

Claudio D'Alessandro*

“IN INTERIORE HOMINE”, LA RICERCA UMANA TRA
MONITO SOCRATICO ED ESORTAZIONE AGOSTINIANA

*Et inde admonitus, redire ad memet intravi in intima mea duce te*¹. Sant'Agostino racconta che fu indotto a tornare in se stesso ammonito dagli scritti dei filosofi e poté farlo grazie al sostegno cercato, invocato, desiderato. Il *redire*, di cui il filosofo parla nelle *Confessioni* e che costituisce l'elemento chiave nella celebre esortazione “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum*”², segna il momento decisivo della vita filosofica, coincidente con la scoperta del principio di interiorità. In questa vita si notano subito l'inizio del filosofare, caratterizzato, nei *Soliloquia* e nelle *Confessioni*, dall'invocazione e dalla preghiera, i

* Prof. di Pedagogia generale nell'Università di Cagliari.

¹ Aurelio Agostino, *Confessionum libri tredecim*, 7, 10, 16. Per tutte le citazioni agostiniane si fa riferimento al testo bilingue delle *Opere di sant'Agostino*, edizione latino-italiana, a cura della Cattedra Agostiniana presso l'“Augustinianum” di Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1965ss., voll. I-XXXVIII. I numeri successivi al titolo indicano rispettivamente il libro, il capitolo, il paragrafo dell'opera, o il capitolo e il paragrafo. I passi scritturistici sono citati con le abbreviazioni bibliche, seguite dal numero del capitolo e del versetto, impiegate a partire dal testo concordato con la «editio princeps» 1971 (*Bibbia di Gerusalemme*, versione a cura della CEI, EDB 1974) e dalle successive versioni italiane (*La Bibbia Nuovissima versione dai testi originali*, Ed. San Paolo 1991; per la versione interlineare, greco, latino, italiano, Ed. San Paolo 1998).

² Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

passaggi e i momenti cruciali, il tema, il percorso, l'approdo, la realizzazione, come se si trattasse di cogliere, con un unico sguardo, il complesso e, nel caso agostiniano soprattutto, con maggior evidenza, tormentato itinerario umano, spirituale, ascetico, in una parola filosofico.

Gli aspetti drammatici di intimo travaglio e tormentata ricerca, in una esperienza esistenzialmente intrecciata con la riflessione speculativa e spirituale, in cui l'autocoscienza partecipa trepidamente e scopre la problematicità della questione umana (*"factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii"*)³, in una prospettiva del genere, risultano essere componenti essenziali, non meri dati autobiografici, di ciò che si dovrebbe intendere per *philosophia* e *vita philosophica*. Occorrerebbe precisare, a tal proposito e di passaggio, che l'interesse biografico ed esistenziale coincide con un interesse filosofico e prescindendo dalla rilevanza di questo interesse, verrebbero anch'essi i presupposti e le condizioni di una narrazione autobiografica. Qui intendiamo la biografia nel senso proprio e forte del narrare la *vita* che è necessariamente *philosophica* per poter essere narrabile.

Intendiamo ovviamente tale *vita* nel senso del filosofare che scaturisce dalla *vita* medesima, che costituisce tale *vita*, come sappiamo a partire dai casi più classici di Socrate e sant'Agostino. Non si può allora non fare subito riferimento al significato di questa *philosophia*, espressione di vita filosofica, in un rapporto per cui intendiamo quella alla luce di questa, come *ars una, species mille*, che consiste nell'essere sapienti, la qual cosa, a sua volta, consegue da ciò che inizialmente si è invocato, desiderato, amato (*"Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus⁴, tibi suspiro die ac nocte⁵"*)⁶, ed è l'amore, appunto, quel che conosce (*caritas novit eam*).

Si tratta di un punto da tenere presente, alla luce dello schema del *crede ut intellegas*, anche per intendere meglio il significato di quella prossimità della verità, tema specificamente interioristico della filosofia agostiniana, che tanto sconcerterebbe una certa "filosofia" irriducibilmente e, anche, orgogliosamente scettica, come la stessa esperienza del grande dottore testimonia. *"Veritatis et sapientiae pulchritudo...ad se*

³ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 10, 16, 25.

⁴ Sal 42, 2.

⁵ Sal 1, 2; Ger 9, 1.

⁶ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 7, 10, 16.

conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est”⁷. Esso non va separato dall’atteggiamento filosofico quale lo stesso significato di *philosophia* suggerisce, l’essere, cioè, amanti della sapienza, in quanto la filosofia ha bisogno di amanti, dice Agostino nel dialogo citato. Cercare la verità vuol dire cercarla *mentis affectu*⁸, e in amore, sarebbe il caso di considerare, non esiste scetticismo, non esistono, in altre parole, le mezze misure, si ama incondizionatamente, e se vi è una condizione, l’amore stesso è la condizione del conoscere. Lo scetticismo assoluto, che è oltretutto una contraddizione logica, non è una posizione filosoficamente coerente, perché la filosofia è amore per la sapienza, non tanto conoscenza della sapienza, o, comunque, amore che vien prima del conoscere senza partecipazione interiore.

