

Dialogare è mettersi in cammino verso la verità, che diviene accessibile soprattutto a chi trova nella condivisione l'ancoraggio per approdare al porto sicuro della salvezza. Ad Agostino non interessano tanto le doti intellettuali, ma soprattutto la disponibilità a mettersi in discussione, a partecipare con vivo interesse a un percorso di crescita intellettuale e spirituale. Mediante il dialogo Agostino promuove un processo di maturazione spirituale e favorisce un'apertura sincera ed efficace del cuore e della mente ai misteri della fede.

La sua capacità di illuminare le zone d'ombra della coscienza umana per far risaltare, accanto alla fragilità, la profonda dignità dell'essere umano si mette in mostra nei suoi scritti fin dai *Dialoghi* giovanili e diviene il tratto comune di un pensiero che è stato, nel corso dei secoli, validamente apprezzato, ma anche tradito. Questo volume, frutto di seminari di studio e di una ricerca comune che contraddistingue da molti anni le attività del «Centro di Studi Agostiniani», si pone in continuità con un volume precedente (L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti [a cura di], *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005), in cui si esplora il paradigma agostiniano del dialogo, ponendolo a confronto con alcune anticipazioni e sviluppi più immediati.

I contributi raccolti in questo volume ricostruiscono invece la ripresa del paradigma dialogico nel com-

STUDI AGOSTINIANI

Collana fondata da AGOSTINO TRAPÈ
e diretta da REMO PICCOLOMINI

18

FILOSOFIA E DIALOGO

L'EREDITÀ MODERNA DI AGOSTINO

Donatella Pagliacci (ed.)

FILOSOFIA E DIALOGO

L'EREDITÀ MODERNA DI AGOSTINO

Contributi di:

I. Bochet / D. Bosco / L. Cortella / R. Gatti / S. Givone /
A. Peratoner / U. Perone / P. Ricci Sindoni / M. Signore

CITTÀ NUOVA
NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA

INTRODUZIONE

di DONATELLA PAGLIACCI

1. PAROLE DI VERITÀ

«Nel medesimo turno di tempo in cui soggiornavo a Milano in attesa di ricevere il battesimo tentai anche di portare avanti un'opera in più libri sulle discipline, coinvolgendo nella discussione, attraverso la tecnica dell'interrogazione, le persone che erano con me e che non rifuggivano da quel tipo di interessi. Mi ripromettevo così, seguendo un ben articolato e graduale percorso, di giungere io stesso e di condurre gli altri alla conoscenza delle realtà incorporee passando prima attraverso quelle corporee»¹.

Il desiderio di ricevere il Battesimo, l'intento di portare a termine il suo lavoro di ricerca, la presenza benefica di un gruppetto di amici e dell'amata madre, l'ambiente sereno e favorevole ai rapporti interpersonali offrono ad Agostino la cornice ideale per condurre un effettivo e proficuo dialogo con i suoi amici-interlocutori. In questo contesto egli si sforza di mettere a punto quella che definisce come "tecnica dell'interrogazione", nel senso di condurre se stesso e gli altri nel solco tracciato dalla conoscenza della verità. Si delineano in tal modo i termini di un dialogo interiore², in cui l'interrogare e il rispondere trovano nell'aspirazione alla verità il loro coronamento. L'io e il tu, con e per mezzo del dialogo, si aprono ad una terza po-

¹ *Retr.* 1, 6, 6: NBA II, 31.

² La composizione dei *Soliloquia* risponde a questa esigenza di dialogo interiore come attesta Agostino nelle *Ritrattazioni*: «Nel frattempo scrissi altri due volumi per soddisfare una mia ardente aspirazione, quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere; e l'ho fatto rivolgendo domande e rispondendo a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* da me assegnato a quest'opera» (*Retr.* 1, 4, 1: NBA II, 25).

Progetto grafico di collana di Rossana Quarta

© 2010, Città Nuova Editrice
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 978-88-311-3420-0

Finito di stampare nel mese di luglio 2010
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Via S. Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma - tel. 066530467
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

larità, che è fine e senso della comunicazione e della ricerca. Per dirlo con Taylor: «Quello che cerca di provare al suo interlocutore è che c'è una cosa superiore alla ragione, che perciò, merita di venir chiamata Dio. La prova fa leva sul fatto che la ragione riconosce l'esistenza di una verità che, per essa, ha valore di criterio, cioè di modello su cui regolarsi; tale verità lungi dall'essere un prodotto della ragione, è superiore alla ragione stessa e comune a tutti gli uomini»³.

