

Del soggetto e dell'essere. Interiorità e trascendenza

LUIGI ALICI

Dando voce ad un giudizio storiografico piuttosto diffuso, anche Walter Schulz afferma nella sua opera sul pensiero contemporaneo: «L'epoca della interiorità e la filosofia della soggettività che le apparteneva è oggi passata»¹. In quest'intervento vorrei provare ad esplicitare i molti dubbi che possono essere legittimamente suscitati da quest'affermazione, mostrando come in realtà anche oggi la "via dell'interiorità" continua ad essere aperta e transitabile, nonostante divieti e prevenzioni, che in qualche caso assomigliano a veri e propri pregiudizi. Alla ricerca di tale apertura, sia pure secondo modalità speculative in larga misura nuove, si collega quindi la possibilità di tornare ad articolare, lungo tale via, il soggetto e l'essere; in una certa misura, l'esito impersonale di molti percorsi del Novecento filosofico, che pure hanno tematizzato questo plesso di soggetto ed essere, sembra addebitabile precisamente ad una disattenzione programmatica nei confronti della via dell'interiorità.

La ricognizione che vorrei suggerire si articola in tre distinti percorsi. Il primo raccoglie quelle posizioni secondo le quali la modernità avrebbe provocato una sorta di ostruzione irreversibile sulla via dell'interiorità, sferrando un attacco mortale contro tale nozione. Di conseguenza, dopo il pensiero moderno non avrebbe più senso parlare in termini epistemologicamente rigorosi di interiorità; lo si può fare solo in forme retoriche, edificanti o vagamente esortative, rinunciando alla pretesa di riconoscervi una qualche pertinenza antropologica. In un secondo percorso possono confluire quelle posizioni che considerano tale ostruzione come non assoluta, ma relativa e in una certa misura persino benefica: la modernità non avrebbe prodotto il tramonto irreversibile dell'uomo interiore; obbligherebbe soltanto a ripensare tale nozione in termini radicalmente diversi rispetto alla tradizione. Un terzo percorso, infine, vorrebbe chiedersi se tale ripensamento non sia possibile proprio a partire dalla tradizione più antica, liberandola da incrostazioni e precomprensioni improprie. A tale scopo, può essere utile tentare di rileggere su questo tema lo stesso Agostino, facendo tesoro di alcuni sospetti maturati nell'ambito del pensiero moderno.

1. Interiorità come mito?

Per quanto riguarda la prima linea, più drasticamente negativa, vorrei limitarmi a suggerire tre esemplificazioni paradigmatiche, dichiarando subito che, a mia volta, vorrei opporre sospetto a sospetto: si può sospettare, infatti, che un sospetto incondizionato sia di per sé insostenibile, mostrando come, persino in queste posizioni, il tema dell'interiorità riemerge continuamente, sia pure sotto mentite spoglie.

Un primo esempio può essere ricavato dalle filosofie del linguaggio di marca neoempirista, che si sviluppano attraverso un ampio arco di posizioni, che vanno dal neopositivismo alla filosofica analitica. Si può citare in proposito un'opera di Jacques Bouveresse su Wittgenstein, che ha un titolo eloquente: *Le mythe de l'intériorité*². Secondo Bouveresse, il mito dell'interiorità è essenzialmente un mito che si genera nell'orizzonte del linguaggio, frutto di un abuso linguistico, che si determina quando i filosofi adoperano termini che appartengono al lessico familiare, ordinario, pretendendo di sovraccaricarlo in senso metafisico. Con questo abuso si crea l'illusione dell'esistenza di un "processo interno" che in virtù del pensiero genera uno spazio metafisico: un elemento occulto, dunque,

¹ W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea. V: Responsabilità*, tr. it. M. Garda, Marietti, Genova 1988, p. 146.

² Cfr. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minit, Paris 1976.

indebitamente ipostatizzato che il filosofo deve demitizzare. L'elemento occulto al quale cerchiamo di conferire il potere di far vivere un segno in realtà non può essere esso stesso che un altro segno; è con il linguaggio, insomma, che si fabbricano illusioni metafisiche.