Con questa considerazione intendiamo anche porre in rilievo questo luogo del filosofare che è appunto l’interiorità, la quale ci appare come il crocevia del filosofare, sede di una sapienza cercata, amata, desiderata e goduta, segreto dell’intimo colloquio, spazio della coscienza. Il nostro desiderio è quello di comprendere meglio il significato del nostro filosofare, incoraggiati, sollecitati dal monito socratico e dall’esortazione agostiniana.

Possiamo, allora, toccare alcuni punti, alcuni momenti e questioni che interessano questo esercizio spirituale che è la vita filosofica, per tentare un abbozzo di riflessione o, meglio, una proposta di lettura partecipata del filosofare agostiniano, assunto, a partire dall’esempio socratico, quale modello classico di *philosophia* e *vita philosophica*.

In un interessante punto del *De ordine* troviamo una significativa esemplificazione di cosa si intende, si dovrebbe intendere e si è inteso per quel che potremmo anche chiamare disciplina filosofica. La visione dell’armonia, dice sant’Agostino, l’avrà chi “*bene vivit, bene orat, bene studet*”⁹. Il filosofo enuncia, come si vede, tre dimensioni della vita filosofica, tre condizioni, modalità, tre forme, se si vuole, di esercizio spirituale: vivere bene, pregare bene, bene attendere allo studio, più in generale, ben filosofare. A questa spiegazione del significato dell’amore della sapienza si aggiunge un particolare che, in realtà, costituisce il punto problematico che, oltre al significato di vita filosofica come *redire ad se*, dobbiamo tener presente in queste proposte di rifles-

⁷ Aurelio Agostino, *De libero arbitrio*, 2, 14, 38.

⁸ Cfr. Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

⁹ Aurelio Agostino, *De ordine*, 2, 19, 51.

sione e lettura. Esso riguarda il conoscere e le condizioni del conoscere o, in senso più ampio, il filosofare e le condizioni del filosofare, per cui diciamo, per esempio, che desiderare una vita filosofica è costitutivo del filosofare.

Sant'Agostino, nel punto citato, prospetta la visione dell'armonia a coloro che sono in grado di vederla. E, appunto, la vedranno coloro che sono disposti a ben vivere, pregare bene, bene attendere allo studio. Detto in altre parole, vede chi vede, vede chi sa vedere, vede chi vuol vedere, vede chi è disposto a vedere. Vogliamo riferirci al modello trinitario dell'antropologia e della gnoseologia agostiniana. Alla certezza di essere si accompagna l'immediata coscienza di noi stessi e la volontà di essere, la disposizione e la pratica spirituale, l'esercizio filosofico, una vita protesa alla realizzazione beatifica, poiché il volere essere è, si potrebbe pensare, trasceso in questo vero essere.

Il filosofo è colui che non solo si trova nella condizione di essere, ma ne ha coscienza. "*Sapiens prorsum cum Deo est, nam et seipsum intelligit*"¹⁰. Sembra poi che tale coscienza di interiorità sia indissociabile dall'*esse cum Deo*. Possiamo così riflettere su questi due punti fondamentali. L'interiorità, che intendiamo come luogo e crocevia del filosofare, è oggetto di autocoscienza, luogo di ritorno, prospettiva di ricerca. Il trovarsi in questa comunione è l'aspetto che caratterizza la vita filosofica. Il filosofo, il sapiente, pratica il filosofare come *imitatio Dei*, in cui si distinguono un *habere deum*, possibile a tutti, e un *esse cum Deo*, condizione propria del saggio. Il filosofo, appunto, è con Dio poiché ha coscienza della propria interiorità. È colui che *attendit in se*, guarda in se stesso, obbedisce al monito perenne del *ghnòthi sauton* in cui Socrate identifica la condizione e l'essenza del filosofare, risponde all'esortazione agostiniana del *redire ad se*. Il sapiente è colui che *sibi praesens est*, pratica la *prosochè*, l'attenzione a sé, la quale, come ci ricorda P. Hadot nei suoi *Esercizi spirituali e filosofia antica*¹¹, costituisce l'elemento distintivo degli esercizi stoici e platonici, che si ritrovano nel movimento monastico, fatti di meditazione, esame di coscienza, esercizio della morte e in cui assume un grande valore la tranquillità dell'anima e l'impassibilità.

¹⁰ Aurelio Agostino, *De ordine*, 2, 2, 5.

¹¹ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987), tr. it., Einaudi, Torino 1988, p. 161.

L’*esse cum Deo* è l’essere dell’anima che potremmo associare a quella divenuta seguace di Dio, di cui parla Platone, perché ha raggiunto la contemplazione dell’essere¹². L’anima che ha visto il maggior numero di esseri diventa amante della sapienza (*philòsophos*) o amante del bello (*philòkalos*) o seguace delle Muse (*mousikòs*), colui, in ultima analisi, che interroga¹³.

