

AGOSTINO A RUS CASSICIACUM

Colloquio internazionale
Gazzada, 2-4 ottobre 1986

Il XVI centenario della conversione di sant'Agostino è stato felicemente inteso da molte istituzioni culturali come occasione per incontri ad alto livello fra studiosi ed esperti, sulla figura, pensiero ed azione mai sufficientemente sondati del grande vescovo di Ippona. Basti pensare, ad es., al «Congresso internazionale su S. Agostino», densissimo di interventi e di contenuti, che si è svolto a Roma dal 15 al 20 settembre 1986 presso l'Institutum Patristicum Augustinianum (152 fra relazioni e comunicazioni, distribuite in varie sezioni: Conversione-Etica, Storia-Filologia, Teologia, Filosofia, Eredità).

Il Colloquio internazionale di cui fornisco qui una sintetica cronaca — promosso dal Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica e dall'Istituto di Studi Religiosi e dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI di Gazzada (prov. Varese), e tenutosi ai primi di ottobre del 1986 — si inserisce, fra le tante iniziative di questo genere, per alcune sue peculiari caratteristiche.

La più appariscente e, direi, felicemente riuscita, è stata quella di programmare un incontro in cui fossero contemporaneamente presenti sia l'aspetto scientifico sia quello divulgativo: infatti accanto alle sei relazioni specialistiche tenutesi a Villa Cagnola di Gazzada nelle mattinate del 2, 3 e 4 ottobre (e riprese in discussione franca e nutrita nelle sedute pomeridiane), furono proposte conferenze dirette ad un pubblico più vasto, svolte in parte a Villa Ponti di Varese, in parte nei due centri che tuttora si contendono l'onore di avere ospitato l'Agostino convertito che si preparava al Battesimo: Casciago (presso Varese) e Cassago Brianza (prov. Como); a Varese intervennero il noto teologo Hans Urs von Balthasar (sul tema generico della conversione: 27 settembre) ed il cardinale di Bologna Giacomo Biffi (su «Conversione di S. Agostino e immagine di Chiesa»: 1 ottobre); sia a Casciago che a Cassago, la sera del 2 e 3 ottobre si tennero alternatamente i seguenti incontri: «Agostino tra fede e ricerca: la conversione dell'intelligenza» (prof. Luigi Alici, Ricercatore di Filosofia all'Università di Perugia) e «Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento della vexata quaestio» (prof. Silvano Colombo, Direttore dei Musei Civici di Varese, e prof. Giuseppe Beretta, dell'Associazione storico-culturale «S. Agostino» di Cassago Brianza).

Un'altra caratteristica del Colloquio emerge invece dai contenuti af-

frontati nelle relazioni scientifiche a Gazzada. Si è voluto, infatti, fissare l'attenzione non sulla immensa tematica ricollegabile a sant'Agostino e neppure su tutto il suo cammino di conversione, ma proprio sulla riflessione che egli maturò preparandosi al Battesimo a Rus Cassiciacum. Lo scopo è stato raggiunto affidando a sei relatori la presentazione dei cinque dialoghi redatti in quei mesi da sant'Agostino (autunno 386-inizio 387) e delle lettere scambiate in quel periodo (e negli anni immediatamente successivi) con l'amico Nebridio. Giova ricordare, per completezza, che questo piano di indagine, impegnato a sondare pensiero e vicende di «S. Agostino nelle terre di Ambrogio» (come indica significativamente il titolo generale del Colloquio), iniziato con questa prima sessione («Agostino a Rus Cassiciacum»), dovrà logicamente continuare e concludersi in una seconda dedicata ad «Agostino a Milano: il Battesimo» (Milano, 22-24 aprile 1987).

Tornando alle relazioni, vorrei ora presentarle esponendo alcuni dati sintetici su ciascuna di esse, soffermandomi poi al termine su quello che giudicherei il punto di confronto principale del Colloquio, più volte emerso nelle relazioni e nelle discussioni pomeridiane.

