

# Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo \*

## I. — IDEALISMO E REALISMO SPIRITUALISTICO

La opposizione fondamentale, nella quale si usa polarizzare la vicenda storica della filosofia, fa capo da una parte all'*idea*, dall'altra parte alla *natura*. Il problema fondamentale in cui la filosofia è impegnata sembrerà derivante dall'alternativa: — Il reale sensibile è tutto risolvibile nella razionalità e nell'idealità pura? O, all'opposto, l'ideale e il razionale sono da ricondursi al reale sensibile, come epifenomeno o sovrastruttura di questo? La realtà fisica è un momento dialettico dell'*idea*? O, viceversa, l'*idea* è un prodotto della evoluzione della specie, per l'affinarsi della energia fisica nel cervello dell'uomo? *Idealismo*, insomma, o *realismo naturalistico*?

Non vedo che questa alternativa sia tanto fondamentale che al fondo di essa non se ne debba scorgere un'altra più radicale, in modo che questa condizioni il significato stesso da attribuirsi a quella enunciata per prima. L'opposizione, che sta più a fondo, riguarda l'intelligibile e l'intelligente, il pensiero e il pensante, la ragione e il raziocinante, l'*idea* e lo spirito.

L'alternativa si formula allora nei seguenti termini: — Risoluzione del pensante nel pensiero, dell'intelligente nell'intelligibile? O, al contrario, assunzione del pensiero ad attività propria del pensante, dell'*idea* ad attività propria dello spirito, in modo che il pensiero come tale non possa mai intendersi, se non per consapevole astrazione, fuori dell'essere che in esso e per esso si possiede, affermandosi nella sua natura personale? E anche: irrazionalità della persona di fronte all'universalità impersonale dell'*idea*? O, all'opposto, inconcepibilità dell'*idea* fuori del principio sostanziale che in essa e per essa si esprime a se stesso e da sè esprime

---

\* Relazione tenuta al Congresso Nazionale Agostiniano, svoltosi in Roma nei giorni 20-23 ottobre 1954.

notizia degli enti che in vario modo lo avvolgono e lo condizionano? *Idealismo*, insomma, o *realismo spiritualistico*?

Il *realismo spiritualistico* opera un capovolgimento rispetto al *realismo naturalistico*, in quanto trasferisce la fonte della realtà dall'esterno all'interno e vede come derivata dal principio personale, o per creazione o per attivo riconoscimento, la realtà dell'oggetto sensibile. Inoltre, in quanto lo spirito non acquista realtà e concretezza se non personificandosi, il *realismo spiritualistico* può anche denominarsi *personalismo*.

S. Agostino è al punto dell'incontro e dello scontro tra l'*idealismo* e il *realismo spiritualistico* (tra *idealismo* e *personalismo*): scontro, anche se il passaggio dall'uno all'altro sembri pacifico e, per gli studi attraverso i quali Agostino è passato, si sia indotti ad attribuire al primo dei due movimenti l'iniziativa del secondo.

L'incontro e lo scontro sono tra l'ispirazione classica e l'ispirazione cristiana.

La filosofia dei Greci è dalla parte dell'*idealismo*, inteso nella forma ora specificata, fin da quando Eraclito per ascoltare il Logos era indotto a rifiutare l'assenso a se medesimo<sup>1</sup>. La sofistica prende contatto con l'individualità empirica, ma ignora la persona. Il « conosci te stesso » di Socrate tocca l'interno per rimbalzare tosto all'esterno e legarsi alla necessità impersonale dei concetti. Il Dio di Platone non è lo spirito ma l'idea; gli dei si beatificano nel contemplare le idee e sulle idee sovrastanti si esempla il Demiurgo per schematizzare il mondo del divenire. L'intelligibile aristotelico si epura in Dio quale idealità rigirante su se stessa, intelligibilità pura che ha ad oggetto il mero intelligibile, pensiero come pensiero del pensiero. Le idee del cosmo noetico di Plotino sono statue che rimirano se stesse, restando trasparenti le une sulle altre: l'anima è fuori di esse, in una ipostasi secondaria e derivata. L'apatia stoica è l'epilogo della vicenda intellettualistica della filosofia classica.

