

NOTE E DISCUSSIONI

Francesco Fistetti

L'UMANESIMO DI SANT'AGOSTINO

Dal 28 al 30 ottobre 1986 ha avuto luogo a Bari, in occasione del XVI centenario della conversione, il congresso internazionale *L'umanesimo di Sant'Agostino*, organizzato dai padri Agostiniani di Puglia e dall'Università barese. Il congresso, che pur ha registrato la partecipazione di numerosi studiosi italiani e stranieri (S. Cotta, N. Petruzzellis, D. Corradini, S. Doignon, G. Flores D'Arcais, G. Martano, A. Lamacchia, F. Della Corte, M. Marin, ecc.), non ha tuttavia mantenuto la promessa formulata, in apertura dei lavori, da D. Campanale, presidente del Comitato Scientifico, il quale aveva giustamente osservato che la riflessione sul passato non va considerata un mero esercizio di storiografia antiquaria, dal momento che la ricerca storica è essa stessa un modo per comprendere meglio i problemi del presente in cui viviamo. Ma, poiché l'orizzonte ermeneutico del presente (per adoperare un'espressione di Gadamer) si compone di una trama complessa e differenziata di posizioni e di interpretazioni, l'investigazione storica del passato risulta costitutivamente aperta alla dimensione « dialogica » dei soggetti interpretanti. Sicché la comprensione di un testo o di un autore non è mai completamente esauribile in questa o quella lettura, in questa o quella interpretazione particolare, poiché entrano in una interazione permanente con le nostre domande e con i nostri « pregiudizi », in una parola vengono trascinati in un processo interpretativo interminabile, che Gadamer chiama icasticamente *Wirkungsgeschichte*.

Per queste semplici ragioni metodologiche ed ermeneutiche, un pensatore della statura gigantesca come Agostino avrebbe meritato una polifonia di approcci interpretativi e storiografici, mentre il convegno è sembrato monocorde e talora apologetico, vuoi per la scarsa presenza di studiosi laici e di formazione religiosa non cattolica, vuoi per la scelta delle tematiche affrontate. Eppure in questi ultimi anni il riferimento al pensiero di Agostino è riemerso con forza all'interno di alcune costellazioni strategiche della storiografia filosofica e, più in generale, della storia delle idee. In proposito, mi limito a due esempi che, a mio avviso, rivestono un valore paradigmatico. Il primo è rappresentato dal dibattito sul tema della « secolarizzazione » riaccessosi con un intenso fervore di ricerche, soprattutto nella cultura tedesca. Dopo i classici studi weberiani sulla sociologia della religione che avevano sostenuto la tesi che il *Weltbild* moderno è nato dalla razionalizzazione

e dal progressivo sfaldamento delle immagini etico-metafisiche del mondo, nel 1966 l'opera di Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, rinfocolava la polemica concernente il rapporto intercorrente tra le categorie-chiave della modernità (progresso, rivoluzione, mutamento, ecc.) e la « cultura cristiana ». Mentre Karl Löwith e Reinhart Koselleck (quest'ultimo anche attraverso il lessico dei *Geschichtliche Grundbegriffe* assieme a W. Conze e O. Brunner) avevano insistito (naturalmente in contesti teorici e sulla scorta di procedure euristiche del tutto dissimili) sulla *derivazione* delle principali categorie semantiche del mondo moderno e della conseguente *Zeitauffassung* moderna (in specie la filosofia moderna della storia) dalla cesura originaria rispetto al mondo antico inaugurata dall'escatologia ebraico-cristiana (con un ruolo problematico decisivo attribuito ad Agostino nella transizione dalla cultura antica alla cultura cristiana), Blumenberg non esitava a contestare radicalmente questa interpretazione. Egli sottolineava invece la portata pratico-teorica del tutto dirompente delle categorie della modernità, rintracciando nella « rivoluzione copernicana », concepita come autoaffermazione del soggetto (*Selbstbehauptung*) di contro ai vincoli dell'assolutismo teologico medievale, una sorta di metafora assoluta della modernità: intendendo per metafora assoluta un atteggiamento nuovo dell'uomo verso il mondo e un nuovo « spazio dell'esperienza ». Senza dubbio, Agostino segna la nascita, nel *De Civitate Dei*, della teologia cristiana della storia, dal momento che in quest'opera si rinviene l'interpretazione della storia universale come corso temporale orientato verso un *éschaton* o meta finale trascendente, che è la Città di Dio, da cui la città terrena (*civitas hominis*) e la sua storia ricevono senso e significato. Si delinea, così, il « futurismo » escatologico cristiano, ossia una visione della storia come attesa e apertura verso il futuro, su cui ha posto l'accento non solo Löwith, che ne ha riscontrato le tracce nella stessa dialettica hegeliana e in tutto lo storicismo post-kantiano, ma anche i « teologi della crisi » come Karl Barth e Friedrich Gogarten. Va ricordato che in Italia è stato Santo Mazzarino a riassumere lucidamente i termini di questa polemica sul concetto di temporalità, quando alcuni anni fa ha scritto: « Una buona parte dell'indagine moderna [...] ha parlato sulla base di Agostino, di una *temporalità circolare* pagana, di contro a una *temporalità lineare* giudaica e infine cristiana. La temporalità pagana consisterebbe nella dottrina dell'Eterno Ritorno; quella giudaica e cristiana in una linea che nel cristianesimo (ossia nell'età medievale e moderna) trova come punto di riferimento la Parusia, esprimendosi nel calcolo degli anni *ante Christum natum* e *post Christum natum*. La temporalità giudaica e cristiana darebbe un senso alla storia; nella temporalità pagana la storia *non* avrebbe un suo significato, per-