La mattina del 2 ottobre, dopo le parole introduttive del principe Carlo Castelbarco Albani (Sindaco di Casciago) in qualità di presidente del Comitato d'onore del Colloquio, e del prof. Luigi Franco Pizzolato (Ordinario di Letteratura cristiana antica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica e Direttore del Dipartimento di Scienze religiose) come Segretario del Comitato Scientifico, e con il saluto di padre Vittorio Grossi a nome dell'Institutum Patristicum Augustinianum di Roma, è stata dedicata ai primi due dialoghi del ritiro agostiniano a Cassiciacum: il *Contra Academicos*, presentato dal prof. Giovanni Reale, Ordinario di Storia della Filosofia Antica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica, ed il *De beata vita*, su cui relazionò lo stesso prof. Pizzolato.

L'intervento del prof. REALE fu impostato in modo da far cogliere a quale «conversione» fosse giunto l'Agostino che scriveva il *Contra Academicos*; evitando di seguire passo passo il testo del dialogo, che riferisce dell'indagine serrata di Agostino e dei suoi compagni sulla filosofia «scettica» e sul problema del vero nella ricerca filosofica, il relatore rivolse la sua attenzione a cogliere l'atteggiamento di fede sotteso a quella discussione: ne fece emergere un Agostino lontano da atteggiamenti sia fideistici che razionalisti («credo ut intelligam» e insieme «intelligo ut credam»), espressione invece di un'esperienza globale della verità, verso la quale e nella quale ragione e fede trovano un legittimo accordo. E, facendo leva sulla pagina conclusiva del dialogo (III, 20, 43), laddove Agostino esprime il suo desiderio di ricercare l'*humana sapientia* senza disperare di poterla alfine raggiungere, essendo ormai superati i ragionamenti degli Accademici che vi si opponevano («Ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui»), egli ritrova la pienezza della conversione di Agostino nel suo

appellare alla *ratio* e all'*auctoritas* insieme («Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis... Ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem»), e nel suo riconoscere che ormai unica e definitiva *auctoritas* per lui è Cristo, mentre in Platone, massimo esponente della *ratio*, potrà continuare a trovare «quod sacris nostris non repugnet». In definitiva — concludeva il prof. Reale richiamandosi alla lettera 118 dello stesso Agostino, non era più sufficiente al pensatore di Cassiciacum (ed ai suoi compagni di dialogo) convertirsi al Platonismo, ma diventava necessario attuare una seconda e decisiva conversione, quella a Cristo: se i Platonici, si precisava in quella lettera scritta 24 anni più tardi, saggiamente erano giunti a porre il Sommo Bene in Dio ed a criticare di conseguenza gli altri filosofi, era loro mancato tuttavia «divinae humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum nostrum Iesum Christum illustratum est» (ep. 118, 3, 17); ma ora che egli è venuto rivestito dell'umanità ed ha invitato a credere a verità che i Platonici neppure osavano proferire, essi stessi dovevano, «paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices (...) submittere» (ivi, 3, 21): a Cassiciacum lo stesso Agostino già ne aveva dato l'esempio.

Nella seconda relazione il prof. PIZZOLATÒ, presentando il *De beata vita*, scelse come tema specifico per il proprio intervento quello de «La felicità nel *De beata vita*»; riservava invece per gli Atti del Colloquio (che — sia detto per inciso — attendiamo con interesse per poter ripercorrere più pacatamente i ricchi temi offerti nelle relazioni) gli altri capitoli introduttivi a questo; precisamente: La dedica a Manlio Teodoro e i primi capitoli autobiografici, La cornice del dialogo, Il discorso sulla felicità in Agostino fino al *De beata vita*. Nel dialogo, distribuito in tre giornate di discussione (Agostino le fissa nei giorni 13, 14 e 15 novembre 386), sono individuabili tre definizioni di felicità: la prima è *habere Deum* (dice Agostino nella prima giornata: «Deum igitur... qui habet, beatus est»: 2,11), la seconda è insieme *quaerere e invenire Deum*, perché, spostato il discorso sul piano gnoseologico, parrebbe potersi affermare che «habet igitur (...) qui Deum quaerit, Deum propitium, et omnis qui habet Deum propitium, beatus est. Beatus est ergo et ille qui quaerit» (3,21); ma, non potendo tuttavia essere felice, come obietta Monica, chi non possiede l'oggetto del suo desiderio, per giungere alla felicità è necessario oltre al *quaerere* anche l'*invenire*: «Omnis qui iam Deum invenit et propitium Deum habet, et beatus est; omnis autem qui Deum quaerit, propitium Deum habet, sed nondum est beatus» (ivi). Ma diventa allora necessario precisare meglio il problema della privazione, per giungere così ad una terza definizione: sempre analizzando il testo del dialogo, il prof. Pizzolato individuò anzitutto come vera privazione la mancanza di sapienza, da questo dedusse quindi che sapienza è felicità, e stoltezza infelicità e, attraverso ulteriori contrapposizioni (fra *plenitudo* ed *egestas*, *esse* e *non esse*, *frugalitas* e *nequitia*), poté infine collegare, da un lato, felicità, sapienza, pienezza, *esse* e frugalità (e quindi *modus*, cioè misura), dall'altro, infelicità, stoltezza, privazione, *non esse*, *nequitia* (cioè immoderatezza). Se allora, secondo questa ulteriore definizione, felicità è *modus*, Agostino ha così posto le