Tale essere dell’anima, come l’intende sant’Agostino nel *De ordine, l’imitatio Dei*) corrisponde alla ricerca e alla giustificazione dell’*ordo*. Essere conformi a Dio, essere nell’*ordo* è essere posti fuori del divenire (il *trascende te ipsum* come superamento del mutevole nel *De vera religione* ci è immediatamente richiamato), è inserirsi coscientemente e attivamente nell’*ordo*, nella giustizia razionale della propria vita e del tutto. Perciò, mentre *habere deum* è avere in sé, partecipandola, la perfezione ideale come valore e dignità, *esse cum Deo* è salire a Dio quale ragion sufficiente del tutto. In tal senso scorgiamo la somiglianza tra l’essere dell’anima e la *psychè theò synopodòs ghenomène*¹⁴.

La ricerca filosofica è sollecitata dal richiamo della ragione all’*intima scientia* che è la scienza che rende beati¹⁵. Questa prospettiva, presente nei *Soliloquia* e nel *De beata vita*, è strettamente congiunta alla ricerca filosofica, la quale, a sua volta, implica il tornare in se stessi. La scienza non è solo una conoscenza che segue all’apprendimento di dottrine, ma anche, ed è la cosa da sottolineare maggiormente, la coscienza, *scire* in profondità del proprio essere. L’*intima scientia* è avere coscienza e sentire intimamente. Ora, tra i desideri, tra ciò che è sentito intimamente, ma si dovrebbe quasi dire ciò che intimamente conosciuto, il più sommo è *Deum quaerere* che coincide con il *beate vivere*¹⁶. Nella saggezza consiste la felicità (*sapientia est beata vita*) – mentre nella stoltezza consiste l’infelicità¹⁷ – perché è pienezza (“*sapientia igitur plenitudo*”) e misura (“*in plenitudo autem modus*”) e la misura dell’anima è la saggezza (“*modus ergo animi sapientia est*”). Nelle massime sapienziali che immediatamente ci vengono in mente *mètron*

¹² Platone, *Fedro*, 248c. Cfr. edizione integrale con testo greco a fronte, Platone, *Le opere*, Newton & Compton, Roma 1997, voll. I-V.

¹³ Platone, *Fedro*, 248d.

¹⁴ Platone, *Fedro*, 248c.

¹⁵ Aurelio Agostino, *Soliloquia*, 2, 1, 1.

¹⁶ Aurelio Agostino, *De beata vita*, 3, 19.

¹⁷ Aurelio Agostino, *De beata vita*, 4, 28.

àriston, la misura è la cosa migliore¹⁸ e *medèn àgan*, nulla di troppo¹⁹, identico al terenziano *ne quid nimis*, troviamo l'accento sulla misura del vivere quale condizione della pienezza dello stesso vivere in chi del bene vivere (ricordiamoci quella sorta di trinità della filosofica pratica del *bene vivere, bene orare, bene studēre*²⁰, vede la condizione della sapienza e il suo premio e nella sapienza l'indicazione della misura e della pienezza del vivere. Infatti la felicità non sta tanto e solo nel cercare e desiderare, quanto nel conseguire ciò che si desidera e si cerca. In tal senso la beatitudine supera la stessa felicità in quanto associa indissolubilmente la conoscenza di Dio col godimento di Dio. La sapienza perfetta, infatti, sarà nella beatitudine²¹.

Perché, si domanda Agostino, gli Accademici (sarebbero, per spiegare meglio, i "professori" di scetticismo, coloro, cioè che "professano" lo scetticismo come via dogmatica della ricerca e come soluzione dogmatica della ricerca stessa, fanno dunque professione di scetticismo radicale, sono, per i tempi di Agostino, i seguaci della Media Accademia) non sono felici? Non lo sono, risponde il filosofo, perché essi ricercano, sì, la verità, ma non la conseguono, non avendo ciò che desiderano, non sono felici. "At nemo sapiens, nisi beatus", dunque il "filosofo" Accademico non è un saggio, "*sapiens igitur Academicus non est*"²².

Possiamo vedere, in questa prospettiva sapienziale e beatifica, in una parola, filosofica, un evidente anche se implicito spostamento d'accento dalla misura semplicemente umana richiamata dal protagoreo "l'uomo è misura di tutte le cose" alla misura filosofica indicata e ben espressa da Agostino, in continuità e in progressione rispetto alla ricerca socratica, nei dialoghi. "*Deus est summa plenitudo et modus quia Veritas*"²³. Alla della citazione giovannea "Io sono la Verità"²⁴, della cui partecipazione diveniamo felici, "*quam invenientes beati sumus*"²⁵,

¹⁸ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 93. Cfr. tr. it. con testo greco a fronte, Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2006 (2).

¹⁹ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 41.

²⁰ Aurelio Agostino, *De ordine*, 2, 19, 51.

²¹ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 14, 19, 26.

²² Aurelio Agostino, *De beata vita*, 2, 14.