ché tutto ritorna » [*Il pensiero storico antico*, Bari 1966, p. 350]. Anche E. Gilson non aveva mancato di considerare la moderna filosofia della storia (espressione che si attribuisce a Voltaire) come metamorfosi secolarizzata della dottrina agostiniana dei due regni [*La métamorphose de la cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952], soprattutto se si tiene conto che l'uomo moderno che progetta e pianifica altro non è se non l'erede della Provvidenza. Rispetto a questa tesi Koselleck ha introdotto una variazione innovativa, allorché ha parlato della teologia di Agostino come di un luogo nevralgico di trasformazioni strutturali del sapere storico, anche se conseguite come effetti di conoscenza non programmati dall'economia consapevole del suo discorso. « E' all'esperienza del tempo interiore [ha scritto Koselleck] che Agostino ha dato organizzazione teologica, riuscendo così a relativizzare la sfera complessiva degli aventi terreni. Tutto ciò che può comunque accadere su questa terra è strutturalmente ripetibile e di per sé irrilevante; invece è unico ed estremamente significativo se riferito all'aldilà e al giudizio universale. Proprio in quanto il senso della storia sta al di là di essa, Agostino consegue una libertà di interpretazione relativa al campo dell'azione e della sofferenza umana che lo pone in condizione di giudicare dall'alto e con particolare lucidità ed acutezza gli eventi terreni » [*Il futuro passato*, Torino 1986, pp. 117-118]. Questa lunga citazione (di cui ci scusiamo) è sufficiente a mostrare come, per Koselleck il nostro moderno concetto di storia, la « storia in sé e per sé » (come egli la chiama), quale dinamica autonoma ed autopropulsiva (cui siamo stati assuefatti dallo storicismo e dalle varie filosofie della storia e del progresso), incorpori precedenti strutture semantiche, come quella enunciata da Agostino. Nella « storia in sé e per sé » (che per Koselleck costituisce il nostro « spazio di esperienza » e il nostro « orizzonte di aspettative ») la teleologia divina di Agostino diventa la « plurivocità della pianificazione umana » (p. 122), mentre l'idea moderna di progresso si annette l'impossibilità di conoscere interamente il futuro (e quindi di parlare di una fine della storia) contenuta nell'essere il « consiglio » divino al di là delle storie empiriche e mondane.

