



G. CAVALCOLI	Dio come Verità eterna in Sant'Agostino - I	p 590
	590 - Introduzione	
	591 - Il tema agostiniano della verità	
	595 - La verità come realtà sussistente	
	597 - Immutabilità della verità	
	600 - La verità come bene comune	
	603 - La verità come criterio di giudizio	
	605 - La verità divina	
	609 - Lo scopo della vita umana	
R. COGGI	Libreria	p 612
	Due opere sulla Beata Vergine Maria	

Dio come verità eterna in Sant'Agostino - I

GIOVANNI CAVALCOLI

Introduzione

La nozione di Dio come Verità eterna è al cuore della Rivelazione cristiana, in special modo nella dottrina del Logos o Verbo divino, Lumen de Lumine, come si recita nel Credo: il Pensiero o Parola del Padre, il Figlio di Dio, Nostro Signore Gesù Cristo.

La dottrina del Logos, nel corso dei secoli, ha avuto dei magnifici sviluppi, a cominciare dai SS. Padri latini e greci, per raggiungere due vertici altissimi nel pensiero di S. Agostino e S. Tommaso, i quali hanno posto delle basi sulle quali è venuta poi progredendo la teologia, ed alle quali hanno fatto riferimento il magistero e la tradizione ecclesiale fino ai nostri giorni.

In occasione del XVI centenario della conversione di S. Agostino, ci è sembrata cosa buona presentare ai lettori la dottrina agostiniana della verità divina, che conserva a nostro avviso un grande valore in modo speciale per i nostri tempi di diffuso secolarismo storicista, che tende ad abbassare l'assolutezza della verità divina alle dimensioni limitate del divenire storico. Questa tendenza si è oggi diffusa anche nella teologia cattolica, la quale pertanto non può non venire a colpire la

concezione agostiniana. Nel corso di questo saggio ci proponiamo pertanto di mostrare la validità della posizione di Agostino e la sua piena conformità ai dati della Rivelazione cristiana, e quindi vedremo di confutare la critica che ad Agostino vien fatta da parte di un noto esegeta contemporaneo, il P.I. De la Potterie.

Questo studio si dividerà così in due parti: in questa prima parte presenteremo le posizioni agostiniane circa il tema generale della verità eterna intesa come verità divina; nella seconda parte, che sarà pubblicata in un prossimo numero di questa rivista, entreremo maggiormente nell'argomento, presentando anche e confutando la tesi del De la Potterie.

Il tema agostiniano della verità

È noto a tutti come il tema della verità sia uno degli assi portanti, se non proprio il principale di tutta la speculazione e la riflessione di S. Agostino. È il bisogno della verità che lo salva dalle deviazioni morali della gioventù e lo porta alla conversione a Cristo, inteso appunto come Verità eterna, Figlio del Padre.

Come Agostino stesso ci narra nelle Confessioni, fu già durante il travaglio della sua vita dissoluta che egli scoperse la vocazione dell'uomo alla verità e concepì di questa un così ardente desiderio che lo fa uscire in queste parole:

«Alla malora ogni altra cosa, lasciamo perdere codeste vane e futili occupazioni, dedichiamoci unicamente alla ricerca della verità... A che indugio, dunque, ad abbandonare le speranze del mondo e consacrarmi tutto alla ricerca di Dio e alla felicità della vita?» (*Conf.*, VI, 11, 19).

Sentiamo in queste parole quasi l'eco di S. Paolo quando dice:

«Tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo» (Fil 3,8).

S. Paolo è in realtà qui un ottimo commento ad Agostino, anche se dovremmo dire con maggior proprietà che è Agostino che si basa su S. Paolo. Comunque l'affinità è evidentissima. Ma concentriamo l'attenzione sul Vescovo d'Ippona: nelle parole citate appaiono già quattro punti fondamentali della dottrina agostiniana della verità: 1. La ricerca della verità come vocazione fondamentale dell'uomo; 2. La verità, intesa come fine della vita umana, identificata con Dio; 3. Un corollario: la verità, come fine ultimo, è evidentemente la felicità dell'uomo; infine, in collegamento col passo citato di S. Paolo: 4. La Verità valore assoluto per l'uomo, fine ultimo della sua vita, non è altro che Cristo. Verità assoluta e sussistente.

Ricchissima, come tutti sanno, è la dottrina agostiniana della verità, analizzata a fondo anche nel nostro secolo, come per es. nell'opera classica del Boyer: *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin* (Paris 1941, 2ed.). A noi interessa, in questo saggio, vederne soprattutto gli aspetti che riguardano la nozione di Dio ed in particolare la Cristologia; vedere quindi, in Agostino, non tanto il concetto di *verità umana o naturale*, quanto piuttosto la nozione di verità nella sua massima profondità o — se vogliamo — elevatezza: la *verità assoluta ed eterna*, che al limite della sua perfezione si identifica con Dio stesso e in particolar modo col *Verbo divino*.

