

Armando Bisogno, *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Città Nuova, Roma, 2021 (Institutiones, 9), pp. 333. ISBN 9788831115599.

Chi si appresta a recensire un libro dovrebbe evitare, in ossequio a una consuetudine letteraria, di giudicarlo dalla copertina, perché l'immagine potrebbe ingannare circa il contenuto, creare aspettative disattese oppure, nel peggiore dei casi, scoraggiare la lettura. Eppure, ennesima vittima di questo cliché, il volume *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità* lo sconfessa, mostrando come la scelta iconografica si inserisca da subito in un percorso di profonda coerenza teoretica. Ritratto in abiti vescovili dal pittore rinascimentale Juan de Borgogna, Agostino siede a uno scrittoio intento a vergare le pagine di un libro; il suo sguardo è però altrove, al di là degli angusti confini della tavola lignea, verso un luogo celato alla vista dello spettatore. Se in origine la composizione faceva parte di un dittico, ed è probabile che Agostino guardasse un altro santo, è indubitabile che sembra attratto da qualcuno, o da qualcosa, di straordinario e di abissale. È dunque da questa immagine allegorica, che plasticamente espone l'antropologia dell'*homo quaerens*, alla perenne ricerca di una verità che mentre lo chiama si sottrae ai suoi occhi affamati, che si dipana il meticoloso lavoro di ricostruzione dell'itinerario intellettuale di Agostino a cura di Armando Bisogno, docente di Storia della Filosofia Medievale presso l'Università di Salerno. Un percorso in poco meno di trecento pagine che ha l'intento di offrire, anche a

un pubblico eterogeneo, una panoramica del complesso intreccio di esperienze biografiche e intellettuali dell'Ipponate, grazie alla quale orientare la navigazione del lettore nel vasto mare della produzione agostiniana, scongiurando il rischio di approdare verso i lidi della dossografia.

Un tragitto puntellato da due tappe significative, tanto diverse quanto interdipendenti, che l'A. evidenzia nei prologhi che introducono le due sezioni in cui si divide la monografia. Se il complesso ordito di teorie che vanno dal *Contra Academicos* alle *Confessiones* rappresenta lo sforzo di Agostino di porre al centro della sua riflessione la strutturale fragilità gnoseologica umana, e dunque 'prendersi cura dell'uomo' (pp. 17-170), in un processo apertamente teologico in quanto propriamente filosofico, poiché la precarietà del mondo sensibile rende necessaria «la tensione teoretica ancor prima che fideistica a un ente estraneo a tale precarietà ontologica e gnoseologica» (p. 36), la missione pubblica schiude la consapevolezza che, indossata la mitra e impugnato il pastorale, Agostino debba 'prendersi cura degli uomini' (pp. 173-285), pecore di un gregge che va nutrito e guidato, «nella triplice dimensione spirituale, ecclesiologico-dottrinale e politica» (p. 170).

Quello raccontato da Bisogno è, di fatto, il viaggio dell'anima di Agostino attraverso il mondo, alla ricerca di Dio, a partire dalle 'conversioni' filosofiche e

spirituali per assumere, nei primi dialoghi di Cassiciaco, la forma di un neoplatonismo cristiano in cui il naturale slancio alla trascendenza dell'uomo incontra l'amore divino che si piega verso le creature, e si squaderna nel creato con le *regulae* che ne rivelano in filigrana la natura di ordinatore dell'universo (Capitolo primo – Il laboratorio filosofico di Agostino: i primi dialoghi, pp. 33-78). La ricerca umana appare pertanto una infinita *duplex questio*: più infatti l'anima conosce se stessa in un processo di ascesa attraverso le arti liberali che colgono l'universale nel particolare, migliore sarà la conoscenza di Dio, primo motore della stessa ricerca tramite le Scritture e i suoi richiami sparsi nel creato, e che a Lui asintoticamente tende. Capace di tale ermeneusi disciplinare, l'uomo si scopre dotato di competenze innate «che certificano l'origine divina della sua anima e postulano il suo destino ultramondano» (p. 72).

Il dialogo è allora il 'luogo' privilegiato della filosofia, un'operazione linguistica tanto naturale quanto complessa e irta di pericoli, specchio della fragilità gnoseologica umana che, nonostante la ricchezza e la profondità espressiva, balbetta rispetto alle verità intellegibili; esse infatti possono soltanto essere accolte dai *verba* e dai *signa* inviati da Dio, nello sforzo di condividere la miseria di ognuno e trasformarla in un orizzonte di senso corale, saldamente ancorato a una prospettiva religiosa: *vera religio* che asseconda il richiamo che Dio lancia agli uomini di tornare all'unità (Capitolo 2 – Tra filosofia e teologia, pp. 79-90). Un *iter* che non può prescindere dalla corretta ermeneusi del dato scritturale, testo nel quale l'uomo trova la *notitia Dei* che, se assunta come vera per fede, fonda e orienta la ricerca in direzione efficace e a