Dialogare è mettersi in cammino verso la verità, che, in quanto tale, diviene accessibile soprattutto a chi trova nella condivisione il proprio ancoraggio per approdare al porto sicuro della salvezza. Ad Agostino non interessano tanto le doti intellettuali, che non incidono sul successo dell'argomentazione⁴, ma soprattutto la disponibilità a mettersi in discussione, a partecipare con vivo interesse e franca sollecitudine ad un percorso di crescita intellettuale e spirituale.

Lettura, meditazione, preghiera, disponibilità al confronto e capacità di accettazione di un ruolo secondario all'interno del dibattito sono le caratteristiche di quella «*schola sui generis*, dove i ruoli sono disegnati dalle idee, non esistono privilegi accademici e si discute alla pari»⁵. Mediante il dialogo, che quindi non è solo un genere letterario, Agostino promuove un processo di maturazione spirituale e, mettendosi a completa disposizione degli altri, favorisce un'apertura sincera ed efficace del cuore e della mente ai misteri della fede.

³ Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 174.

⁴ «I dialoghi, in cui si riflettono le opinioni di questo gruppo così mal assortito, mostrano con molta chiarezza una delle più grandi doti artistiche di Agostino: una istintiva abilità a creare interessanti forme nuove con i più inverosimili strumenti. Trasformare i membri di questa strana compagnia in altrettanti veicoli perfettamente adatti a trasmettere un ideale filosofico da e per dilettanti, fu un colpo magistrale del suo senso di pubblicità letteraria. La "vera Filosofia" di Agostino, essendo anche la religione della Chiesa universale, doveva essere dilatata fino a comprendere ogni tipo di intelletto: si doveva instaurare una specie di franchigia universale della sapienza. E il gruppo di Agostino era ben scelto per trasmettere questo genere di messaggio: che il più alto grado di sapienza poteva essere acquisito da qualsiasi intelletto serio e sufficientemente istruito» (P. Brown, *Agostino d'Ippona* (1967), tr. it. di G. Fragnito, Einaudi, Torino 2005, p. 108).

⁵ L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 98.

La sua capacità di illuminare le zone d'ombra della coscienza umana per far risaltare, accanto alla fragilità, la profonda dignità dell'essere umano si mette in mostra nei suoi scritti fin dai *Dialoghi* giovanili e diviene il tratto comune di un pensiero che è stato, nel corso dei secoli, validamente apprezzato, ma anche tradito. Questo volume, frutto di seminari di studio e di una ricerca comune, che contraddistingue da molti anni le attività del «Centro di Studi Agostiniani», si pone in continuità con un volume precedente⁶, che esplorava il paradigma agostiniano del dialogo, ponendolo a confronto con alcune anticipazioni e sviluppi più immediati. I contributi raccolti in questo volume ricostruiscono invece soprattutto la ripresa del paradigma dialogico in epoca moderna, prendendo in esame alcuni grandi temi filosofici e teologici, e rileggendoli alla luce dell'eredità di Agostino.

2. UN DIALOGO POSSIBILE

La volontà di riscattare, mediante il discorso, la fallibilità umana dai propri possibili errori sembra essere il portato del pensiero agostiniano che avrà maggior fortuna nelle epoche posteriori, come rileva giustamente anche Domenico Bosco che ricostruisce i termini di un dialogo onesto e sincero tra gli interpreti del '600 e Agostino.

Nel complesso scenario dell'epoca moderna, il vescovo di Ippona rappresenta un termine ideale di riferimento per molti autori che vedono in lui l'interprete dell'impotenza umana, ma anche dell'insufficienza della filosofia che, come tale, non è in grado di risollevare l'uomo e riscattarlo dalla propria miseria. Dal fondamentale primato del bene sul vero e della volontà sull'intelligenza scaturisce una duplice riaffermazione: della fede per salvare la ragione dal dubbio; della grazia per affrancare la libertà dal peccato. Da qui nasce l'esigenza di risollevare l'uomo dalla propria indigenza, che significa fare affidamento unicamente sulla luce del bene.