Insisteremo su questo approfondimento del concetto di verità anche per correggere certe vedute della teologia e dell'esegesi contemporanea (come quelle del De la Potterie), le quali tendono paradossalmente a scartare quella nozione profonda dalla stessa Rivelazione biblica quando invece, in realtà, essa è assolutamente necessaria non soltanto per farci un'adeguata nozione del Verbo divino, ma anche nell'ambito

della stessa teologia naturale se si vuole mantenere un concetto di Dio che salvi la sua trascendenza rispetto al divenire storico del mondo.

Una prima nota che appare evidente nella concezione agostiniana della verità è indubbiamente la sua tendenza a vederla come «realtà», come un qualcosa di sussistente e di personalizzato. Agostino, quando parla della verità, tende quasi sempre a parlare della verità con la «V» maiuscola. La sua rappresentazione della verità è così plastica che a volte Agostino ci presenta la verità come una donna da abbracciare:

«Ecco» davanti a te la stessa Verità — dice nel *De libero arbitrio* (II, 13, 35) — abbracciala, se puoi, ed essa sia la tua gioia! »

Si tratta della verità divina, della verità fatta persona, poiché egli subito chiarisce con le parole del *Salmo*:

«Colloca le tue delizie nel Signore ed Egli esaudirà le domande del tuo cuore» (36,4).

Quale verità può essere la gioia dell'uomo? Non quella semplicemente umana e creata, evidentemente, ma quella sussistente e divina.

Un secondo carattere che in generale si può notare nella dottrina agostiniana della verità è indubbiamente la sua tendenza, di origine platonica, a svalutare la verità della conoscenza sensibile e delle stesse realtà sensibili:

«Tutto quello che il senso del corpo attinge — dice Agostino —, che si chiama anche sensibile, va oggetto senza tregua a mutazione. ... Ora, ciò che non permane, non si può percepire. ... Perciò non è dai sensi del corpo che si deve aspettare la verità sincera» (*De div. Quaest.*, 83, 9).

È questa un'argomentazione prettamente platonica che

nel filosofo greco viene esasperata fino alla concezione dualistica che contrappone l'«apparenza» (ingannevole) delle realtà sensibili alla verità assoluta, e anzi sussistente, delle idee intelleggibili.

Agostino risente un pò di questa concezione platonica, ma la mitiga perchè egli, come credente, sa bene che anche le cose materiali sono create da Dio e quindi hanno anch'esse una loro verità oggettiva:

«Gli oggetti che noi percepiamo universalmente — dice Agostino — coi sensi degli occhi e degli orecchi, per esempio i colori ed i suoni, che noi vediamo o udiamo insieme, lo come te, non appartengono alla natura dei nostri occhi o dei nostri orecchi, ma ci sono comuni in quanto oggetto di sensazioni» (*De lib. arb.*, II, 12, 33).

E del resto, per Agostino, come si giunge alla scoperta della stessa Verità divina, di Dio stesso, se non partendo dalla verità delle realtà sensibili? Dio non è l'unica verità esistente ma è il vertice assoluto, insuperabile, unico e trascendente di tutta un'immensa e quasi infinita scala di verità molteplici e parziali, che tutte derivano e portano a Lui e tutte in Lui si fondono. Dice egli infatti degli spiriti vigorosi e forti:

«Dopo aver considerato con piena certezza un buon numero di verità immutabili, si innalzano verso la Verità stessa da cui ogni verità riceve luce e, affissandosi in essa, dimenticando, per così dire, tutto il resto, trovando in essa sola riunite tutte le verità. Infatti tutto ciò che reca giovamento nelle verità particolari deriva il suo fascino dalla Verità stessa» (*De lib. arb.*, II, 13, 36).

La verità come realtà sussistente

Agostino non ignora affatto la verità del pensiero o quella che si suol chiamare verità gnoseologica: l'adeguarsi del nostro intelletto al dato reale esterno o al dato interiore di coscienza. Uno dei suoi grandi problemi nel periodo della conversione o nella sua polemica contro gli Accademici era appunto se noi possiamo conoscere con certezza la verità, e tutto il trattato *Contra Academicos* è appunto dedicato a confutare il loro scetticismo agnostico e a mostrare che l'uomo, nonostante la fallibilità e la mutevolezza della sua ragione, può cogliere con certezza, soprattutto con l'intellectus, la verità, sia quella delle realtà sensibili come quella delle realtà spirituali e divine.

Oltre a ciò, tutti i problemi morali della sincerità, dell'umiltà, dell'ipocrisia e della falsità, trattati da Agostino con tanta ampiezza e profondità, non si spiegherebbero senza l'interesse per la verità del nostro pensiero, così strettamente legata alla perfezione dell'uomo, alla sua felicità e alla nostra stessa salvezza eterna, temi anche questi lungamente sviluppati dal Vescovo d'Ippona. Resta vero comunque il fatto che Agostino, tutto preso dal problema della verità oggettiva, della verità dell'essere o — come si dice — della verità ontologica, poco si è curato di chiarire ed approfondire i principi soggettivi del pensiero e le leggi della logica, come poi farà abbondantemente S. Tommaso servendosi soprattutto della filosofia d'Aristotele.

