

Andrea Colli

Aeternitas e tempus: ipotesi per un ripensamento della gnoseologia agostiniana

1. I fondamenti dell'XI libro delle *Confessiones*.

Quando si prende in considerazione il problema del tempo in Agostino, si ha l'impressione di non poter offrire alcun particolare contributo all'argomento e di doversi forzatamente limitare, nella migliore delle ipotesi, a passare in rassegna le numerose interpretazioni già proposte, esaurendo *lo spazio a disposizione* senza la lucidità per scrivere qualcosa di nuovo. Molto spesso all'inevitabile analisi della crescente letteratura secondaria corrisponde un inconsapevole processo di allontanamento dalla riflessione agostiniana originaria. Con questa osservazione non si intende certo alimentare la contrapposizione tra gli *agostinologi* preoccupati di preservare la verità del pensiero di Agostino, e coloro che hanno invece utilizzato, peraltro legittimamente, la concezione agostiniana del tempo per rintracciarne la presenza nella filosofia di autori più recenti¹; l'impressione infatti è che entrambe le direzioni di ricerca si limitino spesso a considerare la *distentio animi* dell'undicesimo libro delle *Confessiones* come un enigma isolato a cui è necessario trovare al più presto una soluzione, senza però verificare le ragioni filosofiche che inducono il filosofo di Ippona a elaborare un tale concetto.

Per liberarsi dunque da questa ambiguità può essere utile proporre una lettura della concezione agostiniana del tempo che consideri innanzitutto il quadro teorico in cui emerge, verificando non solo quali siano le fonti che ne hanno maggiormente condizionato la formulazione, ma anche quale sia l'effettiva esperienza filosofica che ha portato Agostino a determinate conclusioni. Si tratta di verificare il

funzionamento della descrizione filosofica del tempo proposta nell'undicesimo libro delle *Confessiones*, valutando le eventuali suggestioni filosofiche che ne potrebbero derivare, senza per questo perdere di vista il ritmo scandito dal testo.

Per una maggiore fedeltà al pensiero agostiniano, deve essere tenuto in particolare considerazione l'ampio spazio che Agostino dedica al problema del tempo anche in altri scritti: si pensi per esempio al *De Genesi ad litteram* o all'undicesimo libro del *De civitate Dei*², in cui l'argomento si sviluppa spesso attraverso la creazione di binomi di ricerca quali *anima-tempo*, *storia-tempo*, *eternità-tempo* e a cui ha fatto necessariamente seguito uno studio attento degli elementi che accomunano le differenti prospettive³. Ciò che senza dubbio suscita maggior interesse è la scelta agostiniana di trattare parallelamente il tempo come oggetto creato da Dio e contrapposto all'eterno (*tempus factum*), e come dimensione soggettiva che si costituisce invece come prodotto di un'esperienza individuale (*distentio animi*). Sebbene le ipotesi interpretative che cercano di chiarire questa duplice direzione della riflessione agostiniana siano numerose e interessanti, in molte occasioni si ha l'impressione che le ragioni della scelta di Agostino siano ricercate al di fuori dell'esperienza filosofica che sta descrivendo. Assumendo invece come preoccupazione principale dell'indagine l'analisi dei passaggi logici che conducono il filosofo di Ippona ad alcune determinate conclusioni, non è possibile affidarsi unicamente a presunte *contaminationes* estrinseche, senza verificare con attenzione quali siano gli elementi teorici che possono aver portato alla nozione di *distentio animi*; sarebbe come ammettere che alla radice di ogni esperienza filosofica non vi sia innanzitutto l'esigenza di descrivere con esattezza un problema, ma la preoccupazione di richiamarsi più o meno fedelmente a questo o a quel paradigma filosofico⁴.

Per non commettere questo errore, è opportuno segnalare fin da subito due elementi determinanti che concorrono alla formulazione della concezione agostiniana del tempo che emerge dalle pagine dell'undicesimo libro delle *Confessiones*: in primo luogo risulta evidente una stretta implicazione tra l'analisi della temporalità e la descrizione dei processi gnoseologici, *leitmotiv* della riflessione

agostiniana fin dai dialoghi di Cassiciaco; in secondo luogo è bene non trascurare la relazione dialettica, già messa in luce, tra *aeternitas* e *tempus* (*Creator-creatum*), che costituisce inaspettatamente proprio il quadro teorico entro cui è collocata la nozione cronologica soggettiva di *distentio animi*.

Prima di formulare ipotesi che possano gettare una nuova luce sul problema del tempo nella filosofia di Agostino, è dunque opportuno esaminare separatamente i due fattori che lo caratterizzano.

2. Il problema conoscitivo: evidenze universali nell'esperienza del tempo

Sebbene la relazione tra i processi conoscitivi e la temporalità descritta nell'undicesimo libro delle *Confessiones* sia riconosciuta unanimemente, non sempre se ne mette in luce con la dovuta efficacia la natura biunivoca: non si tratta semplicemente di ammettere che la nozione di *distentio animi* scaturisca da un'indagine conoscitiva, ma anche che la sua formulazione costringa a un ripensamento complessivo della gnoseologia stessa. Prendendo dunque in esame il problema del tempo, Agostino non intende analizzare un contenuto determinato, quasi possa essere individuato un *oggetto-tempo* dai confini precisi e stabiliti, ma mettere in discussione la forma stessa dell'atto conoscitivo, che inevitabilmente si costituisce in una dimensione cronologica. Tematizzare il tempo come realtà esterna infatti significherebbe sostenere l'assurda ipotesi di poter uscire momentaneamente dalla cronologia, separando il conoscente da un fattore strutturalmente legato al suo atto conoscitivo. Agostino denuncia fin da subito questo paradosso, considerando le tre principali aporie che caratterizzano l'analisi del tempo: l'esistenza, la lunghezza e la misurabilità.

Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, non esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato,

*come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà più?*⁵

*Ecco cos'è il tempo presente, l'unico che trovavamo possibile chiamare lungo: ridotto stentatamente alla durata di un giorno solo. ... Solo se si concepisse un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso passa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata.*⁶

*I tempi passati invece, ormai inesistenti, o i futuri, non ancora esistenti, chi può misurarli? Forse chi osasse dire di poter misurare l'inesistente. Insomma, il tempo può essere percepito e misurato al suo passare; passato, non può, perché non è.*⁷

La riflessione agostiniana si propone di superare una concezione ingenua di temporalità (*come abbiamo imparato da bambini e insegnato ai bambini*)⁸, articolata secondo tre generi distinti (passato, presente e futuro) e a cui è possibile riferirsi agevolmente, quasi posseggano una collocazione spaziale. Questo genere di interpretazione inautentica del fenomeno *tempo* assume anche una propria dignità scientifica, come è argomentato dalle numerose riflessioni che stabiliscono una stretta relazione tra il tempo e il movimento, in particolare il moto degli astri (*ho udito dire da una persona istruita che il tempo è, di per sé, il moto del sole, della luna e degli astri*)⁹. In entrambi i casi dunque si presuppone l'esistenza di una realtà esterna di cui stabilire lunghezza e misurabilità, senza che per fare ciò venga messa in discussione la natura stessa dell'indagine, che si costituisce necessariamente in una dimensione cronologica. La particolarità dell'indagine agostiniana invece impone l'abbandono di un metodo d'indagine analitico che scompone l'oggetto secondo tutti i suoi aspetti, poiché a essere messo sotto osservazione è proprio il fondamento radicale di questa stessa azione conoscitiva; perciò Agostino si limita a descrivere attentamente i modi di manifestarsi del tempo nel processo gnoseologico rilevandone l'origine completamente soggettiva.

Il punto di partenza inattaccabile non può che essere dunque la propria autocoscienza, ovvero il soggetto che fa esperienza del tempo e che perciò si interroga sulla sua esistenza, lunghezza e misurabilità. Così facendo il filosofo di Ippona individua una regione della sua riflessione che non può essere messa sotto scacco da alcuna forma di scetticismo: il fatto stesso che ci si interroghi sulla natura di un particolare stato di cose di cui facciamo esperienza costituisce la prova più inattaccabile dell'esistenza di un soggetto, a cui possono essere attribuite azioni e passioni, senza che il loro grado di validità comprometta minimamente l'evidenza dell'autocoscienza che le sperimenta. In questa direzione va letta la scomposizione del presente proposta nelle *Confessiones*¹⁰, il cui obiettivo non è ipotizzarne una suddivisione infinita; al contrario il filosofo di Ippona intende mostrare come esso costituisca la soggettività, ovvero il luogo da cui ha origine la domanda sulla divisibilità del tempo. Sebbene dunque arrivi a definirne i contorni con la celebre espressione *tendere in nihilum*¹¹, la riflessione agostiniana concede al soggetto un'esistenza certa e inattaccabile da cui ha origine la fondazione dell'esperienza cronologica (presente) e dei processi conoscitivi. Un ragionamento molto simile può essere rintracciato nel *Contra Academicos*, a proposito del valore di verità delle esperienze percettive: Agostino infatti concede l'eventualità che i sensi possano ingannare e anche che un'impressione di piacere, provata da un soggetto, possa essere esperita come sgradevole da un altro, tuttavia *quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliquid ligurienti dicat: Fortasse non gustas, sed hoc somnium est*¹².

Stabilita l'evidenza della soggettività come luogo originario e costitutivo del tempo, resta da determinare quale sia l'esperienza attraverso cui ne percepiamo il decorso senza che si debba ingenuamente fare riferimento a mutamenti esteriori, che ricondurrebbero l'indagine a un livello astratto e inautentico. Agostino descrive la conoscenza e la determinazione del passato, del presente e del futuro attraverso tre particolari situazioni che contraddistinguono la soggettività: la memoria, l'attenzione e l'attesa.

E' inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente

*del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempo esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'attenzione, il presente del futuro è l'attesa.*¹³

Anche in questa occasione la riflessione agostiniana si limita a mettere in luce uno stato di cose che caratterizza il modo stesso di effettuare l'analisi. *Memoria, contuitus* ed *exspectio* non rappresentano infatti un contenuto da analizzare, tantomeno una particolare forma di esperienza psicologica individuale, piuttosto sono tre nomi attribuiti alla normale modalità di manifestarsi dell'esperienza cronologica che si costituisce come processo di continuità secondo cui ciò che accade si dilata nel ricordo di qualcosa che passa e nell'attesa di quanto sta per venire. Per sostenere questo modo di descrivere la continuità, Agostino ricorre all'esempio della canzone, eseguendo la quale non si ha l'impressione di percepire unità distinte di tempo, quanto piuttosto un flusso continuo in cui il valore delle singole note è costituito dall'attesa dei versi non ancora intonati per terminare nella consegna alla memoria di quanto è già stato cantato¹⁴.

La riflessione agostiniana presenta dunque un'ulteriore evoluzione: dopo aver riconosciuto la soggettività come fattore originario e auto-evidente dell'esperienza conoscitiva, individua alcune precise operazioni (memoria, attenzione e attesa) che ne costituiscono la dimensione cronologica. Rimanendo dunque fedeli al proposito iniziale di accompagnare puntualmente la riflessione teorica che conduce il filosofo di Ippona a scrivere l'undicesimo libro delle *Confessiones*, si può affermare che dopo aver legittimato la soggettività come fattore costitutivo certo dell'esperienza, usufruendo anche dagli elementi ricavati dalla critica agli scettici del *Contra Academicos*, il percorso agostiniano porta a riconoscere la continuità temporale come prodotto del soggetto (*distentio animi*)¹⁵ in quanto unico elemento indiscutibilmente certo del processo gnoseologico. Perciò memoria, attenzione e attesa non descrivono altro che il normale dilatarsi nella continuità di qualunque relazione gnoseologica: nessuno di noi infatti può pensare di descrivere la propria attività conoscitiva come un insieme di nessi che si

costituiscono in modo indipendente rispetto alla temporalità che ne costituisce di fatto il *mezzo materiale*. Pertanto le tre azioni della soggettività non vanno concepite come impressioni psicologiche individuali (*perceptio temporis*¹⁶), perché non descrivono un *questo* temporale determinato, ma al contrario mettono in luce una struttura fondamentale di qualunque esperienza conoscitiva. Una prova della sostenibilità di questa interpretazione è contenuta nelle pagine del *De immortalitate animae*, testo scritto anteriormente alle *Confessiones*, in cui Agostino, sebbene con una differente coscienza del problema, descrive memoria, attenzione e attesa secondo le stesse caratteristiche.