cui Agostino, nel confronto contro la povertà spirituale dei Manichei, aggiunge un ulteriore profitto: l'uomo potrà ritornare al testo sacro e riapplicare i risultati delle competenze ermeneutiche all'intelligenza della pagina sacra. Per Agostino leggere e cercare di capire la Scrittura equivale, scrive l'A. a p. 98, «ad accettare un contenuto che sia al contempo pre-razionalmente fondativo di ogni indagine ma anche poi, da quella stessa indagine, razionalmente esplorabile». Cercare, dunque, a partire delle Scritture e, di seguito, riversare i risultati nelle Scritture per cercare (Capitolo 3 – Cercare nelle Scritture: i primi scritti antimanichei, pp. 91-111).

È tuttavia evidente che commentare le Scritture non significhi attenersi alla *littera* né pretendere di cogliere il senso ultimo della *res*, ossia l'indecifrabile volontà divina, bensì procedere con una prospettiva aletologica robusta 'coerentista', secondo la definizione di Franca D'Agostini (*Introduzione alla Verità*, Torino 2011, pp. 35 ss.) mutuata da Bisogno, che cioè da un lato stabilisca la verità delle proposizioni scritturali sulla base della coerenza e consonanza con i loro effetti, e dall'altro risolva il problema del coerentismo di tipo 'monista', ossia la questione dell'olismo: il dato scritturale è realmente vero perché in armonia con altri dati e con *tutta* la sistematica verità rivelata. In altre parole, si cammina nelle Scritture (Capitolo 4 – Camminare nelle Scritture: i primi testi esegetici, pp. 113-123). Eppure, puntualizza l'A., sebbene qualsiasi precettistica di una epistemologia dell'ermeneusi scritturale sia un vacuo esercizio linguistico in virtù della 'insignificanza' delle parole scritturali che rimandano a Dio, i *signa* ne raccontano la rumorosa assenza, spingendo

l'uomo a cercarlo con ancora più fervore. A tal proposito, per Bisogno l'interpretazione di questi segni non si riduce a una abilità o perizia tecnica, una *ars* per intenderci, bensì è una 'semiotica teologica', una *scientia* che non è tuttavia apodittica ma, a imitazione dell'amore caritatevole di Dio che ha concesso le Scritture, è finalizzata «ad alimentare circolarmente l'amore verso gli altri uomini e, in ciò, nuovamente verso Dio stesso» (p. 137). Nel perimetro della comunità di sodali, pensare le Scritture è, in definitiva, il percorso di animi in cammino guidati dalla *caritas* (Capitolo 5 – Pensare le Scritture: il *De doctrina christiana*/1, pp. 125-138).

Tra il 391 e il 396, gli anni che separano la definitiva stesura del *De libero arbitrio* dalla composizione dell'*Ad Simplicianum*, l'A. individua una curvatura del pensiero agostiniano, che interseca gli assi dell'arbitrio umano e della grazia divina. Si ripresenta, dopo una prima trattazione (pp. 72-78), la carica dirompente della volontà umana, dimensione che Bisogno definisce 'perturbante', una nube cinerea che si prepara a oscurare la serenità dell'ordine imposto da Dio, perché la volontà umana ha natura bifronte: da un lato sottoposta all'ordine divino, dall'altro libera e potenzialmente eversiva (Capitolo 6 – La volontà come problema radicale, pp. 138-156). La ferma convinzione che l'universo è retto da un ordine provvidenziale posto da Dio porta così Agostino ad applicare, con lucida e spietata logicità, le conseguenze paradossali dei presupposti fondativi del suo sistema: concedere uno spazio morale di autonomia all'uomo che possa condurre alla salvezza, avrebbe implicato un Dio sottoposto ai voleri della Sua creatura. Dio è allora l'unico giudice della con-

cessione di grazia, l'unico arbitro della salvezza per l'uomo, l'unico architetto del progetto escatologico, mediante una *occulta electio*, dispositivo della Sua insondabile e incomprensibile giustizia che l'infima ragione umana coglie in termini di contraddizione. L'A. afferma, a p. 168, che Agostino sceglie «di difendere anche in ambito morale l'idea che Dio sovrintenda tutto il reale e che a lui solo è da attribuirsi il movimento che dà senso alla storia e alle singole storie» (Capitolo 7 – Un Agostino nuovo? Il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396), pp. 157-170).