Nicola PETRUZZELLIS ha sicuramente ragione quando nella sua relazione al convegno (*La personalità di sant'Agostino e la visione storica*) ha evidenziato che in Agostino non c'è solo una teologia della storia, bensì anche una filosofia, dal momento che la storia richiede il dinamismo e l'intervento delle *voluntates*. Ma il problema teoretico centrale è proprio il rapporto tra teologia e filosofia, che produce effetti di conoscenza e strutture di significato, per così dire, ambivalenti e talora inintenzionali. E' il caso del tema della « pace » affrontato da Sergio COTTA nella sua relazione (*La pace nel pensiero di sant'Agostino*). Egli ha posto l'accen-

to sulla connessione, in Agostino, tra pace e giustizia, sulla pace come costituzione ontologica dell'uomo (l'uomo tende alla pace) e sul fatto che essa trovi il suo vertice nell'*amor Dei* e nella *civitas* celeste metatemporale. Ma anche a proposito di questa problematica Koselleck fa rilevare la paradossalità feconda della posizione di Agostino che, nel formulare « regole permanenti per una natura apparentemente extratemporale » (p. 118), attinge risultati conoscitivi di grande rilevanza circa il movimento della storia umana. « Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt », egli afferma nel *De Civitate Dei*. Non che gli uomini non vogliono la pace; è che ognuno vuole la sua, quella che vuole lui. La pace pertanto è sì un tratto ontologico dell'uomo, ma, poiché si è sempre in due a cercarla, esplodono situazioni conflittuali che ne ostacolano la piena attuazione e rendono difficile il dispiegarsi completo di quella « parola dialogata » cui Cotta si riferisce nella sua relazione. In questo quadro caratterizzato dalla tensione mai risolta tra teologia e filosofia, la riflessione agostiniana produce una conoscenza del processo storico che esalta lo scarto tra l'intenzione umana e le sue conseguenze pratiche, tra i progetti teorici e le azioni concrete, tra la volontà e la prassi effettiva.

Naturalmente, la concezione agostiniana del tempo storico come tempo non più esclusivamente politico (nell'accezione di tempo legato alla *pólis*, sia pure alla *pólis* dilatata ad *imperium*), ma come tempo « universale », retto dal « consiglio » imperscrutabile di Dio e non più dall'antica *tíche*, è intimamente determinata dall'esperienza del tempo interiore, che relativizza (come aveva osservato Koselleck) l'intero ambito degli avvenimenti umani rispetto al giudizio universale e alla Città celeste. Qui si apre un secondo nucleo di riflessione filosofico-teologico, che molte delle relazioni al convegno (Lamacchia, Manferdini, Corradini e altri) hanno toccato e su cui il pensiero contemporaneo è tornato con forza, proprio in questi ultimi anni. È stato Paul Ricoeur, che in pagine davvero suggestive ha ripreso di recente questo tema nel suo *Temps et récit* [t. I, Paris 1983]. La prospettiva interpretativa di Ricoeur è del tutto diversa rispetto a quella degli studiosi della « secolarizzazione », come del tutto diverso è l'oggetto della sua ricerca, incentrata sulla teoria della narrazione così come si è articolata nel poema, nel romanzo moderno e nella storiografia. Tuttavia, non si può non rilevare una consonanza con Koselleck là dove anche egli, assumendo la dialettica agostiniana tra tempo ed eternità, giunge alla conclusione che quella del tempo in Agostino è una « metafora viva » e che proprio il rinvio agostiniano del tempo all'eternità consente di gerarchizzare la temporalità umana in una pluralità di livelli. Anche in questo caso la tensione (talora dramma-

tica) tra teologia e filosofia produce effetti di conoscenza sorprendentemente nuovi.