L'interesse per la questione antropologica domina la cultura seicentesca, ponendo Agostino al centro di un vivace dibattito, in cui

⁶ Cf. L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005.

fragilità e debolezza finiscono per diventare cifre per una lettura dell'uomo vulnerabile. La capacità, tutta agostiniana, di sondare le profondità della vita interiore, come testimoniano anche i *Dialoghi* giovanili, mette in primo piano la vigorosa tensione dell'uomo verso se stesso. Di qui l'approfondimento del tema dell'amor proprio che conosce, proprio nell'epoca moderna, un ampio sviluppo, tanto da far pensare, avverte Bosco, ad un vero e proprio «clima d'indagine e di osservazione molto più largo rispetto a quello gravitante intorno a uomini di Chiesa e di religione».

Prendere sul serio la questione della ricerca di un'armonia tra aspirazione alla felicità e coesistenza pacifica con gli altri esseri diviene per Agostino una questione cruciale a cui dedicare gran parte delle energie intellettuali e spirituali. Questo costante lavoro di mediazione costituisce un punto di riferimento insopprimibile per un'epoca ossessionata dalla ricerca di un equilibrio tra stato di natura e convivenza civile. Da qui i frequenti apprezzamenti per la metodologia della ricerca agostiniana, come testimoniano anche le non poche affermazioni di Malebranche, ma anche di La Rochefoucauld.

Il carattere esistenziale della ricerca speculativa di Agostino mette inoltre in primo piano il valore dell'esperienza umana che costituisce al contempo il terreno dell'incontro con la verità, ma anche dello scontro delle passioni che nascono dal cuore dell'uomo, minacciando i rapporti interpersonali e la dimensione comunitaria. Alla tonalità morale di Agostino, secondo Bosco, «Pascal sembrava aggiungere di proprio un timbro: nel ricostruire un corpo, si trattava di trasformare le "membra pensanti" in "membra amanti" che si riconoscono viventi e partecipi in un corpo», per cui la definizione dei tratti dell'amore personale si accompagna con la ricerca delle condizioni che favoriscono l'incontro e l'armonica disposizione di ciascuno all'interno della vita comunitaria. Una traccia non trascurabile della filosofia agostiniana dell'amore è anche del tutto evidente ed ampiamente documentata nel pensiero di Fénelon, che trova realizzata nell'opera del vescovo di Ippona quella visione dell'amore che, nell'illuminazione della grazia, scopre il suo senso.

Il tema complesso e controverso del rapporto tra Descartes e Agostino può essere affrontato a patto di riconoscere, come spiega Ugo Perone, che «il cuore di quanto ci si propone di scavare risiede

in quel *tra* che sta nel titolo, ossia richiede di domandarsi se lo scorrere del tempo, il mutare dei paradigmi consenta il dialogo, e non nella forma della permanenza e della continuità (e dunque della residualità), ma in quella della ripresa e del ritrovamento». In tal senso, se è difficile individuare delle tracce documentabili di Agostino nell'opera di Descartes, non è difficile ipotizzare l'accostamento tra Descartes e l'agostinismo del suo tempo, che risulta determinante soprattutto per lo sviluppo della concezione religiosa di Descartes.

La ricerca agostiniana, già a partire dai *Dialoghi* giovanili, si focalizza su due nodi, essenziali anche per comprendere il rapporto tra Descartes e Agostino: dubbio e memoria. L'argomento agostiniano del dubbio, oltre a confutare lo scetticismo degli accademici, non sembra avere ricadute sul piano del soggetto. Da questo punto di vista è possibile affermare, come fa Perone, che «la questione della verità si gioca nell'orizzonte dell'interiorità, anche se questa interiorità non si fa, come avviene in Descartes, principio di soggettività». Rispetto all'ampiezza e alla enigmatica⁷ della trattazione agostiniana della memoria, Descartes sembra operare un'altra riduzione e frantumazione, questa volta di segno negativo, nel senso che tradisce la reale portata della memoria e la riduce a niente altro che ad una funzione.