L'ispirazione personalistica del Cristianesimo è nel Dio Padre che segna sui figli la sua impronta personale; nella Verità identificata con la stessa persona del Cristo (*Ego sum veritas*); nell'esempio dell'apostolo che personifica la legge e la dottrina; nell'intenzione divina che contiene i singoli (« fino i capelli del vostro capo sono contati », « i vostri nomi sono scritti nei cieli »); nella predilezione per l'unica pecorella sfuggita all'ovile; nella preghiera segreta che mette l'anima al cospetto di Dio; nella responsabilità che è sempre del singolo, anche quando il singolo in sè risponde dei suoi simili; nell'amore universalmente diffuso e commisurato su quello che anzitutto lega il singolo a se stesso: in ogni pagina del Vangelo e delle Lettere apostoliche.

1. ERACLITO, fr. B 50.

## II. — IL VERBO IN DIO

S. Agostino esegue l'ispirazione personalistica del Cristianesimo anzitutto nel principio : in Dio.

Non c'è ora la possibilità di riandare al fondamento dogmatico e alle radici bibliche del Dio personale. Basti ricordare che Filone, malgrado incertezze e oscurità, aveva elaborato da tempo e portato nella cultura alessandrina il concetto ebraico della Sapienza intrinseca all'Essere divino. Il Logos come immagine vivente del Dio (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ; *εἰκὼν τοῦ Πατρὸς*) era già un avvio al superamento dell'idealismo classico nel realismo spiritualistico della nuova era del pensiero. Plotino non era rimasto immune dalla influenza ebraica. Ciò che del neoplatonismo ridonda a beneficio del pensiero cristiano, di Agostino anzitutto, piuttosto che non sia l'eco stanca dell'idealismo della classicità nel fondatore del neoplatonismo, è la restituzione di un prestito fatto a Plotino dalla sapienza ebraica e dalla incipiente sapienza cristiana.

In Agostino le idee non sovrastano il divino, oggetto di contemplazione estatica, nè si consumano nello sterile gioco del pensiero che ritorna su se stesso, inانamente, ma ineriscono all'Essere assoluto come Parola e Sapienza nelle quali Egli si possiede e si ama nell'eternità dell'atto senza difetto e senza vicissitudine : *Id accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit et Filius et Imago*<sup>2</sup>. L'immagine, poi, non è più un decalco dell'oggetto o una riproduzione estrinseca dell'esemplare, ma alterità e medesimezza nell'atto espressivo, che illumina sè a se medesimo, senza dipartirsi da sè : *Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur*<sup>3</sup>. *Imago enim, si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae*<sup>4</sup>.

Prima di andar a cercare la vita o, come si dice ora, la « vitalità », nel battito del cuore o nell'indigenza dell'esistenza proiettata fuori di sè, bisogna trovare la vita anzitutto in questa Parola che è l'atto purissimo dell'intendersi : atto di quel primo e sommo intelletto *cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia*<sup>5</sup>.

Nei tempi nuovi, invano succeduti alla filosofia del Cristianesimo, tornerà l'Idea a compiere la sua dialettica fuori dello spirito personale e pretenderà ridurre la persona al momento negativo della sua peripezia logica ; ma quando, al sommo del suo lavoro, l'Idea, così concepita,

2. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 2, 3.

3. S. AGOSTINO, *De Gen. ad litt. lib. impert.*, XVI, 57.

4. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 10, 11.

5. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 10, 11.

vorrà incontrarsi con se stessa e stringere la sua inanità, non potrà eseguire il disegno di una « Filosofia dello Spirito », anche se di questo nome vorrà fregiarsi, ma soltanto ricalcare le vie dell'intellettualismo classico. Il panlogismo moderno è la reincarnazione dell'idealismo pagano : ritorno al pensiero che pensa tutto fuorchè alla persona che lo regge e lo vivifica, perchè alla persona è consustanziale.

### III. — IL VERBO NELLA PERSONA UMANA

Sulla spiritualità personale di Dio si esempla, in S. Agostino, la spiritualità personale dell'uomo.

Il Dio della filosofia agostiniana, pari al Dio del Cristianesimo, non è sostanza odorosa che sfiamma esalando il profumo, non è nemmeno un'indeterminazione formale che vada in cerca del concreto per determinarsi in esso e colmare la sua vacuità : centrato in se stesso, stretto a sè dalla sua unità determinatissima (*unum de uno, cum quo unum*)<sup>6</sup>, non può proliferare altro essere fuori di sè senza garantire a questo tanta autonomia quanta è necessaria a preservare la sua assolutezza.