*Ora per ogni atto che si compie nella successione si ha bisogno dell'attesa, perché esso si possa distendere, e della memoria perché si possa contrarre quanto è possibile. L'attesa è degli avvenimenti futuri, la memoria dei passati. Ma la coscienza d'agire è del presente. In esso appunto il futuro diviene passato, sicché l'attesa del termine d'un attuale movimento del nostro essere fisico si congiunge ad un atto di memoria.*¹⁷

Sarebbe perciò abbastanza superficiale ritenere che la fondazione soggettiva del tempo debba necessariamente sfociare in una riduzione individualistica e soggettivistica di ogni singola esperienza cronologica: sebbene l'obiettivo di Agostino non sia quello di stabilire un sistema di riferimento cronologico estrinseco, ciò non significa che l'alternativa costringa a considerare la soluzione agostiniana una concezione scettica del tempo; al contrario, attenendosi scrupolosamente alla dinamica temporale, Agostino individua in *memoria*, *contuitus* ed *expectatio*, tre forme strutturali universali. Perciò la normale interazione tra i soggetti si rende possibile grazie al riconoscimento di un comune modo di darsi del decorso temporale, che precede qualunque riflessione sulla contemporaneità o simultaneità delle azioni reciproche. Nessuno di noi infatti, entrando in relazione con un altro uomo, analizza il sistema di riferimento cronologico altrui per verificare se l'interazione sia possibile, ma riconosce immediatamente una consonanza temporale caratterizzata proprio dalla presenza di identiche forme strutturali che pur

riempiendosi di contenuti differenti costituiscono un elemento oggettivo della dinamica conoscitiva, la cui validità è estesa da Agostino fino ai confini della dimensione storica:

*Ciò che avviene per la canzone intera avviene per ciascuna delle sue particelle, per ciascuna delle sue sillabe, come pure per un'azione più lunga, di cui la canzone non fosse che una particella; per l'intera vita dell'uomo; e infine per l'intera storia dei figli degli uomini, di cui sono parti tutte le vite degli uomini.*¹⁸

Stabilite dunque queste due principali evidenze su cui si radica l'esperienza del tempo e pertanto i processi conoscitivi, Agostino si spinge oltre, individuando un campo di certezze gnoseologiche che, pur manifestandosi nell'attività soggettiva, possono essere considerate strutture stabili (eterne) dell'oggetto, ovvero del modo di darsi delle cose. L'argomento, accuratamente affrontato nel decimo libro delle *Confessiones*, riemerge insistentemente nell'ultima parte dell'undicesimo, offrendosi non soltanto come ipotetica conclusione della discussione sulla *distentio animi*, ma anche come modalità per rielaborare la riflessione sulla dialettica eternità-tempo, che contraddistingue proprio la prima parte del libro XI e che è stata volontariamente omessa finora, con l'intenzione di dedicarvi un'analisi più approfondita nel paragrafo successivo.

3. L'eternità nel tempo: forme di oggettività nei processi gnoseologici

Sebbene sia già stata segnalata come elemento decisivo della riflessione agostiniana, la dialettica tra eternità e tempo sembra comunque essere estranea all'indagine finora proposta: risultano infatti difficili da spiegare le ragioni che inducono Agostino a introdurre la descrizione dell'esperienza cronologica soggettiva, ricorrendo a una trattazione strettamente ontologica della relazione tra *Creator* e *creatum* (*aeternitas* e *tempus*)¹⁹. In questo modo infatti tutto il discorso cronologico sembra articolarsi unicamente sul legame

dialettico tra ciò che permane (*immutabilitas*) e ciò che diviene (*mutabilitas*), a discapito delle riflessioni gnoseologiche analizzate nel paragrafo precedente. Tuttavia ripercorrendo ancora una volta i passaggi logici della riflessione filosofica agostiniana, si può notare non solo come le due prospettive, ontologica (*tempus factum*) e gnoseologica (*distentio animi*), possano convivere, ma soprattutto come siano entrambe necessarie, per comprendere completamente la gnoseologia di Agostino. Le riflessioni proposte nelle prime pagine dell'undicesimo libro delle *Confessiones*, come altre numerose osservazioni sulla natura creata e oggettuale del tempo contenute in altre opere²⁰, non rappresentano dunque una sorta di compromesso tra la *distentio animi* e quanto emerge nelle Scritture o nel contributo filosofico di qualche predecessore²¹; al contrario documentano la presenza di alcuni elementi ontologici che possono essere ricavati proprio da un approccio gnoseologico al problema del tempo. Si può dunque ragionevolmente sostenere che l'ordine espositivo dell'undicesimo libro delle *Confessiones* non rispetti necessariamente il percorso teorico agostiniano: si tratta di distinguere il tempo primo *per-sé* da quello che è il tempo primo *per-noi*. Perciò la scelta di introdurre l'analisi gnoseologica del tempo con la determinazione degli elementi ontologici che lo distinguono dall'eternità non presuppone la scelta di voler identificare a-priori gli elementi costitutivi della temporalità, nonostante la collocazione nel testo possa indurre a commettere questo errore interpretativo. Il punto di partenza dell'indagine agostiniana resta l'esperienza cronologica gnoseologicamente intesa, perciò è necessario interrogarsi sugli indizi che spingono Agostino a individuare la presenza di strutture o elementi *eterni* all'interno della normale percezione del decorso temporale, tanto da rielaborare poi la sua riflessione, offrendo un'ampia trattazione della natura ontologica del legame tra tempo ed eternità.

Un segnale abbastanza evidente di questo particolare tipo di esperienza sembra provenire proprio da uno dei paragrafi conclusivi del libro XI delle *Confessiones*, dove riconosciuta la dispersione (*dilaniantur*) del soggetto nel tempo, Agostino ipotizza di esperire l'unità assolutamente libera dai vincoli temporali.