basi per un nuovo approfondimento: felicità è il *Summus modus*, cioè Dio, nel quale, in quanto Verità, misura ideale e pienezza coincidono, ed al quale, tramite il Figlio-Sapienza-Verità, abbiamo accesso non senza una doverosa ascesi morale: «Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui» (4,34). Questo ottimismo, per cui, grazie al Verbo incarnato, ci è dato raggiungere la piena felicità già fin d'ora, fu paragonato — in conclusione — dal prof. Pizzolato con testi successivi di Agostino, nei quali la felicità piena è esclusivamente riservata all'escatologia: la differenza di impostazione deve essere ricollegata al fatto che a Cassiciacum Agostino confidava molto nella *ratio* resa pura dall'Incarnazione del Verbo, come capace di inserire il corpo in quel cammino, e addebitava la non riuscita di questo tentativo alla propria momentanea debolezza; quando si accorse che il dinamismo dei rapporti fra *ratio* e corpo era più complesso (si confronti, nelle *Confessiones*, il rammarico perché non è possibile rimanere stabilmente nello stato di estasi: cf. III, 40,65), allora corresse la sua concezione, fissando la pienezza di felicità solo nella beatitudine escatologica (cf., ad es., *Retractationes*, I, 2).

Anche la mattinata di venerdì 3 ottobre fu occupata dall'indagine su due dialoghi: i *Soliloquia*, il cui testo fu analizzato dal prof. José Oroz Reta, Decano di Filologia biblica presso l'Università Pontificia di Salamanca, e il *De ordine*, presentato dal prof. Jean Doignon, Ordinario di Letteratura latina all'Università di Franche-Comté.

La relazione del prof. OROZ RETA fu caratterizzata da un'attenzione serrata al testo del dialogo, commentato passo passo nei suoi vari contenuti. Prima di accingersi a questa indagine particolareggiata, che qui non è possibile riferire compiutamente, il relatore fornì alcune indicazioni di base per un corretto accostamento a questo dialogo: ricordò il suo stile originale rispetto agli altri, perché compiuto in solitudine, non tuttavia come monologo freddo e intimista, ma come tentativo di porsi a raffronto con sé stesso; dialoganti sono infatti Agostino e la sua *ratio*, come bene si descrive nella contemporanea lettera 3 a Nebridio: «Proxime erat cubitio, sed non ita etiam dormitio: quippe diu mecum in lecto situs cogitavi, has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino» (*ep.* 3,1) I temi dei *Soliloquia* sono fondamentalmente due: la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'anima: «Deum et animam scire cupio», afferma Agostino nel primo libro (I, 2,7); e nel secondo, riecheggiando, l'oracolo di Delfi, ripete: «Deus semper idem, noverim me, noverim te» (II, 1,1). Infatti, dopo essersi introdotto con la lunga e famosa invocazione iniziale (preghiera non da filosofo, ma da cristiano, perché rivolta a un Dio personale), nel primo libro Agostino ricerca le condizioni necessarie per questa duplice conoscenza, e fra esse ritiene opportuno mettere in particolare evidenza l'impegno ascetico e mistico richiesto («Quo ad Deum progredimur nos sanando et lucem contemplando»: I, 6,12, titolo), precisandolo nelle quattro virtù cardinali (prudenza, temperanza — con rimozione degli ostacoli delle ricchezze, dell'onore e del desiderio del matrimonio —, giustizia e forza) e nell'amore di sapienza. Alla fine dello stesso primo libro viene però annunciato un nuovo complesso argomento, che trova il suo sviluppo in tutto il libro secondo: esso è strettamente collegato e inserito nel

