

Francesca Pullano

Traduzione tradizione innovazione

1. Dire *quasi* la stessa cosa

Che cosa vuole dire tradurre? La prima e consolante risposta vorrebbe essere: dire la stessa cosa in un'altra lingua. Se non fosse che, in primo luogo, noi abbiamo molti problemi a stabilire che cosa significhi "dire la stessa cosa" ...

Ecco il senso dei capitoli che seguono: cercare di capire come, pur sapendo che non si dice mai la stessa cosa, si possa dire quasi la stessa cosa. A questo punto ciò che fa problema non è più tanto l'idea della stessa cosa, né quella della stessa cosa, bensì l'idea di quel quasi. Quanto deve essere elastico quel quasi? ... Stabilire la flessibilità, l'estensione del quasi dipende da alcuni criteri che vanno negoziati preliminarmente. Dire quasi la stessa cosa è un procedimento che si pone, come vedremo, all'insegna della negoziazione.¹

Il testo di Eco comincia con una domanda aperta molto interessante: *Che cosa vuol dire tradurre?* L'autore non intende rispondere prescrivendo delle regole, perché il suo intento è piuttosto di capire l'importanza del problema e di guidare il lettore nella riflessione. Il sottotitolo del libro è infatti *esperienze di traduzione* e si tratta della raccolta di diversi contributi che Eco ha dedicato al tema a partire dagli anni Ottanta. Vengono prese in considerazione tre specifiche esperienze di traduzione che appaiono utili per elaborare una sorta di teoria della traduzione: controllare traduzioni di altri, aver tradotto ed essere stato tradotto e aver collaborato con il proprio traduttore.

La traduzione è un'attività molto antica di grandissimo valore, è un atto di comunicazione tra culture diverse perché consiste nel trasportare il significato di una parola in un'altra lingua, usando appunto altre

parole; senza la traduzione non sarebbe possibile la comunicazione fra culture diverse.

La stessa situazione si ha anche nella vita quotidiana, con espressioni che reputiamo perfettamente traducibili da una lingua a un'altra. Prendiamo come esempio la semplice e piacevole azione di bere un caffè: si possono considerare sinonimi le parole *coffee*, *café* e *caffè* prese isolatamente. Ma le frasi *give me a coffee*, *donnez-moi un café* e *mi dia un caffè* non sono equivalenti tra loro dal punto di vista culturale, nonostante siano equivalenti dal punto di vista linguistico. Pronunciate in paesi diversi parlano di usi e situazioni diverse; come Eco sottolinea che

*... producono storie diverse. Si considerino questi due testi:
Ordinai un caffè, lo buttai giù in un secondo ed uscii dal bar.
He spent half an hour with the cup in his hands, sipping his
coffee and thinking of Mary.
Il primo si può solo riferire a un caffè e a un bar italiano, perché un caffè americano non potrebbe essere ingoiato in un secondo, sia a causa della quantità che della temperatura. Il secondo non potrebbe riferirsi ad un personaggio che vive in Italia e beve un espresso, perché presuppone l'esistenza di una tazza alta e profonda che contiene una quantità di bevanda dieci volte superiore.²*

Per rendere ancor meglio l'idea, Eco ricorda la vicenda di Averroè e della sua traduzione della *Poetica* e della *Retorica* di Aristotele, facendo riferimento alla novella di Borges intitolata *La ricerca di Averroè*³. L'autore argentino cerca di immaginarsi il pensatore arabo mentre è impegnato nell'ardua impresa della traduzione dell'opera aristotelica, affannandosi soprattutto sui termini *commedia* e *tragedia* di cui non coglie il significato, poiché sono forme d'arte sconosciute al mondo arabo.

Borges descrive con particolari dettagli la casa in cui il filosofo arabo si trova, la città di Cordova e *la terra di Spagna, nella quale sono poche cose, ma dove ciascuna sembra starvi in modo sostanziale ed eterno*⁴. Nel contesto del racconto dello scrittore argentino, questa

descrizione rappresenta, con un'immagine bellissima, proprio l'aspirazione di Averroè, un mondo ordinato, un cosmo in senso aristotelico, all'interno del quale i particolari acquistano un senso di carattere universale e hanno un loro posto stabile ... La traduzione non porrebbe alcun problema se la lingua, come la Spagna appena descritta, contenesse cose – le parole – che hanno un posto determinato e lo mantengono "in modo sostanziale ed eterno".⁵

Proprio nel momento in cui Averroè si arrovela sul significato di quelle due parole, nel piccolo cortile su cui si affacciano le finestre della sua stanza, giocano alcuni ragazzi. Uno, in piedi sulle spalle di un altro, fa da muezzin, quello che lo sostiene immobile fa da minareto, un terzo, in ginocchio, rappresenta i fedeli. I fanciulli stanno dunque facendo teatro, ma né loro né Averroè se ne rendono conto⁶. La soluzione al problema che lo angustia enormemente è proprio lì vicino, ma lui aspira all'universale, cerca una definizione e non presta attenzione al fatto particolare e contingente, per questo scrive che Aristotele *chiama tragedia i panegirici e commedia la satira e gli anatemmi. Mirabili tragedie e commedie abbondano nelle pagine del Corano e nelle iscrizioni del santuario*⁷. Alla fine Averroè sbaglia. *Non ha seguito le possibili analogie che l'esperienza poneva davanti ai suoi sensi, ha inseguito la "regola" ... e ha sbagliato*⁸.

Secondo Umberto Eco questa non è una semplice novella nata dalla fantasia di Borges ma è ciò che è successo al filosofo arabo⁹.

1.1. Interpretare e ipotizzare mondi possibili

Quando si traduce, in gioco non c'è solamente il testo, c'è molto di più: un intero mondo possibile. Il compito del traduttore è fare un'ipotesi su questo mondo possibile e la traduzione funzionerà meglio tanto più l'ipotesi risulterà plausibile. Bisogna quindi interpretare la frase che ci si trova davanti sulla base della congettura relativa al mondo possibile, e solo dopo si potrà decidere come tradurre. In tal senso il dizionario è chiaramente solo un punto di partenza, poiché, entro un intero spettro di contenuti messi a disposizione, il traduttore dovrà scegliere sapientemente l'accezione più vicina o il senso più probabile

e ragionevolmente rilevante nella particolare realtà ipotizzata, consapevole che una scelta può essere valida in una realtà possibile, ma non in un'altra.