Agostino è un abile ragioniere, ma non ci ha dato dei trattati di logica o di gnoseologia, come invece avverrà più tardi nella scuola tomistica fino ai nostri giorni. E questo è certamente un limite del suo pensiero, ma che non significa in lui un errore positivo. Né d'altra parte questo limite giustifica alcuno a coprire con l'autorità di Agostino certe posizioni di tipo aprioristico, fideistico od ontologico, come è stato di-

mostrato nel secolo scorso dal Lepidi e, nel nostro, dal Gilson e dal Maritain¹.

S. Agostino, ispirandosi a Platone, sente molto il tema della *verità delle cose* in quanto rispondenti a un modello ideale, a un criterio superiore di verità che è posto nella mente dell'uomo ma che, in ultima analisi e definitivamente, si trova nella stessa *Mente o Sapienza divina*, Verità sussistente, unica nella sua perfezione assoluta e infinita, criterio e principio primo di tutte le altre verità, sia quelle della nostra mente, come quelle delle cose della natura materiale.

Da questo punto di vista, la verità appare come una vera e propria *realtà*, un *bene comune* a tutti gli uomini:

«Dunque questa verità che vediamo ambedue con la nostra mente — dice Agostino a Evodio nel *De Libero Arbitrio* (II, 10, 28) — non è una realtà che ci è comune? E *evidentes*» risponde Evodio.

Ma — per Agostino — la verità non è soltanto «ciò che è»; essa è anche manifestazione, «*rivelazione* di ciò che è» (*De vera rel.*, XXXVI). È questo un aspetto importante sul quale (come vedremo) il De la Potterie insiste molto, e giustamente, riprendendo (anche se non lo cita) le vedute di Heidegger che similmente ad Agostino propone un concetto di verità basato sull'etimologia del termine greco: *a-lètheia*, che significa non-latenza, non-essere-nascosto, e quindi: apparire, manifestarsi².

La nozione di verità come rivelazione dell'essere costitui-

¹ Cfr. P. LEPIDI, O.P., *Examen Philosophico-Theologicum de Ontologismo*, Lovanii 1874; E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Vrin, Paris 1969; IV: J. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, c. VII: *De la supériorité agostinienne*.

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, Ed. La Scuola, Brescia 1973.

sce un legame tra la nozione gnoseologica della verità (la rivelazione avviene tramite il pensiero e la parola) e quella ontologica (riferimento immediato all'essere). Si comprende così l'utilità di detta nozione in ordine al mistero cristiano della Rivelazione divina ed alla stessa Cristologia.

Immutabilità della verità

Molti contemporanei hanno una specie di idiosincrasia per tutto ciò che può apparire come immutabile e per l'idea stessa di immutabilità che essi istintivamente associano a qualcosa di morto, di rigido, di estraneo alla vita e alla realtà stessa. Non soltanto si tende a non veder nulla di immutabile nel creato, ma si pone il divenire persino in Dio, addebitando (con disinvoltura) all'influsso del «dualismo greco» i passi della Scrittura dove viceversa s'insegna l'assoluta immutabilità di Dio.

Ciò che a molti oggi sfugge è il fatto che se la vita e l'azione comportano movimento ciò avviene nell'ordine materiale.

Nell'ordine spirituale, invece esse presuppongono un principio stabile: l'agente spirituale *muove e fa muovere*, ma esso stesso in certo modo *non si muove*.

La riduzione dell'azione ai suoi aspetti più esteriori introduce nella vita di oggi un attivismo affannoso e inconcludente, incapace di «costruire sulla roccia» (cf *Mt* 7,24) e di «portare molto frutto» (*Gv* 15,8).

Questa mentalità mobilistica ed evolucionista ama richiamarsi ai valori della «storicità» e della concretezza, ma in realtà non può non lasciare un profondo vuoto in tutti quegli spiriti che sanno che, se è vero che l'uomo è fatto anche di temporalità, tuttavia la sua parte migliore è assetata di valori che non passano.

Di ciò S. Agostino se ne rendeva ben conto e lo insegna

anche a noi indicandoci dove possiamo trovare la felicità:

«Chi negherà — dice infatti l'Ipponense (*De lib. arb.*, II, 10) — che bisogna distogliere il proprio animo dalla corruzione e volgerlo verso l'incorruttibilità, cioè che bisogna amare non la corruzione, ma l'incorruttibilità? E se si ammette questa verità, come si può non comprendere che essa è immutabile e non vedere che si presenta universalmente a tutti gli spiriti capaci di riceverla?»

Agostino concepisce l'immutabilità come la proprietà di certi contenuti intelligibili che trascendono lo spazio e il tempo presentandosi come *modelli* o *regole* di ciò che si trova nello spazio e nel tempo, vale a dire delle realtà corporee. Si tratta di principi logici o reali che posseggono tutta la *perfezione* di ciò che nel mondo materiale e mutevole si realizza solo imperfettamente o non si realizza affatto come dovrebbe. Tali principi costituiscono pertanto *criterio di giudizio* perennemente valido per misurare il valore delle realtà, anche di carattere spirituale, come la nostra ragione, sottoposte al divenire.