tema fondamentale della conoscenza dell'anima, ma si specifica come problema autonomo della dimostrazione della sua immortalità. Agostino, per compiere questa difficile ricerca, raccoglie e discute molto materiale, apparentemente dispersivo, ma che — per usare un'espressione del prof. Oroz Reta — ha «funzione esercitatoria» rispetto al tema centrale fissato. L'argomento con cui Agostino cerca di giungere alla dimostrazione suddetta è ripreso più volte; il relatore lo sintetizzò in questo modo: se nell'anima permane la verità delle cose, poiché d'altra parte la verità non può venir meno, allora l'anima è in sé stessa immortale. Del resto un brano fra i tanti dei *Soliloquia* ci permette di risentire, nel linguaggio di Agostino (meglio: della *ratio* che dialoga con lui), questa stessa dimostrazione: «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper (...) veritas manet. Semper igitur animus manet» (II, 13,24). Concludendo, il prof. Oroz Reta osservava che questo argomento, usato in opere successive per dimostrare l'esistenza di Dio, manca di vera probatività se applicato all'immortalità dell'anima, perché soggetto della verità è Dio, piuttosto che l'anima, e di Dio quindi, non dell'anima, rimane dimostrata l'immortalità. Forse anche in questo si rivela quel carattere di incompiutezza dei *Soliloquia*, ammesso dallo stesso Agostino, che infatti ne preparò una continuazione — anch'essa appena abbozzata — nel *De immortalitate animae*.

Il prof. DOIGNON introdusse alla lettura del *De ordine* con una relazione molto ampia, attenta a rilevare le influenze filosofico-culturali del tempo su questo dialogo di Agostino. Ecco perché i nomi di Plotino e Porfirio, per indicare i più noti, furono frequentemente citati, e continuamente si documentò la dipendenza da questi e da altri autori di molti contenuti (o espressioni) del *De ordine*. Distribuendo la sua esposizione in una lunga serie di paragrafi, il prof. Doignon fornì, nei primi, alcune indicazioni generali sul dialogo: la sua suddivisione in due libri, la cronologia degli incontri secondo la finzione letteraria, il quadro ambientale, il proposito del dibattito, di poter giungere cioè ad affermare che esiste nel mondo un ordinamento divino, una solidarietà dell'universo attorno a Dio, in un ritorno della molteplicità all'Uno (secondo la matrice plotiniana). Nei seguenti paragrafi descrisse invece i vari contenuti del dialogo, di tappa in tappa, così come emergono da una lettura continuata del testo. Non mi è possibile fornirne qui un elenco, che rimarrebbe del resto incompleto per la parte finale della relazione, che fu eccessivamente concisa per motivi di tempo; ricorderò solo al lettore qualche particolare: il richiamo, ad es., all'episodio iniziale che dà origine al dibattito (il differente mormorio dell'acqua che scorreva accanto alle terme e la probabile causa nelle foglie che si raccolgono e ostruiscono, oppure tornano a scorrere lungo il ruscello), la *altercatio* notturna con Licenzio e la «conversione» di quest'ultimo (che si separa dalla poesia per introdursi nei veri problemi: «l'aspirazione della verità nell'amore», secondo l'espressione del relatore), lo spettacolo di due galli azzuffati e la sua interpretazione (l'ordine insito anche in quella contesa), ecc.

L'ultima mattina, quella di sabato 4 ottobre, oltre alle due relazioni

mancanti, comportò — in chiusura — anche le parole di bilancio e congedo del prof. Pizzolato e del principe Castelbarco Albani. Il prof. Pizzolato, in particolare, rimarcò la positività di un Colloquio così impostato, in cui si era voluto tornare ai testi di Agostino, non per farne una lettura esclusivamente dall'interno prescindendo dalla letteratura esistente, ma per ricordare che il testo è miniera mai esaurita e sempre da sondare. Penso si possa non solo condividere questo parere, ma anche aggiungere che onestamente i relatori si impegnarono a far progredire questo lavoro di scavo paziente e certo fruttuoso. Restavano ancora da affrontare, quel mattino, l'ultimo dei cinque dialoghi, il *De immortalitate animae*, affidato al prof. Goulven Madec (di «Etudes Augustiniennes» di Parigi), e le *Epistolae ad Nebridium*, presentate dal prof. Georges Folliet (anch'egli di «Etudes Augustiniennes»).