Dunque tradurre vuol dire capire il sistema interno di una lingua e la struttura di un testo dato in quella lingua, e costituire un doppio del sistema testuale che, sotto una certa descrizione, possa produrre effetti analoghi nel lettore, sia sul piano semantico e sintattico che su quello stilistico, metrico, fonosimbolico, e quanto agli effetti passionali a cui il testo fonte tendeva.¹⁰

La traduzione sarà particolarmente riuscita, quando il traduttore avrà successo nel suo tentativo di ripensare il mondo così come l'autore originale poteva averlo visto e trovare il modo più adatto ed efficace per comunicarlo ai lettori della lingua, epoca e cultura di arrivo. È proprio qui che si gioca la negoziazione e un testo sarà tradotto in modo tanto più fedele *quanto più verrà interpretato con appassionata complicità*. Va preso in considerazione non solo il significato di un termine, ma tutto l'insieme di inferenze che il termine porta con sé; la difficoltà sta soprattutto nel fatto che in lingue diverse vocaboli che all'apparenza sono sinonimi non sempre permettono di provocare le stesse inferenze.

La traduzione impone sempre una scelta, in quanto il traduttore sceglie di eliminare alcune conseguenze e alcune particolari sfumature per dare importanza ad altre, per cui non si tratta di *dire la stessa cosa*: qualcosa cambia inevitabilmente, qualcos'altro viene aggiunto, altro ancora sfugge o non può essere tenuto. Ogni traduzione è quindi preceduta da una fase di interpretazione, e in questa fase il traduttore deve decidere quali possibili conseguenze scegliere. Non sempre nella trattativa della negoziazione perdite e guadagni vengono distribuiti equamente; una negoziazione può essere soddisfacente anche se una delle due parti ha perso più dell'altra, purché il senso del testo venga trasmesso all'altra lingua con successo e l'idea del mondo possibile risulti credibile.

L'interpretazione del testo e la comprensione del mondo possibile sono importanti per la traduzione, ma non bisogna appiattire l'idea di

interpretazione su quella di traduzione, che devono anzi interagire in modo proficuo e questo è il delicato compito del traduttore. Tradurre è in fin dei conti un diverso grado di intensità dell'interpretazione.

1.2. Fedeltà e infedeltà

Una traduzione presenta sempre *margini di infedeltà rispetto ad un nucleo di presunta fedeltà*¹¹ e il rapporto tra i due fattori dipende dai fini che il traduttore si pone. Molto spesso non è possibile rendere una parola con un solo sinonimo, ma occorre una parafrasi, una definizione, un'immagine o addirittura un esempio concreto. Se nella lingua di arrivo vengono usate troppe parole, il testo perde semplicità e immediatezza. Se non è una saggia decisione togliere troppo e impoverire un testo, Eco avverte però che anche arricchire o aiutare troppo un testo è sbagliato perché ne può risultare un'opera eccellente che non sarà tuttavia una buona traduzione.

Secondo Eco *la traduzione propriamente detta è una cosa seria*¹², *che impone una deontologia professionale che nessuna teoria decostruttiva della traduzione potrà mai neutralizzare*¹³. L'autore confessa di esser stato continuamente combattuto tra il bisogno di avere una traduzione fedele a quanto aveva scritto e la scoperta eccitante di vedere il proprio testo trasformarsi proprio quando veniva tradotto in un'altra lingua. Si avvertivano a volte delle impossibilità, prima fra tutte quella di dire la stessa cosa, ma soprattutto erano le molte possibilità aperte davanti a sé a colpire l'autore:

*Avvertivo come al contatto con un'altra lingua il testo esibisse potenzialità interpretative che erano rimaste ignote a me stesso e come talora la traduzione potesse migliorarlo (dico "migliorare" proprio rispetto all'intenzione che il testo stesso veniva improvvisamente manifestando, indipendentemente dalla mia intenzione originaria di autore empirico).*¹⁴

Per quanto possa essere adeguata la comprensione del testo, e per quanto possa essere credibile l'ipotesi del mondo possibile costruita dal traduttore, non si arriva comunque a *dire la stessa cosa*. Non si

riesce a restituirne completamente il senso, i conti non tornano mai e ogni volta che si cerca una soluzione il problema si ripropone ancora.

La traduzione è possibile, anzi necessaria, proprio perché la traduzione assoluta è impossibile. Questa impossibilità è allora una chance e non una condanna, una semplice negazione. Essa è la condizione di possibilità stessa della traduzione, ciò che mantiene aperto il desiderio, la domanda, l'urgenza, la necessità e la possibilità della traduzione ...

L'assoluta traducibilità equivarrebbe dunque ad affermare, contro ogni evidenza dell'esperienza, che il senso può esistere e circolare senza incarnarsi, che si può pensare senza segni¹⁵.

Le parole citate di Carmine Di Martino in un certo senso sono quasi agostiniane: per Agostino l'inconsistenza ontologica della creatura è anche inconsistenza gnoseologica, poiché non è possibile per l'uomo avere una conoscenza *tota simul* e questo non fa che aumentare l'importanza della domanda e della ricerca filosofica; così come l'impossibilità di trovare una traduzione assoluta e definitiva tiene sempre aperta la possibilità, nonché il bisogno stesso di tradurre.

2. Tradurre le *Confessiones*

Le *Confessiones* di Agostino, insieme alle Scritture, sono una delle opere più lette e commentate nella storia del pensiero occidentale ed è impresa davvero difficile definire il capolavoro agostiniano: non è un trattato filosofico, non è un testo puramente teologico o mistico e nemmeno un'autobiografia in senso tradizionale. Una delle descrizioni forse più riuscite è quella proposta da Roberta De Monticelli: *metafisica al vocativo in prima persona*¹⁶. Affermando che è in prima persona la studiosa evidenzia il fatto che un'esistenza personale viene posta come base per una metafisica che è sempre vocativa, nel senso di un io che cerca di scoprire se stesso rivolgendosi a un altro soggetto.