Questi valori e criteri immutabili di perfezione regolano tutti i piani e gli ambiti dell'esistenza finita: abbracciano le leggi della natura fisica (Cfr. *De Trin.*, IX, 6, 11), quelle della matematica (Cfr. *De lib. arb.*, II, 10, 29) e della geometria (Cfr. *De vera Relig.*, XXX, 56); comprendono altresì le norme della sapienza (Cfr. *De lib. arb.*, II, 10, 29), le leggi morali (Cfr. *De Trin.*, XIV, 15, 21) e quelle della natura spirituale (Cfr. *De Trin.*, IX, 6, 9).

¹ Al vertice di tutti questi valori e questi ideali si trova poi la stessa Verità o Sapienza divina che tutto regola, tutto giudica e tutto porta a perfezione (Cfr. *De vera relig.*, XXXI, 57; *De Trin.*, IX, 7, 12).

L'immutabilità della verità, per Agostino, dipende molto dal fatto che egli vede la verità come *perfezione* (ideale, morale oppure ontologica): ciò che è perfetto non può subire al-

terazioni in più o in meno, perchè un di più sarebbe superfluo e un di meno sarebbe un difetto:

«La verità, rimanendo in sé — dice l'Ipponense — non subisce né aumento quando la vediamo di più, né deficienza quando la vediamo di meno, ma, conservando la sua integrità e la sua incorruttibilità, rallegra quelli che si volgono a lei, illuminandoli, e castiga quanti si allontanano, accecandoli» (*De lib. arb.*, II, 12, 34).

Inoltre, l'immutabilità della verità è data dal rapporto con l'essere, il quale, nella sua perfezione, non è passato e non è futuro, ma *eterno presente*. Parlando della verità divina dice infatti Agostino:

«è tale quale sempre fu, e tale sempre sarà. Che dico? "fu" e "sarà" non è in essa, ma soltanto "è": che essa è eterna e "fu" e "sarà" non è eterno» (*Conf.*, IX, 10, 24).

Dal che possiamo arguire — per inciso — come per Agostino la categoria della perfezione, e quindi una sana teologia, è più legata alla dimensione del «presente» che non a quella del «futuro», contrariamente a certi orientamenti contemporanei, che sembrano vedere Dio come «non ancora», anziché come essere in atto.

Agostino ama contrapporre l'immutabilità della verità — in particolare dei principi teorici — alla mutevolezza della nostra ragione. La sua tesi è la seguente: questa verità o queste verità si trovano nella nostra ragione; essa la percepisce. Ma allo stesso tempo sono in qualche modo *al di sopra* di essa. Con questo «al di sopra», con questa trascendenza, Agostino intende certamente significare che quelle verità, pur trovandosi nella nostra ragione, sono però in essa il segno o la traccia di un principio *superiore* alla ragione stessa, e tale principio — come afferma più volte — è Dio stesso. Verità prima e assoluta.

Per questo, come è noto, la presa di coscienza dell'esistenza di tali verità nella nostra mente è per Agostino la via che ci conduce alla scoperta dell'esistenza di Dio come unica possibile spiegazione, come unico possibile fondamento di quei principi ideali che troviamo in noi, ma che noi, per la nostra mutevolezza e fallibilità, non possiamo aver né fondato né originato, ma soltanto scoperto e formulato in proposizioni.

Per quanto riguarda la «mutevolezza» della nostra ragione, sulla quale Agostino insiste molto, essa non va intesa in riferimento alla sua *natura essenziale*, che viceversa è immutabile, ma si riferisce al suo *esercizio concreto*, soprattutto in rapporto alle condizioni della nostra natura ferita dal peccato (Cfr. *De vera relig.*, XXX, 56; XXXIX, 72; *De lib. arb.*, II, 6, 16; 12, 34; *Conf.*, VII, 17). La nostra ragione, nella misura in cui si lascia rettificare dalle norme della sapienza divina, partecipa anch'essa della sua immutabilità e raggiunge la verità del conoscere.

La verità come bene comune

La tendenza di Agostino a sottolineare il valore ontologico della verità lo porta a concepire l'universalità più come comunanza di un medesimo bene, di cui tutti i conoscenti possono fruire, che non come conoscenza universale comune a tutti i conoscenti.

La verità viene così sostanzializzata e quasi personalizzata, come un cibo o una bevanda che tutti possono assumere contemporaneamente:

«Tutti aderiscono a lei» (alla verità), tutti la toccano nello stesso tempo. Si offre a tutti in cibo senza essere diminuita da nessuna parte; nulla bevi tu di essa che non possa bere anch'io. Infatti, niente di essa diventa tua proprietà esclusiva quando ti unisci a lei, ma quello che prendi tu resta pure per

me nella sua integrità. Quello che ispira a te non aspetto che sia da te restituito, per impadronirmene a mia volta. Infatti, nulla mai di quello che essa è, diventa proprietà di uno solo o di alcuni, ma a tutti e nel medesimo tempo essa è comune nella sua integrità» (*De lib. arb.*, II, 14, 37).