²³ Aurelio Agostino, *De beata vita*, 4, 34

²⁴ Gv 14, 6.

²⁵ Aurelio Agostino, *De beata vita*, 4, 35.

dovremmo essere in grado di cogliere queste connessioni via via scopriamo.

Provando ad esplicitare meglio questo concetto che ci sembra centrale, proviamo a dire che il partecipare della sapienza consiste non solo nel divenire felici, ma nell’essere felici, seppure non nella pienezza della beatitudine. Il godimento della sapienza si raggiunge attraverso la via della sapienza. In altri termini ancora, la via della disciplina è vita stessa, una vita disciplinata è via alla perfetta disciplina, alla vita perfetta. La via alla sapienza è vita filosofica e la sapienza medesima è perfetta vita filosofica, perché si conosce ciò che si ama e si ama conoscere ciò che si vede. La via dell’interiorità ci sembra davvero l’itinerario filosofico da percorrere.

Lo schema trinitario, il processo trinitario presente in tutta la ricerca e la riflessione filosofica agostiniana, ci offre la possibilità di intendere e spiegare meglio questa via e vita filosofica. Esso consiste nel considerare lo spirito che sempre si ricorda di sé, sempre si conosce, sempre si ama, sebbene non si pensi sempre come distinto dalle cose che non sono ciò che esso è, “*quamvis sempre se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est*”²⁶. Lo spirito non può amare se stesso se non si conosce, “*nis se noverit*”²⁷. Egli è in sé che conosce cosa sia il conoscere, “*hinc enim novit quid sit nosse*”²⁸. Quando lo spirito cerca di conoscersi, esso si conosce già nell’atto di cercare, “*quaerentem se iam novit*”.

Perché, allora, viene comandato all’anima di conoscere se stessa? “*Animae cur praecipitur ut se cognoscat*”?²⁹. Perché pensi a se e viva secondo la sua natura, “*ut se ipsam cogitet et secundum naturam suam vivat*”. È importante tener presente che sant’Agostino impiega i verbi *nosse* e *cogitare* per significare due tipi di conoscenza, l’una implicita, essenziale, con cui lo spirito conosce se stesso in un modo permanente, l’altra accidentale, manifesta, esplicita, con cui lo spirito si conosce in modo accidentale e contingente³⁰. Questa distinzione, che ricorda quella per cui lo spirito sempre si conosce, si ama, sebbene non si pensi sem-

²⁶ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 14, 6, 9.

²⁷ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 9, 14, 4.

²⁸ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 3, 5.

²⁹ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 5, 7.

³⁰ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 5, 7.

pre come distinto dalle cose che esso non è³¹, ci aiuta a comprendere meglio il rapporto tra interiorità e coscienza. La stessa analogia trinitaria della vita interiore si comprende in tal senso, giacché la trinità dell'uomo interiore è una trinità che si manifesta nella nostra interiorità, costituita da mente-autocoscienza-autovolazione, una trinità che è *mens-notitia-amor, memoria-intelligentia-voluntas*³².

La realtà dell'uomo interiore, in cui si manifesta la vita trinitaria dello spirito, implica un significato di interiorità che è quello pertinente al nostro concetto del filosofare quale vita beata e dell'amore della sapienza quale conoscenza e godimento della sapienza stessa. Per conoscersi, osserva il filosofo, lo spirito deve separarsi dal sensibile³³. Non si cerchi come se fosse sottratto a se stesso, "*non se tamquam sibi detracta sit quaerat*", ma sottragga ciò che gli è aggiunto. Lo spirito infatti è più interiore a se stesso, "*interior est enim ipsa*" degli oggetti sensibili al di fuori. Non c'è nulla di più presente allo spirito dello spirito stesso, "*non enim quidquam illi est se ipsa praesentius*"³⁴.

Un'interiorità più intima dell'interiorità stessa dell'uomo è il grande mistero, il fondamentale principio del filosofare agostiniano espresso nel celebre passo delle *Confessioni*: "*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*"³⁵, in cui uomo interiore e trascendenza, mutabile e immutabile³⁶, coscienza e interiorità, amore della sapienza e godimento beatifico della sapienza, conoscenza e volontà di conoscenza appaiono in nessi problematici, indefinibili, incommensurabili col metro protagoreo, con la misura umana, col metodo "accademico".

La maggiore interiorità dell'intimo e l'interiorità stessa, due misure incommensurabili, possono essere comprese solo alla luce di un processo trinitario, tipico del filosofare agostiniano e schema della dottrina della conoscenza e dell'uomo, due momenti e aspetti della filosofia del grande padre e dottore. L'esigenza che lo spirito conosca se stesso, "*cognoscat ergo semetipsam*" risponde alla dimensione dell'inte-

³¹ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 12, 19.

³² Cfr. Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 9-10.

³³ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 8, 11.

³⁴ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 10, 16.

³⁵ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 3, 6, 11.

³⁶ Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

riorità più profonda dell’intimo, a quell’esserci nulla di più presente (*praesentius*) allo spirito dello spirito stesso³⁷.

