

KURT FLASCH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. it. di C. TUGNOLI, Il Mulino, Bologna 1983. Un volume di pp. 422.

Sin dalle prime pagine, risulta evidente che l'autore vuole presentare al lettore un Agostino nuovo. Kurt Flasch lo preannuncia nella premessa, ne espone obiettivo e metodo nell'introduzione: la sua vuole essere una interpretazione storico-genetica del pensiero di Agostino « all'interno di un nuovo quadro » (p. 7).

L'iter speculativo del professor Flasch (insegna presso l'Istituto di Filosofia della Ruhr-Universität di Bochum, Germania Federale), da S. Tommaso ad Anselmo di Canterbury, da Dietrich von Freiberg sino a Niccolò Cusano, lo ha portato a quel *mare magnum* che è il Santo di Ippona. Ma egli lo vuole attraversare con l'ausilio di metodi nuovi, con obiettivi nuovi. Il lettore capisce subito che lo studioso tedesco individua in Etienne Gilson il progettista più preciso e « sistematico » dell'ipotesi di lettura opposta a quella che egli intende avvalorare con questa sua opera. L'immagine classica del pensatore africano, saldamente fondata sugli studi della neoscolastica e dell'esistenzialismo cristiano, ha illuminato solo alcuni aspetti monumentali del pensiero agostiniano, lasciando volutamente in ombra problematiche dinamiche che in Agostino sarebbero invece prioritarie. Flasch accetta il rischio di una rilettura dell'intera vicenda storica e teoretica di Agostino, cercando di padroneggiare la sua produzione sterminata. Non ci resta che addentrarci criticamente nell'opera, individuandone innanzitutto la struttura.

In sintesi, il piano di lavoro dello studioso tedesco può così essere riassunto: dapprima un esame delle fonti originali e del loro consapevole sviluppo teoretico; in secondo luogo, una esposizione dell'evoluzione del pensiero agostiniano senza modernizzazioni; infine, una individuazione delle acquisizioni e delle inconseguenze in stretto rapporto storico con l'attualità presente.

Tale piano viene svolto nel libro in due parti fra loro chiaramente distinte. La prima (capp. I-IX) analizza lo sviluppo intellettuale di Agostino fino all'anno 396, considerato dall'autore come il punto temporale capace di stabilire in Agostino stesso la distanza fra lo sviluppo della sua dottrina della grazia e il suo passato filosofico. La seconda parte (capp. XII-XVI) analizza le strutture permanenti del pensiero di Agostino, così come si lasciano rilevare negli scritti che vanno dalla conversione sino agli ultimi anni della vita del vescovo di Ippona.

Nel corso della prima parte, ampio spazio viene concesso all'episodio della conversione, o meglio alla cosiddetta « scena del giardino » descritta da Agostino stesso nell'ottavo libro delle *Confessioni*.

La seconda parte prende invece avvio con l'analisi di quest'opera basilare, passando poi a considerare temi filosofici (il tempo), teologici (la Trinità) e politici (storia, stato e società), presenti in modo permanente nel pensiero agostiniano dal 396 al 430.

Come si può facilmente capire, è il 396 l'anno attorno a cui ruota la vicenda umana e filosofica di Agostino. Ed è su questa data che Flasch sovverte le costruzioni classiche e costruisce la propria originale tesi della « rottura ». Se il 386 è unanimemente considerato l'anno della conversione di Cassiciacum (ricorre proprio quest'anno il XVI centenario), secondo Flasch bisogna posticipare di dieci anni la vera e propria crisi dell'itinerario speculativo di Agostino. E nel 396, precisamente dopo le *Quaestiones ad Simplicianum*, che la fiducia nella ragione va definitivamente in crisi: si apre la prospettiva di fede, in modo decisamente preponderante ed esclusivo. « Nei primi scritti c'era un pensiero filosofico che garantiva l'approdo ad un porto sicuro. Ora, nel 397, sono emerse tensioni che la riflessione non può risolvere » (p. 253). La tesi, secondo cui Agostino si sarebbe convertito al cattolicesimo solo dopo il 391, non è certo nuova nel panorama storiografico di questo secolo: essa infatti si inserisce nel solco tracciato da P. Alfarié nel 1919, secondo cui solo con l'ordinazione sacerdotale, e comunque molto tempo dopo il battesimo del 387, Agostino sarebbe divenuto cattolico. Nel 386 l'insegnante di retorica avrebbe sostanzialmente fatto una scelta nell'ottica neoplatonica.