Questa «comunanza» della verità a tutti gli spiriti intelligenti assume in Agostino varie forme. Egli ammette senz'altro l'esistenza di *verità universali*, comunemente intese da tutti gli spiriti aperti alla verità (Cfr. *De lib. arb.*, II, 12, 34). Tuttavia egli possiede una sua caratteristica dottrina dell'universalità della verità, una dottrina molto famosa, sottile, e che purtroppo non sembra essere sempre correttamente intesa, dando luogo a concezioni aprioristiche o addirittura immanentistico-panteistiche, che sono certamente estranee alle intenzioni del grande Dottore della Chiesa.

Si tratta della dottrina della verità-«ambiente» o della verità-«contenitore» o, come potremmo dire con un'espressione moderna, verità come *orizzonte di comprensione*. Agostino parla infatti non soltanto di un vedere la verità, ma anche di un vedere *nella verità*, similmente al modo col quale noi vediamo fisicamente gli oggetti materiali nella luce del sole (Cfr. *De lib. arb.*, II, 9, 27). Questa «verità» «contiene» tutte le verità immutabili e universali che possiamo percepire con la nostra mente (Cfr. *De lib. arb.*, II, 12, 33). In essa si vede e in essa «è contenuto» anche il «sommo bene» comune a tutti, cioè Dio stesso (Cfr. *De lib. arb.*, II, 9, 27). Essa è «come un lume meravigliosamente segreto e pubblico» (Cfr. *De lib. arb.*, II, 12, 33). È una «luce del Signore Dio Nostro» (*Conf.*, XII, 25).

Di che si tratta esattamente? È forse la conoscenza platonica delle «idee divine», maldestramente ripresa da Malebranche? È l'autocoscienza di Cartesio? È l'«Io penso» di Kant? È l'«intuizione dell'essere ideale» di Rosmini? È la «precomprensione trascendentale» di Rahner o l'«esperienza

«matematica» di Schillebeeckx? Nulla di tutto questo. Agostino stesso ci dice di che cosa si tratta: non è altro che la *sapienza*. Dice infatti: «Se il sommo bene è unico per tutti, bisogna pure che la verità, in cui si vede ed è contenuto (ecco la verità «ambiente»), «cioè la sapienza, sia una ricchezza comune a tutti».

Questa «luce» della quale parla l'Ipponense, dunque, non è un dato o una «forma» o una «condizione apriori» della conoscenza categoriale; non si tratta neppure di un'illuminazione divina innata e immediata; meno che meno si tratta di una visione previa o preconettuale dell'essenza divina. Si tratta invece di una *conoscenza umana*, di una scienza che accomuna gli spiriti nelle verità di fondo dell'esistenza: la sapienza. È quella scienza che Aristotele e S. Tommaso chiamano *metafisica*. Questa è la «verità» (cioè la conoscenza) «nella quale» conosciamo Dio e le altre verità. «Nella quale» vuol dire che essa dà *fondamento* alle conoscenze categoriali e *pone le basi* per la stessa ricerca, scoperta e conoscenza di Dio.

Questa «luce» della quale parla Agostino, dunque, non è una luce precedente alla concettualizzazione né tanto meno una specie di «intelletto comune separato» di marca averroistica. Non si tratta altro, invece, che del lume della sapienza, della conoscenza metafisica.

Nulla ci autorizza a ritenere che Agostino considerasse la sapienza metafisica come un sapere innato, né tanto meno come forma a priori del sapere categoriale di tipo kantiano o preconscio di tipo rahneriano. La scoperta delle norme della sapienza, ossia delle verità metafisiche, avviene, secondo Agostino, al seguito di un processo di elevazione dello spirito che passa attraverso la conoscenza della natura fisica e la conoscenza matematica, come appare chiarissimo dalla descrizione che il Santo fa nel *De libero Arbitrio*. E ciò è quanto insegnano, né più né meno Aristotele e S. Tommaso, con la differenza che Agostino non ha né approfondito né chiarito le leggi del processo astrattivo.

Resta comunque il fatto che per Agostino qualunque forma del sapere parte dai sensi. La «luce divina ambientale», bene comune agli spiriti dei saggi, non è dunque una «precognizione» apriori o «matematica» od ontologica, ma non è altro che la luce della sapienza o tutt'al più, volendo darle una valenza ontologica e non gnoseologica, potrebbe essere anche la *causalità efficiente* dell'Intelletto divino mediante la quale Dio muove l'intelletto umano dalla potenza all'atto.

La verità come criterio di giudizio

La tendenza di Agostino a personalizzare la verità (tendenza che a volte può essere rappresentata da una semplice figura retorica), la troviamo anche quando ci parla della verità come criterio di giudizio o modello ideale di perfezione in base al quale giudicare le proposizioni del pensiero e le strutture della realtà.