Il compito della filosofia, di conseguenza, è essenzialmente analitico e l'analitica non ha bisogno della dialettica. Troviamo qui una linea sottile di continuità con Kant; l'analitica si configura come una condizione di possibilità del conoscere (o del linguaggio) costitutivamente intrascendibile. Tale orizzonte, che Kant identifica con la nozione del trascendentale, nella filosofia analitica acquista una connotazione empirica e pragmatica, identificandosi con l'insieme degli usi linguistici possibili. In ogni caso, lo spazio del linguaggio è in linea di principio intrascendibile e non è possibile pensare un'ulteriorità metafisica, se non vogliamo accreditare ingenuamente il «dogma dello spettro nella macchina», per usare le parole sferzanti di Gilbert Ryle³, oppure ipostatizzare una sorta di «Essenza rispecchiante», come la chiama Rorty, causa di pericolosi slittamenti semantici, quali «il cambiamento cartesiano dalla mente come ragione alla mente come arena interiore»⁴.

Eppure, a ben guardare, anche queste posizioni che assumono un atteggiamento così chiuso nei confronti dell'interiorità sono a volte clamorosamente contraddette dall'interno. Proprio Wittgenstein ci offre una testimonianza eloquente, riconoscendo oltre il perimetro del dicibile, un'orizzonte di ulteriorità spirituale, che evoca toni acutamente nostalgici. Basterebbe ricordare alcune pagine dei suoi diari, di cui la critica è venuta a conoscenza molto tardi: «L'uomo vive la sua vita normale al chiarore di una luce di cui egli non diventa cosciente, finché essa non si spegne. Se si spegne, la vita è improvvisamente derubata di ogni valore, senso, o come altro si voglia dire. Ci si accorge improvvisamente che la nera esistenza – come si direbbe – in sé è ancora del tutto vuota, desolata»⁵. Dinanzi a questo compito, sempre troppo alto, il filosofo riconosce la distanza e insieme la nostalgia rispetto ad un mondo che avverte come irraggiungibile e insieme irrinunciabile: «A quanto sta più in alto [...] non posso e non voglio aspirare, posso solo apprezzarlo e *pregare che la pressione di questo riconoscimento non divenga troppo terribile*, ossia che mi lasci vivere, che non ottenebri insomma il mio spirito. Deve, per così dire, filtrare una luce attraverso il solaio, il soffitto sotto cui lavoro e al di sopra del quale non voglio salire»⁶.

Un altro esempio, ancora più attuale, può essere tratto dalle cosiddette “etiche della responsabilità”, che si sono sviluppate utilizzando una distinzione di Weber tra convinzione e responsabilità⁷. generandolizzandola fino ad opporre ad un'etica “estroversa”, in quanto porrebbe il baricentro del giudizio morale al di fuori del soggetto agente, un'etica “introversa”, che farebbe leva sulla nozione di intenzione, assunta equivocamente in modo da indicare sia il paradigma trascendentale kantiano, sia quello metafisico della interiorità. Tale antitesi è alla base, fra l'altro, del pensiero di Hans Jonas: dinanzi alla minaccia che investe l'equilibrio della biosfera dobbiamo lasciar cadere tutte le etiche dell'intenzione, secondo le quali il nostro rapporto con il bene e con il male comincia e finisce nel chiuso del soggetto.

³ Cfr. G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, tr. it. a cura di F. Rossi-Landi, Einaudi, Torino 1955.

⁴ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986, pp. 47-48.

⁵ L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-32/1936-37*, ed. originale e commento a cura di I. Somavilla, ed. it. a cura di M. Ranchetti e F. Tognina, Quodlibet, Macerata 1999, p. 89 (22.2.1937).

⁶ *Ivi*, p. 78 (13.2.1937).

⁷ Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1973⁴, pp. 107-119.

Occorre piuttosto lasciare il posto ad etiche che impegnino il soggetto a “rispondere”, in una misura tanto più alta e vincolante, quanto più esteso e pervasivo è il suo potere⁸.

Questo aspetto del pensiero di Jonas può essere meglio compreso se lo si legge in rapporto ai suoi studi sullo gnosticismo, che lo avevano portato a prendere le distanze da ogni forma di dualismo. Dinanzi all’esito dualistico del pensiero gnostico, ispirato dalla scoperta angosciata della solitudine cosmica dell’uomo, della totale alterità del suo essere rispetto a quello dell’universo, Jonas si appella all’unità organica della vita: «L'*organismo*, con la sua fusione insolubile di interiorità ed exteriorità ha costituito la controprova decisiva di questa divisione dualistica e, in virtù del nostro privilegio di accedervi mediante l’esperienza, il primo paradigma per una filosofia dell’essere concreto, integro - la chiave per reintegrare un’ontologia in frantumi in una teoria dell’essere uniforme»⁹.

