pp. 81-103.