Anche gli enti creati sono centrati in se medesimi e tanto più il vincolo che lega ciascun ente a se stesso è coesivo quanto più, nel passaggio dal *vestigio* all'*immagine*, cioè dalla natura fisica alla natura razionale, la creatura si avvicina al suo Esemplare e tende consapevolmente a congiungersi al suo Principio. Ciò che è fatto attraverso il Verbo-Immagine (*per imaginem*) si lega alla sua natura spirituale per essere esso stesso immagine e inoltrarsi con risposta di volontà e di amore verso la sua origine (*ad imaginem*). Pensare è, per l'uomo immagine di Dio, niente altro che il raccogliersi della persona su se stessa per possedersi : *seipsum in seipsum colligere*<sup>7</sup>. Il *cogitare* riscuote il suo significato profondo dalla sua etimologia, da quel *cogere* che bene esprime lo stringersi dell'essere a se medesimo : *quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie jam dicitur*<sup>8</sup>.

Per l'atto unitivo della mente il singolo uomo è reso persona e, come tale, immagine della Trinità : *Singulus quisque homo, qui... secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago Trinitatis in mente*<sup>9</sup>.

La persona umana non può toccare il centro di se medesima senza congiungersi a Dio, ma, d'altronde, non può congiungersi a Dio senza toccare se stessa. Una psicologia superiore (la psicologia dell'uomo profondo, non quella dei riflessi condizionati e del comportamento esteriore) condiziona e, a sua volta, è condizionata dal rapporto metafisico. Non si

6. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 10, 11.

7. S. AGOSTINO, *Contra Acad.*, I, 8, 23.

8. S. AGOSTINO, *Confessiones*, X, 11, 2.

9. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

può redire in seipsum senza trans-scandere seipsum, ma non si può nemmeno trovare le vie della trascendenza senza puntare saldamente sulla persona umana il fulcro della leva che c'innalza.

Noi siamo più vicini a noi stessi di Chi è tanto vicino a noi che senza di Lui nemmeno potremmo sussistere. *Quid autem propinquius me ipso mihi*<sup>10</sup>? La presenza della mente a se stessa nell'identità della persona è ciò che risulta per primo alla conoscenza, perchè è il primo essere con cui d'identifichiamo. *Nihil enim tam novit mens, quam id quod præsto est: nec mentis magis quidquam præsto est, quam ipsa sibi*<sup>11</sup>.

Nella scala di Giacobbe — diranno gli agostiniani — prima si deve ascendere, per poter poi discenderne: bisogna differire all'ultimo quello che è il primo grado dell'ascensione. Infatti, il filosofo dell'illuminazione sa compiere un'astrazione al limite delle umane possibilità: sa prescindere, per un istante, dalla partecipazione divina, per considerare l'anima in se stessa e scoprirvi l'immagine di Dio. *Prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus*<sup>12</sup>.

Nel congiungersi a sè la persona umana scopre quel *manifestissimum* che è il punto di passaggio obbligato per poter scorgere *quomodo manifestum est Deum esse*<sup>13</sup>. Non si cerca Dio per perdersi in Lui, ma per ritrovarsi e vivere la vita più alta: *Quæram Te, ut vivat anima mea*<sup>14</sup>. Imparare ad amare Dio è anche imparare ad amar sè di vero amore: *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit*<sup>15</sup>. Mi conoscerò, conoscendo Dio, e viceversa: *noverim me, noverim Te*<sup>16</sup>.

Tanto è congiunta a se stessa la persona umana nel suo verbo che nulla essa potrebbe conoscere senza implicare in ogni conoscenza la conoscenza di sè: *sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam seipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet*<sup>17</sup>. Ogni conoscenza è nell'autocoscienza, senza che l'autocoscienza sia l'unica cosa che l'uomo conosce. Il pensiero dell'uomo è quell'occhio che, per vedere alcunchè fuori di sè, deve anzitutto vedere se stesso. Il pensante non potrebbe pensare ad un altro pensante, se non avesse anzitutto l'esperienza del pensiero in se medesimo: *unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit*<sup>18</sup>? Niente è al cospetto della mente, se non è presente all'oggetto il soggetto da cui l'atto conoscitivo si diparte: *nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur*<sup>19</sup>.

10. S. AGOSTINO, *Confess.*, X, 16, 2.

11. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 4, 7.

12. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 8, 11.

13. S. AGOSTINO, *De lib. arb.*, II, 3, 7.

14. S. AGOSTINO, *Confess.*, X, 20, 1.

15. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 14, 18.

16. S. AGOSTINO, *Soliloq.*, II, 1, 1.

17. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

18. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 3, 3.

19. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

Se per intellettualismo intendesi l'occhio dell'anima che pretende di vedere alcunchè senza vedersi (la conoscenza senza autocoscienza, il rispecchiamento dell'oggetto senza partecipazione attiva al conoscere), S. Agostino, per primo nella storia del pensiero, ha svelato l'insidia intellettualistica e ci ha premunito contro di essa.

#### IV. — LA PRIMA CERTEZZA E L'ITINERARIO

La presenza di sè a sè è il primo metodico che ci salva dal dubbio e costituisce la premessa indispensabile per giungere al primo ontologico.

Noi ci troviamo ora dinanzi al problematicismo e all'antinomismo assoluto, come Agostino si trovava di fronte al dubbio degli Accademici. Vale per il nostro problema attualissimo la considerazione che è valsa allora ad Agostino. Il *Cogito* cartesiano, l'*Io penso* di Kant, l'*Ichheit* di Fichte, i termini o le formule che hanno suggerito alla filosofia moderna l'esperienza prima da cui prende le mosse la ricerca, sono un'eco attenuata e spesso corrotta della voce di cui Agostino è stato il primo annunciatore ed interprete.

Anzitutto è una considerazione formale quella che vince il dubbio : non può dubitare della verità chi, per qualsiasi motivo, ha la possibilità di dubitare ; la certezza della verità emerge dalla stessa possibilità dell'esserci del dubbio. *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est*<sup>20</sup>.

E' la verità nella sua forma, nella regola che essa pone ; non è ancora una verità, una prima verità su cui si possa far leva per elevarci ad altre e alla Verità suprema. Ma una verità concreta, determinatissima, emerge da quel Sè a cui inerisce il dubbio. Il Sè si fa esplicito nel pensare, nel vivere, nel dubitare, perfino nella possibilità di errore e di inganno. Questa prima verità scoperta è ribadita di opera in opera ed esaltata con la coscienza sicura del vincitore, nel *De doctrina christiana*, nelle *Confessiones*, nel *De Civitate Dei*, nel *De Trinitate* e via dicendo. *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique non falli potest*<sup>21</sup>... *Si dubitat, dubitare se intelligit... Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quæ si non essent, de ulla re dubitare non posset*<sup>22</sup>.

Qui la verità si lega a me talmente con una presenza viva e personale, che s'identifica con la certezza : *...non solum verum sed etiam certum est*<sup>23</sup>.

La persona, quale certezza del suo Sè, è il primo nucleo di verità nel quale si scopre ciò che da esso non è, cioè la Verità nel suo principio asso-

20. S. AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX, 73.

21. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XI, 26.

22. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 10, 14.

23. S. AGOSTINO, *Enchiridion*, XX, 7.

luto. Il passaggio è obbligato attraverso la persona del singolo. L'anima che si cerca e si trova nel suo Principio non lavora soltanto per sè, ma lavora per tutto l'uomo e per tutti gli uomini. Il dramma di un'anima, quando giunge al suo epilogo nell'abbraccio col divino, vale per il singolo e vale *communiter*. La penna che quel dramma descrive fa dell'*autobiografia* e fa contemporaneamente un *sistema filosofico*. Il divino conquistato salda l'uomo singolo a se stesso e alla sua natura profonda in modo tale, che ogni uomo si ritrova lunga la strada battuta dall'unico, che non è solitario, e vi si ritrova, non nel suo particolarismo e nel suo individualismo, ma in ciò che in ciascuno è universale ed eterno. Le *Confessioni* sono *soliloquio* e *dialogo* con Dio : per ciò stesso, *colloquio* con tutta l'umanità.

Può sembrare occasionale il percorso e disordinato il metodo. Ma non v'ha sistematicità può rigorosa di quella che chiude ogni momento del vivere, ogni istanza del volere, ogni problema del pensiero, tra i due argini : io e Dio, il primo metodico e il Primo logico e ontologico. L'itinerario di una mente qui viene a coincidere con l'anelito dell'umanità e col procedimento regolare della ricerca filosofica : *Deum et animam scire cupio*<sup>24</sup>.

Le *Confessioni* sono un esemplare unico che solo il personalismo cristiano poteva produrre. Platone aveva avuto un sentore, nei suoi dialoghi, di codesta dialettica, che è dialogo dell'anima con se stessa e perciò discorso degli uomini tra di loro : aveva obbedito all'esigenza di personificare la ricerca negli interlocutori, quasi immedesimandola nel loro vario carattere. Ma aveva avuto pudore di se stesso e tanto aveva cercato l'oggettività, da nascondersi e rendersi introvabile dal lettore, sì che noi dobbiamo cercare difficilmente qualche sua confessione nel dubbio testo delle *Lettere*.