Il criterio della verità appare così come una «persona presente» nel nostro intimo, che ci istruisce e ci guida appunto sul sentiero della verità:

«Per quelli che l'amano — dice Agostino (*De lib. arb.*, II, 14, 38) — e si volgono verso di lei in tutto il mondo, per tutti è presente, per tutti è eterna, non è legata a luogo, non viene meno, ammonisce di fuori, insegna di dentro, rende migliori tutti quelli che la vedono e nessuno può diminuirne la bontà, nessuno la giudica, ma nessuno giudica rettamente senza di essa. Da ciò appare chiaro che la verità è infinitamente superiore, perché la nostra intelligenza riceve da essa la sapienza e la capacità di giudicare non la verità, ma, per mezzo di essa, ogni altra realtà».

Sviluppando questo tema della personificazione del criterio della verità, Agostino lo presenta come un soggetto che

«abita» nel nostro pensiero e che, una volta da noi consultato, ci dice se una proposizione che stiamo esaminando sia vera o non vera o se un'azione compiuta o da compiersi sia buona o cattiva (Cfr. *Conf.*, XI, 3 e 5).

Come si giunge alla conoscenza di questo criterio interiore della verità? Ecco, occorre una speciale intuizione, una superiore conoscenza, diversa da quella mediante la quale attingiamo alle realtà materiali: «Noi giudichiamo di queste cose corporee — dice Agostino (*De Trin.*, IX, 6, 11) — secondo la verità eterna che percepisce l'intuizione dell'anima razionale. ... Rappresentarsi con l'anima le immagini dei corpi, o vedere per mezzo del corpo le cose materiali, è cosa ben diversa che non intuire con la semplice intelligenza, al di sopra dello sguardo dello spirito, le ragioni e l'arte ineffabilmente bella di tali immagini».

Questa «intuizione» di cui parla Agostino ha fatto esultare ogni categoria di intuizionisti e aprioristi.

Anche in questo caso il passo agostiniano deve essere interpretato nel contesto del suo pensiero, per il quale ogni conoscenza parte dai sensi e suppone i sensi. Parlare di intuizione non vuol dire con ciò stesso abbracciare l'intuizionismo apriorista od ontologista, se a tale intuizione si fa precedere, come necessaria condizione, l'attività dei sensi esterni e interni, come Agostino chiaramente insegna soprattutto nel c. II del *De libero arbitrio*.

Resta sempre il fatto che per Agostino la conoscenza delle regole e norme della sapienza non può essere assicurata dal semplice livello del sapere mediante il quale attingiamo le realtà materiali. Tradotto in termini diversi o moderni, il discorso agostiniano suonerebbe così: la conoscenza dei valori e dei criteri di fondo della esistenza e della morale non può essere assicurata dal semplice uso della scienza empirica, ma deve fondarsi sulla metafisica.

La personificazione del criterio o dei criteri della verità, in Agostino, è dunque soltanto una figura retorica per esprime-

re in modo plastico e immaginoso quel livello supremo del sapere e del valutare umano, che è — agostinianamente — la sapienza in quanto superiore alla scienza, e in quanto criterio di fondazione epistemologica nonché di uso morale della scienza stessa: quel medesimo livello supremo del sapere razionale — *perfectum opus rationis* — che è, tomisticamente, la sapienza metafisica, fondamento della coscienza morale.

Si può peraltro osservare per inciso che se l'«inabitazione» della verità nell'uomo, da un punto di vista filosofico, è soltanto una *metafora* per esprimere la capacità dell'intelletto umano di formulare criteri assoluti di giudizio della realtà, dal punto di vista teologico cristiano si dà *effettivamente* una «inabitazione» del Dio-Verità trinitario nell'anima del giusto che mediante lo Spirito Santo e il *dono* (e non più soltanto della virtù) della sapienza guida l'anima nella conoscenza e nella pratica del bene soprannaturale.

La verità divina

La tendenza di Agostino a ipostatizzare la verità lo porta spontaneamente a concepire la verità come *realtà divina* che identifica con Dio stesso o per lo meno con qualcosa di divino che a Lui richiama. Egli vede la verità con la «v» minuscola ed è aperto a ogni forma e grado di verità, anche se è nota, soprattutto nell'Agostino giovane, subito dopo la conversione, la sua diffidenza di origine platonica, verso la conoscenza sensibile. Tuttavia per quanto egli resti sempre debitore a Platone, si noterà per tutto il resto della sua vita uno sforzo, condotto alla luce della rivelazione biblica, per assicurare al

¹ Cfr. il già citato studio del Maritain (nota 1): *De la sagesse agostinienne*.

senso la sua dignità, senza dimenticare le esigenze di un sano e realistico ascetismo.

Una cosa deve comunque restarci chiarissima, se non vogliamo fraintendere Agostino facendone un panteista o un dualista: se è vero che per lui «Dio è verità» (*De Trin.*, VIII, 2, 3), non è altrettanto vero che la verità *come tale* sia Dio. Infatti egli afferma che esiste una verità divina e una verità umana, una verità increata e una verità creata. *Esiste la Verità ed esistono le verità.*

Vi è una *sapienza umana* e una *sapienza divina*. Questa, che Agostino chiama «prima sapienza», è

«quell'immutabile verità che giustamente è detta legge di tutte le arti e l'arte di un onnipotente artefice» (*De vera relig.*, XXXI, 57).