Ma poiché la tua misericordia è superiore a tutte le vite, ecco che la mia vita non è che distrazione, mentre la tua destra mi raccolse nel mio Signore, il figlio dell'uomo, mediatore fra te, uno, e noi, molti, in molte cose e con molte forme, affinché per mezzo suo io raggiunga Chi mi ha raggiunto e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno. Dimentico delle cose passate, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi non disteso, ma proteso, non con distensione, ma con tensione inseguo la palma della chiamata celeste. Allora udrò la voce della tua lode e contemplerò le tue delizie, che non vengono né passano. Ora i miei anni trascorrono fra gemiti, e il mio conforto sei tu, Signore, padre mio eterno. Io mi sono schiantato sui tempi, di cui ignoro l'ordine, e i miei pensieri, queste intime viscere della mia anima, sono dilaniati da molteplicità tumultuose. Fino al giorno in cui, purificato e liquefatto dal fuoco del tuo amore, confluirò in te.²²

I toni e le immagini utilizzate dal filosofo di Ippona, arricchiti da espressioni della Scrittura, potrebbero indurre a credere che l'autore intenda concludere il ragionamento sul tempo con una riflessione mistica (*in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui*)²³, che permetta di descrivere più agevolmente l'esperienza dell'eterno. In verità *intentio* ed *extentio animi*, movimenti alternativi alla *distentio*, si riferiscono invece a due precise esperienze gnoseologiche, che giustificano il legame dialettico tra temporalità ed eternità, documentando la presenza di stabilità e invariabilità nei processi conoscitivi. Non a caso un'espressione pressoché identica a quella adoperata nella fase conclusiva dell'undicesimo libro delle *Confessiones* si può trovare anche nel *Contra Academicos*, trattato giovanile in cui più che in altre occasioni si cerca di fare chiarezza sul problema gnoseologico²⁴. Il filosofo di Ippona descrive innanzitutto un movimento centripeto dell'animo umano (*intentio*) volto a riconoscere l'identità di se stesso, secondo un'esperienza in parte già descritta con l'individuazione dell'autocoscienza come punto di partenza stabile del processo conoscitivo; parlando di *extentio* invece si fa riferimento a una tensione dell'uomo verso Dio che, considerato il contesto in cui viene proposta, può essere più semplicemente riletta

come una relazione tra temporalità (uomo) ed eternità (Dio). A questo punto si tratta di determinare dove un attento osservatore come Agostino possa aver rilevato un'esperienza di tensione all'eterno di questo genere: esclusa infatti l'ipotesi che si possa trattare di uno slancio mistico, è necessario stabilire come sia possibile individuare l'eternità nel normale decorso cronologico.

In primo luogo è opportuno puntualizzare con esattezza quale significato Agostino attribuisca al termine *eternità* in questo particolare contesto: si fa riferimento infatti alla basilare distinzione tra *mutabilitas* (ciò che diviene) e *immutabilitas* (ciò che permane sempre allo stesso modo), come si trova scritto chiaramente nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*:

*Ciò che non muta è eterno, perché permane sempre nello stesso modo. Invece ciò che muta è soggetto al tempo, perché non permane sempre nello stesso modo. Di conseguenza non è giusto dirlo eterno. Infatti ciò che cambia non permane: ciò che non permane non è eterno.*²⁵

L'obiettivo non è dunque individuare un contenuto specifico, considerato eterno o *divino* in virtù delle sue proprietà intrinseche, ma piuttosto determinare le strutture che nei processi conoscitivi si costituiscono come *immutabiles*. Un suggerimento molto interessante proviene dal decimo libro delle *Confessiones*, in cui Agostino, proponendosi di raggiungere la conoscenza della verità, passa in rassegna tutte le creature interrogandole e ricevendo in tutta risposta la loro *imperfezione* (*Ho interrogato la terra e mi ha risposto: non sono io. E mi fecero la stessa dichiarazione tutte le cose che sono in essa*)²⁶. L'immagine tratteggiata con molta raffinatezza dal filosofo di Ippona non attesta una sfiducia nei confronti della conoscenza delle creature, piuttosto mette in risalto il loro costituirsi nei confronti del soggetto conoscente come alterità, cioè come una dimensione che sfugge all'attività produttiva del soggetto: *interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*²⁷. L'autore si trova dunque costretto a riconoscere un ostacolo all'azione del conoscente (*intentio mea*), poiché la risposta delle creature rivela chiaramente la loro diversità e autonomia rispetto all'interrogante (*species eorum*): esse si

manifestano come oggetti autonomi e indipendenti, che si sottraggono all'attività costitutiva dell'animo umano. La scelta inoltre di definire la loro autonomia nei confronti dell'azione soggettiva con il vocabolo *species* sottolinea con particolare precisione l'obiettivo di Agostino. Riconosciuta infatti l'alterità dell'oggetto rispetto al soggetto conoscente, l'autore pur non fondando un'ontologia parallela al processo gnoseologico, mette comunque in risalto come nell'atto conoscitivo il soggetto non possa arbitrariamente manipolare l'oggetto e debba piuttosto sottomettersi a un suo particolare modo di darsi (*species*) al conoscente: introducendo una dimensione ontologica separata dalla gnoseologia, Agostino esclude in modo perentorio la possibilità che il soggetto si costituisca come *creatore* dell'oggetto. Allo stesso tempo però parlare di *species* significa mantenere un legame molto stretto tra il conosciuto e il conoscente, poiché il termine non documenta la creazione di un'ontologia separata, a cui il soggetto debba adeguarsi successivamente, ma descrive con efficacia la necessità che l'ontologia della realtà extramentale trovi la sua piena espressione nel modo di offrirsi a un'attività conoscitiva. La complessità di questo legame è ben espressa nel nono libro del *De trinitate*:

*Si deve dunque tenere come evidente che ogni cosa che noi conosciamo co-ingenera in noi la conoscenza che abbiamo di essa. Infatti la conoscenza è generata da tutti e due, dal conoscente e dal conosciuto.*²⁸

Descrivendo la dinamica conoscitiva, Agostino utilizza opportunamente *generare* e *pario*, due espressioni verbali che evocano una dimensione ontologica del legame tra soggetto e oggetto e che nel *De trinitate* ricorrono solamente in un'altra occasione, ovvero nella descrizione dell'atto generativo del Padre nei confronti del Figlio. Così facendo l'autore sembra voler ridisegnare i confini tra ontologia e gnoseologia, reputandole entrambe indispensabili (*congenerat*) per descrivere il legame tra soggetto e oggetto. Perciò parlare di *species* non significa voler *creare* un'immagine intermedia tra soggetto e oggetto, ma definire quale sia il modo di manifestarsi della realtà extramentale nel processo conoscitivo, senza che ciò ne

metta in discussione il valore ontologico: si tratta dunque di una relazione completa in cui l'oggetto non si ritrae o nasconde dietro le *species*, ma piuttosto si compie offrendo tutto se stesso attraverso di esse. Stabilita dunque questa particolare dinamica che contraddistingue la relazione tra soggetto e oggetto e verificato come il conosciuto costituisca una realtà autonoma rispetto all'attività soggettiva, è opportuno riprendere il filo rosso della nostra analisi, chiarendo con maggior precisione in cosa consista l'esperienza dell'eterno nel processo conoscitivo e come questa sia in stretta relazione con l'irriducibilità della realtà extramentale.