Anche Marco Aurelio aveva cercato di parlare a se stesso ; ma, nell' *A se stesso*, non aveva saputo ridurre la sua intima vicenda che a un lungo elenco di benefattori, quasi per saldare con un annuncio pubblicitario un obbligo di riconoscenza sinceramente sentito.

Solo il genio cristiano poteva non temere una manifestazione d'animo in una manifestazione della Verità. Solo Agostino poteva non paventare l'autocoscienza e tenerla costantemente presente nel suo colloquio con Dio. *Conoscerci conoscendo* è il buon metodo che Agostino ha invano insegnato ai cultori del *lumen siccum*, agli ostinati settatori della verità astratta e impersonale.

24. S. AGOSTINO, *Soliliq.*, I, 2, 7.

## V. — « QUAE REPERIUNTUR QUASI PARIUNTUR »

L'altro capolavoro di S. Agostino, il *De Trinitate*, è un'allegoria umana del mistero divino. Il dogma rivelato aiuta l'uomo a rivelarsi a se stesso, nei segreti più delicati e gelosi; ma, reciprocamente, l'uomo-immagine, penetrandosi con uno sforzo di riflessione al limite delle sue possibilità, riesce a spremere da sè qualche allusione positiva che adombra il mistero. E' il vero uomo che concreosce con la nozione del vero Iddio.

Nuovamente la persona umana ribadisce il suo vincolo con sè, non per esaurirsi in se medesima, ma per poter trarre dall'immagine quanto di positivo essa deve rendere, appunto per poter essere immagine. L'auto-coscienza che, presente tutta in ogni conoscenza (*cum enim ipsa dicitur, tota dicitur*)<sup>25</sup>, tuttavia non si soddisfa di quel tutto che si manifesta nei singoli momenti del suo divenire e cerca una totalità definitiva che sempre le sfugge (*novit nondum se a se inventam totam*)<sup>26</sup>, rivela una somiglianza, insieme con una sproporzione infinita, rispetto al Principio in cui l'atto si adempie in se medesimo con una presenza totale ed esaustiva.

La scienza umana, costretta a discorrere di notizia in notizia e a disperdersi in mille notizie di cose (*in rebus plurimis et amissibilis et receptibilis*)<sup>27</sup>, tende bensì a raccogliersi nell'interiorità per conseguire quel punto in cui il sapere è un *sapersi*, e la scienza diventa sapienza: ma il punto di coincidenza, che ci attrae, pur agendo su di noi, non s'identifica con noi, come noi non ci identifichiamo con quella Sapienza per la quale *non est aliud sapere aliud esse, sed quod est sapere hoc est et esse*<sup>28</sup>.

L'uomo-immagine sviluppa la sua ricchezza a proposito del Verbo che, come in Dio è il mediatore necessario della libera creazione (*creatura nulla esse potest, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia*), così nell'uomo è il presupposto di ogni opera e ciò che attribuisce all'opera un valore umano. Non ci sono opere propriamente umane che non sieno nate anzitutto come parola. *Ubi Deus per unigenitum Verbum suum praedicatur universa fecisse: ita hominis opera nulla sunt quae non dicantur in corde. Unde scriptum est: Initium omnis operis verbum.* Può esserci bensì una parola interiore a cui non segue l'opera, ma non può esserci opera umana se non preceda il verbo: *potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus: opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum*<sup>29</sup>.

25. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 4, 6.

26. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 4, 6.

27. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 13, 22.

28. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 13, 22.

29. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 11, 20.



La glottologia, quando nell'età romantica si costituirà quale scienza, non potrà prescindere da questa premessa agostiniana : la vera parola non è quella che suona al di fuori, ma l'*innere Sprache*, l'interna espressione con cui lo spirito si dice a se stesso, prima di dirsi agli altri : *verbum verum... ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni*<sup>30</sup>.

Il filosofo dell'Illuminazione, per cui la Verità ci è data nel lume che avvolge e costituisce le nostre menti, tanto è tenuto a ribadire l'immagine di Dio nell'uomo che anche il verbo dell'uomo vede nascere dall'uomo, come da Dio nasce il suo Verbo. *Verbum autem nostrum... simile est et in hoc ænigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est*<sup>31</sup>. Impossibile cogliere il Verbo in sè, chè se lo potessimo, ci identificheremmo con l'essenza divina, ma del Verbo noi riproduciamo il processo, la forma secondo cui esso si spicca dal Padre e al Padre ritorna. Perfino il concetto, che ci dà una notizia delle cose esterne, è anzitutto dentro di noi e parlando intimamente lo generiamo. *In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus*. La discendenza prima risale a Dio di ciò che tuttavia deve rinascere in ciascuno di noi : *nec a nobis nascendo discedit*<sup>32</sup>.