La relazione sul *De immortalitate animae* fu precisata dal prof. MADDEC come ricerca su «Lo spiritualismo agostiniano alla luce del *De immortalitate animae*», e fu articolata in sei paragrafi: Lo spiritualismo agostiniano, Bibliografia ragionata, Struttura, Fonti, Ripresa del tema nelle opere successive, Conclusione. Il tema subito individuato nel primo paragrafo, e del resto richiamato nel titolo generale, è appunto quello dello «spiritualismo» di Agostino: la sua conversione — ricordò il relatore — ebbe come elemento di fondo il superamento del manicheismo proprio grazie alla scoperta nei *libri platoniorum* della spiritualità di Dio. Fu sì una conversione al Vangelo, aiutata dalla predicazione di Ambrogio, che continuamente insegnava a passare dalla lettera allo spirito nell'interpretazione delle Scritture e così risolveva le preclusioni di Agostino a questo riguardo; ma l'acquisizione del concetto di Dio come sostanza spirituale, Agostino la ebbe dalla filosofia platonica, per cui anche filosofica fu la sua conversione: e negli opuscoli di quei mesi — in particolare nel *De immortalitate animae* — volentieri egli ritornava ad approfondire proprio questi temi filosofici, dai quali così proficuamente era stato aiutato. È un libro difficile il *De immortalitate animae* — ricordò il prof. Madec nei punti successivi —, e lo si comprende bene se non dimentichiamo che questo «dialogo non dialogato», come già s'è affermato lungo questa cronaca, è un semplice abbozzo su cui Agostino contava di lavorare ulteriormente per completare i *Soliloquia* (dai quali, fra l'altro, riprende il tema: dimostrare l'immortalità dell'anima a partire dalla perennità della verità). Ma quel che più conta è scoprirvi un forte influsso di Porfirio, in particolare di un suo ζήτημα sull'unione dell'anima e del corpo (il relatore accolse qui le conclusioni di un prezioso studio di J. PÉPIN, *Une nouvelle source de Saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, in *Revue des études anciennes*, 66/1964, pp. 53-107): si potrebbe anzi ipotizzare, secondo il prof. Madec, che questo testo sia giunto ad Agostino attraverso una traduzione di Mario Vittorino o persino che il *De immortalitate animae* sia una parafrasi fatta da Agostino stesso a partire dal testo greco di Porfirio. Da queste ipotesi, ed in ogni caso dal dato sicuro di una dipendenza di Agostino da Porfirio in questo scritto, deriva che, se da un lato lo spiritualismo di Agostino dipende molto dalla filosofia (ed è quindi molto più filosofico di quello di Ambrogio), d'altro lato la forte coloritura filosofica, che rende il *De immortalitate animae* visibilmente «meno»

cristiano e «più» platonico degli altri dialoghi, deve essere addebitata non a reticenze o debolezze nel cammino di fede, ma, a quanto pare, a rispetto e fedeltà verso un importante testo filosofico cui Agostino prestava l'attenzione di studioso e di ricercatore in vista di ulteriori approfondimenti.