3. PENSARE IN SINTONIA

Agostino costituisce un punto fermo nella storia del pensiero filosofico-teologico dell'Occidente; gli riconosce un'autorità particolare lo stesso Pascal, che, come afferma Alberto Peratoner, «porta con sé la valutazione del principio di autorità e della tradizione come criteri privilegiati di verità». L'opera *Apologie de la Religion chrétienne* rappresenta un momento decisivo per comprendere motivazioni, temi ed elementi di continuità tra Pascal e il pensiero cristiano in generale e agostiniano in particolare. È soprattutto nella radice teologica

⁷ Guitton afferma che «il mistero della memoria non è che il mistero della persona spirituale (*ego animus*), o piuttosto è il mistero che nasce dall'esistenza della persona nel tempo» (J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris 1932, p. 206).

le della struttura dialogica del progetto pascaliano che Peratoner individua il punto di contatto più fecondo tra Pascal e Agostino.

Se la conversione costituisce il momento di maggiore convergenza tra la riflessione pascaliana e il vescovo di Ippona, il tema del *divertissement* costituisce quel tratto originale ed unico nel suo genere che «rappresenta l'ultimo attacco contro il *pensiero*, contro quell'unica risorsa che resta all'uomo come traccia dell'originaria *grandeur* e che lo rende capace di risalire la china alla ricerca di Dio». L'*Apologie* possiede una struttura dialogica che ripete l'articolazione già agostiniana di una comunicazione interpersonale aperta appunto ad una terza polarità oggettivante, carica di implicazioni epistemologiche, antropologiche e morali. Mediante un'interlocuzione appassionata, l'uomo si trova come dinanzi ai due abissi della grandezza e della miseria.

La tematizzazione agostiniana dell'amore in quanto *caritas* costituisce per Pascal un orizzonte carico di significato anche per articolare la tematica delle *membres pensants*. L'eredità più feconda di Agostino si scopre nel modo in cui Pascal approda alla comprensione della vocazione relazionale dell'essere umano che, come per il vescovo di Ippona, sgorga da un intimo e segreto dialogo interiore, da cui scaturisce anche la passione per l'umanità e il rispetto della dignità di ciascuno nel sentiero che conduce alla verità.

Le *Confessioni* costituiscono un modello di incomparabile profondità metafisica e di straordinaria genialità speculativa a cui, per riferirsi solo all'epoca moderna, si sono rivolte non poche menti illuminate come il già citato Pascal, ma anche Rousseau. Ricomporre la consonanza tra Agostino e Rousseau è l'oggetto dello studio condotto da Roberto Gatti, il quale propone un proficuo e significativo accostamento tra Agostino e Rousseau, articolando un itinerario focalizzato attorno a tre nuclei tematici. Si tratta di mettere a tema per un verso il valore assunto dal dialogo interiore nel passaggio tra la *confessio* agostiniana e la moderna "storia dell'anima"; per l'altro il rapporto che si instaura nella confessione tra dialogo interiore, costituzione dell'identità e trascendenza; infine il problema dall'*alterità interiore*.

La conversione costituisce, ancora una volta, l'angolo visuale privilegiato a partire dal quale è possibile rileggere l'intera vicenda intellettuale ed esistenziale di Agostino. In questo ritorno, che è ancora dialogo dell'uomo con se stesso, dialogo che diviene una confes-

sione via via sempre più intensa e appassionata, come attesta Gatti, soffermandosi su quattro aspetti di grande interesse, quali la «dialogicità come costitutivo ontologico del soggetto», la centralità del dialogo quale «elemento essenziale nella ricerca della Verità e del Bene», la sua capacità di sollecitare un ripensamento dell'interiorità come *esse ad* nel suo movimento di trascendenza ed infine l'orientamento del dialogo che nel *redire* «ritrova le proprie radici pervenendo ad un ricongiungimento con Dio».