Agostino individua nel modo di manifestarsi degli oggetti la presenza di elementi invariabili (*immutabiles*) che non solo attestano l'autonomia strutturale dell'oggetto (*species*), ma arrivano a sottrarsi anche al normale decorso cronologico percettivo. Sulla base di questa riflessione infatti egli presenta una concezione estetica molto interessante, secondo cui *armonia, proporzione, soavità nei colori, unità tra le parti e il tutto*²⁹, si contraddistinguono come criteri stabili in base a cui l'oggetto si offre allo sguardo del soggetto. In questo modo non solo viene nuovamente ribadita la completa autonomia del reale, ma viene ipotizzata una sua modalità invariabile di manifestarsi, che proprio in virtù della sua immutabilità non sembra essere soggetta al decorso temporale. Perciò Agostino non fa riferimento a un contenuto specifico o a una *quidditas* particolare, che segnala la presenza dell'eternità divina, piuttosto concentra la sua attenzione sulle forme stabili secondo cui la realtà si offre al soggetto, poiché è proprio in esse che è possibile individuare l'eternità estranea al divenire cronologico. Si tratta dunque di un'eternità strutturale e formale che non è vincolata a un contenuto particolare, ma torna incessantemente a proporsi in ogni atto percettivo, come forma conoscitiva stabile. Si pensi per esempio come la percezione immediata tenda ad associare determinate forme secondo particolari criteri che non sembrano essere generati dal soggetto conoscente, quanto piuttosto manifestati dall'oggetto conosciuto.

Lo si dice anche di ogni corpo bello: un corpo costituito di tutte membra belle, è di gran lunga più bello delle singole

*membra che con la loro armoniosissima riunione formano il complesso, sebbene anch'esse siano, singolarmente, belle.*³⁰

Interrogandosi sulla bellezza di un corpo umano, Agostino non ne riconosce il valore attraverso un'analisi separata dei singoli elementi che lo costituiscono, ma al contrario mette in risalto come la percezione sia *quasi costretta* dall'oggetto a considerarne l'armonia e la proporzione tra le parti e solo allora può manifestare un giudizio di valore più completo. Proprio questi elementi di stabilità strutturale estetica documentano in modo efficace l'*extentio animi* a cui si fa riferimento al termine dell'undicesimo libro delle *Confessiones*, poiché la dispersione sembra eclissarsi per lasciare spazio a una tensione all'unità. La relazione tra le parti e il tutto rappresenta di fatto il criterio sintetico che esprime efficacemente le caratteristiche comuni a modi di darsi dell'oggetto come l'armonia, la proporzione, la perfezione, la soavità dei colori, poichè in tutti questi casi ciò che Agostino sembra voler mettere in risalto è proprio la tensione all'unità degli oggetti all'interno della dinamica conoscitiva che li riconosce. In questo modo dunque si ripropone proprio la contrapposizione tra la dispersione dell'animo causata dalla temporalità e l'unità descritta dall'eternità.

La tendenza all'unità, secondo cui gli oggetti si offrono alla nostra percezione immediata, è perciò segnale evidente di una dimensione che si sottrae al divenire cronologico, manifestandosi piuttosto come *immutabilitas*, che si ripropone costantemente e stabilmente, declinandosi nei differenti contenuti particolari. Nei confronti di queste forme il soggetto sperimenta una *congruentia*³¹ strutturale, grazie alla quale attiva tutti quei criteri matematici che risiedono nella memoria umana³². Così come la cronologia, anche l'eternità si manifesta dunque come legame biunivoco tra soggetto e oggetto, con l'unica differenza che mentre nella dinamica temporale era l'attività costitutiva del conoscente a determinare il decorso percettivo, in questo caso è il modo di offrirsi ordinato delle *species* oggettive a *risvegliare* le nozioni e i criteri matematici presenti nell'*abditum mentis*, determinando la perfezione e l'immutabilità delle *disciplinae* o delle *rationes* umane³³. Quest'ultima puntualizzazione è molto importante perchè fornisce un quadro coerente della riflessione

agostiniana su questo particolare aspetto: le *veritates aeternae* presenti nell'animo umano, come l'eterna validità delle proprietà del cerchio, non rappresentano dunque una sapienza innata³⁴, ma si attivano parallelamente al riconoscimento di proporzione e invariabilità nella realtà extramentale. La relazione biunivoca tra queste due forme di eternità sviluppa una corrispondenza così perfetta che a sua volta l'armonia dell'oggetto può essere riletta secondo le nozioni matematiche precedentemente attivate nella memoria. Pur trattandosi certamente di uno dei passaggi più problematici della riflessione filosofica agostiniana, discusso secondo differenti modalità in più scritti, ciò che sembra tuttavia essere indiscutibile è il riconoscimento di un'alterità autonoma dell'oggetto in cui è possibile individuare elementi che sfuggono all'attività soggettiva e che non solo si caratterizzano come fattori esterni oggettivi, ma risvegliano nell'animo umano nozioni e criteri immutabili.

Aggiunto dunque questo ulteriore componente al prezioso mosaico che raffigura la temporalità agostiniana, si possono avanzare alcune considerazioni conclusive sulla teoria della conoscenza che sembra prendere vita alla luce di queste riflessioni.