La sapienza umana sta invece nel fatto che l'uomo «congiunga» la propria mente a Dio (cf *De util. credendi*, XV, 33) e «partecipi» della stessa sapienza divina lasciandosi da essa illuminare (cf *De Gen. contra Manich.*, II, 16, 24; *De peccator. meritis et remiss.*, I, 25, 37).

Attraverso la verità, nella verità del lume della sapienza e delle sue leggi immutabili e universali, Agostino giunge alla conoscenza della Verità, del Dio-Verità. Per questo egli dice:

«Dove ho trovato la verità, ivi ho trovato il mio Dio, la verità stessa» (ipsam: è il «ré auté» platonico, cioè la verità *essenziale*), «di cui non mi sono dimenticato dal tempo in cui l'ho conosciuta» (*Conf.*, X, 24).

Così Agostino arriva a pregare Dio con queste parole:

«Ti invoco, Dio Verità, nel quale, dal quale e per il quale sono vere tutte le cose che sono vere» (*Solil.*, I, 1, 2).

Questa concezione di Dio come Verità sussistente non è certo facile da raggiungere e Agostino stesso ce ne avverte:

«Comprendi dunque, se ne sei capace, o anima tanto appesantita da un corpo corruttibile e aggravata da molteplici e svariati pensieri terreni, comprendi se ne sei capace, che Dio è Verità. Sta scritto infatti che Dio è luce (I. Gv 1, 5), non la luce che vedono i nostri occhi corporei, ma quella che vede il cuore quando sente dire "è la verità"» (*De Trin.*, VIII, 2).

E se è possibile dare una definizione *generica* della verità — Agostino lo fa per es. nei *Soliloqui*² —, il problema di definire la Verità *divina*, la verità eterna e sussistente, appare del tutto sproporzionato alle forze dell'intelletto umano, soprattutto in considerazione della sua debolezza conseguente al peccato. Dice infatti di seguito il Santo Dottore:

«Non cercare di sapere che cosa è la Verità, perché subito si insinuerebbero le caligini delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberebbero la serena chiarezza che al primo istante ha brillato al tuo sguardo quando ti ho detto "Verità". Rimani, se puoi, nella chiarezza iniziale della luce che ti abbaglia quando si dice "Verità". Ma no, tu non lo puoi, perché ricadi subito nelle cose solite e terrene. Qual è dunque, ti domando, il peso che ti fa ricadere, se non quello delle immondezze che ti hanno fatto contrarre il glutine della passione e i devianti del tuo pellegrinaggio?» (*Ib.*).

Con queste osservazioni e considerando il suo pensiero nel contesto di altri suoi insegnamenti, Agostino ci fa chiaramente comprendere la profonda differenza tra una definizione *metafisica* della verità e una definizione *teologica*, vale a dire il problema (o meglio il mistero) incomprensibile di Dio

² Cfr. *Solil.*, II, cc. 4 e 5.

come Verità. Nel primo caso, bastano le forze della ragione, nel secondo si richiede in certo modo un impegno di tutto l'uomo: non bastano le forze dell'intelletto ma occorre anche il concorso di un cuore e di una volontà purificati dal peccato.

Se la verità in generale può essere percepita da chiunque, anche dal peccatore, il Dio-Verità può essere veramente colto solo da chi possiede la carità; può essere l'oggetto soltanto di una esperienza mistica. Ecco perché, nelle *Confessioni* (VII, 10, 16), parlando di quella «luce immutabile» di verità che ci trascende e che ci ha creati, e che scopriamo in noi stessi (cioè di Dio), Agostino afferma:

«Chi conosce la verità, conosce quella luce, e chi conosce quella luce conosce l'eternità. L'amore è quello che la conosce. O verità eterna e amore verace e diletta eternità! Sei tu deusa, o mio Dio, a Te sospiro il giorno e la notte».

Ci si potrebbe chiedere se questa «chiarezza iniziale della luce» divina possa in qualche modo essere collegata a qualche «apriori», come per es. l'«esperienza trascendentale» di Rahner. Pensiamo proprio di no perché si deve tener presente il contesto dell'insegnamento agostiniano, dal quale risulta (sottolineo ancora il c. II del *De libero arbitrio*) che quella «chiarezza» di luce non precede la categorizzazione, ma la segue.

Se qui Agostino parla di chiarezza «iniziale» non intende un inizio assoluto del pensiero, ma si riferisce a una esperienza precedente del divino, la quale a sua volta è stata il vertice o il risultato di un'ascensione interiore preliminare che l'ha preparata e condizionata. A tal riguardo ricordiamo le due famose descrizioni di simili ascensioni a Dio nelle *Confessioni* (VII, 17 e IX, 10).

La conoscenza di Dio per Agostino non nasce da nessuna «esperienza atematica» apriori, ma dall'umile esperienza delle realtà corporee: dalla verità del senso egli sale alla Verità divina, perché questa è precisamente la spiegazione ultima

della possibilità stessa di conoscere veracemente le realtà corporee. Dagli effetti Agostino risale alla Causa prima, né più né meno di quanto insegna S. Tommaso. È da escludere quindi ogni ontologismo, fideismo e apriorismo.