Agostino nelle *Confessiones* narra la storia di un'*aversio* e di una *conversio*: nei primi nove libri la racconta dal punto di vista esistenziale e la conversione religiosa rappresenta il punto di arrivo di un cammino travagliato e difficile; gli ultimi quattro libri, più strettamen-

te filosofici¹⁷, descrivono invece il percorso conoscitivo dell'anima e la conversione rappresenta il punto di inizio e inaugura l'atteggiamento filosofico. L'autore traduce in termini teoretici e filosofici l'esperienza autobiografica dei primi nove libri. Il percorso personale potrebbe rappresentare per analogia il percorso compiuto dal pensiero stesso dell'autore: i diversi momenti non costituiscono statiche e convenzionali partizioni temporali scolastiche, ma piuttosto fasi di un percorso di ricerca filosofica in continuo divenire. Nel VI Libro l'Ipponate scrive:

*E uno stupore grande mi prendeva e un'angoscia, quando pensavo al tempo che era passato dai miei diciott'anni, dal giorno in cui mi aveva preso la passione per la ricerca della sapienza e avevo deciso, appena l'avessi trovata, di farla finita con le speranze vacue e le follie bugiarde dell'ambizione. Quanto tempo! E ormai avevo trent'anni e ancora mi dime-navo nello stesso fango con l'ansia di godere le gioie presenti che fuggivano e mi dissipavano ... e io mi dico "domani domani troverò, tutto mi sarà chiaro, l'avrò in pugno ... domani verrà Fausto e mi spiegherà ogni cosa ... O grandi uomini dell'Accademia! Non c'è certezza cui si possa attenere a guida della vita. Ma noi cerchiamo con più impegno senza disperare ... Guarda non sono assurdi questi passi dei libri della Chiesa, che parevano assurdi, c'è un'altra interpretazione possibile ... ma dove cercarla? ... Non ha tempo Ambrogio, non ha tempo, di leggere non c'è il tempo ..."*¹⁸

Agostino colloca questo monologo interiore idealmente al centro esatto della sua opera, riassumendo le tappe fondamentali dell'*itinerarium* percorse fin qui dal *cor inquietum*, nelle quali il piano intellettuale si intreccia continuamente con quello affettivo.

Essendo tra i libri più letti, il capolavoro agostiniano è stato ovviamente anche tradotto molte volte e in tante lingue diverse. In Italia una delle traduzioni più conosciute è quella di Carlo Carena, pubblicata da Città Nuova¹⁹, Einaudi²⁰ e nel sito internet *augustinus.it*. Si tratta senza dubbio di una traduzione curata, bella e ben riuscita, ma paragonare traduzioni diverse è sempre assai impegnativo. La prima da

prendere in considerazione è quella di Roberta De Monticelli, che in varie occasioni risulta più efficace di quella più tradizionale di Carena.

De Monticelli riesce spesso a evidenziare punti di contatto tra il pensiero del filosofo medievale e la filosofia moderna e contemporanea, rendendo la lettura del testo agostiniano molto stimolante. È come se si venisse a creare un proficuo dialogo con il passato, in cui l'interlocutore odierno ritrova se stesso nelle tematiche e nei problemi affrontati da Agostino, che risultano decisivi ancora oggi.

Non solo i temi trattati si rivelano assolutamente attuali, ma anche il dinamismo che contraddistingue il metodo con cui l'Ipponate conduce la sua ricerca è di grande interesse per un pensatore contemporaneo. Tale dinamismo è sempre duplice: quello della coscienza che indaga e quello dell'oggetto indagato che viene a costituirsi a poco a poco proprio durante l'indagine. I livelli stessi della ricerca sono dinamici, perché ogni nuovo elemento conquistato si rivela a sua volta problematico e spinge il filosofo a proseguire ulteriormente la propria analisi. Anche la direzione di tutta l'indagine – come è noto – è duplice: dall'esteriore all'interiore (dalle cose esterne verso il soggetto) e dall'inferiore al superiore (dall'interiorità del soggetto al vertice dell'anima, cioè Dio). Il punto di arrivo delle due direzioni di ricerca, che non sono una successiva all'altra ma si realizzano contemporaneamente, viene designato dall'autore con un'espressione che, essendo volutamente errata dal punto di vista grammaticale, risulta particolarmente incisiva e brillante: *interior intimo meo superior summo meo*²¹.

L'Ipponate si rapporta in modo significativo con la tradizione che lo precede e con le sue fonti, soprattutto con Platone e Paolo: se da una parte attinge a piene mani alla tradizione, dall'altra la rinnova sempre proponendo una riflessione nuova e personale, che però non rinuncia mai al legame con il passato. Appare chiaro come il modo stesso in cui Agostino conduce la sua ricerca fornisca un'importante indicazione su come si possa riprendere la tradizione innovandola; allo stesso modo anche tradurre un capolavoro di un'epoca lontana, tenendo presente la filosofia contemporanea, è un modo di rapportarsi alla tradizione, farla propria e rinnovarla.

La terza traduzione italiana su cui intendo richiamare l'attenzione è quella di Mario Dal Pra²²: molto interessante perché non è una traduzione letterale del testo integrale, bensì una selezione di brani delle *Confessioni* tradotti più liberamente.

Nella *Prefazione* Dal Pra stesso scrive:

*Le caratteristiche che distinguono questa mia edizione delle Confessioni di S. Agostino dalle altre curate per le scuole sono le seguenti: nella traduzione non mi sono tenuto alla ripetizione letterale delle parole, infilate collo stesso ordine del testo latino e scrupolosamente mantenute, anche se non sempre capaci di rendere con chiarezza il contenuto. La traduzione non è infatti una versione. Mi sono sforzato pertanto di rendere la lettura piacevole e attraente, presentando i brani in stile moderno e rapido, a cui mi pare che il linguaggio di S. Agostino si presti molto bene.*²³

È degno di nota che l'autore precisi che la *traduzione non è una versione*; assumendo lo stesso atteggiamento che abbiamo già incontrato in Eco, Dal Pra compie una scelta forte, per cercare di rendere al meglio il mondo possibile descritto da Agostino, in modo che sia credibile e fruibile nel migliore dei modi dai lettori della lingua e dell'epoca di arrivo. La traduzione di Dal Pra è cronologicamente molto precedente a quella di De Monticelli, ma il tentativo di attualizzazione è lo stesso e si rivela in entrambi i casi molto valido.