Anche in molte correnti ambientaliste e animaliste si ritrova un analogo attacco frontale alle etiche dell’interiorità: l’uomo deve discendere dal piedistallo antropocentrico dal quale pretende di dominare la natura, che ha sempre cercato un pretesto metafisico nella nozione di interiorità. Con una differenza rispetto a Jonas, tuttavia: queste correnti tendono ad avallare posizioni radicalmente riduzioniste, facendo venir meno quindi anche quella “differenza”, alla quale Jonas affida il compito etico fondamentale di ristabilire l’equilibrio incrinato.

Sorge a questo punto una domanda cruciale: dove ancorare la “differenza personale”? Non è forse proprio un ancoraggio *in interiore homine* che consentirebbe di accreditare in termini non antropocentrici il primato dell’umano? È Lo stesso Jonas cerca di rispondere, almeno in parte, interpretando il “valore aggiunto” dell’essere umano in termini di dovere, più che di potere. Nel suo caso, tuttavia, riesce piuttosto difficile offrire una convincente legittimazione speculativa alla radice personale della responsabilità, se è l’organismo ad occupare la centralità strategica un tempo attribuita alla vita interiore. L’organismo è, infatti, il luogo di quella fusione vitale, grazie alla quale l’individuo vivente, attraverso il metabolismo, entra in circolo con l’ambiente e viene meno ogni distanza fra interiore ed esteriore.

Di conseguenza, ad un deficit di ordine fondativo si accompagna un deficit di ordine etico, in quanto l’appello al dovere e alla responsabilità rischia di risolversi in un formalismo esteriore, per cui conta il risultato esterno, mentre la motivazione interiore e la purezza dell’intenzione diventano irrilevanti. Tutta la partita dell’etica si giocherebbe, in ultima analisi, su un tavolo esterno alla coscienza. Ma com’è possibile motivare – anche da un punto di vista educativo – ad comportamento virtuoso solo con un appello al dovere? È forse possibile considerare moralmente equivalenti due comportamenti identici nel risultato finale, ma compiuti con disposizioni interiori opposte?

Un ultimo esempio può essere offerto dalla filosofia di Levinas. Com’è noto, al centro della sua prospettiva sta una netta presa di distanza dalla dottrina fenomenologica della intenzionalità, che ricondurrebbe ogni incontro nell’ordine immanente della presenza: «L’intenzionalità è il pensare e l’intendere, il pretendere, il fatto di *nominare* l’identico, di proclamare qualcosa in quanto qualcosa»¹⁰. Nell’impianto fenomenologico, infatti, il senso “vive” dentro un rapporto, purificato ed essenzializzato, fra la coscienza e il mondo. A differenza di questa prospettiva, che riconosce alla coscienza un’apertura trascendentale, in Levinas, il senso non è un trascendentale che “ha bisogno” di contenuti materiali, né si può

⁸ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Ribaud, Einaudi, Torino 1990.

⁹ H. Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, tr. it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1991, p. 29.

¹⁰ E. Lévinas, *La traccia dell’altro*, tr. it. F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979, p. 69.

pensare che il soggetto possa scendere dal piedistallo della sua apertura intenzionale di propria iniziativa, rinforzando di conseguenza la propria centralità inaggrabile.

Qui entra in gioco l'appello alla esteriorità, che dice di un urto imprevedibile, indeducibile e assolutamente eteronomo, attraverso il quale l'altro mi sorprende nella sua alterità e, proprio per questo, mi mette all'accusativo. L'assoluta esteriorità che irrompe nel mio orizzonte conoscitivo e rappresentativo non è un dato rilevante materialmente, ma insignificante formalmente: «La prossimità è *di per se stessa* significato»¹¹. Nel volto il soggetto fa esperienza della «vera esteriorità», che «è in quello sguardo che mi proibisce ogni conquista [...]. Non ci troviamo in relazione con una resistenza molto forte, ma con l'assolutamente Altro - con la resistenza di quel che non ha resistenza - con la resistenza etica [...]. La resistenza etica - egli conclude - è la presenza dell'infinito»¹².