4. Linee conclusive: *sapientia e scientia*

L'analisi separata dei due fattori che costituiscono la riflessione cronologica agostiniana ha già permesso di compiere alcuni affondi rispetto alla concezione gnoseologica che ne deriva; tuttavia è opportuno verificare ancora più sistematicamente come seguire il filosofo di Ippona nel suo percorso teorico possa contribuire a offrire una nuova prospettiva per rileggerne il pensiero gnoseologico. Per altro, considerata la coincidenza tra il problema conoscitivo e di fatto l'intera filosofia agostiniana, è scontato che queste considerazioni conclusive non pretendono di esaurire l'argomento, pur avendo l'ambizione di fornire qualche spunto originale.

Una prima riflessione è legata al metodo utilizzato da Agostino per prendere in esame il problema del tempo, poiché rappresenta a tutti gli effetti una novità per il contesto filosofico in cui opera. Sebbene sia

certamente influenzato dall'interpretazione delle Scritture e dall'approccio plotiniano al problema³⁵, il filosofo di Ippona privilegia innanzitutto l'osservazione e la descrizione della propria esperienza di temporalità con l'obiettivo di rintracciare tutti quei criteri che non possono essere limitati alla *soggettività-Agostino*, ma costituiscono la struttura di una sorta di *soggettività assoluta*. Pertanto riconoscere la propria autocoscienza o l'inevitabile dimensione cronologica che si declina in memoria, attenzione e attesa, non significa dare spazio a una riflessione psicologica individuale della percezione del tempo, quanto piuttosto identificare quegli elementi che appartengono universalmente alla soggettività e che hanno pertanto un preciso valore oggettivo. L'originalità agostiniana consiste dunque nell'aver assunto la soggettività come punto di partenza dell'indagine cronologica senza che ciò possa comprometterne il valore di verità e condizioni negativamente la teoria della conoscenza che ne deriva. Perciò la contrapposizione tra *distentio animi* e *tempus factum* deve essere considerata in una nuova prospettiva, poiché l'obiettivo del filosofo di Ippona non è quello di contrapporre una concezione fallibile del tempo affidata all'impressione soggettiva a una nozione cronologica più attendibile radicata sul legame ontologico tra eternità e tempo; è al contrario di mostrare come la *distentio animi* sia la documentazione dell'unico approccio autentico del soggetto al problema cronologico e come già in esso siano contenuti gli elementi di oggettività che emergono più analiticamente nell'analisi del *tempus factum*. In questo modo dunque Agostino fonda un nuovo concetto di soggettività che determina significativamente anche l'intera teoria della conoscenza, che pertanto non oscilla più tra un realismo ingenuo o una dimensione individuale intrinsecamente scettica, ma si costituisce come soggettiva assoluta e proprio per questo certa.

Un secondo elemento che può quantomeno essere rimesso in discussione alla luce delle considerazioni sulla dimensione cronologica e sulla sua relazione con l'eternità, è il ruolo esercitato dall'illuminazione divina nel processo conoscitivo. Si tratta di un tema molto complesso e delicato, poiché non è particolarmente chiaro quale tipo di dinamica gnoseologica intenda descrivere il filosofo di Ippona,

facendo riferimento all'intervento *gratuito* di Dio. Tuttavia, nella prospettiva proposta in precedenza, è possibile azzardare qualche ipotesi: la presenza dell'eternità infatti, caratteristica che appartiene unicamente a Dio, è riconosciuta nell'invariabilità e nell'immutabilità di alcuni modi di manifestarsi della realtà extramentale al soggetto conoscente. In questo modo si può ipotizzare che l'illuminazione a cui fa riferimento il filosofo di Ippona sia legata in qualche misura proprio al modo di darsi del *creatum* e perciò non debba essere pensata come un fattore completamente estrinseco al processo conoscitivo (una sorta di *deus ex machina* non ben definibile). La corrispondenza tra l'armonia individuata nell'oggetto e i criteri che si attivano nella profondità della mente umana costituisce il vertice supremo dell'azione conoscitiva, perché il soggetto riconosce l'invariabilità e di fatto l'eternità nel dato oggettivo. Perciò la nozione di *lumen gratiae* non viene modificata nella sua struttura essenziale, poiché resta di fatto un intervento completamente estrinseco all'attività del soggetto; tuttavia si modifica la modalità in base a cui questa grazia si dona, poiché non si infonde attraverso un'azione non ben precisata, ma si tramanda attraverso la perfezione della realtà creata. Certamente si tratta di un'ipotesi di soluzione che presenta alcuni elementi problematici: resta infatti da stabilire per quale motivo non tutti i soggetti, alla luce di questa percezione immediata dell'armonia oggettiva, conseguano la sapienza divina; inoltre all'interno di questo complesso legame tra eterno e tempo è necessario definire il ruolo che esercita il mediatore o il maestro, più volte chiamato in causa anche al termine del decimo libro delle *Confessiones*, come tramite e garante necessario per il completo conseguimento della verità³⁶. Si può dunque affermare al termine di questa seconda considerazione che, sebbene l'illuminazione divina non risulti completamente descritta dalla soluzione prospettata, ma si mantenga piuttosto come uno degli aspetti più problematici della concezione gnoseologica agostiniana, tuttavia è altrettanto vero che l'analisi proposta in queste pagine consente di compiere un ulteriore passo in avanti verso una spiegazione più esauriente anche di questo aspetto del processo conoscitivo agostiniano.

Un'ultima interessante riflessione può essere ricavata da uno degli ultimi capitoli del *De trinitate*, dove Agostino propone un'originale distinzione tra *sapientia* e *scientia*, basata proprio sul loro differente statuto cronologico:

Quando si parla di queste cose mi pare che il discorso riguardi la scienza e vada distinto da quello che concerne la sapienza alla quale non appartengono né le cose passate né le future, ma quelle che sono presenti, e a causa di quella eternità in cui esistono, si chiamano passate, presenti e future senza alcuna mutazione di tempo. Infatti non sono passate in modo che abbiano cessato di esistere, o future come se non esistessero ancora, ma esse hanno avuto sempre lo stesso essere e sempre l'avranno. Permangono infatti, non però fisse in un'estensione spaziale come i corpi; ma nella loro natura incorporea le realtà intelligibili sono presenti allo sguardo dello spirito, come i corpi sono visibili e tangibili ai sensi corporei. Ma non soltanto le ragioni intelligibili e incorporee delle cose sensibili, situate nello spazio, sussistono indipendentemente da ogni estensione, bensì anche quelle dei movimenti che passano nel tempo permangono indipendenti da ogni divenire temporale, essendo intelligibili, non sensibili. Giungere ad attingerle con lo sguardo dello spirito è privilegio di pochi e quando vi si giunge, nei limiti del possibile, non vi permane colui stesso che vi è giunto, ma ne è come respinto dallo stesso offuscamento dello sguardo, e si ha così un pensiero passeggero di una cosa che non passa.³⁷