Altra scelta forte è quella di costituire un'antologia del capolavoro agostiniano:

*Ho diviso i brani scelti in parti, non già rispondenti alla distinzione dei libri delle Confessioni, ma a particolari problemi e momenti dell'opera: così sarà più facile raccogliere l'attenzione ed intuire il filo conduttore di tutte le pagine presentate.*²⁴

L'idea stessa di operare una selezione dei brani rende visibile e decisivo l'intervento personale del traduttore sul testo; secondo quanto scrive nella *Prefazione*, l'intento di Dal Pra però non è di estrapolare *ad hoc* brani di Agostino, per piegarlo in una visione estranea al filo-

sofo medievale, anzi è quello di rendere la lettura di un autore così lontano nel tempo *piacevole e attraente* per un interlocutore del Novecento. Sembra una novità di grande rilievo rispetto alle *normali* traduzioni. I brani scelti sono molti e differenziano la parte filosofica dell'opera, quella autobiografica in senso più convenzionale, quella mistica in proporzione minore e infine anche la parte esegetica degli ultimi due libri.

L'apparato di note è volutamente parco, si limita a dare al lettore le notizie necessarie per capire il testo; in tal modo la lettura può essere scorrevole e ininterrotta, soprattutto perché, secondo il traduttore, il vero e proprio commento alle *Confessioni* deve essere fatto a viva voce.

Dal Pra conclude la prefazione con un augurio al lettore che suona molto sincero:

Mi auguro che il mio lavoro possa essere seguito da frutti di spiritualità pari al desiderio e al sincero amore con cui l'ho compiuto.²⁵

2.1. Importanza del X libro delle *Confessioni*

Per confrontare alcune traduzioni e discuterne la correttezza filologica e le implicazioni teoriche si può prendere un brevissimo passo delle *Confessioni*, particolarmente importante e ricco di significati:

Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum.²⁶

La citazione è tratta dal X libro, che ha un ruolo decisivo poiché segna una cesura all'interno del componimento agostiniano; a tal proposito è significativo ciò che Martin Heidegger scrive in una lettera inviata nel 1933 all'amica Elisabeth Blochmann:

la forza dell'esistere che promana da questo grande libro è in effetti inesauribile. Ogni volta trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, assieme all'undicesimo – e solo allora proseguire con la parte "bio-

grafica", sempre che la si possa chiamare così. Lei dovrebbe prendere anche il testo originale, già solo per il meraviglioso latino – che non potrà mai essere tradotto.²⁷

Con il nono libro si conclude la parte strettamente narrativa dell'opera, quella che presenta un'autobiografia nel senso più usuale del termine e l'ultimo fatto narrato, l'estasi di Ostia, è molto singolare. L'episodio descrive una peculiare forma di conoscenza, in cui per un istante si raggiunge l'appagamento totale, la dimensione del silenzio. Tutto questo non è altro che un preludio ai temi affrontati nei libri successivi²⁸.

All'inizio del X libro l'autore sente la necessità di fare una nuova confessione:

Ma io su queste pagine confesso davanti a te, anche agli uomini, chi sono ora, non più chi ero.²⁹

L'autore dichiara apertamente di voler confessare il presente, si rende conto che per affrontare l'avvenire ha bisogno di una nuova prospettiva di se stesso guadagnata grazie alla conversione: non è un passaggio solo esistenziale, ma anche punto sorgivo della riflessione filosofica.

La cesura non è certo casuale, rappresenta infatti il senso stesso della ricerca memoriale di Agostino:

la struttura delle Confessiones prevede una parte per così dire naturale, in questo caso l'autobiografia, dove si accumulano gli spunti di riflessione, i passaggi attraverso successive e differenti scuole di pensiero; si deve quindi realizzare un mutamento profondo di atteggiamento, rappresentato dalla conversione, per poter infine approdare alla speculazione.³⁰

La svolta che caratterizza il decimo libro si nota fin dall'esordio:

*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum.
Conoscerò te che mi conosci, io ti conoscerò come tu mi conosci.³¹*

È rilevante mettere in luce che il secondo *cognoscam* non presenta un complemento esplicito. Nella traduzione citata, di Roberta De Monticelli, il secondo *cognoscam* sottintende un *te*³². Quando Solignac, nel suo commento al decimo libro³³, prende in considerazione la frase, sottintende un *me*. La seconda soluzione è molto interessante, perché annuncia il proposito e la struttura del libro: Agostino cercherà prima di conoscere Dio e poi di conoscere se stesso, così come è conosciuto da Dio. Da questo momento il celebre motto delfico del *conosci te stesso*, che riecheggia nella frase, assume un nuovo significato. Per essere davvero fedeli al testo, occorre però riconoscere che l'autore di fatto decide di non mettere alcun complemento e quindi si potrebbe proporre una traduzione ancor più letterale:

Conoscerò te che mi conosci, io conoscerò come sono conosciuto.

2.2. Traduzioni italiane a confronto

*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum.*³⁴

È senza dubbio una delle espressioni agostiniane più significative, poiché descrive il primo passo dell'Agostino filosofo che, avendo appena guadagnato uno sguardo nuovo con la conversione, si rivolge alla realtà che lo circonda e questa gli risponde esortandolo a guardare verso colui che l'ha creato³⁵. Carlo Carena traduce:

*Le mie domande erano la mia contemplazione; le loro risposte, la loro bellezza.*³⁶

Roberta De Monticelli:

*Le interrogavo con la mia tensione; e la loro risposta era l'idea in cui ciascuna si offriva al mio sguardo.*³⁷

Mario Dal Pra:

*Le mie interrogazioni furono l'osservazione attenta di esse;
la loro risposta fu nel mostrarmi la loro stessa realtà.*³⁸

Come Agostino anche Roberta De Monticelli e Mario Dal Pra si muovono abilmente tra innovazione e tradizione senza *tradire* il filosofo medievale, senza usarlo come pretesto per proporre problemi o dubbi che non gli appartengono affatto. Le loro traduzioni, per quanto più libere e audaci, risultano più efficaci e interessanti rispetto a quella più semplice e letterale di Carlo Carena.