L'epistolario di Agostino contiene dodici lettere dirette all'amico Nebridio o ricevute da lui (si tratta dei nn. 3-14 di quest'epistolario): il prof. FEUILLET, leggermente derogando al titolo proposto (che parlava soltanto di *Epistolae ad Nebridium*), svolse la sua relazione presentando sia le nove scritte da Agostino, sia le altre tre indirizzategli dall'amico. Sono state composte negli anni dal 386 al 391, quindi in parte legate al ritiro di Cassiciacum, in parte da collegarsi agli anni successivi trascorsi a Tagaste. Per questo motivo offrono una varietà di contenuti, sui quali si è intrattenuto il relatore dopo aver fornito i dati introduttivi sulle lettere ed in particolare una descrizione del personaggio Nebridio (ricavabile in gran parte dalle *Confessiones*). Per i contenuti si possono riscontrare tre gruppi di temi, il primo dei quali (ed in parte anche il secondo) ricollegabile alle discussioni riferite nei dialoghi: Ritorno in sé stessi, Mondo e anima, Trinità e incarnazione. Il ritorno in sé stessi, anzitutto, è molto richiamato in queste lettere: viene presentato come dialogo con un interlocutore interiore, come abbiamo visto esprimersi Agostino nella già citata lettera 3 (applicata nel dialogo esplicito fra *Augustinus* e la sua *ratio* nei *Soliloquia*); da questo lavoro nasce quel «deificarsi in otio» di cui parla la lettera 10 (cf. *ep.* 10,2) e che potrebbe tradursi con «indarsi nella tranquillità della vita contemplativa»: perché è proprio grazie alla riflessione su di sé, accompagnata ovviamente dalla purificazione dell'anima attraverso le virtù, che si può arrivare a Dio, alla somiglianza con lui e così — per tornare alla stessa lettera — «in mentis penetralibus adorare Deum» (*ep.* 10,3). Il secondo tema, quello su mondo e anima, affronta alcune questioni particolari: la lettera 13, ad es., distingue fra mondo intelligibile e mondo sensibile, le lettere 6 e 7 (la prima di Nebridio, la seconda in risposta alla precedente) indagano sulle facoltà (dell'anima) della memoria e dell'immagine; il prof. Feuillet osservava in aggiunta che in questo contesto Agostino approfondisce ulteriormente anche il discorso sulla conoscenza, indirizzandolo verso quella dottrina del maestro interiore che compare nel contemporaneo *De magistro*. Ultimo tema, che risulta decisamente nuovo, con questa ampiezza, rispetto agli argomenti trattati nei dialoghi, è quello della Trinità e dell'incarnazione, svolto nelle lettere 11, 12 e 14 (da collocarsi fra il 388 ed il 391). Senza voler qui richiamare tutti gli aspetti di questo tema, richiamati nella relazione ma che per sé esulano dal discorso globale del Colloquio, ne riferisco il più importante: cercando di motivare perché il Figlio di Dio si sia incarnato, Agostino afferma con chiarezza che egli si è fatto uomo per la nostra salvezza, ma invece di collegare questa «salvezza» alla redenzione dal peccato, la intende come ritorno all'Uno, come illuminazione che ci riconduce a Dio e che solo attraverso al Figlio è possibile realizzare, recuperando così un tema di derivazione neoplatonica.

Terminata questa riesposizione degli argomenti affrontati nelle sei relazioni del Colloquio, merita che si sottolinei — a mo' di sintesi — un tema fondamentale, che può essere ricavato sia dalle stesse relazioni sia dalle discussioni varie e nutrite che le accompagnarono.

Si trattava di precisare, cioè, se nella conversione di Agostino fosse prevalente l'aspetto filosofico o quello cristiano; anzi, in alcuni momenti del dibattito parvero contrapporsi due modi differenti di risolvere questo problema: da parte di alcuni si sosteneva un prevalente (se non proprio esclusivo) aspetto filosofico, mentre da parte di altri si affermava come sostanziale (e pure prevalente) l'aspetto cristiano. Tuttavia le posizioni non erano — né obiettivamente potevano essere — così contrastanti, e la discussione, sfumando e interpretando correttamente i vari dati, arrivò a presentare il tema dibattuto secondo la seguente formulazione: è certo che la conversione di Agostino si ancora su evidenti ed importanti basi filosofiche, come è altrettanto certo che in essa si riscontra un preciso «tocco» cristiano: ma che cosa si deve sottolineare in questa «compresenza»? il permanere dell'aspetto cristiano lungo le varie fasi di vita di Agostino (a partire da questa in cui si converte), e quindi il fatto che ormai egli maneggiava il molteplice materiale filosofico con animo e atteggiamento cristiano, oppure l'innegabile evoluzione successiva (da monaco a presbitero, a vescovo), e quindi ammettere che egli dovette poi superare questo primo momento ancora eccessivamente filosofico? In altri termini: quale ruolo giocava di fatto nella riflessione di Cassiciacum il Dio cristiano, quello dell'incarnazione, il Dio personale? O, semplificando ulteriormente, si deve sottolineare, nell'Agostino dei dialoghi, un forte intellettualismo (platonico) o l'atteggiamento complessivo di un credente?