Il percorso sin qui tracciato funge da sponda per contenere l'altro grande fiume in piena costituito dalle *Confessioni* di Rousseau, nelle quali il dialogo interiore diviene possibile grazie alla «natura proteiforme dell'io che si racconta». Il processo di interiorizzazione in Rousseau porta all'evidenza un'identità frantumata e quasi minacciosa per la stabilità dell'essere personale. Siamo in presenza di un io diviso, dilacerato, incapace di assumersi la responsabilità delle proprie scelte personali; per contenere l'incontenibile abisso del suo stesso essere, in una pericolosa dissipazione del sé, s'impone la ricerca di un momento di ricomposizione. Da questo punto di vista i luoghi del raccoglimento come Les Charmettes, l'Ermitage o Montmercy favoriscono un temporaneo ricongiungimento dello stesso Rousseau con il proprio io e segnano un cammino di riscoperta del sé, in cui «l'io si ritrova ritraendosi e concentrandosi, raccogliendosi intorno a se stesso nella cerchia ridotta di angoli separati dal mondo». Ma l'esito finale è fallimentare e l'uomo, per quanto si sforzi, sembra essere destinato allo scacco.

Dove Agostino vede l'incontro con il volto della verità che salva come il momento della risalita dell'io dagli abissi della sua coscienza, Rousseau, opponendosi all'ipotesi del mediatore di impronta cristiana, introduce una serie di figure che finiscono per svolgere la stessa funzione, questa volta però in chiave secolarizzata. Rousseau rimane costantemente in bilico tra la ricerca dell'unità di senso dell'io, che riconduce sempre all'interno di sé, la consapevolezza dell'impossibilità di raggiungere una salda unità capace di riscattare dalla fragilità. Proprio la coscienza di essere un io fragile rilancia in Rousseau la necessità di un intermediario, ultima traccia, avverte Gatti di «una permanenza cristiana nel suo pensiero».

4. TRACCE DI UNA CONDIVISIONE

La circolarità virtuosa a cui approda Agostino, tra desiderio della ricerca e incontro con la verità che diviene accessibile come sorgente di senso del pensare e dell'esistere dell'uomo⁸, è al centro della ricerca condotta da Mario Signore. Con Agostino infatti la ricerca disegna un orizzonte ampio e articolato nel quale trovano risposta le domande più profonde dell'essere umano. Come spiega Signore, «la ricerca e l'invito a ricercare sarebbero lastricati di insuccessi, se mancasse la certezza di poter raggiungere il fine del ricercare stesso, che può essere garantito solo dall'autorità divina, capace di fare di tale certezza una *restitutio* integrale dell'uomo a se stesso».

Ne deriva un arricchimento anche per la filosofia, che si trova così a dover fare i conti con le proprie potenzialità e i propri limiti. L'apertura dell'Occidente al mondo orientale segna una svolta decisiva, quella dal *logos* alla *voluntas*. Proprio l'approdo alla realtà complessa della *voluntas* e al correlato di atti intenzionali che ne derivano costituisce il punto di contatto più fecondo tra Agostino e Gian Battista Vico, nel quale si intravedono, con le dovute differenze, diversi motivi comuni: la centralità del "credere", la passione del ricercare, l'inevitabilità della fede, la concretezza dell'agire, la *voluntas*, la provvidenza, l'intenzionalità.

Il primo indizio che riveste un certo interesse per declinare la "vicina distanza" tra Agostino e Vico è la *paura*, che Vico considera come fattore di motivazione di molte delle scelte individuali e sociali degli uomini primitivi; dalla paura nasce il bisogno. Il lavoro dell'uomo, che è espressione della sua capacità di intervenire sulla natura, trae significato dal *sensu comune* che ha a sua volta nell'attività fantastica dell'uomo il centro di riferimento essenziale. Proprio questo «spiega l'importanza che Vico dà alla fantasia e alle fonti fantastiche della conoscenza, che egli aggiunge alle categorie tradizionali della conoscenza *deduttiva a priori* ed *empirica a posteriori*».

Vico, tra l'altro, reagisce in maniera abbastanza energica anche al rigido impianto cartesiano, mettendo in primo piano il valore del-

⁸ Cf. *De v. rel.* 39, 72: NBA VI/1, 109-111.

l'esperienza, luogo d'incontro di modi diversi di vivere e interpretare i valori nelle differenti culture, che, proprio a partire da questo punto, conoscono una significativa riabilitazione. Un ruolo determinante è svolto altresì dalla memoria, che permette di ripercorrere geneticamente la storia individuale e sociale, e quindi consente all'uomo di riscoprire il proprio radicamento. Lo smarrimento odierno di questa memoria costituisce già una motivazione forte per un ritorno e una ripresa di temi e motivi vichiani, oltre che agostiniani.