L'*inventio*, la scoperta di ciò che è prima di noi e senza di noi, vuol essere nostro parto, nostra prole, affinché non siamo passivi nell'intendere, ma l'attività divina trovi qualche riscontro nella sua immagine umana : *quæ reperiuntur quasi pariuntur : unde proli similia sunt*<sup>33</sup>.

Nessun intelletto agente, nemmeno sottratto all'intelletto unico degli averroisti e rivendicato come appartenenza propria di ciascun uomo secondo quanto S. Tommaso farà, nessun intelletto agente ha reso in termini tanto vigorosi il senso dell'impegno personale nel conoscere e dell'intimità con cui ci appartiene quel tanto di verità di cui siamo capaci.

## VI. — VOLONTARISMO AGOSTINIANO

Poichè ci appartiene in proprio la capacità di conoscere, il volere e l'amare non cadono fuori di essa, ma restano consustanziali con essa.

Un'altra nota segna qui l'opposizione irriducibile tra lo spiritualismo cristiano e l'idealismo dei Greci. L'intelletto classico che, nella sua asso-

30. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 12, 32.

31. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 14, 24.

32. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 7, 12.

33. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 12, 18.

lutezza, è una intelligibilità rigirante su se stessa, non poteva nel suo circolo inane coinvolgere il volere e l'amore. Questi cadevano per Platone fuori del puro sapere, nel *thymòs* e nell'*epithymia*. A Platone era noto solo l'amore come stato di mancamento, ignoto l'amore quale pienezza e sovrabbondanza. In Platone e in Aristotele gli dei non amano. In Aristotele, il *nous*, come pura attività dell'universale, partecipe del mondo intelligibile, non è volontà, essendo la volontà uno sforzo della *psyche*, di quella per cui l'uomo è radicato nel mondo del divenire e della morte. « Chi vuole è l'oressi, la quale vuole il bene senza saperlo, così come il *nous* conosce il vero senza volerlo : l'uno e l'altra sono incoscienti di quel che vogliono e di quel che sanno<sup>34</sup> ».

Ben diversa è la natura dell'anima in S. Agostino. In lotta bensì nel divenire è l'anima, ma, in virtù della filiazione divina, partecipe di un mondo in cui l'intelligibile è il Verbo, espresso nel volere e nell'amore. Quindi anche nell'uomo, per quel tanto per cui la natura creata può reggere la dignità del suo Principio, si ripete la *circuminsessione* delle ipostasi divine. Non intelletto fuori del volere, o volere fuori dell'intelletto e della memoria, ma compenetrazione totale dell'uno nell'altro e passaggio da un singolo aspetto dell'atto umano non ad un altro singolo aspetto, ma a tutti gli altri. L'atto è indivisibile. *Voluntas enim mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis : et hæc tria unum, una mens, una essentia*<sup>35</sup>. La varietà degli aspetti non è elusa con una congiunzione che sia confusione, nè l'unità è smarrita con una distinzione che sia separazione.

Resta l'amore a penetrare l'atto dell'intendere, che è espressione, verbo, indissociabile de questo. *Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amoris verbum ejus. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente*<sup>36</sup>. Quanto lontani da questo concetto dell'atto personale, chiarito alla luce del mistero cristiano, resteranno coloro i quali, dopo di aver devitalizzato il sapere, estirpandone l'amore, andranno a cercare altrove le ragioni del cuore o, peggio, abbandoneranno l'uomo alla sentimentalità cieca, nella speranza di acquistare charezza da non si sa quale luce accesa dall'istintivo e dall'irrazionale!

Il volontarismo che scompone l'atto, per anteporre l'una all'altra le facoltà dello spirito, non è agostiniano. Ovunque si cerchi il cuore fuori del sapere e il sapere deserto dall'amore, ovunque l'atto pretenda di essere umano senza essere veggente, ovunque si attenda di sopperire

34. A. CARLINI, Osservazioni all'*Etica Nic.* di ARISTOTELE, Bari 1913, p. 237.

35. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, II, 18.

36. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 10, 15.

alle incertezze della ragione con una così detta « certezza morale » attinta a non si sa quali esperienze emozionali : ovunque, insomma, si crei per la volontà quella sfera isolata e privilegiata che sembra essere la sede propria dell'agostinianesimo, ci si trova invece al polo opposto dell'autentica ispirazione agostiniana.