Agostino apprezza la semplicità e l'immediatezza del linguaggio, non sceglie mai di scrivere in modo volutamente oscuro e incomprensibile; la semplicità però spesso è solo apparente e nasconde una rara e grande profondità filosofica e uno studio sapiente e curato dei vocaboli scelti. È molto difficile tradurre in italiano la frase di cui si sta discutendo; in latino Agostino usa solamente nove parole per descrivere alla perfezione lo slancio filosofico che lo guida mentre in italiano è impossibile usare un numero così limitato di parole e avere la stessa efficacia, soprattutto perché concetti come *intentio* e *species* per un lettore medievale avevano un significato o significati che un lettore di oggi può cogliere – ammettendo che li possa cogliere – solo con difficoltà.

La duplice sfida del traduttore contemporaneo si gioca nel far capire il messaggio agostiniano anche a un lettore così lontano nel tempo, entro una lingua e una cultura differenti, per cui sarebbe necessario approfondire il significato dei due termini chiave.

L'*intentio* è la direzione e insieme l'intensità dell'applicazione mentale o attenzione; è la forza non materiale che contraddistingue ogni funzione psichica³⁹. Nella teoria agostiniana della sensazione, come *passio corporis, per se ipsam, non latens animam*⁴⁰, è ciò in forza di cui una sensazione è appunto presente alla mente. Nel nostro caso il termine *intentio* è molto più pregnante di termini italiani come *contemplazione* o *attenzione*: è una vera e propria tensione verso la realtà, sulla linea della tensione verso Dio del *fecisti nos de te* del I libro. È l'atteggiamento teso e interessato che caratterizza il filosofo, il quale non si limita a guardare la realtà ma la *vede e la interroga*⁴¹; tale posizione si contrappone sia allo smarrimento del giovane Agostino, sia all'errare di cosa in cosa che caratterizza la *vana curiositas*, di cui

parla alla fine del libro. Solo dopo la conversione è possibile un cambiamento di atteggiamento di tale portata, che spinge l'uomo a tematizzare la realtà, a scrutarla alla ricerca di segni della presenza di quel Dio che è punto di origine della riflessione stessa.

Le tracce di Dio che l'autentico filosofo ritrova nella realtà sono appunto le *species*: la risposta che il mondo fornisce a quello sguardo particolare. Il termine *species* viene tradotto da Carena e da De Monticelli con *bellezza* ma non si vuole intendere la mera bellezza esteriore, si parla invece della bellezza in senso pitagorico e platonico, come armonia dell'ordine del mondo.

La prova teologica di Agostino consiste nel dimostrare che noi, guardando al mondo attraverso il pensiero, presupponiamo delle determinazioni pure, appartenenti allo spirito, necessariamente immutabili, che ci permettono di comprendere la realtà mutevole in quanto mutevole: tali determinazioni devono essere di specie superiore all'anima pensante che apprende e sbaglia.⁴²

Proprio il termine *species* è usato da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*⁴³ per indicare le idee platoniche; per Agostino

le idee (divine) a cui le cose rinviano sono date all'intelligenza, alla parte superiore dell'anima. Così la percezione intelligente del cosmo visibile rinvia immediatamente all'esistenza anzi alla vita e alla conoscenza del soggetto e segna l'ascesa dal grado inferiore (la realtà) al grado superiore (il soggetto).⁴⁴

Per questo De Monticelli decide di tradurre la seconda parte della frase con *la loro risposta era l'idea in cui ciascuna si offriva al mio sguardo*, proponendo una traduzione piuttosto originale che sottolinea anche la relazione reciproca tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto⁴⁵. L'ammirazione per la bellezza della realtà e la tensione verso il Creatore vengono descritte da Agostino anche nelle *Enarrationes in Psalmos*:

*Sono cose meravigliose, degne di lode, anzi stupende, e non più terrene, sono già celesti. Ma non si placa qui la mia sete; le lode, le ammiro, ma è di chi le ha fatte che ho sete.*⁴⁶

Il termine *species* richiama anche la nozione di ordinamento teleologico del mondo, centrale nel pensiero agostiniano perché riassume la concezione neoplatonica di gerarchia di valore, che è anche una scala di perfezione degli esseri⁴⁷.

Anche Dal Pra traduce la frase in modo molto personale. Per rendere la parola *intentio* scrive: *le mie interrogazioni furono l'osservazione attenta di esse* e la sua scelta permette anche a un lettore che non conosce la portata teoretica del termine di capire con chiarezza ciò che Dal Pra pensa che Agostino stia sottolineando, e cioè uno sguardo attento e non distratto verso la realtà. Secondo la gnoseologia agostiniana è la volontà ad avere il compito di scegliere su quale preciso oggetto, tra i tanti che si offrono all'intelligenza e che vengono poi conservati nella memoria, la *mens* debba focalizzare la sua attenzione durante l'atto conoscitivo. C'è quindi uno stretto legame tra *voluntas* e *intentio* che in questa traduzione si coglie meglio rispetto a una traduzione più letterale, formata da un'unica parola.

Credo però che la scelta più audace fatta da Dal Pra sia di tradurre *species* con *realtà*. Ci troviamo davanti non a una perifrasi esplicativa come nel caso precedente, ma a una sola parola che però ha una chiara portata filosofica. Agostino stesso nel X libro scrive:

*Non appare a chiunque abbia conservato la pienezza delle sue facoltà sensoriali, questa bellezza delle idee? Perché non a tutti parla allo stesso modo? Gli animali, piccoli e grandi la vedono ma non la sanno interrogare. Non c'è in loro ragione che presieda nel ruolo di giudice ai messaggi dei sensi. Gli uomini invece hanno facoltà di interrogare per vedere e capire le invisibili cose divine attraverso quelle create, ma per amore se ne lasciano soggiogare, e dei succubi non possono fare i giudici.*⁴⁸

E ancora più avanti:

Pur avendo per entrambi lo stesso aspetto, per uno è muta dove all'altro parla: anzi per la verità parla a tutti, ma a intenderla sono soltanto quelli che accolgono la voce dall'esterno per confrontarla nell'intimo con la verità.⁴⁹

La realtà, attraverso le *species*, parla a tutti ma non tutti riescono a intendere ciò che dice. In ultima analisi, entra in gioco il *principio di giudizio*⁵⁰ che caratterizza la noetica agostiniana, perché non ci si ferma alla semplice nozione delle cose o a notare la loro esistenza: il loro valore viene determinato dalla loro *species*, intesa come idea in base a cui la ragione umana si fa giudice delle cose.