Ed è alle pagine finali delle *Confessiones*, opera di confine tra la lunga stagione dei dialoghi e l'avvio di quella vescovile, in cui si concretizza l'invito per i *ministri* a essere da esempio per i fedeli e animatori della *ecclesia*, che Bisogno ritorna per introdurre la seconda parte del volume, focalizzata a illustrare l'apertura dell'orizzonte agostiniano ai problemi della *societas* cristiana. E proprio i doveri connessi alla cura della comunità animano la composizione del *De catechizandis rudibus*, testo finalizzato a istruire coloro i quali non avevano alcun rudimento di fede, ma che consente al vescovo di trasferire i guadagni speculativi della produzione dialogica nella dimensione catechetica, per accompagnare i credenti lungo un processo triadico di risalita al divino, come espliciterà nel *De Genesi ad litteram* e nel commento ai testi giovannei, all'insegna della fraterna *caritas*, specchio di quell'amore caritatevole di Dio che prende le mosse dalla creazione, giunge all'Incarnazione, e indica agli uomini la via del ritorno in patria (Capitolo Primo – *Facere veritatem*, pp. 181-198). Parimenti, dinanzi al mistero trinitario, alla difficoltà più densa e abissale che

confluisce nel *De Trinitate*, la riflessione dell'A. coglie puntualmente il perimetro di azione della teologia agostiniana, rivolta alla responsabilità comunitaria. Se infatti la Trinità può essere interpretata come una metafora dell'unicità dell'essenza divina sul piano trascendente nella molteplicità delle azioni di Dio sul piano storico, «significa allora per Agostino discutere delle diverse, 'personali' modalità con le quali l'unica essenza divina è discesa tra gli uomini per far sì che essi potessero, compiendo a ritroso il medesimo cammino, tornare a Dio, risalendo *a fide ad speciem*» (p. 210) (Capitolo 2 – Cercare un Dio cercante: il *De Trinitate* (400-420), pp. 199-211).

Per l'Agostino vescovo è difatti la *caritas* la condizione di pensabilità della salvezza, in una dimensione non più relegata alla solipsistica fuga dell'*eruditus*, ma che si sublimi nell'intero di un'umanità che leva le sue braccia verso un Dio che gli tende la mano. Per questo motivo gli eretici, coloro che rifiutano il progetto di condivisione dell'amore caritatevole, pietra angolare su cui edificare la comunità della Chiesa, vanno combattuti con tenacia per scongiurare separatismi intestini. Consapevole però che la Chiesa è un «mare pieno di acque amare e di pesci dolci» (*Contra Cresconium*, III, 66, 74), Agostino formula nella controversia antidonatista un modello di ecclesiologia inclusiva che, nota acutamente l'A., eviti la polarizzazione dello scontro e abbia sempre presente come la distinzione squisitamente umana tra reprobri e malvagi non possa mai dirsi definitiva, perché ciò che accomuna la comunità dei fedeli è sì la dottrina condivisa ma soprattutto la fiducia nel governo giusto di Dio, la *fiducia Dei* dispensatrice di *gratia*. Non è un caso, dunque, che l'A. ribadisca a più

riprese (pp. 220, 227) come Dio sia l'assoluto protagonista della storia degli uomini, perché solo assumendo tale visuale prospettica è possibile comprendere le sconcertanti conclusioni a cui Agostino giunge nella polemica antipelagiana su libertà e grazia. L'A. non è immune al fascino di questa tensione speculativa e la sua scrittura acquista ritmo e forza espressiva in una pagina ricca di anafore: «l'uomo *deve* essere libero perché è razionale ma, poiché è decaduto, *deve* essere aiutato a risalire perché incapace di farlo da solo; Dio, garante dell'ordine, *deve* aiutare l'uomo perché, se non lo facesse, non sarebbe misericordioso ma, al contempo, in quanto unico protagonista di una salvezza che l'uomo da solo non potrebbe guadagnare perché decaduto, *deve* farlo gratuitamente, cioè a prescindere da azioni meritorie» (p. 230) (Capitolo 3 – I nemici della comunità, pp. 213-233).

Situato dunque al centro della sua riflessione non più l'uomo cercante ma la comunità, nei ventidue libri del *De civitate Dei*, la poderosa apologia della *Weltanschauung* cristiana dagli attacchi pagani all'indomani del sacco di Roma perpetrato dai Visigoti di Alarico, l'A. individua il medesimo schema ermeneutico e narrativo che Agostino applica su di sé nelle *Confessiones*, quando riavvolge la pellicola del film della sua vita per scorgere nei fotogrammi la presenza ordinante di Dio: è la biografia dell'umanità a essere posta sotto analisi, per tentare di rintracciare nel fluire degli avvenimenti un senso complessivo. Prende così forma per l'A. un motivo di pensiero che si configura, nella critica alla religione civica pagana, 'per-vertita' perché incapace di essere sinceramente religiosa, di mostrare cioè all'uomo come 'vertere'