V'ha bensì, per Agostino, un vertice del *sapere* che diventa *sapienza*, *virtù*, adempimento morale dell'uomo, come esiste un sapere che ci divide da noi stessi e ci fa discendere verso il male. Ma, per attingere quel vertice, secondo S. Agostino, non c'è da abbandonare l'intelletto, per abbandonarsi alla volontà sola e al sentimento solo. Il sentimento avviva il suo fervore, la volontà acuisce il suo sforzo a mano a mano che la mente s'illumina di verità. Un sapere dispersivo, indissolubilmente congiunto a fiacca volontà e languido amore, è a confronto con un sapere intensificato a mano a mano che s'intensifica lo sforzo del volere e la penetrazione dell'amore. Si diventa veggenti con un'opera assidua di purificazione interiore. *Non enim hoc est habere oculos quam aspicere... [Mens] videre nequit nisi sana*<sup>37</sup>.

Se *cogitare* è, per Agostino, *cogere*, cioè stringere il vincolo con se stessi, o anche raccogliere se in se medesimi, *seipsum in seipsum colligere*, il pensiero non coglie i frutti del bene se non quando la stretta che esso opera è energica e decisiva. Bisogna pensare « con tutta l'anima », affinché il pensiero ci dia la verità. *Ipsium verum non videbis, nisi in philosophia totus intraveris*<sup>38</sup>. Non diventa mai irrazionale la virtù di Agostino, anzi è virtù per il Santo la razionalità nel suo perfetto adempimento. La differenza è tra parte e il tutto : tra l'uomo che pensa-agisce-ama parcellarmente e l'uomo che pensa-vuole-ama totalitariamente. Ragione morale è ragione totale. *Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio... Hæc est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum*<sup>39</sup>.

## VII. — POSTUMI INTELLETTUALISTICI NELLA DOTTRINA DELL'ILLUMINAZIONE

Incontro o scontro ? Collisione o collusione tra idealismo pagano e realismo cristiano nel pensiero di S. Agostino ?

Fino ad ora il realismo cristiano di S. Agostino è risultato la schietta antitesi dell'idealismo classico. Ma ci sono anche propaggini di questo che giungono ad Agostino, stabilendo qualche congiunzione e dissimulando pericolosamente la frattura incolmabile del terreno sotto uno strato superficiale continuo e morbido.

37. S. AGOSTINO, *Soliloq.*, I, 6, 12.

38. S. AGOSTINO, *Contra Acad.*, II, 3, 8.

39. S. AGOSTINO, *Soliloq.*, I, 6, 13.

Non è ora il caso di andare a fondo nella questione della illuminazione agostiniana. Tutto sarebbe perduto, quello che finora s'è ricavato dal testo agostiniano, se la luce che promana da Dio e fonda l'essere e il conoscere fosse percepita oggettivamente, con un immedesimarsi dell'uomo nella Verità, quasi pensando nel pensiero divino o lasciando a Dio di pensare in vece dell'uomo. Se le idee fossero viste immediatamente, senza *inquisitio* e senza *inventio*, il verbo non ci apparterebbe con quell'intimità calda e quell'energia operosa che il *De Trinitate* ha esaltato.

Ma chiedersi se Agostino sia ontologista o meno, è come far questione se ai tempi di Agostino i treni andassero a carbone o ad elettricità. Non bisogna applicare ad un autore del passato moduli interpretativi che riguardano una problematica non ancora presente al suo pensiero.

La critica più avveduta non ha avuto difficoltà a trovare negli scritti di Agostino attestazioni relative ai *duo lumina*, cioè al lume umano che si differenzia dal lume divino, quanto la creatura si differenzia dal Creatore (*hoc lumen non est lumen illud quod Deus est*)<sup>40</sup>, e non resta senza convalida in testi precisi l'autorevole interpretazione della virtualità della percezione intellettuale, la quale si esplica nel carattere regolativo e normativo sui nostri giudizi, i quali, pur dovuti all'attività umana, sono vincolati alla Verità eterna che informa le nostre menti.

Ma, dove il testo agostiniano è più periglioso, non si può prescindere da S. Tommaso e da quella sua esegesi caratteristica che trae dall'interno stesso del pensiero agostiniano una più chiara definizione di esso. Non si può prescindere dalla definizione del *lumen* quale *participata similitudo luminis increati*, nè dalla conclusione: *in rationibus aeternis non cognoscit anima objective in presenti statu, sed causaliter*<sup>41</sup>.

