

cettuale in una dottrina per la quale il reale è, anzitutto, il « già dentro qui ora » oggetto di costatazione, l'A. nega che pensare, concepire, formulare un'ipotesi, da una parte, e giudicare, affermare, dall'altra, siano due attività mentali realmente distinte entro la struttura della conoscenza umana. « La distinzione tra concetto e giudizio mi pare sorga nel linguaggio, cioè in ordine alla comunicazione delle cognizioni » (p. 207). Concetto e giudizio sembrano essere entrambi vere e proprie conoscenze; la loro differenza starebbe solo nell'espressione. « Chiamo "concetto" una cognizione significata (o evocata) mediante una parola; chiamo "giudizio" una cognizione espressa (o comunicata) mediante una proposizione » (p. 208). Il loro contenuto è identico (p. 220). Una simile dottrina ha profonde conseguenze su tutto il libro, in particolare sulla seconda sezione, la quale perciò risulta assai insoddisfacente. Faccio solo notare che l'argomentazione ipotetico-deduttivo-verificativa alla quale l'A. ricorre molto spesso come alla struttura fondamentale dell'induzione, è la prova più palese che pensare non è ancora conoscere, che raggiungere un'intelligibilità, formulare un'ipotesi, non coincide con l'affermare la stessa, che alla fase intelligente con la quale dai dati siamo passati all'ipotesi deve seguire la fase razionale con la quale verificare lo statuto di verità dell'ipotesi. In breve: il concetto non è il giudizio, e pertanto l'intelligibile (finito) non è l'essere.

6. Il non aver riconosciuto la distinzione reale tra concetto e giudizio ha anche un'altra conseguenza. L'A. non ammette che nella conoscenza umana si diano concetti strettamente univoci e conseguentemente universali. Sarebbe più esatto dire che noi designiamo enti uguali o simili con nomi comuni uguali piuttosto che con un *medesimo* nome comune (p. 192). Al concetto universale non corrisponde « la cognizione di un *quid* unico, sempre il medesimo » (p. 194); non esiste un concetto rigorosamente uno (p. 195, n. 23; p. 197, n. 26; p. 207). Quelli che la tradizione scolastico-tomista chiama concetti universali sono spiegati dall'A. nel modo seguente: « Di fronte a determinati enti aventi tra loro un certo grado di somiglianza noi scegliamo un nuovo nome e stabiliamo, *per convenzione*, di indicare con quel nome ciascuno di quegli enti » (p. 195). Non vedo che cosa manchi a questa dottrina per essere qualificata di nominalismo. Se concetto e giudizio non sono momenti distinti nella struttura della conoscenza è naturale che l'A. veda nella tesi dell'univocità del concetto (*idem* conceptus praedicatur de pluribus) il pericolo di realismo esagerato: l'univocità del concetto condurrebbe all'univocità delle realtà di cui il concetto viene predicato. Ma una volta riconosciuto che altro è il concetto e altro è il giudizio, non c'è nessuna contraddizione nell'affermazione che il concetto è veramente uno, e che le realtà conosciute possono essere realmente distinte. La questione della realtà, e quindi della molteplicità nella realtà, è decisa non dal concetto ma dal giudizio.

GIOVANNI B. SALA

SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, testo latino dell'ed. Maurina confrontato con l'ed. del *Corpus Christianorum. Introduzione* di A. TRAPÈ-M.F. SCIACCA, trad. G. BESCHIN (« Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino », I. *Libri - Opere filosofiche - dommatiche*, vol. IV), Città Nuova, Roma 1973. Un volume di pp. CXXVII-797, con 6 tavole f.t.

La « Nuova Biblioteca Agostiniana » (NBA), nel suo costante e spedito sforzo di pubblicazione delle opere di Agostino in edizione latino-italiana, ha toccato uno dei vertici, a nostro avviso, con la presente edizione del *De Trinitate*, che viene a sostituire in Italia l'edizione del Montanari del 1932-1935 (« Biblioteca Agostiniana », X, Firenze). Si tratta di pubblicazione impegnativa e qualificante, date la pregnanza e la rilevanza dell'opera in oggetto, difficile da intendere e da rendere: opera laboriosa per lo stesso Agostino (« *De Trinitate... libros juvenis inchoavi, senex edidi* »: *Prol.*; *Epist.* 174) e consapevolmente ardua (« *nimis operosi et a paucis eos intellegi posse arbitror* »: *Epist.* 169, I, 1).