L’intendere cosa sia la conoscenza e il conoscersi appaiono interconnessi e allo stesso tempo distinti e persino non correlabili, secondo una certa misura. Occorre necessariamente rifarsi all’antecedente socratico del “conosci te stesso”³⁸, che in realtà riprende un monito precedente, risalente ai Sette³⁹, diventato motivo ricorrente del filosofare (pensiamo all’*ipse te interroga* rivolto da Seneca a Lucilio), alla definizione socratica della saggezza (“*sophrosyne estì to eautòn ghighnòskein*”⁴⁰, appresa dalla sentenza oracolare (*ghnòthi sautòn*) scolpita nel tempio delfico, diventata per il filosofo lettera, da seguire alla lettera, se così possiamo dire⁴¹. Che la saggezza sia connessa al conoscere se stessi è un concetto che troviamo, se stiamo un po’ attenti, in un frammento eracliteo: “A tutti gli uomini è consentito conoscere (*ghinòskein*) se stessi ed essere saggi (*sophonèin*)”⁴². Diogene Laerzio ricorda, tra l’altro, che c’è chi ha chiamato il libro di Eraclito *Sulla natura* “Esatta guida verso una retta regola di vita”⁴³. Basterebbe questa definizione per spiegare il significato della filosofia e la vocazione alla *vita filosofica* di coloro che cercano la saggezza.

La misura del conoscere si ritrova connessa al monito del conoscere se stessi nello stesso contesto oracolare, infatti la misura non eccedente (*medèn àgan*), il *ne quid nimis* che dopo Sette⁴⁴ ritroviamo in Socrate, che lo apprende, con l’invito a conoscere se stesso, a Delfi, luogo dell’epiclesi di Apollo, e poi in Terenzio, presso i Latini, indica il limite di ogni pretesa, il limite della conoscenza dell’uomo, la finitudine umana e l’infinita e insondabile profondità dell’interno al quale il monito ci rimanda. È come se si trattasse di una misura che eccede la misura, appunto, un paradosso gnoseologico e antropologico simile alla sapienza

³⁷ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 10, 16.

³⁸ Platone, *Filebo*, 48c.

³⁹ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 40.

⁴⁰ Platone, *Alcibiade I*, 131b.

⁴¹ Cfr. Platone, *Fedro*, 230a; *Filebo*, 48c.

⁴² Eraclito, *Sulla natura*, fr. 116. Cfr. tr. it. con testo greco a fronte, Eraclito, *I frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1989.

⁴³ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 12.

⁴⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 41.

invocata per conseguire la sapienza, la conoscenza quale via della conoscenza, una sapienza metodo, fine, vita stessa.

Opportune riflessioni ci suggerisce, allora, un significativo passo delle *Tuscolane* ciceroniane in cui il grande oratore romano si prodiga in una di quelle interessanti analisi filosofiche che, ricordiamo, dovevano aver convinto quell'Agostino in tormentata ricerca a scoprire la via filosofica e intraprendere l'arduo cammino spirituale. "Non c'è dubbio, scrive Cicerone, che riuscire a vedere l'anima con l'anima stessa sia un'impresa difficilissima (*est illud quidam uel maxumum animo ipso animum ridere*): a questo sicuramente allude, nel suo significato più profondo il precetto con cui Apollo invita ogni uomo a conoscere se stesso (*monet ut se quisque noscat*)... Quando dunque dice "conosci te stesso" (*cum igitur "nosce te" dicit hoc dicit*) intende dire "conosci la tua anima (*nosce animam tuam*)... Del resto, se conoscere l'anima non fosse compito divino, non sarebbe stato attribuito a un dio questo ammonimento (*praeceptum*), che può nascere solo da una mente più acuta [cioè poter conoscere se stessi] (*scilicet hoc esse ipsum posse conoscere*)"⁴⁵.

Fa eco a tale precetto questa considerazione agostiniana: "Gli uomini sono soliti avere in grandissima stima le scienze del mondo terrestre e celeste; ma senza dubbio i migliori tra essi sono coloro che preferiscono la conoscenza di se stessi (*meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos*) a questa scienza e l'anima che conosce anche la sua debolezza è degna di maggiore lode che non quella che, senza averle prese in considerazione si sforza di investigare le orbite degli astri o quella che già le conosce ignora quale via la conduce⁴⁶ alla sua salvezza e alla sua sicurezza (*qua ingradiatur ad salutem ac firmitatem suam*)"⁴⁷. Colui che è stimolato, aggiunge il filosofo, dallo Spirito Santo e ha gli occhi aperti verso Dio "*attendit in se*", esercita quella *prosochè* a cui abbiamo fatto accenno prima, guarda in se stesso, pratica l'esercizio filosofico dell'auto-coscienza.