La centralità dell'esperienza per la vita comunitaria è anche al centro del saggio di Lucio Cortella, in cui la riflessione muove dalla presa in consegna del tema della libertà. Un'attenzione particolare è riservata all'inversione prodotta nella modernità del paradigma classico su cui si fondavano i rapporti tra individuo e società, per cui non è più «nella sfera collettiva e sociale che viene individuata la radice costitutiva dell'individuo ma è semmai ritenuto vero il contrario: è l'individuo che viene pensato come l'origine dei rapporti sociali e politici». Di qui, Cortella si impegna nel riabilitare il tema della libertà attraverso il ripensamento della «costituzione dialogica e relazionale sia della libertà sia della moralità umana».

L'impossibilità in Kant di una conoscenza teoretica della libertà mette in primo piano il valore dell'esperienza e ripensa nei termini di un vincolo indissolubile il rapporto tra esperienza della libertà e esperienza morale. Rispetto all'impostazione kantiana, Fichte sembra compiere un passo avanti, almeno nel senso di un guadagno della libertà nella relazione interpersonale. In Fichte prevale il tema dell'intenzionalità, per cui la libertà si dà sempre come interazione tra due soggetti, di cui l'uno chiama l'altro alla libertà. Afferma Cortella: «La libertà non è più una proprietà naturale del singolo soggetto ma è il risultato di una relazione intersoggettiva, così come lo stesso individuo non può più essere pensato indipendentemente da quel riferimento e diventa un *Wechselbegriff*, un concetto di relazione».

Con Hegel viene abbandonato il terreno della costituzione reciproca dell'io a tutto vantaggio del processo del reciproco riconoscimento. Nel riconoscimento che non dipende dalla scelta ma *si impone come terzo elemento* della relazione tra un io e un tu, un posto di primo piano spetta, infatti, alle questioni della dignità, ma anche della reciprocità. Le implicazioni etiche della logica del riconoscimento

ridisegnano i confini del trascendentale e definiscono uno spazio in cui «si radicano i *principi fondamentali* cui noi facciamo ricorso quando abbiamo bisogno di un riferimento normativo per risolvere le questioni morali».

Che ne è della libertà che è stata posta come nodo cruciale della riflessione? La tematica del riconoscimento e l'apertura al trascendentale che ne consegue costituiscono i poli entro i quali definire la ripresa della questione della libertà. Hegel lega, in effetti, la libertà al riconoscimento nel senso che definisce la libertà dell'io come implementazione della libertà dell'altro. In questo senso essere liberi è *essere presso di sé nell'altro da sé*.

Il guadagno più significativo riposa nell'individuazione di un *apriori* comunitario che fonda la libertà, la quale diviene sempre più matura grazie ad un processo culturale e di apprendimento di formazione. Per l'etica del riconoscimento la relazione intersoggettiva non è un punto di approdo, ma la genesi della moralità, nel senso che viene eletta a *condizione* per il costituirsi del senso morale. Da qui anche la riscoperta di un orizzonte di donazione, per cui tanto la moralità quanto la libertà si configurano sostanzialmente come un *dono* svincolato dalle scelte e quindi dagli egoismi individuali.

5. CUSTODIRE NEL DIALOGO

L'intento della ricerca esposto da Agostino nei *Soliloquia* (*Deum et animam scire cupio*⁹) si configura fin dall'inizio come un criterio in base al quale ordinare gli oggetti di studio e come un metodo da seguire. L'accento cade ancora una volta sulla via d'accesso alla verità che, come scrive Sergio Givone nel suo saggio, mostra un tratto più superficiale di tipo monologico e un tratto più profondo di tipo dialogico. Il carattere mutevole del tempo trae spesso in inganno e condiziona il nostro giudizio su alcuni principi che regolano la vita temporale, tra cui il tema della giustizia, che finiscono per essere interpretati come mutevoli, anche quando non lo sono affatto. Il tem-

⁹ Sol. 1, 2, 7: NBA III, 392.

po è dunque «insieme strumento di perdizione e strumento di redenzione».