L'edizione della NBA ci offre, come sempre, testo latino (dall'edizione Maurina ripresa dal Migne, confrontata con la più recente e critica di W.J. Mountain-Fr. Glorie in CC 50, Turnholti 1968) con traduzione a fronte (su cui ritorneremo) e breve commento in calce. Precede il testo una duplice *Introduzione*, teologica (pp. VII-LXV) e filosofica (pp. LXVII-CXIV), dovuta rispettivamente a p. A. Trapè e a M.F. Sciacca, come a dire a due dei più noti maestri di studi agostiniani, e non solo in Italia. I quali, in virtù d'una diuturna frequentazione dell'opera dell'Ipponense, riescono a raggiungere un equilibrio inarrivabile tra informazione vasta ed accurata, personalità di giudizio, sinteticità e fluidità espressiva. Questa introduzione sarà, accanto alla ricchissima bibliografia (pp. CXV-CXXVII), un prezioso viatico per la lettura dell'opera.

Perché questa distinzione nell'*Introduzione*? Perché in un'opera così rivelatrice della *mens agostiniana*, il sintetismo dell'autore, più volte richiamato dallo Sciacca, si attua in forza di una compresenza di piani e motivi teologici e filosofici, sempre rinvenibili in una fusione, ma sempre rispettati e distinguibili nel loro ambito metodologico. Certo, Agostino programmaticamente parte da una professione di fede nella *Catholica*; snoda quindi la sua ricerca nell'arco della Scrittura. Ma queste caratteristiche del suo metodo teologico (vedasene la splendida esposizione del Trapè a pp. XI-XIV) non infrmano la correttezza del procedimento dialettico. Anzi, il *De Trinitate* pare l'opera forse più idonea a dimostrare come il pensiero agostiniano proceda per superamenti globanti, che il Trapè non manca di rilevare con l'abituale lucidità, anche se forse con qualche reticenza sul rapporto fede-teologia.

Abbiamo detto della partenza di Agostino dalla professione di fede, che lo spinge per i sentieri della Scrittura in una ricerca essenzialmente teologica. Già la teologia comunque implica l'uso di un metodo non più fideistico, ma razionale (del resto razionale per Agostino non si contrappone a atteggiamento di fede!), che partecipa della filosofia ed è applicato alla rivelazione. Sicché le adesioni alla fede assumono l'aspetto di stimoli per il dispiegarsi della dialettica, che trova nelle loro fonti la razionalità: la razionalità trova, mentre la fede propone oggetti ed indica piste, su cui quella eserciterà, in autonomia metodologica, la propria dialettica: « Fides quaerit, intellectus invenit » (XV, 2,2). Poi l'intelletto, quando ha trovato, fa rivivere la fede nella sua essenza anche dichiaratamente razionale (al *De Trinitate* sovviene qui il *De fide rerum invisibilium*). Anzi, l'intelletto sembra *metamorfosarsi* in essa: « Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit » (XV, 2,2). L'intelletto non toglie spazio a quel senso del mistero, che rappresenta un altro pilastro del metodo teologico agostiniano (p. XII), che possiede sia una componente fideistica che una razionale. E infine si attua il superamento-conglobamento nella dimensione mistica. Se nel precedente percorso il Trapè è stato lucido ed acuto, nella delineazione di questo ultimo balzo denota una commossa partecipazione, direi, al procedimento, che lo porta al *cor* agostiniano, con un processo di analisi che non perde mai la dimensione della globalità: la ricerca teologica è sapienziale e tende alla visione beatifica attraverso un procedimento pienamente umano di purificazione. Il *De Trinitate* si rivela opera privilegiata per confermare la perfezione di tale metodo di riflessione-comunione, di analisi-sintesi. Lo rileva acutamente anche lo Sciacca, in tutto il corso della sua individuazione di tematiche filosofiche, che non rischiano il frammentarismo perché la prospettiva agostiniana, se correttamente affrontata, sempre lo esclude in virtù della sua unitarietà. Soprattutto significativa è l'indagine sull'immagine della Trinità nell'uomo (pp. XCV-CIX), dove è possibile constatare, nella *res* e nella trattazione agostiniana, il formarsi ed il connettersi dei vari livelli. Certamente Agostino parte dall'annotazione *scritturistica* dell'uomo « ad immagine e somiglianza »: ma « la verità di fede fa soltanto nascere il problema della mente una-trina, ma non ne condiziona le argomentazioni razionali e gli approfondimenti speculativi. L'indagine sulla natura dell'anima è fatta solo sulla base dell'esperienza interiore e della ragione; il risultato non si fonda sulla verità di fede, che è solo un invito — e, se si vuole, un avvio — alla ricerca; perciò esso è valido per se stesso, anche per chi non crede in quella verità. Per chi crede, quel risultato è una conferma indiretta della sua fede, come una luce, sia pur debole, proiettata sull'impenetrabilità del mistero... » (p. XCVI). Se si riesce a scoprire l'analogia tra uomo e Trinità, « da un lato si conferma razionalmente la