Quando si dice allo spirito: conosci te stesso ("*cognosce te ipsam*"), nello stesso istante in cui tali parole sono comprese ("*te ipsam*"), lo spirito si conosce e ciò accade perché lo spirito è presente a se stesso ("*sibi*

⁴⁵ Cicerone, *Tuscolanae disputationes*, I, 22, 50-53. Cfr. tr. it. con testo latino a fronte, Marco Tullio Cicerone, *Tuscolane*, RCS Libri, Milano 2000 (3).

⁴⁶ Sal 31, 38.

⁴⁷ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 4 proem. 1.

praesens est”). Lo spirito deve conoscersi come se si conoscesse, è il paradosso agostiniano-socratico. Non si conosca, dice il filosofo, come fosse a se sconosciuto, “*nec se quasi non norit cognoscat*”, e deve distinguersi da ciò che conosce come diverso da sé⁴⁸.

Al paradosso si accompagna l’inquietudine nell’avvertire la mutevolezza, riconoscendo l’immutabilità di Dio, altro cardine, altro principio della filosofia agostiniana. La conoscenza, la via della sapienza è un patire, molta sapienza, molto dolore, chi accresce il sapere aumenta il dolore, ricorda Quèlet⁴⁹, e chi conosce questa sofferenza, è la riflessione di sant’Agostino, che porta chi, conoscendo se stesso, a confidare nel pegno della salvezza, che solo Dio può offrire a chi lo invoca per essere liberato dalla propria miseria, la scienza non lo gonfia, perché la carità lo edifica, “*scientia non inflat quia caritas aedificat*”⁵⁰. È più sana l’inquietudine, la sofferenza di conoscere, dice il filosofo, la propria debolezza invece degli ultimi confini del mondo, le fondamenta della terra e le sommità dei cieli⁵¹.

Il dolore della sapienza, non nel senso della sofferenza conseguente alla smodata ricerca di una conoscenza vana, di una *vana curiositas*, come constata il Quèlet parlando di *vanitas vanitatum*, ma nel senso della inquietudine interiore, è in qualche modo simile al dolore provocato dai morsi della filosofia per il cuore e l’anima, paragonati, nel dialogo con Socrate, al dolore delle ferite procurate dai morsi della vipera⁵². Si tratta di una tipica condizione esistenziale che in sant’Agostino si manifesta come inquietudine (“*feristi nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”)⁵³, come agitazione dell’anima in Socrate, paragonata al tremolio di un fanciullino al pensiero che l’anima possa essere dissolta, alla quale occorre un *dàimon* che l’acquieti e riguardo a cui “la cosa migliore è che ognuno lo ricerchi entro se stesso”⁵⁴, che talvolta è vissuto e sentito come doloroso esilio, nostalgia, la

⁴⁸ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 9, 12.

⁴⁹ Qo 1, 18.

⁵⁰ Sant’Agostino riprende un noto insegnamento che san Paolo rivolge nella sua prima lettera ai cristiani di Corinto: “So che tutti abbiamo la scienza. Ma la scienza gonfia, mentre la carità edifica”. La *Vulgata* reca: “*Scimus quia omnes scientiam habemus. Scientia inflat, caritas vero aedificat*” (1 Cor 8, 1).

⁵¹ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 4, proem. 1.

⁵² Platone, *Simposio*, 218a.

⁵³ Aurelio Agostino *Confessionum libri*, 1, 1, 1.

⁵⁴ Platone, *Fedone*, 77d-78a.

Sehnsucht romantica, che porta il filosofo a percorrere un itinerario di ritorno nell'anima (*Seelenführung*) come cammino verso una patria cui nostalgicamente l'anima tende.

L'inquietudine-nostalgia muove l'anima, rientrata in se stessa, all'*ascensum et reditum in caelum*. Il filosofare è spiegato dunque da sant'Agostino come pensiero che giustifica l'*ordo* il cui problema è duplice. La *duplex quaestio* dell'anima e di Dio determina il tipico procedimento del filosofare, l'*ordo studiorum sapientiae*, costituito da un *reditum in se* e un *reditum in caelum*⁵⁵. Il problema dell'anima ci induce a conoscere noi stessi (*nosce te ipsum, rede in te ipsum*); quello di Dio il principio del nostro essere (*ordo, trascende te ipsum, reditum in caelum*), altro principio della filosofia agostiniana, di cui va ricordato il primo aspetto relativo alla partecipazione dell'essere da parte di Dio, il quale è riconosciuto causa dell'universo creato e dell'essere dell'uomo, nonché, relativamente agli altri aspetti, luce della verità da conoscersi, fonte della felicità da raggiungersi.

L'un problema è per noi più dilettevole, l'altro più prezioso; quello ci rende degni della felicità; questo felici. "*Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata vita, beata haec facit*". Il primo spetta a coloro che ancora apprendono (*discentibus*), questo a coloro che hanno appreso (*doctis*). Questo è il procedimento razionale del filosofare. "*Hic est ordo studiorum sapientiae*"⁵⁶.