Le *species* descrivono il mondo sensibile come Dio ha deciso di crearlo e infatti Agostino ritrova le tracce del divino *semplicemente* scrutando con attenzione un bel cielo stellato o l'immensità del mare. Scegliere quindi il termine *realtà* sottintende tutto questo, soprattutto considerando che la realtà non parla a tutti ma solo a coloro che la sanno *vedere e interrogare*; Dal Pra sceglie di usare questo termine per indicare la risposta che le cose del mondo possono dare solo a chi vive fino in fondo *l'intentio* del proprio *cor inquietum*.

2.3. Traduzioni in altre lingue

Può essere interessante prendere in considerazione, anche se in modo più rapido, alcune traduzioni in lingue diverse dall'italiano:

Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza;⁵¹

Mi pregunta era mi mirada y su respuesta, su apariencia;⁵²

Mi pregunta era mi atencion; la respuesta de ellos, su belleza;⁵³

My questioning was my observing of them; and their beauty was their reply.⁵⁴

Queste prime traduzioni sono simili tra loro: usano poche parole, sono sobrie, lineari e ricordano quella proposta da Carena. Il termine

mirada in spagnolo vuol dire semplicemente *sguardo*⁵⁵; andando però ad analizzare altri vocaboli che hanno la stessa radice vediamo che si avvicinano all'agostiniano *intentio*: l'aggettivo *mirado* significa *attento, accorto, prudente*, il sostantivo *mira* significa anche *intenzione e scopo*⁵⁶.

La parola *species* viene tradotta con *belleza* in due dei tre casi in lingua spagnola presi in esame; il terzo caso invece riporta *apariencia* che significa *apparenza, aspetto, facciata* ma anche *indizio, segno* in senso figurato: la seconda accezione rende meglio il testo di Agostino, poiché la prima, indicando la mera parvenza, è quasi in contrasto con l'intento del filosofo perché designa ciò che è platonicamente opposto all'*idea* e quindi anche alle *species* agostiniane.

In inglese i termini scelti per indicare rispettivamente *intentio* e *species* sono *my observing* e *beauty* quindi sostanzialmente coerenti con la traduzione dell'edizione Einaudi.

Prendiamo in esame un'altra traduzione inglese:

*My question had come from my observation of them, and their reply came from their beauty of order.*⁵⁷

Mentre la prima parte della frase è quasi identica alla traduzione inglese citata sopra, la seconda parte è più specifica perché traduce il termine *species* con *beauty of order*, rendendo quindi esplicito il legame tra bellezza e ordine del cosmo, nozione fondamentale nel pensiero di Agostino, soprattutto in questo passo delle *Confessioni*.

*C'était par ma contemplation même que je les interrogeais, et leur réponse c'était leur beauté;*⁵⁸

*La voix seule de mon désir interrogeait les créatures, et leur seule beauté était leur réponse.*⁵⁹

La seconda traduzione francese è più significativa e particolarmente ricca poiché il termine *intentio* viene tradotto con una perifrasi efficace⁶⁰ e molto agostiniana: mette in risalto la dinamica del desiderio che è importante in Agostino, soprattutto ripensando alla celebre espressione *deum et animam scire cupio* tratta dai *Soliloquia*, che ren-

de chiaramente il concetto di tensione conoscitiva diretta verso la realtà. Anche la scelta del termine *créature* è influente, perché richiama il fatto che Dio ha creato la realtà e ha deciso di farlo seguendo un preciso ordine e una certa gerarchia di valori che l'uomo può rintracciare proprio attraverso le *species*, reso qui con *beauté* cioè *bellezza*.

Anche due traduzioni tedesche prese in esame rendono con maggior precisione il termine *intentio* facendo riferimento a una sorta di contemplazione meditata:

*Meine Frage bestand aber in sinnender Betrachtung, und ihre Antwort war ihre Schönheit;*⁶¹

*Meine Frage bestand in sinnender Betrachtung derselben und ihre Antwort in ihrer Schönheit.*⁶²

Conclusioni

Stilisticamente la traduzione di Carena si avvicina di più alla forma del testo latino, perché come Agostino anche il traduttore sceglie di usare poche parole puntando sulla incisività dell'espressione, affidando quindi alle eventuali note il compito di chiarire meglio il significato dei vocaboli agostiniani. Non è una scelta che di per sé impoverisce il testo, forse però rende più difficile la comprensione da parte di un lettore contemporaneo dello spessore filosofico della frase.

A mio parere, nelle traduzioni di Dal Pra e De Monticelli si avverte maggiormente tutta l'importanza dei termini che l'autore medievale sceglie sapientemente di usare. In accordo con quanto sostiene Eco, non mi pare che Dal Pra e De Monticelli vogliano dire più di quanto Agostino intendesse dire, non stanno cercando di arricchire o appesantire ulteriormente il testo fonte, piuttosto stanno cercando di trasmettere nel modo migliore ai loro contemporanei la riflessione agostiniana.

Il dinamismo della ricerca, l'assenza di sistematicità e il carattere sempre aperto del suo pensiero fanno di Agostino un fecondo termine di confronto per gli autori posteriori sia medievali che moderni e contemporanei. Come abbiamo visto, Husserl è il termine di paragone che De Monticelli sceglie più spesso: il taglio critico e la scelta del lessico usato nella traduzione e nel vasto apparato di note consentono un ri-

chiamo continuo alla filosofia contemporanea, in particolare alla fenomenologia.

Tenere costantemente presente il pensiero contemporaneo anche mentre si approfondisce il pensiero medievale può essere un modo per coniugare un rigoroso atteggiamento storico e l'interesse per quanto autori così lontani possono ancora dire alla nostra sensibilità.