Solo grazie all'assoluto dell'alterità può filtrare nell'incontro con Altri l'enigma dell'infinito. Infatti, «l'esteriorità dell'essere infinito si manifesta nella resistenza assoluta che, grazie alla sua apparizione – alla sua epifania –, esso oppone a tutti i miei poteri. La sua epifania non è semplicemente l'apparire di una forma nella luce, sensibile o intelligibile, ma quel *no* già da sempre lanciato contro i miei poteri». Per questo, «il suo *logos* è: “Non uccidere”»¹³. In questo senso, si può affermare che «la meraviglia dell'infinito nel finito è uno sconvolgimento dell'intenzionalità»¹⁴. Secondo Levinas, grazie a tale dislivello infinito, che s'annuncia in nome dell'esteriorità, si possono salvare contemporaneamente l'etica e la metafisica. La trascendenza si “salva” solo attraverso l'esteriorità: trascendenza assoluta, esteriorità assoluta.

Può essere utile, tuttavia, ricordare a questo proposito la critica che Paul Ricoeur, memore della lezione fenomenologica, rivolge a questa impostazione levinassiana: quanto più forte è l'enfasi sulla distanza e sull'esteriorità, tanto più si corre il rischio di perdere il senso stesso della relazione! L'incontro con l'altro, infatti, si trasforma in una vera e propria relazione solo grazie ad uno spazio comune in cui i due possono interiormente ri-conoscersi. Se viene meno questo spazio comune, l'incontro è urto, e l'urto non evolve nella reciprocità di una relazione: l'iniziativa dell'altro, infatti, osserva ancor Ricoeur, «non instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro, in tal senso, si ab-solve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa»¹⁵, e si spezza «lo scambio del dare e del ricevere»¹⁶.

Oltre a questa osservazione, sarebbe altresì interessante – e in una certa misura provocatorio – rileggere alcune pagine della *Critica della ragione dialettica*, dove Sartre sembra sostenere esattamente il contrario, in una sorta di “gioco delle parti” che ha qualcosa di paradossale: secondo Sartre, infatti, le relazioni interumane sono sempre relazioni di interiorità; l'incontro con l'alterità non scivola mai sulla superficie esteriore dell'io: «Ogni relazione è una relazione d'interiorità. Con ciò intendo che la relazione dell'Altro incide nel più profondo della mia esistenza, in quanto essa *non è* la mia realtà»¹⁷. E se è vero che «le relazioni reciproche e ternarie sono il fondamento di tutti i rapporti tra gli uomini», Sartre

¹¹ *Ivi*, p. 77.

¹² *Ivi*, p. 16.

¹³ *Ivi*, p. 15.

¹⁴ *Ivi*, p. 37.

¹⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, ed. it. I. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 284

¹⁶ *Ivi*, p. 285.

¹⁷ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* (1960), I, tr. it. P. Caruso, Il saggiatore, Milano 1963, p. 227.

conclude che «gli uomini sono legati tra loro da *relazioni d'interiorità*»¹⁸, senza però che l'insieme di queste relazioni sia riconducibile alla trama ideale di “una città dei fini”, in cui ciascuno possa riconoscere l'altro come un fine assoluto. Lo impedisce, secondo Sartre, l'irriducibile materialità dell'esistere, per cui la relazione avviene nella forma di un urto e, in ultima analisi, di una conflittualità, che trova un momento di eccezionale superamento solo nell'avventura, esaltante ma non istituzionalizzabile, del “gruppo-in-fusione”. Ancora una volta, quindi, quando il sospetto verso un'idea inadeguata di interiorità si trasforma in un rifiuto generalizzato e indistinto, riemerge puntualmente – e nelle forme più disparate – la nostalgia di un “risarcimento interiore”.