Lo scopo della vita umana

«Quando il silenzio eloquente e armonioso, per così dire, della Verità penetra senza rumore nel nostro spirito, cercheremo ancora un'altra vita felice, senza godere di questa, così certa e intima nelle nostre anime?» (*De lib. arb.*, II, 13, 35).

«Questa è la felicità che tutti vogliono, questa vita che è la sola felice vogliono tutti, tutti vogliono gioire della verità. Ho conosciuto molti desiderosi d'ingannare: desideroso d'essere ingannato, nessuno. E allora, dove hanno conosciuto questa felicità, se non là dove hanno conosciuto anche la verità?» (*Conf.*, X, 23).

«Diletto è al cuore umano il lume della verità. ... non si trova piacere, cui quello possa essere comparato» (*Serm.* 179, 6, 6).

Questi passi mi sembrano estremamente illuminanti circa l'assunto di questo paragrafo: lo scopo della vita umana. Se è vero che noi troviamo la felicità raggiungendo lo scopo della vita, risulta molto chiaro come per Agostino lo scopo della vita sta nel conseguimento della Verità (nel senso di Verità divina) giacché è in questo conseguimento che l'uomo è felice.

Questa tesi fondamentale del pensiero agostiniano discende direttamente dall'insegnamento biblico, soprattutto giovanneo e paolino, e si ritrova sviluppata in S. Tommaso e affermata nel dogma della Chiesa¹.

¹ Cfr. *De* 1000, 1067, 990a, 1316, 1305, 991. Questo dogma si trova ribadito anche nel recente *Credo* di Paolo VI.

Tale tesi non è altro che l'espressione del fatto che l'uomo, nella concezione agostiniana (e in quella cristiana), al di là ed al di sopra di tutte le creature, del mondo e degli altri uomini, è *ordinato*, in ultima analisi, a Dio. Ora, questa ordinazione finale ed «escatologica» a Dio, come può avvenire, se non nella *contemplazione*, cioè in quella conoscenza della Verità divina ispirata dalla carità di cui ho parlato nel paragrafo precedente? Dio, infatti, non è un qualcosa che può essere fatto dall'uomo: egli può essere solo amato e contemplato.

Ecco perché l'ideale antropologico di tipo prassistico e pragmatistico, caro a tanti contemporanei, è in netto contrasto non solo con l'ideale agostiniano ma anche con quello cristiano. Secondo la fede cristiana il fine ultimo della vita umana è la contemplazione, non l'azione.

Per questo la Chiesa insegna il primato della vita religiosa contemplativa su quella attiva, senza con questo ovviamente dare un giudizio morale sui singoli che abbracciano l'uno o l'altro stato di vita. È chiaro infatti che un laico o una madre di famiglia possono benissimo, personalmente, essere più santi di un eremita o di una monaca di clausura.

Più delicato è il confronto con le scuole di tipo volontaristico (per es. Duns Scoto) o quelle moderne di un certo personalismo relazionista (per es. Nèdoncelle), che sottolineano fortemente la vocazione affettiva e relazionale della persona. Di fatto, anche nel pensiero agostiniano-tomista, si riconosce un certo primato dell'amore — e dello stesso amore del prossimo — *nella vita presente*. Il primato della contemplazione infatti fa riferimento alla felicità ultima, *escatologica*, dell'uomo. Tuttavia sotto l'impulso del *donò della sapienza* che conduce all'esperienza della contemplazione, questa felicità «ultima» può e deve in certo modo *iniziare già dalla vita presente* nella ricerca della perfezione spirituale. E ciò non vale solo per i monaci e i contemplativi, ma, in vari modi e misure, per ogni cristiano.

L'ideale contemplativo agostiniano (come poi quello to-

mista che ne dipende e lo sviluppa) *non va confuso* con l'ideale platonico-aristotelico, anche se non v'è dubbio che a tale proposito Agostino raccoglie grandi verità che si trovano già in Platone. La differenza fondamentale tra la concezione cristiana di Agostino e quella pagana di quei due sommi saggi dell'antica Grecia sta nel fatto che per questi la contemplazione appare indipendente dall'esercizio dell'amore verso il prossimo; per Agostino e la fede cristiana, invece, l'ascesa contemplativa verso Dio è condizionata e preparata dall'esercizio della misericordia e dalla pratica del sacrificio a favore dei fratelli, sull'esempio di Cristo e con la forza della sua grazia.

È così che il Dottore d'Ipbona soprattutto sulla scorta dell'insegnamento di S. Paolo e di S. Giovanni, mette molto bene in luce l'unione strettissima che esiste, nella concezione cristiana, tra intelletto e volontà, tra conoscenza e amore: la morale appare come un cammino nella verità e verso la Verità. D'altra parte la conoscenza della Verità, nella sua perfezione finale, è impossibile senza l'esercizio della carità perfezionato dal dono della sapienza.