Si tratta di un brano molto importante perché sintetizza e racchiude molti elementi analizzati nei paragrafi precedenti, conferendo maggior validità al percorso teorico proposto. Il filosofo di Ippona infatti distingue scienza e sapienza, descrivendo la prima come una *disciplina pratica (actio qua bene utimur temporalibus rebus)*³⁸, la seconda come contemplazione delle cose eterne (*aeternorum contemplatio*)³⁹, stabilendo in questo modo una precisa scala di valori gnoseologica. Tuttavia è opportuno osservare come, parlando della conoscenza dell'eternità, ovvero di ciò che non appartiene alle cose passate o alle cose future, ma si dà sempre come presente, Agostino

non faccia innanzitutto riferimento a una dimensione ultraterrena, ma prenda in considerazione proprio una particolare modalità di conoscere il reale. In primo luogo descrive qualcosa che non ha una fissa estensione spaziale e che dunque non può essere riducibile a un contenuto particolare, quindi parla di realtà intelligibili, che tuttavia non sono da intendere come meri criteri soggettivi, ma come ragioni incorporee delle cose sensibili (*incorporales rationes*). Non si tratta dunque di verità giustapposte dall'attività soggettiva alla caduca realtà extramentale, tantomeno di elementi metafisici *nascosti* da scoprire dietro la natura fenomenica delle cose, ma della modalità più vera e completa di cogliere gli oggetti, ovvero di riconoscerne i nessi e la tensione all'unità di cui si è diffusamente discusso nel paragrafo precedente. È opportuno precisare come anche in questo caso l'osservazione non sia priva di punti problematici, poiché Agostino parla di *sguardo dello spirito* (*acies mentis*) come caratteristica indispensabile per raggiungere le cose eterne e aggiunge che si tratta di un privilegio di pochi; tuttavia non interessa qui soffermarsi sulla concezione elitaria che sembra contenuta in queste affermazioni, quanto insistere sulla possibilità intravista da Agostino che l'esperienza dell'eterno emerga effettivamente da un'azione conoscitiva. Non è un caso infatti che sempre nello stesso paragrafo si faccia riferimento alla percezione del ritmo armonico di una melodia o alla perfezione e *immutabilis ratio* di una forma quadrata, levandoci così ogni dubbio sul fatto che il filosofo di Ippona stia prendendo in considerazione una dimensione strettamente terrena.

Se dunque la nostra analisi della teoria della conoscenza agostiniana era stata introdotta assumendo come punto di partenza indiscutibile la sua relazione con il problema del tempo, al termine del percorso non è possibile non estendere la medesima riflessione anche alla nozione di eternità che dunque non appartiene a un ambito di studi teologico o metafisico, ma interessa e completa opportunamente la riflessione gnoseologica. Si deve dunque concludere che la dialettica eternità-temporalità non costituisce unicamente una possibile prospettiva per esaminare la teoria della conoscenza di Agostino, ma rappresenta l'unico modo affinché essa possa essere analizzata interamente: se infatti nell'ipotesi iniziale il tempo era

considerato una variabile della riflessione gnoseologica, ora si può ragionevolmente affermare che i due livelli coincidano perfettamente, integrando in questa relazione la certezza e l'oggettività garantita dall'eterno.

Note

- 1 Tra gli studi più recenti che hanno sottolineato la modernità della riflessione agostiniana sul tempo e in modo particolare le possibili connessioni con il pensiero fenomenologico troviamo E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1985, in particolare pp. 11-63; F. W. von Hermann *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt 1992, in modo particolare pp. 23-144; V. Costa, *Esperienza e fenomenologia del tempo: Agostino e Husserl*, "Verifiche", 4 (1992), pp. 453-474; H. H. Gander, *Zeit und Erkenntnis. Überlegungen zu Augustinus: Confessiones XI*, in "Internationales Jahrbuch für Hermeneutik" 1. Band, G. Figal (Hrsg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, pp. 301-315; A. Marini, *Che ne è del mondo in sant'Agostino?*, in A. Marini (a cura di), *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero, la scoperta dell'interiorità*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 141-178; R. De Monticelli, *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori, Milano 2004, Un confronto con Derrida e Heidegger è invece offerto tra gli altri da P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, in L. Alici (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 32) Roma 1990, pp. 178-204; C. Esposito, *Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 229-259. Si segnala inoltre T. Streubel, *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006. A favore invece di un'irriducibilità di Agostino alle interpretazioni modernizzanti troviamo K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980, trad. it. di C. Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983, in particolare pp. 259-280; Id., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, in particolare pp. 42-51, 212-216 e 220-228; Id., *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 25-40; R. Teske,

Paradoxes of time in St. Augustine, Marquette University Press, Marquette 1996.

- 2 Si vedano in modo particolare i libri V-VIII del *De Genesi ad litteram* e i libri XI-XII del *De civitate Dei*. Difficile inoltre stabilire altri passaggi precisi in cui viene tematizzato approfonditamente il problema del tempo, tuttavia un buon tentativo di racchiudere in un'antologia i testi agostiniani sul tempo si trova in Sant'Agostino, *Il tempo*, a cura di G. Catapano, Città Nuova, Roma 2007, in particolare si vedano pp. 101-140.
- 3 Si vedano tra gli altri J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Éditions augustiniennes, Paris 1956; E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in "Recherches Augustiniennes", vol. II, Études Augustiniennes, Paris 1962, pp. 205-223; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Vrin, Paris 1971; P. Janich, *Augustins Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 54 (1972), pp. 168-186; G. O'Daly, *Time as distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3, 12-14*, in "Revue des Études augustiniennes", 23 (1977), pp. 265-271; K. Gloy, *Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie in XI. Buch der Confessiones*, in "Philosophisches Jahrbuch" 95 (1988), pp. 71-83; K. Flasch, *Augustin. Einführung ...*, in modo particolare pp. 269-276; R. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.
- 4 Con questa considerazione si intende problematizzare quella linea interpretativa che reputa la coesistenza di *tempus factum* e *distentio animi*, come risultato di un adattamento della concezione neoplatonica del binomio anima-tempo. Secondo questa lettura infatti il tempo descritto come *creatum* non sarebbe altro che la traduzione nell'anima del mondo, di quanto avviene nell'anima individuale. L'ipotesi sicuramente suggestiva, sovrappone però in modo troppo perentorio l'originalità della concezione agostiniana del tempo e il modello neoplatonico, in cui non è tuttavia possibile rintracciare tutte le caratteristiche descritte da Agostino. Su questa interpretazione si vedano in particolare K. Flasch, *Ancora una volta: l'anima e il tempo ...*, pp. 25-40; R. Teske, *Paradoxes of time ...*.
- 5 Agostino, *Confessiones*, 11.14.17 (CCL 27,202): *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; iam non esset praesens, nec in praeteritum transiret;*