Givone guarda al carattere revocabile che la verità ha assunto ai nostri giorni. L'indebolimento del concetto di verità, riconducibile, tra l'altro, anche alla svolta linguistica di Wittgenstein, apre uno spazio di riflessione non completamente negativo. Un approccio che sembra rilanciare, in positivo, la questione della verità è quello di Stanley Cavell. La sua proposta, nel prendere le distanze tanto dal realismo metafisico quanto dal positivismo logico, si preoccupa, come è stato osservato, di «auscultare le cavità in cui il non detto e l'indicibile premono ai confini del linguaggio e costringono a rimodellarne continuamente gli apparati».

La questione che si pone è quella della relazione tra i testi e l'appartenenza al mondo che essi esprimono. Si scopre in tal senso un'intima e profonda relazione tra l'essere del mondo che ci interpella e la responsabilità di ciascuno che si dispiega in questo impegno, risposta alla bellezza e al mistero del mondo che gelosamente l'indicibile custodisce.

Il tema della custodia e della partecipazione ad un mistero che ci attraversa e condividiamo, in quanto già da sempre aperti ad una dimensione relazionale, è anche l'indizio più marcato della ricerca condotta da Paola Ricci Sindoni (*La filosofia come dialogo: tra ebraismo e cristianesimo*). L'atmosfera calda e accogliente nella quale si ritrova un gruppetto di giovani intellettuali a Potsdam nel 1914 riproduce un clima vicino a quello descritto da Agostino nella quiete di Cassiciaco. Tra i giovani riunitisi agli inizi del '900 matura l'idea di realizzare un dialogo costruttivo capace di conciliare le disomogeneità, nel rispetto delle sensibilità e delle diverse formazioni culturali di ciascuno.

Il fallimento del progetto rilancia la questione dei presupposti teorici del dialogo. Su questo terreno cercò di impegnarsi Martin Buber dando alle stampe il suo *Ich und Du*. Qui, Buber riflette sulle condizioni di possibilità e sulla natura del dialogo mettendo in primo piano la questione del "fondamento ontologico", nel quale trova risposta il principio dell'inter-umano, da cui dipende anche la dignità di ciascuno essere e coglie la rilevanza della relazione «come unico modo per neutralizzare quelle logiche di dominio, che sovente si sovrappongono nelle relazioni umane».

In sostanza per Buber, ma anche per Rosenzweig, il dialogo è molto più che una forma di comunicazione, esso riflette l'originaria disposizione del Creatore verso la creatura. Nel dialogo si realizza un'apertura, di sé con sé e di sé con l'altro, decisiva per prendere consapevolezza della nostra origine e del nostro destino. Per Buber, sulla scia di Agostino, il dialogo è un'apertura costitutiva alla verità che garantisce il rispetto delle diversità e la non riduzione dell'asimmetria originaria. L'apertura in senso orizzontale agli altri si declina grazie all'apertura verticale all'Altro. Questa è la condizione indispensabile per l'essere della relazione dialogica, al centro della quale trova spazio l'approfondimento della responsabilità che «non è soltanto un impegno etico, ma è una istanza che diventa trasparente quando è radicata nell'Incondizionato».

Il dialogo svela la dimensione etica e trascendentale nella misura in cui, avverte Buber, l'accadere stesso della trascendenza, che prende le mosse da un'istanza dialogica, «è garanzia della costituzione ontologica del "tu", senza cui la rivelazione stessa scade a religione estrinsecamente normativa, quadro di valori che ristagna, come il sangue venoso». L'essenza del dialogo, per il pensiero ebraico, sembra riposare in quel "tra" in cui si gioca il legame della rivelazione della trascendenza e l'immanenza delle relazioni umane. Dialogare, non è solo comunicare, è anche disporsi in una situazione accogliente di ascolto dell'altro, ovvero è una silenziosa disposizione all'altro.

Il ritorno ad Agostino costituisce un momento ineludibile del percorso condotto dalla Ricci Sindoni che intende «intercettare alcune affinità elettive tra filosofi così distanti nel tempo, e così diversi per impostazione speculativa». L'autrice, infatti, ritesse con efficacia la genesi e la struttura del dialogo e del monologo interiore in Agostino, mettendo in primo piano il sigillo metafisico impresso all'impianto dialogico.

Gettando una luce nuova sulla dimensione interiore e sulla ricerca di una condivisione non estrinseca delle finalità morali del vivere, Agostino esprime la verità dell'umano e istituisce un dialogo ideale ricco e fecondo con l'uomo di ogni tempo.