Inoltre è da notare che, come sottolinea Pierre Chapel De La Pachevie, la celebre frase di Agostino⁶³ esprime

un ascolto del mondo, l'intenzionalità nella sua versione autentica e la risposta della realtà che parla di Dio è un invito a sentire la voce di Dio dentro di noi che ci dice: "il tuo Dio è anche per te la vita della tua vita"⁶⁴. Husserl afferma che l'intenzionalità è come una pulsazione universale, il battito del cuore del mondo; per Agostino invece l'intenzionalità è come un'eco che rinvia il mondo interiore ed esteriore.⁶⁵

L'osservazione è molto interessante, specialmente ripensando alla traduzione di De Monticelli in cui viene sottolineata la relazione tra soggetto e mondo⁶⁶.

Anche Eco segnala decisamente l'importanza del rapporto tra filosofia e traduzione:

È curioso che mentre tante riflessioni filosofiche hanno messo in dubbio la possibilità della traduzione, sia proprio il successo di fatto di tante operazioni di traduzione a porre, o a riproporre, alla filosofia il problema filosofico massimo tra tutti, se cioè esista un modo (o anche molti, ma non qualsiasi) in cui vanno le cose, indipendentemente da come le nostre lingue le fanno andare.⁶⁷

Non è possibile *dire la stessa cosa* e dovremo quindi accontentarci di *dire quasi la stessa cosa*, eppure l'interesse per opere che appartengono a culture, epoche e lingue diverse dalla nostra continua a rinnovarsi, quando vi troviamo qualcosa che riesce in qualche modo a toccare il nostro *cor inquietum*. Agostino riflette sulla parola e sulle differenze linguistiche e nelle *Confessioni* scrive:

In principio hai fatto cielo e terra⁶⁸: fa che io intenda e comprenda come. È Mosè che lo ha scritto ... Se fosse davanti a me come farei a sapere se le cose che ha detto sono vere? Dentro di me nella memoria del pensiero, non ebraica né greca né latina né barbara, senza labbra né lingua, senza rumore di sillabe la verità mi direbbe: "Dice il vero" e io subito rassicurato fiduciosamente direi a quell'uomo "Dice il vero." ...⁶⁹

Ma chi ci illumina? Soltanto la verità che permane. Perché anche quando riceviamo una lezione da una creatura mutevole, ne siamo rinviati alla verità che permane: e allora stiamo fermi ad ascoltare e impariamo davvero, e ci riempiamo di gioia alla voce dello sposo, come chi torna al suo paese d'origine.⁷⁰

Traduzioni delle *Confessiones*

Agostino, *Le Confessioni*, introduzione a cura di M. Bettetini, traduzione di C. Carena, Einaudi 2002

S. Agostino, *Le Confessioni*, passi scelti e tradotti a cura di M. Dal Pra, La Scaligera, Verona 1943

Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990

Augustin de Hipona, *Confesiones*, Estudio preliminar, traducción directa y notas S. Magnavacca, Editorial Losada, Buenos Aires 2005

Saint Augustin *Confessions - Livres IX-XIII*, trad. Pierre de Labriolle, Les belles lettres, Paris 1954

Traduzioni tratte dal sito www.augustinus.it

Augustin, *Las Confesiones*, traducción Á.C. Vega Rodríguez

Augustin, *Confessions*, Translated by J.G. Pilkington, from *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 1. Christian Literature Publishing Co., Buffalo 1987

Augustin, *Confessions*, translated and edited by A.C. Outler

Les Confessions de Saint Augustin, trad. M. Moureau 1984

G. Emmenegger, *Griechische Patristik und orientalische Sprachen*, Bibliothek der kirchenväter, 2008

Traduzione di O.F. Lachmann, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*, Reclams Universal-Bibliothek (2791/94a), 1888

Note

¹ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003, pp. 9-10.

² Ivi, p. 168.

³ J.L. Borges, *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano 1959.

⁴ J.L. Borges, *Tutte le opere*, vol. 1, Mondadori, Milano 1984, p. 838.

⁵ M. Parodi, *Metafora e storia. A proposito di Borges e la ricerca di Averroè*, in "Rivista della storia della filosofia" 4/65 (2010), p. 736.

⁶ Cfr. U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012.

⁷ J.L. Borges, *Tutte le opere ... cit.*, p. 845.

⁸ M. Parodi, *Metafora e storia ... cit.*, p. 741.

⁹ Cfr. U. Eco, *Dire quasi ... cit.*, pp. 165-166.

¹⁰ Ivi, p. 16.

- 11 Ivi, p. 17.
- 12 Eco sottolinea inoltre che un traduttore di solito non si pone problemi ontologici, metafisici o etici – a meno che non stia traducendo un testo filosofico (Ivi, p. 353).
- 13 Ivi, p. 23.
- 14 Ivi, p. 15.
- 15 C. Di Martino, *Il problema della traduzione a partire da Jacques Derrida*, in "Doctor Virtualis" 7, *Tradurre l'intraducibile*, 2007, pp. 69-71.
- 16 *Questa potrebbe essere la definizione del capolavoro di Agostino se fosse lecito racchiuderla in una formula. La formula, per così dire, dell'unicità di questo testo: un'impresa paradossale risolta nella perfezione di un nuovo stile di pensiero. Non semplicemente un nuovo genere letterario, ma di una "forma simbolica" o più semplicemente di una forma mentis che prima non c'era*, Introduzione di R. De Monticelli, p. XLVI (in Agostino, *Confessioni*, trad. it. di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990).
- 17 In particolare il X Libro avrà come tema la memoria, l'XI il tempo e gli ultimi due l'esegesi della Genesi.
- 18 Agostino, *Confessiones* 6.11.18.; trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 99.
- 19 Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. di C. Carena, Città Nuova, Roma 2000.
- 20 Agostino, *Le Confessioni*, introduzione a cura di M. Bettetini, traduzione di C. Carena, Einaudi, Torino 2002.
- 21 Agostino, *Confessiones* 3.6.11.
- 22 *Le confessioni / S. Agostino; passi scelti e tradotti a cura di M. Dal Pra*. La Scaligera, Verona 1943.
- 23 M. Dal Pra, *Prefazione*, ivi, p. 5.
- 24 *Ibidem*.