La *duplex quaestio* si presenta quindi in tutta la sua centralità nel filosofare agostiniano, dalla domanda, dal problema posto in esordio nel dialogo con la ragione, avere scienza di due cose, Dio e l'anima ("*nihilne plus?*", domanda la ragione, "*nihil omnino*", risponde Agostino⁵⁷ all'esortazione alla discesa e all'ascesa, al ritorno all'anima, alla risalita a Dio, al tornare in se stessi, al trascendersi, constatata la mutevolezza dell'animo, verso l'immutabile (ancora un fondamentale principio della filosofia agostiniana, che esclude mutevolezza in Dio che non ha composizione, "*nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis*")⁵⁸. La *duplex quaestio* è parallela al duplice *itinerarium mentis* del *reditum* e dell'*ascensum*.

⁵⁵ Cfr. Aurelio Agostino, *De vera religione*, 17.

⁵⁶ Aurelio Agostino, *De ordine*, 2, 18, 47.

⁵⁷ Aurelio Agostino, *Soliloquia*, 1, 2, 7.

⁵⁸ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 6, 6, 8.

Sono possibili ulteriori riferimenti al processo della conoscenza, dell’insegnamento e dell’apprendimento della verità, che consiste in un volgersi all’uomo interiore nel quale scoprire, mercè il *magister docens*, la verità che trascende. Nelle cose che noi comprendiamo, consultiamo non la voce che risuona fuori di noi, ma la verità che presiede nella nostra mente. “*De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat fori, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti*”. Colui che è consultato insegna e costui abita nell’uomo interiore, consultato da ogni anima razionale. “*Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dicitur est Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidam omnis rationalis anima consulit*”⁵⁹.

Notiamo come i tre principî filosofici dell’interiorità, della partecipazione e dell’immutabilità sono contestualmente riconoscibili in questi riferimenti come anche là dove Agostino afferma: “Non siamo noi il lume che illumina ogni uomo⁶⁰, ma siamo illuminati da te per renderci, da tenebre che fummo un tempo, luce in te⁶¹”. “*Non enim lumen nos sumus, quod inluminat omnem hominem, sed inluminamur a te, ut, qui fuimus aliquando tenebrae, simus lux in te*”⁶². Nei *Soliloqui* il filosofo parla di Dio come *intelligibilis lux*⁶³. Nel punto delle *Confessioni* appena citato prima sant’Agostino, rivolgendosi ancora a coloro che pretendono di trovare fuori di sé la gioia e che si disperdono riversandosi sulle cose visibili e temporali, ammonisce: “Oh se vedessero nel loro interno l’eterno”. “*O si viderent internum aeternum*”. Si tratta di una diversa trascrizione di quell’*interior intimo meo et superior summo meo* di cui il santo dottore aveva parlato poco prima⁶⁴ e che possiamo considerare parallela al duplice itinerario dell’interiorizzazione e del trascendimento.

Esso, connesso al riconoscimento dell’*ordo* o della suprema armonia del *De vera religione*, è prospettato nei termini dell’esortazione: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam*

⁵⁹ Aurelio Agostino, *De magistro*, 11, 38.

⁶⁰ Gv 1, 9.

⁶¹ Ef 5, 8.

⁶² Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 9, 4, 10.

⁶³ Aurelio Agostino, *Soliloquia*, 1, 1, 2.

⁶⁴ Aurelio Agostino, *Soliloquia*, 3, 6, 11.

naturam mutabilem inveneris, trascende et tepsum"⁶⁵. Agostino ammonisce inoltre a ricordare che trascendendo se stessi si trascende l'anima razionale; occorre tendere, dunque, là dove si accende il lume stesso della ragione, in virtù del principio di partecipazione, per cui noi non siamo la luce che ci illumina, ma siamo da essa illuminati, vediamo le realtà intelligibili "*in quaedam luce sui generis incorporea*"⁶⁶. "*Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis ascenditur*"⁶⁷.

L'interiorità e la trascendenza sono i termini dell'itinerario filosofico e insieme i caratteri della verità, che risiede nell'intimo dell'uomo trascendendolo. La ragione umana non crea la verità ma la scopre, "*non talia facit, sed invenit*"⁶⁸. In quanto è interiore, la verità si impone come presenza nell'intelletto, in quanto è trascendente, non è creata dall'intelletto. La prima parte dell'esortazione, *noli foras ire*, indica il carattere interiore della verità, la seconda parte indica la sua trascendenza. Cogliamo così i momenti dell'itinerario che parte dalle realtà esteriori, dal mondo esterno, tende alle realtà superiori, all'eterno, passando per la realtà interiore, l'interno, che, quale *internum aeternum*, possiamo davvero considerare il crocevia, punto di passaggio obbligato, nodo del filosofare, sede (*internum aeternum*) della sapienza. Il *reditum in se* si converte nell'*ascensum in caelum*, costituisce il momento di scoperta della verità interiore, così come il secondo assume la valenza di trascendimento e scoperta della trascendenza della verità.