6. IN VISTA DELLA SALVEZZA

La disponibilità e l'apertura all'altro, resi possibili dal dialogo agostiniano, si propagano oltre i confini dello spazio e del tempo interpretando efficacemente il senso e la vocazione universale del cristianesimo. Quest'ultima linea interpretativa è percorsa lucidamente da Isabelle Bochet, il cui intento fondamentale è quello di stabilire che «l'universalità del cristianesimo, così come è intesa da Agostino, è una universalità concreta, che apprezza le differenze e che suppone, contemporaneamente, l'apertura della particolarità di ciascuno a quella altrui».

Il confronto compiuto nella *Città di Dio*, con la cultura pagana in generale e con la filosofia platonica in particolare, permette ad Agostino di riconoscere la vocazione umana per la ricerca della salvezza. Ma soprattutto il riferimento alla Sacra Scrittura consente di affermare che la via universale della salvezza è costituita unicamente dalla religione cristiana.

La storia della religione cristiana dice, infatti, di un vincolo ineludibile tra Creatore e creatura istituito mediante la creazione, fortificato attraverso la promessa fatta al popolo eletto e reso invincibile grazie all'evento dell'Incarnazione e della morte del Figlio, in cui si concretizza l'abbraccio universale del Padre per tutti i suoi figli dispersi nel mondo.

Gli uomini, destinatari privilegiati del mistero della morte e risurrezione del Cristo, sono chiamati a riconoscere la loro vocazione e il loro compito, mettendosi in cammino per ritornare alla casa del Padre che da sempre li attende. Per questo, pur essendo nel mondo, non vi appartengono e, come pellegrini, sono sempre in viaggio in attesa di portare a termine il loro destino universale, in cui consiste la salvezza. Essendo nel mondo, essi sono anche abitatori, cittadini chiamati a scegliere come realizzare la propria vita: se nel segno del compimento escatologico oppure nel segno della sregolatezza e insensatezza del possesso dei beni temporali, intesi come fini e non come strumenti.

Nell'individuare due città, quella terrena e quella celeste, Agostino ha così mostrato quali possono essere le inclinazioni dell'uomo e i possibili impegni che ciascuno è in grado di assumere per la vita

temporale, in vista del conseguimento di quella eterna. Un punto determinante concerne la relazione che si instaura tra le due città, dal momento che «Agostino, lungi dall'accentuare la loro opposizione, presenta come una gradazione tra di loro: là dove la città terrestre non ha per fine che la pace terrestre, la città celeste persegue certamente una tale pace – nella misura in cui è compatibile con il rispetto della religione –, ma la rapporta ad una pace più alta». Da qui, il riconoscimento del carattere universale della religione cristiana, che è in grado di rispettare e dialogare con culture tra loro molto diverse.

Proprio nel *De doctrina christiana*, avverte ancora Isabelle Bochet, Agostino si preoccupa di sottolineare la necessità di discernere all'interno di ogni cultura ciò che merita di essere salvaguardato, in quanto promuove la dimensione spirituale e favorisce il confronto con la trascendenza, e ciò che invece deve essere rifiutato, in quanto mortifica la dignità dell'uomo. La necessità di un tale discernimento è ciò che contraddistingue l'esperienza religiosa propriamente cristiana, che cerca di salvaguardare nella fede le differenze tanto del cuore, quanto della carne, come nel caso delle diverse lingue degli uomini. Agostino, infatti, è ben «consapevole dei problemi che pone la traduzione: vi riflette a proposito della Bibbia» e ribadisce che l'unità della Chiesa, che esiste da sempre, è il segno efficace di un amore che unisce nel tempo in vista dell'eternità.

Da questo punto di vista la vera risposta al pluralismo e alla differenza delle culture, delle tradizioni e delle lingue degli uomini, è la carità, che rispetta e non mortifica, innalza e non abbassa, unisce e non divide. Nell'amore Agostino vede la concreta universalità del cristianesimo che, conclude Isabelle Bochet, «non sopprime le differenze culturali, nella misura in cui esse sono compatibili con la fede, e che richiede da parte di ogni cristiano una apertura all'altro, qualunque sia la sua cultura».