i propri sforzi al ricongiungimento con Dio, come una 'educazione dello sguardo', un continuo e instancabile esercizio per aiutare l'uomo a sollevarsi dalla visione 'orizzontale' a quella 'verticale', in un processo di risalita dal precario piano storico a quello trascendente e salvifico. Rigenerando la storia dell'umanità, caricandola di senso e di speranza, Agostino trasferisce l'istanza universalistica dell'Impero romano alla città di Dio, in una dimensione non più politica ma totalmente spirituale (Capitolo 5 – La comunità nella storia: *Il De civitate Dei* (412-426), pp. 235-271). Ma è anche la riprova del fatto che, ri-orientando la peregrinatio dell'uomo attraverso la storia, la 'métaphysique de la conversion' costituisca l'unità tematica della filosofia agostiniana (Etienne Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, p. 316).

L'attività omiletica di Agostino compendia con efficacia l'afflato di condividere *coram populo* i risultati dell'interpretazione scritturale. Anche in questo frangente Bisogno nota la ripetizione di uno schema, risalente all'esperienza di Cassiciaco: la condivisione si alimenta dello scambio dialogico. Pensando da filosofo ma parlando da pastore, cioè conciliando l'esigenza di limare le spigolosità delle sue posizioni senza comprometterne il portato speculativo, Agostino crea una 'comunità di parole' (p. 278), affinché tutti possano abbeverarsi ai suoi sermoni (Capitolo 6 – Pensare da filosofo, parlare da pastore, pp. 273-285).

Argilla modellata dal vasaio: ecco la condizione eccezionale e terribile dell'uomo il quale, a differenza della materia informe, non solo ha la percezione filosofica di essere plasmata da Dio, ma si tormenta pure nella domanda: «quare

sic me fecisti?». L'A., scegliendo questa metafora di derivazione paolina (*Rm* 9, 20-21), molto cara ad Agostino e presente in diversi punti delle sue opere, può così concludere a p. 295: «L'individuo (...) non può che condividere la fragilità di questa condizione, esaltata dal *quae-rere* ma in esso anche sempre imperfetta, con gli altri 'singoli' affinché la *societas*, senza mai poter arrivare a conoscere la verità, possa quantomeno condividere il percorso di continua e imperfetta approssimazione a essa dettato dal vincolo della *caritas*» (Conclusioni – *L'argilla e il vasaio*, pp. 289-296).

Degna di nota, infine, è la scelta stilistica dell'A. il quale, nell'ineludibile confronto con i testi agostiniani, dosa sapientemente citazioni intratestuali in traduzione e note di testi in latino, in un apparente gioco di presenza-assenza che conferisce rigore e scientificità senza sacrificare il periodare fluido e scorrevole. Ne risulta, pertanto, un interessante approccio diacronico in cui l'A., a dispetto delle letture che evidenziano le incoerenze e i ripensamenti, come la lapidaria sentenza di Kurt Flasch secondo cui «il pensiero di Agostino è un vespaio di contraddizioni» (Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. it. di C. Tugnoli, Bologna 1983, p. 393), restituisce una visione globale, continuista e sistematica della speculazione del pensatore africano, ma soprattutto una lettura filosofica che si concretizza in una valorizzazione filosofica dello stesso Ipponate. E non c'è dubbio che alcune delle proposte interpretative, come il carattere fondativo e pre-razionale della fede che orienta e dà senso alla ricerca filosofica, la dottrina matura della grazia indebita e predestinata come conseguenza 'tragica' delle po-

sizioni iniziali, la gestione comunitaria dell'angosciante problema soteriologico attraverso la condivisione di un medesimo destino retto dall'amore reciproco, possano rappresentare fertili spunti di discussione per gli esegeti contemporanei.

Bisogna tratteggiare un Agostino che, aprendosi a successivi approfondimenti e saldando l'esperienza autobiografica con il magistero episcopale, pone l'esistenza in carne e ossa come base sperimentale per l'esercizio filosofico, dove la costante e impietosa indagine di sé, della propria interiorità con le sue aspirazioni e le sue debolezze, accanto ai problemi indifferibili della stagione pastorale, sono orientati al possesso di una verità

immobile 'attraente' ma elusiva, non sottoposta al tempo ma che si legge nella rimemorazione dei giorni e degli anni. Si potrebbe dire, perciò, che Agostino sia il protagonista di una sorta di *Bildungsroman* in cui la trama è già scritta nella felice intuizione del titolo: un'avventura cognitiva alla ricerca di un 'eterno assente'. Lo capì a modo suo anche il Petrarca nel *Secretum*, diario intimo in cui diede forma al suo strazio interiore: Agostino è un compagno e una guida verso quella drammatica, lacerante formulazione di domande e ricerca di risposte a cui anela l'anima inquieta dell'uomo di ogni epoca.

Fabio Fericola