Non è qui il luogo per discutere sulla attendibilità o meno di tale ipotesi. È però il caso di spendere qualche parola per definire l'esatta posizione di Kurt Flasch nell'ambito di questa dibattuta problematica.

Lo studioso tedesco sostiene in modo più che evidente due tesi: in primo luogo, Agostino si converte sì nel 386 al neoplatonismo, ma si tratta di un « platonismo atrofizzato » (p. 222), che riprende solo frammenti disintegrati della ragione antica, incapaci così di testimoniare la sua forza e la sua coesione; in secondo luogo, il mantenimento di questa soluzione comunque razionale, seppur incompleta, è fittizio, in quanto dal 396 Agostino abbandona praticamente anche questo « Schrumpfpatonismus » per aderire alla fede. Anzi, questo platonismo ridotto viene praticamente confuso con la religione cristiana.

La conseguenza è presto detta: la filosofia di Agostino si mette in crisi, perché scredita la via di uno sviluppo dialettico del sapere; l'accettazione della rivelazione come fonte della conoscenza metafisica rovescia il suo intellettualismo in autoritarismo.

Sembrerebbe quindi che il libro di Flasch, il quale vuole introdurre all'opera filosofica di Agostino, si debba chiudere temporalmente con la svolta del 396. Invece, la seconda parte individua strutture permanenti del pensiero agostiniano nei trent'anni che seguono questa data di « rottura ». Esse sono il risultato della svolta cristiana di Agostino, esse sono la premessa dell'inevitabile conflitto che accompagnerà sino alla morte l'animo inquieto del vescovo di Ippona (cfr. pp. 393-415). Il pensiero di Agostino è dilaniato fra il suo primo ideale di conoscenza totalmente interiorizzato e il primato riconosciuto in seguito all'istituzione ecclesiastica in materia di verità.

Nella trama di questo conflitto trovano una spiegazione dottrine fondamentali del tessuto agostiniano. La predestinazione è il tentativo di spiegare la dipendenza totale dell'uomo da Dio: ma questo Dio permane in perpetua concorrenza con l'uomo stesso. La dottrina antropologica del peccato originale è l'estremo tentativo di ricomporre la spaccatura fra un pensiero illusoriamente autonomo e l'esperienza nel male: ma Flasch non esita a definire « mostro » (p. 202) il Dio agostiniano che soggiace a tale dottrina. Anche l'amore umano resta invischiato nella dialettica fra l'uti e il frui: se bisogna fruire solo di Dio, allora — così argomenta lo studioso tedesco — la socialità non ha spazi validi per esprimersi. « Gli altri sono solo l'esperienza di un gradino intermedio. La socialità non arriva fino alla profondità dell'animo » (p. 148).

Lo studioso tedesco può così arrivare a dire che « il pensiero di Agostino è un vespaio di contraddizioni » (p. 393), per cui egli « ha provocato all'Europa sviamento e afflizione » (ibid.). Ne risulta che l'unico modo di riconoscere la grandezza storica di Agostino sia quello di analizzarne in modo spregiudicato la mancanza di sicurezza, l'instabilità, l'incoerenza. Il che Kurt Flasch ha fatto nella sua opera, chiedendo aiuto anche alla psicoanalisi per spiegare elementi ritenuti decisivi, quali la « crisi esistenziale accompagnata da una malattia (asma nervosa?) » (p. 50), la « eccitabilità sessuale » di Agostino (cfr. i capp. V e XII del libro) o il rapporto di « complesso edipico » con la madre Monica (cfr. pp. 239 e 245-246).

L'opera di Kurt Flasch diventa assai discutibile quando, accanto alla destrutturazione della persona di Agostino — non sempre fondata sui testi —, lascia emergere una sorta di « antipatia » nei confronti del pensatore africano, non disgiunta da un vero e proprio tradimento del piano stesso della biografia. L'immagine che il lettore trae è certamente nuova. L'Agostino che Kurt Flasch ha voluto proiettare sullo schermo della storiografia agostiniana di questo secolo ha certamente il merito di mettere a nudo le pieghe meno armoniose della vicenda umana ed intellettuale del pensatore africano. Tale immagine, però, più che costruirsi davanti agli occhi del lettore, si frantuma nelle sue mani: è forse lecito chiedersi allora, se una ricostruzione che voglia essere genetica e storica possa tranquillamente passare sotto silenzio il piano biografico insostituibile di un personaggio che fu, non solo filosofo, ma anche e soprattutto vescovo cattolico.