E' il caso di riconfermare l'antico adagio: *Augustinus eget Thoma interprete*, purchè si sia disposti a soggiungere tosto: *Thomas eget Augustino auctore* e s'intenda la parola *auctor* nella pienezza del suo significato. Una lettura di Agostino in avanti, attraverso Tommaso, precisa e scolpisce, quanto una lettura a ritroso, di Tommaso attraverso Agostino, riscalda e vivifica. In quell' *eget*  non è segnata l'indigenza dell'uno o dell'altro, di Agostino o di Tommaso, ma è racchiuso il senso di quella dialettica della filosofia del Cristianesimo che, senza angustia di esclusioni e unilateralità, è diversità e concordia di anime, fraternità di pensiero nell'intimità della stessa famiglia.

40. S. AGOSTINO, *Contra Faustum Manichæum*, XX, 6, 7.

41. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, q. 84, 5.

### VIII. — IL DILEMMA PERSONALISTICO DELLA FILOSOFIA MODERNA

Giunto al termine di un discorso troppo lungo, dovrei ritornare da capo per svolgere l'altra metà del tema assegnatomi, il quale chiedeva attenzione anche al « problema metafisico della persona nella filosofia contemporanea ». Ai presenti non è sfuggito che, sia pure con mira indiretta, non si è mancato di toccare questo argomento. E' stato già fatto cenno al volontarismo, al sentimentalismo, all' attivismo moderni ; è stato fatto cenno all'idealismo moderno, impigliato tuttora nei presupposti essenziali di quell'idealismo classico che si serviva del pensiero per elidere il pensante, dell'universale per elidere il principio personale che è anche principio di ogni universalità nell'essere.

Errerebbe chi credesse che soltanto la fretta suggerisca a me una sintesi avventurosa, quando dico che il senso della filosofia moderna e contemporanea può racchiudersi nella duplice vicenda speculativa che afferma *la ragione contro la persona* e afferma *la persona contro la ragione*.

In tutte le sue forme, il trascendentalismo moderno del Logos o dell'Atto ha fatto decadere la persona dal lato del particolare, dell'empirico, del negativo, come la metafisica pagana aveva fatto decadere l'individuo dalla parte dell'irrazionale. Contro l'universale, insediatosi nel regno dell'astrazione, s'è cercato il ricupero della realtà con le varie filosofie del concreto. Il positivismo ha cercato il concreto nel fatto sensibile, il pragmatismo ha cercato il concreto nel fatto agito : più avveduto, l'esistenzialismo ha scoperto il concreto dove esso ha veramente la sua sede, cioè nella persona. Ma la persona dell'esistenzialismo, nata da un gesto di ritorzione contro la ragione assorbente e impersonale dell'illuminismo e dell'idealismo, ha creduto di dover riscattarsi oppugnando la ragione e costituendosi nell'irrazionalità : « paradosso » per Kierkegaard, « eccezione » che s'abbatte contro l'universale, per Jaspers, « libertà » dell'atto contingente e gratuito, che pesa su noi come una maledizione, per Sartre.

Il pensiero moderno e contemporaneo ha operato la vivisezione che riduce da una parte la ragione dall'altra parte la persona a due tronconi che si dibattono tra la vita e la morte.

Non c'è che da ritornare alla scuola del realismo cristiano, ricomponendo la sintesi agostiniana e vivificando nell'organismo unitario ciò che la sineddoche moderna ha disintegrato : *singulus quisque homo secundum mentem una persona est et imago Trinitatis in mente*. Contro lo smembramento dell'atto umano, ridotto ora ad un logicismo pago di una coerenza formale tra termini arbitrariamente posti, ora ad un volontarismo ribelle alla guida razionale e freddo nel calcolo dell'utilità, ora ad un sentimentalismo imbecille, abbandonato all'incoscienza e alla neghit-

tosità, non c'è che da ripristinare la circuminsessione del pensare del volere e dell'amare nella pienezza agostiniana dell'atto : *et hæc tria unum, una mens, una essentia.*

Sarebbe facile dimostrare che, come tra riflessione filosofica e pratica di vita si avvicenda un'influenza reciproca, così la disintegrazione dell'atto personale nella sfera della speculazione è premessa e conseguenza della disintegrazione nel costume. Chi lavora a ripristinare la sintesi reca un contributo essenziale alla causa del riscatto umano.

Luigi STEFANINI  
Padova, Università