2. Interiorità e autenticità

Rispetto a questa linea tematica, se ne potrebbe individuare una seconda, più articolata e “possibilista”, secondo la quale la critica del pensiero moderno all'interiorità assume una valenza almeno indirettamente positiva, perché si caratterizza non come un rifiuto in senso assoluto dell'idea di interiorità, ma come un invito a purificare un'accezione ingenua, liberandola dalle sue degenerazioni in senso dualistico. Lo stesso Husserl, facendo tesoro della lezione di Agostino¹⁹, insegna che la purificazione dello sguardo può diventare una via teoreticamente feconda se non si ferma a livello psicologico; il vero pericolo non consiste nello spingere la sonda della ricognizione fenomenologica troppo in profondità, ma, al contrario, nel fermarsi troppo presto. Occorre piuttosto arrivare ad una riduzione alla seconda potenza, fino a sporgersi verso una radice che custodisce il rapporto. Anche se la trascendentalità dell'impianto fenomenologico modifica radicalmente l'accezione agostiniana di interiorità (forse senza arrivare al duro commento di Beierwaltes, secondo il quale «l'imperativo agostiniano *noli foras ire* è diventato un ornamento scenografico della riduzione trascendentale»²⁰), non c'è dubbio che anche per Husserl *interior* è il grado comparativo di *intra*.

In una prospettiva diversa, sarebbe altrettanto interessante rileggere anche il debito di Heidegger nei confronti di Agostino, un debito attestato in modo inequivocabile, oltre che da altri scritti²¹, da alcune note di *Sein und Zeit*. In particolare, il filosofo tedesco cita il *factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*²² di Agostino, accreditandolo come espressione della tensione drammatica e coinvolgente in cui si manifesta riflessivamente il modo di essere dell'esistere: «Ciò che è onticamente più vicino e noto, - egli commenta - è ontologicamente più lontano, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico». Agostino, quindi, non si sarebbe limitato ad affermare «l'opacità ontologica e preontologica dell'Esserci», ma avrebbe riconosciuto «il compito ontologico, non solo di non lasciarsi ingannare nella comprensione di questo ente nel suo modo di essere fenomenicamente più vicino, ma di

¹⁸ *Ivi*, p. 236.

¹⁹ Cfr. P. Chapel de la Pachevie, *Edmund Husserl. La filosofia come conversio*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 21-4.

²⁰ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. it. G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 189.

²¹ Cfr. C. Esposito, *Martin heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà*, cit., pp. 87-124.

²² *Conf.* 10,16,25. Il testo riecheggia *Conf.* 4,4,9.

renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi»²³. Come riconosce anche Ricoeur, «qualcosa della forza del discorso agostiniano viene salvaguardato»²⁴ nella determinazione heideggeriana dell'Esserci come un Se-stesso (*Selbst*), posto radicalmente in gioco nella domanda ontologica. Sulla via dell'autenticità l'io non può nascondersi; deve piuttosto mettersi in gioco fino in fondo, fin nella radice più propria del suo stesso Esserci.

Tuttavia, pur cogliendo l'assetto intenzionale e la tonalità emotiva dell'interiorità agostiniana come radicale riflessività, Heidegger non ne condivide lo statuto ontologico e l'approdo metafisico, a suo giudizio condizionati dall'ontologia neoplatonica del *summum bonum*, irrimediabilmente compromessi nell'ottica della *Vorandenheit*, della semplice-presenza. Arrestando la sua analitica esistenziale sulla soglia di una radicale impossibilità, la impossibilità «dell'autentico poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci»²⁵, alla fine Heidegger dissolve alla radice ogni accesso possibile ad una condizione superiore, disponendosi a fronteggiare l'angoscia dinanzi all'essere-per-la-morte in nome di una accettazione quasi stoica del limite, nel rifiuto titanico di piegarsi dinanzi ad esso; per lui ormai «la coscienza è la chiamata della Cura, proveniente dallo spaesamento dell'essere nel mondo»²⁶ e se si può parlare di una «chiamata» che «viene *da me* e tuttavia *da sopra* di me», si deve subito aggiungere: «Sul piano “mondano” il Chi del chiamante non è determinabile che come *nulla*»²⁷.