parola divina che l'uomo è creato a immagine di Dio e si ha qualche aiuto per ridurre la distanza tra la nostra debole mente e il mistero trinitario, che pur resta sempre mistero; dall'altro, il dogma si rivela come incarnato in noi, vita della nostra vita; dunque, più grande e vitalmente partecipato sarà il nostro amore per Dio Uno-Trino. Non solo l'anima umana acquista una più profonda conoscenza di sé (aspetto filosofico del problema) e la verità rivelata viene ad essere come confermata da un'esperienza vivente e la fede irrobustita (aspetto teologico), ma, nel momento che l'anima si conosce meglio nelle sue profondità ontologiche e metafisiche, conosce ancor meglio verso Chi deve convergere l'amore di tutta se stessa (aspetto mistico-ascetico)» (p. XCVI). Non si poteva dir meglio, anche se pure qui non si distingue, forse come dovuto, fede da teologia.

Con queste valide guide, la lettura del testo diventerà proficua: ma già la traduzione ne è una valida interpretazione, perché il Beschin è traduttore penetrante e sicuro, anche se tende talvolta ad indulgere ad esigenze di chiarezza che lo portano a cercare una traduzione *facilior* per mezzo di una diluizione di termini pregnanti in circonlocuzioni verbali. Ma la sicurezza della comprensione c'è e scusa questa minima colpa, che ha l'attenuante dell'eccesso di zelo.

Di tale traduzione avrebbe dovuto tener conto la *Introduzione* dello Sciacca. Non tanto per una concordanza *elegante* all'interno di una stessa edizione (chi ha esperienza di lavori... *poligenetici* sa però quanto difficile sia praticamente un'armonizzazione siffatta!), la quale anzi potrebbe anche trar vantaggio dal confronto di più letture, ma perché talvolta la traduzione dello Sciacca non è fedele né esatta. A p. LXIX, *De Trin.*, X, 8, 11: «Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam et se cogitet» (p. 410), è così tradotto dallo Sciacca: «Così poi quando conosce se stessa non si cerca come qualcosa di assente, ma fissando l'attenzione della volontà in altro pensa se stessa». A parte l'infedeltà del «conosce» indicativo per il «cognoscat» esortativo (che non è però senza peso per l'errore successivo), il testo latino invita la «mens interior» a fissare su di sé l'attenzione della volontà che la faceva vagare per altre zone. Non è quindi esatto dire, «fondandosi su questo passo», che «anche quando l'anima si oblia in altro, l'autocoscienza originaria è presente» (p. LXIX). Né la variante «in semetipsa», accolta nel CC, può bastare ad autorizzare l'interpretazione dello Sciacca. A p. LXXI, *De Trin.*, X, 10, 13: «Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat» (p. 412), è così tradotto dallo Sciacca: «niente aggiunge la mente a ciò che conosce di se stessa quando si dispone a cercarlo». A parte la rinnovata infedeltà di resa del congiuntivo con l'indicativo, non può tacersi che «ad id quod...» deve essere tradotto «al fatto di conoscere se stessa», che il «quod» non è qui pronome relativo (altrimenti ci sarebbero due oggetti, «quod» e «se ipsam»): va detto che tale esatta traduzione darebbe maggior peso al pensiero dello Sciacca, dato che qui si parla di mente che apprende non *qualcosa su di sé*, ma *apprende se stessa*. E la temporale finale («cum...») va così tradotta: «quando ascolta il comando di conoscere se stessa», che mette meglio in risalto la forza della *volizione* della *mens*. Infine, a p. LXXI ancora, lo Sciacca traduce: quando la mente ritiene di essere un fluido «crede che il fluido intelliga e perciò sa di intendere», mentre il testo del *De Trin.*, X, 10, 13 così recita: «cum... mens aere se putat, aere intellegere putat, se tamen intellegere scit» (p. 412). Qui, come lo Sciacca peraltro dimostra di avere avvertito, si vuol mettere in rilievo lo *scire* dell'anima e lo *scire* in contrapposizione al *putare*; e il passo andava, a nostro avviso, così correttamente reso: «che l'aere intelliga lo immagina, però (perché «e perciò»?) che essa intelliga lo sa con certezza».

Piccoli rilievi, come si vede, da modesto filologo, che non scalfiscono il senso di gratitudine e di ammirazione dell'ancor più modesto agostinista per quest'opera accurata e pregevole, scientificamente precisa e vivamente partecipata, la cui lettura immette nel *cor* del pensiero di Agostino, ne fa scoprire la sintesi vitale di filosofia, teologia e mistica, invitando ad una comprensione non settoriale né puramente tecnica del capolavoro agostiniano.