Il passaggio per l'interiorità, la *coscienza* di questa istanza, chiarifica la natura della *duplex quaestio* in due modi, da quanto ci sembra di intendere. Vi è un itinerario che inizia col filosofare e la ricerca, con ciò che è dilettevole e che si rivolge a chi vuole apprendere, e giunge alla verità e alla sapienza, con ciò che è più prezioso, quel che è rivolto a chi ha appreso. L'itinerario ascensionale si inquadra, in termini più ampi, nel passaggio dalla *ratio inferior*, dalla conoscenza mediante ragionamento, dunque dalla conoscenza dianoetica, alla *ratio superior*, alla conoscenza intellettuale, alla *nòesis*. Il processo conoscitivo per cui *sentire est animae per corpus*⁶⁹, comporta questa naturale risalita dalle leg-

⁶⁵ Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

⁶⁶ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 12, 15, 24.

⁶⁷ Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

⁶⁸ Aurelio Agostino, *De vera religione*, 39, 73.

⁶⁹ Aurelio Agostino, *De religione*, 24, 53.

gi della natura, dalle realtà mutevoli, sensibili, esteriori, alle verità eterne, immutabili.

La sintesi, celata nella *duplex quaestio*, è la sintesi di una coscienza che definiremmo felice, perché solo una *coscienza felice* supera il dissidio entro cui si dibatte la coscienza infelice. Appunto, non solo la tendenza alla felicità, ma l’essere felici, “*Deum quaerere sit beate vivere*”⁷⁰ e l’essere beato dell’essere sapiente, “*at nemo sapiens nisi beatus*”, definisce la condizione del sapiente e il significato della sapienza. Ciò fa risaltare l’infelicità del “filosofo” Accademico, che dipende innanzitutto dal fatto che tale “filosofo” non è sapiente, “*sapiens igitur Academicus non est*”⁷¹, poiché il vero *sapiens prorsum cum Deo est*, e sembra proprio che Agostino colga il momento in cui il filosofare e la sapienza, il *Deum quaerere* e il *beate vivere*, la sapienza e la vita beata (“*sapientia est beata vita*”⁷², si congiungano in felice sintesi. “*Aut fortasse aliquid mecum est*”⁷³.

L’*ars una* discesa dal cielo, disperdendosi nelle *species mille*, rimette le ali⁷⁴ per la risalita, in un movimento che il filosofare dell’esperienza agostiniana fa iniziare col processo di interiorizzazione, con il ritorno al luogo della presa di coscienza.

L’altro modo di sintesi felice della coscienza è l’esperienza del *crede ut intellegas* che vediamo espressa ripetutamente nei termini che richiamano l’*interior intimo meo*⁷⁵. Agostino era alla ricerca di Dio e non lo trovava perché cercava fuori Colui che sta dentro, “*et quaerebatur te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei*”⁷⁶⁷⁷. “Era dentro di me, ricorda il filosofo, ma io cercavo fuori”, come se fosse, per riprendere la formulazione appena riportata, più esterno di ciò che è esterno, rispetto a chi è più intimo della stessa interiorità. “*Intus enim erat, ego autem foris*”⁷⁸. Il filosofo insiste su questa esperienza e su questa profonda e misteriosa verità, la cui scoperta è già tutta nell’inquietudine interiore, nel desiderio di conoscere, nell’amore incondizionato per la

⁷⁰ Aurelio Agostino, *De beata vita*, 3, 19.

⁷¹ Aurelio Agostino, *De vera religione*, 2, 14.

⁷² Aurelio Agostino, *De vera religione*, 4, 28.

⁷³ Aurelio Agostino, *De ordine*, 1, 10, 28.

⁷⁴ Platone, *Fedro*, 249c.

⁷⁵ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 3, 6, 11.

⁷⁶ Sal 72, 26.

⁷⁷ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 6, 1, 1.

⁷⁸ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 7, 8, 11.

sapienza, un amore, cioè, che non ha posto previamente condizioni, ma che è esso stesso la condizione del conoscere. “*Et ecce intus eras te ego fori set ibi quaerebam*”⁷⁹.

Un'interiorità di cui abbiamo coscienza e che avvertiamo presente prima ancora di prenderne coscienza è, se così si può dire, la sede di quella sapienza che precede il pensare, di una memoria che precede il ricordo, di quella *evidentior trinitas* che c'è nell'anima anche quando essa non si pensa. Agostino osserva, come si notava più sopra, che lo spirito si conosce già nell'atto di cercare, “*quaerentem se iam novit*”⁸⁰, e tale osservazione sembra lasciarci intendere che vi è un conoscere che precede ed è inclusivo di ogni altro conoscere, o anche, volendo, un'*ars* delle *species mille*. Lo spirito conosce il conoscere in sé, “*hinc enim novit quid sit nosse*”, e questo pensiero, verbo, che precede il pensare, abita *in interiore homine*, come una *evidentior trinitas* nell'anima.

⁷⁹ Aurelio Agostino, *Confessionum libri*, 10, 27, 38.

⁸⁰ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, 10, 3, 5.