Si potrebbe ancora richiamarci a Ricoeur, dove il tentativo di purificare l'idea di interiorità appare più attento al cuore della tradizione agostiniana, mediata attraverso i percorsi della «filosofia riflessiva». Secondo il filosofo francese, si tratta qui di capovolgere l'impianto essenzialista cartesiano, entrando in dialogo cordiale con tutti i “maestri del soggetto”. Accettando la sfida di Freud, in particolare, si può riassumere questa linea con una formula: «La coscienza non è origine, ma *compito*»²⁸. Riprendendo la questione soprattutto nella grande opera *Sé come un altro*, Ricoeur vede nella coscienza «il luogo di una forma originale di dialettica fra ipseità e alterità»²⁹, in cui attestazione e sospetto appaiono indistinguibili, anche se la possibilità di riconoscere un volto personale all'Altro che parla alla coscienza eccede il compito filosofico: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che gli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico»³⁰.

Di particolare attualità, al riguardo, è l'opera più recente di Jean-Luc Marion, secondo il quale Agostino avrebbe colto, in una maniera esemplare per tutto l'Occidente, quel luogo che non è un luogo, dove l'io si cerca e può trovare molto di più – infinitamente di più – di quanto

²³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 9, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1986⁶, p. 66. Sottolinea puntualmente l'importanza di questo aspetto anche H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 403.

²⁴ P. Ricoeur, *Il problema etico in Essere e tempo*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Angeli, Milano 1992, p. 53.

²⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, § 45, p. 287.

²⁶ *Ivi*, § 59, p. 350.

²⁷ *Ivi*, § 57, pp. 334-335.

²⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 124.

²⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, *cit.*, p. 457.

³⁰ *Ivi*, p. 473.

si aspetta. Nel linguaggio di Marion, «le soi, qui est moi-même, je, moi l'ego, ne le suis pas, je ne sais pas par moi-même»³¹. Proprio per questo, continua Marion, «au lieu de soi, il n'y a pas une figure de la conscience, ni une manière du *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère»³². Non sarà dunque possibile rispondere alla domanda intorno a *le lieu de soi* in termini essenzialistici: se è vero che «Dieu apparaîtra à l'ego le lieu de soi», è altrettanto vero che «il apparaît comme infiniment toujours en avance et au-delà de ce que j'en ai approché»; di conseguenza «le lieu de soi en Dieu ne peut devenir que le mouvement d'une tension sans cesse continuée»³³.

Questa tensione irriducibile di ricerca, di desiderio e di dono – categorie centrali nel pensiero di Marion – dev'essere però drasticamente depurata da ogni riferimento all'ontologia e alla metafisica, per essere riconosciuta in una dimensione fenomenologica pura. Relazione, desiderio, amore, affidamento, abbandono possono essere colti in tale dimensione, liberandoli da ogni “sovraccarico metafisico”, come termini svuotati da qualsiasi riferimento ad una filosofia dell'essere, della sostanza, della partecipazione, dell'analogia. Sarebbe interessante valutare i costi speculativi di questa operazione, che pure riporta in primo piano, in modo organico e ben documentato, la nozione agostiniana di interiorità, anche se ciò risente di un eccesso di legittima difesa nei confronti dell'ontologia moderna. In realtà, l'ontologia può essere semantizzata in un senso diverso da quello moderno, rispetto al quale Marion intende legittimamente prendere le distanze, proprio come l'interiorità può essere semantizzata in un senso diverso da quello cartesiano³⁴.

3. Il paradigma agostiniano

Un'ultima linea tematica potrebbe ricondurci, a questo punto, a rimeditare la lezione di Agostino, facendo tesoro di una serie di cautele critiche di cui alcuni dei riferimenti precedenti ci fanno avvertiti, in positivo e in negativo. Molte delle prevenzioni nei confronti della concezione classica di interiorità, infatti, – come ci hanno ricordato vari autori – nascono da una vera e propria ossessione anticartesiana, che impedisce di riconoscere una via non statica, né essenzialistica o dualistica verso l'interiorità. Su questo punto possiamo far proprio l'invito di Charles Taylor: «Agostino va riscattato da ogni identificazione sia con i propri predecessori che con i propri successori»³⁵.

Anche per questo, la via di Agostino va riscoperta nella sua autenticità più propria. Il vescovo di Ippona ha conosciuto e, in una certa misura, “metabolizzato” il paradigma platonico della interiorità, pesantemente connotato in senso dualistico; nell'assumerla, tuttavia, la sua riflessione è stata segnata dall'esperienza sofferta del confronto con la gnosi manichea. Non sempre viene colto fino in fondo quanto il confronto con il manicheismo abbia pesato sulla elaborazione del suo pensiero, aprendogli gli occhi sui pericoli dottrinali e spirituali di un dualismo non solo antropologico, ma prima ancora ontologico e cosmico, in

³¹ J.-L. Marion, *Au lieu du soi. L'approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008, p. 416.