- 25 *Ibidem.*
- 26 Agostino, *Confessiones* 10.6.9.
- 27 C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura), *Esistenza e libertà: Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000, p. 89.
- 28 Il percorso di ricerca dall'esteriorità all'interiorità è svolto nel X libro. Il problema del rapporto tra tempo ed eternità nell'XI libro. La molteplice interpretazione delle Scritture nei libri XII e XIII.
- 29 Agostino, *Confessiones* 10.1.2., trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 344.
- 30 M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Lubrina, Bergamo 2006, p. 17.
- 31 Agostino, *Confessiones* 10.1.1., trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 343.
- 32 La stessa soluzione è proposta in un'altra traduzione che ho consultato: *Que yo te conozca, Conocedor mio, que te conozca, como tambien soy conocido*, Augustin de Hipona, *Confesiones*, Estudio preliminar, traduccion directa y notas: S. Magnavacca, Editorial Losada, Buenos Aires 2005.
- 33 *Il secondo cognoscam non ha complemento; si potrebbe senza forzatura del senso, sottintendere un me, poiché è quanto suggerisce il seguito del testo*, A. Solignac, *Il libro X delle Confessioni*, trad. it. di B. Caravaggi, in "Le Confessioni" di Agostino di Ippona, *Lectio Augustini*, Edizioni "Augustinus", Palermo 1987, p. 14.
- 34 Agostino, *Confessiones* 10.6.9.
- 35 Evidente eco platonica dell' ascesi verso l'alto.
- 36 Agostino, *Confessiones* 10.6.9., trad. it. di C. Carena ... cit., p. 343.
- 37 Agostino, *Confessiones* 10.6.9., trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p.178.
- 38 Agostino, *Confessiones* 10.6.9., trad. it. di M. Dal Pra ... cit., p.153.

- 39 *Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eadem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid.*
Le forme che l'occhio incontrava lungo la sua via erano le immagini per cui vagava il cuore: e non vedevo che l'atto mentale con cui formavo quelle immagini non era a sua volta una di esse; eppure era qualcosa di grande, se aveva questa capacità di formarle (Confessiones 7.1.2., trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 107).
- 40 Agostino, *De quantitate animae* 23.41.
- 41 Molto significativa è la formula che ricorre spesso in tutta l'opera, *quid est hoc?* Cosa significa questo? Una domanda dotata di un grande spessore filosofico e che ricorda il *ti esti* di Socrate.
- 42 K. Flasch, *Agostino di Ippona, Introduzione all'opera filosofica*, trad. it. di C. Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 260-263.
- 43 Cicerone, *Tusculanae disputationes* I,24.57.
- 44 Cfr. R. De Monticelli, *op. cit.*
- 45 Da una parte il soggetto filosofico che proteso verso la realtà la guarda e la interroga, dall'altra la realtà stessa che risponde offrendo allo sguardo di lui l'ordine e la bellezza che la contraddistinguono, chiaro segno di colui che l'ha creata.
- 46 Agostino, *Enarrationes in Psalmos*; cfr. anche *Confessiones* 4.7.
- 47 Cfr. Agostino, *De Ordine* I e Plotino, *Enneadi*.
- 48 *Confessiones* 10.6.10, trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 353. È da notare che il termine *species* viene qui tradotto con *bellezza delle idee*.
- 49 *Ibidem*.
- 50 L'espressione *principio di giudizio* viene usata da Solignac: *Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus (Confessiones 10.6.10) – ora queste cose rispondono soltanto a chi le interroga sapendo giudicare* (traduzione

italiana di Carena inserita da me, p. 341). Altra espressione significativa che fa intervenire il *principio di giudizio* caratteristico della noetica agostiniana (cfr. *De libero arbitrio* II.5.12), che non si ferma alla nozione degli esseri ma discerne il loro valore in relazione alla Verità illuminante. Questa interpretazione viene confermata nella conclusione del X libro: *lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent* (*Confessiones* 10.40.65) – *tu sei la luce permanente, che consultavo sull'esistenza, la natura, il valore di tutte le cose* (traduzione italiana di Carena inserita da me, p. 405). Esistenza, forma e valore sono per Agostino i tre aspetti delle *species* (A. Solignac, *op. cit.*, pp. 16-17).

- 51 Augustin, *Las Confesiones*, traducción Ángel Custodio Vega Rodríguez – Fonte www.augustinus.it.
- 52 Niceto Blazquez Fernandez, *Filosofia de S. Augustin*, Vision Books, 2012, disponibile in formato Ebook.
- 53 Trad. cit. di S. Magnavacca.
- 54 Augustin, *Confessions*, Translated by J.G. Pilkington, from *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 1. Christian Literature Publishing Co., Buffalo 1987 – Fonte www.augustinus.it.
- 55 Per le osservazioni linguistiche ho consultato anche il *Dizionario Hoepli online* (<http://www.grandidizionari.it>).
- 56 In senso figurato.
- 57 Augustin, *Confessions*, translated and edited by A.C. Outler – Fonte www.augustinus.it.
- 58 Saint Augustin, *Confessions – Livres IX-XIII*, trad. di P. de Labriolle, Les belles lettres, Paris 1954, p. 246.
- 59 Saint Augustin, *Les Confessions de Saint Augustin*, trad. di M. Moureau 1984 – Fonte www.augustinus.it.
- 60 In italiano si potrebbe tradurre più letteralmente *l'unica voce del mio desiderio*.

- 61 G. Emmenegger, *Griechische Patristik und orientalische Sprachen*, Bibliothek der kirchenväter, 2008 – Fonte www.augustinus.it.
- 62 Traduzione di O.F. Lachmann, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*, Reclams Universal-Bibliothek (2791/94a), 1888 – Fonte www.augustinus.it.
- 63 Mi riferisco sempre a *interrogatio mea, intentio mea et responsio eorum species eorum*.
- 64 Agostino, *Confessiones* 10.6.9.
- 65 P. Chapel De La Pachevie, *Edmund Husserl, La filosofia come conversio*, trad. it. di L. Pialli, in *Esistenza e libertà ... cit.*, pp. 40-41.
- 66 L'ascolto della voce del mondo esteriore rinvia all'universo interiore; il percorso di Agostino prosegue giungendo al secondo momento di trascendenza: il soggetto che compie l'indagine.
- 67 U. Eco, *Dire quasi ... cit.*, p. 352.
- 68** Cfr. *Gen.* 1.1.
- 69 Agostino, *Confessiones* 11.3.5, trad. it. di R. De Monticelli ... cit., p. 217.
- 70 Ivi, 11.8.10, p. 220.