Mi sembra che il Colloquio, nel suo insieme, abbia sostanzialmente individuato una direzione corretta di soluzione: Agostino si converte in prima istanza grazie ai *libri platoniorum*, e dagli scritti dei filosofi assume molti contenuti ed espressioni che ricorrono ampiamente nei dialoghi; d'altra parte egli riceve un chiaro e decisivo influsso dalla Chiesa milanese, dal vescovo Ambrogio, e per questo ritiene ormai come fondamentale per lui la nuova e definitiva *auctoritas* che è Cristo (per cui crede nel Dio personale, trinitario, nell'incarnazione, ecc.). Se questo secondo elemento viene compreso in tutta la sua valenza, allora lo stesso impegno intellettuale (non più «intellettualistico», perché questo termine comporta un indebito giudizio negativo) si inserisce in un contesto vitale più ampio, nel quale non può mancare l'ascesi (variamente introdotta nei dialoghi, e ricordata nelle relazioni) e nel quale — è importante rimarcarlo — proprio l'aspetto intellettuale, l'*otium philosophandi*, è inteso come momento di approfondimento del nuovo credere cui Agostino si è convertito: non dimentichiamo che egli, aderendo alla fede cristiana, supera quella contrapposizione da lui precedentemente sostenuta tra fede e ragione, e si sente anzi stimolato a comprendere con la ragione quelle verità che nella fede ha già avuto la fortuna di conoscere e di accogliere.

Forse, del resto, per capire i dialoghi, conviene, più che affrontare la strada dei grandi principi, osservare da vicino gli elementi contingenti che entrano in gioco e meglio spiegano la situazione. Si ricorderà allora che nel ritiro di Cassiciacum Agostino, ormai convertito al Cristianesimo e in attesa di ricevere il Battesimo, volle concedersi un periodo di veri *otia philosophandi*; ma se tali dovevano essere questi incontri — questi utilmente nei suoi interventi il prof. Madec — era ovvio che in essi Agostino si riferisse ai suoi maestri migliori in quel campo (da Platone a Porfirio), li stu-

diasse, li seguisse per tutto quello che potevano saggiamente insegnare; ed era altrettanto normale che, fra i tanti aspetti possibili, rimanesse privilegiato quello intellettuale, conoscitivo, senza per questo voler creare contrapposizione con l'aspetto redentivo del Cristianesimo (rispondendo al problema sollevato dalla relazione del prof. Feuillet, perché mai Agostino parlasse di salvezza, ma la esaurisse nell'azione del Verbo che riconduce all'Uno, correttamente il prof. Pizzolato ricordava che aspetto illuminante e redentivo non si oppongono, e che la stessa illuminazione con cui Cristo ci riconduce alla conoscenza dell'Uno, è appunto redenzione dell'intelligenza dell'uomo). E d'altra parte, poiché questi *otia* erano vissuti nella situazione nuova del convertito a Cristo, entro il quadro di una forte sincera visione apologetica, per Agostino il Cristianesimo — rimarcava ancora il prof. Madec — veniva inteso come la vera filosofia, che completava il Platonismo, che continuamente e ampiamente lo riprendeva, ma anche lo superava con quella incarnazione e *κένωσις* che i Platonici non potevano né volevano raggiungere (e nemmeno sapevano immaginare).

Se non si teme, con formule, di ridurre eccessivamente la portata obiettiva dei problemi, si potrebbe sintetizzare l'esito di quelle discussioni affermando che non di platonismo o di intellettualismo agostiniano si deve parlare quando si analizzano i dialoghi di Cassiciacum, e neppure genericamente di riflessioni sulla fede appena conquistata, ma di «*otia philosophica* a carattere cristiano».

S'è già detto in più punti dei numerosi aspetti positivi del Colloquio, e sarebbe superfluo ripeterli; una parola di apprezzamento è doveroso esprimere, in chiusura, all'organizzazione e all'ospitalità offerta dalla Direzione e dal personale di Villa Cagnola di Gazzada. E, *si licet parva componere magnis*, non spiacerebbe riandare a quei giorni e alla loro conclusione aiutandosi con le espressioni dello stesso Agostino al termine del *De ordine*: «Hic finis disputationis factus est laetisque omnibus et multum sperantibus conessum dimisimus» (II, 20,54).

CESARE PASINI

Biblioteca Ambrosiana - Milano

1 dicembre 1986