³² *Ivi*, p. 421.

³³ *Ivi*, p. 419.

³⁴ Ho cercato di esaminare e discutere quest'opera di Marion nel saggio *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 3(2009), pp. 295-315.

³⁵ Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 173.

quanto ipostatizzava bene e male facendone due principi antitetici drammaticamente in lotta tra di loro³⁶.

Agostino rifiuta energicamente questo dualismo, anche se non rifiuta l'idea della vita morale come lotta e quindi l'avvertimento manicheo intorno alla forza destabilizzante e aggressiva del male. L'operazione speculativa che egli compie consiste quindi essenzialmente nella interiorizzazione del dualismo manicheo; in questo modo viene radicalmente destabilizzata l'idea stoica di una "cittadella dell'anima" in cui il saggio coltivava l'illusione di potersi rifugiare stendendo intorno ad essa una specie di "cordone sanitario" in cui le passioni si sterilizzano e ci si può stabilizzare nell'*apatheia*.

L'idea della vita cristiana come combattimento e lotta spirituale, alla quale Agostino dedica espressamente un'opera, il *De agone christiano*, raggiunge il suo acme proprio in *interiore homine*. La lotta interiore è sempre quella più dura: «Quelli che ci combattono all'esterno, noi li vinciamo internamente»³⁷. È soprattutto nel nostro intimo, quindi, che dobbiamo essere buoni combattenti, afferma Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos*: «Non c'è infatti cosa che tu dica dentro te stesso che sfugga alla tua responsabilità. Sei un essere diviso contro te stesso, a causa del peccato. Porti una natura inficiata dalla concupiscenza e innestata con la morte. Hai in te stesso di che combattere, hai in te il nemico da debellare. Ma hai anche chi invocare, hai chi ti aiuterà nel combattimento, e ti coronerà dopo la vittoria»³⁸.

Contro un'idea quietista ed evasiva di interiorità, Agostino ammette apertamente che andare verso l'uomo interiore è andare verso la guerra, più che verso la pace. La genesi del male, infatti, non è custodita in un irraggiungibile e tenebroso principio cosmico, ma sta nel cuore stesso dell'uomo, come il versante fragile che connota l'interiorità. La complessità della vita spirituale non va quindi risolta opponendo in modo dualistico l'interiore e l'esteriore, ma riconoscendo prima di tutto una irriducibile duplicità interiore. Proprio questa duplicità antropologica, che fa dell'uomo un essere instabile, in bilico tra finito e infinito, mette l'uomo in cammino e lo apre alla domanda di salvezza: nella misura in cui riconosco nella mia vita interiore una fragilità che da un certo punto di vista mi espone ad una debolezza insuperabile e dall'altro mi proietta verso un fine trascendente, emerge un'idea di interiorità di tipo dinamico, attraversata storicamente da un'intenzionalità metastorica.

L'Agostino delle pagine migliori del *De civitate Dei* arriverà ad ammettere che persino le due città, nella loro radicale antitesi, convivono in *interiore nomine*. Aniché illudersi di proiettarle manicheisticamente in un mondo esterno, le due città sono costitutive dell'umano nella sua ambivalenza irriducibile; grano e zizzania spuntano nello stesso terreno e solo alla fine dei tempi il padrone della messe li potrà separare, ripeterà spesso Agostino nel momento culminante della sua polemica contro i seguaci di Donato, accesi sostenitori di una Chiesa perfetta, incapace di misericordia verso i peccatori e in particolare verso i cristiani *lapsi*.

Ciò non toglie che per Agostino esista una "via dell'interiorità", cioè un percorso orientato, che chiama in causa la partecipazione attiva delle nostre facoltà conoscitive e volitive. Una centralità fondamentale acquista, in tale contesto, la nozione di *intentio*, alla quale il pensiero agostiniano riconosce una molteplicità di funzioni. Per un verso, essa esprime la forma propria del rapporto tra anima e corpo: l'anima, infatti, vivifica il corpo «quadam intentione, non mole»³⁹; questa tensione si manifesta attraverso la forma attiva della percezione e attraverso il processo dal quale nasce la parola interiore e si plasma l'intelligenza

³⁶ Per un'analisi più articolata rimando alla mia opera *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 263-289.