iam non 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. La traduzione proposta qui e nelle note successive è quella presente nell'edizione latino-italiana della Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova.

- 6 Ivi, 11.15.20 (CCL 27,204): *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. ... Si quid intelligitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possi, id solum est quod praesens dicatur. Quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur.*
- 7 Ivi, 11.16.21 (CCL 27,204-205): *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 praeterit, quoniam non est, non potest.*
- 8 Ivi, 11.17.22 (CCL 27,205).
- 9 Ivi, 11.23.29 (CCL 27,208).
- 10 Ivi, 11.15.20 (CCL 27,204).
- 11 *Ibidem.*
- 12 Agostino, *Contra Academicos*, 3.11.26 (CCL 29,49-50).
- 13 Agostino, *Confessiones*, 11.20.26 (CCL 27,206-207): *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.*
- 14 Ivi, 11.28.38 (CCL 27,214).
- 15 Ivi, 11.27.36 (CCL 27,213).

- 16 L'espressione *perceptio temporis* è utilizzata da Alberto Magno per indicare la soggettività e di conseguenza la fallibilità del tempo prodotto dal soggetto secondo la concezione agostiniana. Albertus Magnus, *Summa de creaturis I* (IV de coaequaevis) tr. 2, q.5, a.1: *Sed a simili si tempus non esset nisi in anima, secundum unum esset tempus, scilicet attendentem motum: secundum alium non esset, scilicet non attendentem motum: ergo esse temporis non dependet ab anima, sed temporis perceptio*; tuttavia è abbastanza evidente la scorrettezza dell'interpretazione albertina, preoccupata di salvaguardare il concetto di tempo aristotelico, penalizzando oltre misura quello agostiniano. Su questo argomento sono stati scritti numerosi saggi critici, che di fatto prendono in esame la fortuna e gli influssi della *distentio animi* agostiniana tra XIII e il XIV secolo, tra essi si ricordano in modo particolare K. Flasch, *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar*, Frankfurt am Main 1993, in particolare pp. 160-195; U. R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia 1994.
- 17 Agostino, *De immortalitate animae*, 3.3 (PL 32,1022-1023): *Porro quod sic agitur, et expectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et expectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria.*
- 18 Agostino, *Confessiones*, 11.28.38 (CCL 27,214): *Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit, atque in singulis syllabis eius; hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum; hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis; hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.*
- 19 Ivi, 11.10.12 – 14.17 (CCL 27,200-203).
- 20 Si è già fatto riferimento in modo particolare ai libri V-VIII del *De Genesi ad litteram* e ai libri XI-XII del *De civitate Dei*.
- 21 In questo caso si fa riferimento in modo specifico alla tradizione platonica e neoplatonica. Su questo si veda tra gli altri W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 121-142.

- 22 Agostino, *Confessiones*, 11.29.39 (CCL 27,214-215): *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me susceperit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus 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 distensus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, 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.*
- 23 *Ibidem.*
- 24 Agostino, *Contra Academicos*, 1,23 (CCL 29,16).
- 25 Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 19 (CCL 44A,24): *Quod incommutabile est aeternum est; semper enim eiusdem modi est. Quod autem commutabile est tempori obnoxium est; non enim semper eiusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur. Quod enim mutatur non manet; quod non manet non est aeternum.*
- 26 Agostino, *Confessiones*, 10.6.9 (CCL 27,159-160).
- 27 *Ivi*, 10.6.9 (CCL 27,159-160).
- 28 Agostino, *De trinitate*, 9.12.18 (CCL 50,309): *unde liquido tenendum est quod omnis res quacumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a conoscente et cognito.*
- 29 Agostino, *De vera religione*, 32.59 (CCL 32,226); *De civitate Dei*, 22.19.2 (CCL 48,838). Su questo aspetto che mette in stretta relazione la dinamica conoscitiva con l'esperienza estetica si veda in particolare M. Bettetini, *Agostino e l'estetica: un punto*, in "Quaestio. Annuario di storia della metafisica", Brepols, Turnhout 2006, pp. 57-79.
- 30 Agostino, *Confessiones*, 13.28.43 (CCL 27,267-268): *Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex*

membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint.

- 31 Ivi, 2.5.10 (CCL 27,22).
- 32 Ivi, 10.12.19 (CCL 27, 164-165).
- 33 Agostino, *De immortalitate animae*, 1.1 (PL 32, 1022).
- 34 L'innatismo è fortemente osteggiato da Agostino in molte occasioni, tra cui si ricorda in modo particolare *De trinitate*, 12.15.24 (CCL 50,377-378).
- 35 Su questo aspetto, oltre al contributo determinante di J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Vrin, Paris 1971, si veda anche A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- 36 Agostino, *Confessiones*, 10.43.68 (CCL 27,192).
- 37 Agostino, *De trinitate*, 12.14.23 (CCL 50,376-377): *De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. Non enim sic fuerunt ut esse desinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed idipsum esse semper habuerunt, semper habitura sunt. Manent autem, non tamquam in spatiis locorum fixa veluti corpora; sed in natura incorporali sic intellegibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus. Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intellegibiles incorporalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intellegibiles, non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acies ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.*
- 38 Ivi, 12.14.22 (CCL 50,375-376).
- 39 *Ibidem.*