Ricoeur analizza il libro XI delle *Confessioni* e segue l'« operazione argomentativa » che Agostino mette in atto per rispondere alla domanda: « Che cos'è il tempo? » (*Quid est enim tempus?*): una domanda-chiave nella metafisica occidentale fino a Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty e, aggiungerei, Wittgenstein, appassionato lettore delle *Confessioni*. L'argomentazione agostiniana ha una duplice struttura aporetica corrispondente da un lato alla questione circa la misura del tempo e, prima ancora, dall'altro a quella circa l'essere e il non-essere del tempo. Infatti, noi possiamo misurare ciò che in qualche modo esiste. Non per nulla il senso comune e il linguaggio quotidiano parlano del tempo come di qualcosa che è (le cose passate, le cose presenti e le cose future) resistendo implicitamente alla classica tesi scettica del non-essere. Ma il paradosso ontologico del tempo non viene sciolto dal senso comune, poiché esso lascia inspiegato lo scarto tra il « che » (il fatto che il tempo esiste) e il « come » dell'uso di termini temporali quali « è », « fu » e « sarà ». In altre parole, come il tempo può *essere*, se il passato non è più, il futuro non c'è ancora e il presente non c'è sempre? Allora, come è possibile misurare ciò che non è? Eppure, secondo Agostino, noi percepiamo (*sentimus*) gli intervalli temporali, li confrontiamo tra loro (*comparamus*) e li misuriamo come più lunghi o più brevi (*metimur*), ma queste attività non ci fanno ancora avanzare d'un passo nella questione del « come ». Agostino introduce, a questo punto, il concetto di « passaggio », di « transizione » al fine di aprirsi la strada in questo processo speculativo irto di oscurità e di aporie. Noi — egli afferma — misuriamo i tempi nel momento in cui passano (*praetereuntia*) e sono oggetto della nostra percezione. Ma anche il concetto di « passaggio » va preso *cum grano salis* e va rielaborato come *distensio* nella dialettica dei tre tempi. Agostino risolve l'ontologia del tempo in *narrazione* di eventi: raccontiamo cose che riteniamo vere e prediciamo fatti che accadono così come li abbiamo anticipati. Predire equivale a prevedere e raccontare, a « discernere con lo spirito » (*cernere*). Il carattere ontologico, perciò, appartiene non propriamente al futuro e al passato in quanto tali, bensì alle *qualità temporali* che possono esistere nel presente senza che le cose di cui parliamo, quando le raccontiamo (modalità della memoria) o le prediciamo (modalità dell'attesa), esistano ancora o esistano già. Ecco perché queste qualità temporali, tipiche della narrazione e della previsione, hanno sede nell'« anima », per cui non possono non esistere se non come cose presenti (*praesentia*): diremmo, come presentificabili o presentificate. Memoria e attesa confluiscono in un presente « allargato e dialettizzato »: il presente del passato, il presente del presente (la cui modalità temporale

è l'*attentio*) e il presente del futuro. In tal modo, Agostino sottrae la misura del tempo a qualsiasi criterio esteriore (compreso quello degli astri, come avveniva in Aristotele) per riagganciarla direttamente all'« anima » dell'uomo: è in noi stessi che misuriamo i tempi. Come? In quanto essi, passando, permangono in noi, in quanto l'impressione (*affectio*), lasciata dalle cose sul nostro spirito, rimane (*manet*). Il tempo, dunque, è *affectio*, ma non solo. Nella *distensio animi* l'*affectio*, che implica passività, è tale solo perché lo spirito è attivo (*agit*), vale a dire attende, fa attenzione e ricorda. Le forze vitali della mia attività (*actionis*) sono distese in direzione della memoria e in direzione dell'attesa, mentre la mia *attentio* è sempre presente, poiché attraverso di essa transita (*traicitur*) ciò che era futuro per divenire passato.

La *distensio*, quindi, non è altro se non lo scarto, la frattura, la discordanza (come la chiama Ricoeur) fra tre diverse modalità dell'azione: una discordanza perpetuamente risorgente dalla concordanza di ciò cui è rivolta l'attesa, l'attenzione e la memoria. In questo contesto, la dialettica tra tempo ed eternità costituisce l'acme della riflessione agostiniana sul tempo. Le pagine finali del libro XI delle *Confessioni* reinterpretano la *distensio animi* all'interno di un nuovo registro speculativo.

Ora la *distensio* non è più incaricata di risolvere le aporie del tempo, ma esprime, con accenti quasi lirici, la lacerazione dell'anima priva della stabilità di quell'eterno presente che è Dio. *Distensio* diviene sinonimo di erranza, di dispersione nella molteplicità e nelle apparenze, mentre l'*intentio* viene ad identificarsi con il raccoglimento dell'uomo interiore e con la speranza delle cose ultime.

Come si vede, si tratta di una reinterpretazione radicale e profondamente innovativa della riflessione agostiniana sul tempo, chiamata in causa all'interno dell'odierno dibattito sulla storiografia e sulla narratologia. « Tutto il dominio del narrativo — commenta Ricoeur — si trova qui virtualmente dispiegato: dal semplice poema alla storia di una vita intera, fino alla storia universale » (p. 41). Una reinterpretazione di così vasta portata merita di essere annoverata accanto ai classici studi di Gilson o, sul versante storico-letterario, accanto alla ineguagliata ricerca di E. Auerbach sul *sermo humilis* agostiniano e sulla sua rilevanza in tutta la letteratura medievale, compresa la *Commedia* dantesca.