³⁷ *De ag. christ.* 2,2.

³⁸ *En. in Ps.* 143,5.

³⁹ Cfr. *Gn. litt.* 8,21,42.

umana. L'*intentio* si manifesta quindi sul piano dell'agire, nella forma di una sintesi pratica, e, a livello più alto, come quella forza spirituale capace di intenzionare il fine ultimo, che proprio per questo chiama in causa la fede⁴⁰ manifestando la sua vocazione cristologica: «Intentio ergo dirigatur in finem, dirigatur in Christum»⁴¹. Questa tangenza paradossale e irriducibile di finito e infinito, come riconosce anche Marion, non schiaccia l'identità personale, ma al contrario imprime un dinamismo inesauribile alla vita spirituale.

Nello stesso tempo, però, proprio per la sua rilevanza metafisica e insieme salvifica, tale percorso non è il prodotto autonomo di un atto volontaristico. Il ritorno del soggetto in se stesso è sempre un ritorno guidato: «Indotto quindi da tutto ciò a ritornare in me stesso, rientrai nel mio intimo sotto la tua guida e mi fu possibile proprio in quanto *ti facesti mio sostegno* [Sal 29,11]. Rientrai e vidi con l'occhio della mia anima, quale che fosse, al di sopra dell'occhio stesso della mia anima, al di sopra della mia mente, una luce immutabile»⁴². Dunque l'intero processo non può essere finalizzato al raggiungimento di una autoconsapevolezza puramente soggettiva: «Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum»⁴³. È nell'incontro con la *summa et intima veritas*⁴⁴, dunque, che l'uomo può sperimentare «in se stesso - puntualizza Beierwaltes - la trascendenza della verità assoluta»⁴⁵, senza che la visione contemplativa possa risolversi nell'oggetto contemplato, come in Plotino. Insomma, ancora con Beierwaltes, potremmo dire: «massima vicinanza [...] ma nessuna identità»⁴⁶.

Ecco il punto in cui Agostino insegna al pensiero contemporaneo a non porre in alternativa interiorità e trascendenza: quanto più lo scavo si fa interiore, tanto più si scopre quel paradosso che egli, da retore raffinato, ha descritto con un ossimoro specularmente felicissimo: *interior intimo meo et superior summo meo*⁴⁷. Quando il soggetto crede di aver raggiunto il fondo estremo di sé, attraversando il grado positivo (*intra*) e quello comparativo (*interior*) fino a raggiungere il vertice superlativo (*intimus*), paradossalmente lo scenario metafisico si riapre: c'è ancora un passo ulteriore da compiere, un “comparativo del superlativo” da scoprire, poiché l'io non è il fondamento di se stesso. C'è un “di più” di interiorità, che oltrepassa quella che sembrava la massima intimità possibile; c'è un “di più di altezza” che oltrepassa quella che poteva sembrare la massima sommità possibile.

La “differenza” interiore, che porta Agostino a confessare: «nec ego ipse capio totum, quod sum»⁴⁸, è quindi la condizione e insieme il segno di una fragilità anomala, che lascia intravedere dietro lo stupore della finitezza il mistero di un incontro sospeso tra prossimità e distanza: «Che cos'è che traluce fino a me e colpisce il mio cuore senza ferirlo? Io ne sono raggelato e infiammato: raggelato in quanto dissimile, infiammato in quanto simile»⁴⁹. In questo senso, finalmente, si può affermare che l'ulteriore dell'interiore è il trascendente.

⁴⁰ Cfr. *De trin.* 9,1,1: «Ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide».

⁴¹ *En. Ps.* 54,1.

⁴² *Conf.* 7,10,16.

⁴³ *De v. rel.* 39,72.

⁴⁴ *De v. rel.* 20,38.

⁴⁵ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 85-86.

⁴⁷ *Conf.* 3,6,11.

⁴⁸ *Conf.* 10,8,15.

⁴⁹ *Conf.* 11,9,11.