Senza nulla togliere alla validità di alcune parti dell'opera di K. Flasch, ad esempio quella concernente i temi politici ed ecclesiologici o la precisa analisi dei motivi filosofici presenti nella dottrina trinitaria, va sottolineata la voluta dimenticanza della categoria dello spirituale, senza la quale è davvero possibile sgonfiare di contenuto qualsiasi pensiero che ad essa abbia fatto costantemente riferimento. Vi sono nel personaggio storico Agostino evidenti fattori interiori che si esternano in una esperienza di fede e

in una pratica pastorale, oltre che in una filosofia e teologia. Non sembra possibile scrivere un'opera su Agostino, isolandone gli aspetti filosofici, come se essi fossero tasselli autonomi di un mosaico. Scandagliando solo una parte del ricco fondale agostiniano, Kurt Flasch ne ha ricavato una visione non esaustiva.

Il filosofo mancato, il teologo incompleto e il predicatore della transizione non sono dunque tutto Agostino, come sembrerebbe di capire dalle pagine che concludono l'opera di Flasch.

Con il metodo dell'analisi interiore e dell'introspezione pura, che Agostino stesso ha insegnato al pensiero occidentale, forse anche la trattazione genetica avrebbe raggiunto risultati più confortanti. Come ha scritto Walter Simek (« Mitteilungen des Oesterreichischen Herren Kongregation », 3, 1983, p. 160), « si dovrebbe con tutte le interpretazioni di Flasch discutere e scrivere un altro libro ». Ma l'opera di Kurt Flasch conferma come sia ormai impossibile ingabbiare in un unico libro una interpretazione complessiva del pensiero di Agostino, senza cadere in inevitabili precomprensioni.

AGOSTINO CLERICI

UMBERTO ECO (a cura di), *Semiotica medievale*, « Versus. Quaderni di Studi semiotici », 1984, 38-39 (maggio-dicembre), Ed. Bompiani. Un volume di pp. 207.

I numeri 38-39 dei Quaderni di « Versus », diretti da Umberto Eco, raccolgono una serie di studi tendenti a sottolineare le implicazioni semiotiche di alcune teorie linguistiche sviluppatesi nell'ambito della filosofia medievale. In questa ricognizione sullo sviluppo della consapevolezza semiotica degli autori medievali, spiccano i nomi di Tommaso d'Aquino, di Guglielmo di Ockham, dei grammatici Modisti.

Secondo R. Pellerey, *Tommaso d'Aquino: semiotica naturale e processo gnoseologico* (pp. 39-62), il modello gnoseologico tomista presuppone una serie di teorie semiotiche. Riproponendo uno schema interpretativo proposto da Eco, afferma che senza attività semiotica, non vi può essere conoscenza: infatti, in ogni momento della triplice articolazione della percezione e della conoscenza, cui è presupposta una diversa facoltà (il senso recepisce un oggetto; l'intelletto percepisce che cosa esso sia; l'intelletto riflette « ad res » e circostanza l'oggetto), intervengono processi semiotici che permettono lo svolgersi delle modalità cognitive. Tale caratterizzazione semiotica della logica cognitiva presente nella teoria tomista, viene completata da Guglielmo di Ockham nell'interpretazione del concetto come segno delle cose.

A. Tabarroni, *Segno mentale e Teoria della rappresentazione in Guglielmo di Ockham* (pp. 63-90), analizzando la nozione di « terminus mentalis » nel contesto della teoria semantica ockhamista, mostra il ruolo centrale che il concetto di segno gioca all'interno del sistema logico-filosofico di Ockham.

Distinguendo i termini in scritti, orali e mentali, a seconda che il termine sia un segno naturale della cosa significata nell'intelletto, non modificabile con la volontà (termine mentale), o sia espresso con parole o fissato nella scrittura, il cui significato è assegnato solo arbitrariamente, per istituzione volontaria, Ockham pone il problema del triangolo semantico, cioè del rapporto fra « conceptus », « vox » e « res », rielaborando in modo originale le teorie dei segni proposte dagli autori precedenti.

Gli Scolastici, in consonanza con Boezio, affermavano che la relazione fra segni arbitrari e concetti consiste nel fatto che i segni arbitrari — orali e scritti — significano direttamente un concetto e, solo attraverso questo, si riferiscono alla cosa. Duns Scoto aveva, invece, sostenuto che la funzione significativa delle parole del linguaggio arbitrario ricade immediatamente sulla cosa in sé e non sul concetto come realtà intermediaria. Ockham procede in linea con Scoto e interpreta Aristotele distanziandosi dalla tradizio-