

Costantino Esposito

Da Descartes ad Agostino

1. Un'irresistibile attrazione

Il nome di Agostino ha sempre esercitato una sorta di strana, persistente fascinazione sui filosofi “cartesiani” e sugli studiosi di Descartes¹. E questo paradossalmente a dispetto dello scarso interesse manifestato da parte di quest'ultimo per un reale confronto con l'Ipponate, ritenuto senz'altro distante da lui quanto alle intenzioni e soprattutto quanto al metodo – come uno che voglia dimostrare quello che ha già trovato indipendentemente dalla ricerca filosofica della verità, piuttosto che cercare correttamente attraverso lo stesso esercizio del pensiero il fondamento di ogni dimostrazione. Eppure esiste come una forza di attrazione irresistibile tra questi due pensieri, ed essa è stata di volta in volta interpretata – e anche orientata o piegata – da parte degli interpreti in vista di prospettive diverse e a volte opposte, come quella di rintracciare una presunta “modernità” nel pensiero agostiniano, documentabile nell'attenzione riservata alla scoperta della propria esistenza cui l'io perverrebbe mediante la stessa esperienza del suo pensare (come un “cogito”, appunto); o come quella, speculare, che intende provare l'appartenenza del pensiero cartesiano all'ambito problematico agostiniano o alla grande tradizione dell'agostinismo, attestata anche soltanto dal comune riconoscimento dei due famosi oggetti o temi della riflessione filosofica, vale a dire l'anima e Dio².

¹ Alcuni passaggi di questo articolo sono stati oggetto di un'intensa, fruttuosa discussione con Massimiliano Savini e Francesco Marrone, a cui va il mio vivo ringraziamento.

² Agostino: «Quid ergo scire vis? – Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino» (*Soliloquia* I, 2, 7; testo latino dall'ed. Maurina, trad. it. di D. Gentili, in *Dialoghi*, NBA vol. III/1, Città Nuova, Roma 1970, p. 393). Ma cf. anche il *De ordine* II, 18, 47; testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, trad. it. di D. Gentili, in *Dialoghi*, NBA vol. III/1, cit., p. 351); nella filosofia «duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram». – Descartes: «Sempre existimavi duas quaestiones, de Deo et de anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae» (*Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 1). – Sui testi cartesiani in cui è possibile un confronto diretto o indiretto

Ma, ancora più radicale, è spesso emersa la domanda se, al di là del confronto testuale e dell'esplicita, sorprendente assonanza di alcune argomentazioni, il pensiero di Agostino possa realmente essere commisurato a quello di Descartes e viceversa: se, in definitiva, essi condividano solo alcuni filosofemi standard o una più essenziale posizione del pensiero in ordine a se stesso e al suo fondamento metafisico; se le somiglianze siano estrinseche o di principio; se la condivisione di alcune procedure dimostrative implichi una comunanza di prospettiva o una irriducibile eterogeneità di fini.

In un testo, tanto secco quanto preciso, dedicato da Etienne Gilson a *Le cogito et la tradition augustinienne*, pur all'interno di un complessivo giudizio di incommensurabilità dello "spirito" che anima rispettivamente i due pensieri (uno orientato decisamente alla concezione cristiana del nesso tra la ragione e la fede, l'altro guidato dal progetto di una fondazione della fisica meccanicista), viene richiamata quella che potremmo considerare una regola aurea per la ricerca storico-critica sull'argomento: «Mais entre l'excès de confondre les deux doctrines et celui de les trouver sans rapports, il y a peut-être une vérité moyenne que l'histoire permet de dégager»³.

I due estremi interpretativi erano peraltro già emersi – com'è ben noto – a immediato ridosso della stessa opera cartesiana. Per quanto riguarda il primo si è soliti infatti assumere come modello l'approccio "agostiniano" al pensiero di Descartes proposto dal «dottore in Teologia» Antoine Arnauld già nelle IV obiezioni alle *Meditationes*:

«La prima cosa che trovo qui degna d'osservazione è di vedere che il Signor Descartes stabilisce per fondamento e primo principio di tutta la filosofia ciò che prima di lui sant'Agostino, uomo di immenso ingegno e di singolare dottrina, non soltanto in materia di teologia, ma anche in ciò che concerne l'umana filosofia, aveva preso come base e sostegno della sua»⁴.

E il segno chiaro di questa consonanza *di principio* emergerebbe – sempre secondo Arnauld – dalla semplice comparazione del passo del *De libero arbitrio* in cui Alipio, disputando con Evodio circa la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, lo invita a cominciare «dalle cose più manifeste», vale a dire dalla domanda se lui stesso esista: e questa costituisce appunto l'evidenza fundamenta-

con testi agostiniani si veda Z. JANOWSKI, *Index agostino-cartésien. Textes et commentaire*, Vrin, Paris 2000.

³ É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930, cap. II, pp. 191-201 (qui p. 194).

⁴ *IV Objections*, AT IX, p. 154 (trad. it. di A. Tilgher, riv. da F. Adorno, a c. di E. Garin, in *CARTESIO, Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 190). Il testo latino è in AT VII, p. 197.

le, quella che resiste anche alla paura di ingannarsi, giacché «se tu non esistessi, non potresti mai essere ingannato». Riferite a quest'affermazione agostiniana, quelle di Descartes suonerebbero addirittura come «parole uguali», allorquando nel passaggio tipico della II Meditazione, a fronte dell'ipotesi di «un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo» che s'industria a ingannarmi sempre, si fa evidente che «non vi è dubbio quindi che io esisto, se egli mi inganna»⁵. E se è vero che «da questo principio» Descartes aveva concluso – sempre secondo le parole di Arnauld – che «il nostro spirito è distinto e separato dal corpo», è in virtù dello stesso principio che si dovrà considerare tale conclusione ancora del tutto problematica (giacché se io riconosco come appartenente alla mia essenza il solo essere una cosa che pensa, non ne segue che, *di fatto*, non vi appartenga nient'altro), e ammettere che soltanto la conoscenza chiara e distinta di Dio può farci concludere effettivamente alla suddetta distinzione.

E ancora, è sempre in virtù di un principio appreso da Agostino (quello di non ritenere che «le cose che vediamo con lo spirito siano meno certe di quelle che vediamo con gli occhi») che Arnauld è portato ad «approvare» la distinzione cartesiana tra immaginazione e ragione⁶. Infine non è superfluo ricordare come, paventando il pericolo che le parole di Descartes – quando dice che «noi non dobbiamo concedere la nostra credenza se non alle cose che concepiamo chiaramente e distintamente» – possano essere usate da «quelli che inclinano oggi verso l'empietà [...] per combattere la fede e la verità della nostra credenza», Arnauld richiami la distinzione agostiniana tra l'intendere, il credere e l'opinare⁷.

È un fatto però che alle *obiezioni* di Arnauld, sviluppate nella prospettiva iniziale di un'essenziale consonanza tra il pensiero cartesiano e quello agostiniano, lo stesso Descartes risponda sospendendo come inutile e non richiesto l'accostamento al santo Dottore: «Io non mi fermerò qui a ringraziarlo [Arnauld] del soccorso ch'egli mi ha dato, fortificandomi con l'autorità di sant'Agostino, e dell'aver egli esposto le mie ragioni in modo tale, che sembrava avesse paura che gli altri non le trovassero abbastanza forti e convincenti»⁸. Descartes preferirà invece – una volta neutralizzata la comunanza di principio con Agostino – insistere sull'originaria forza di convinzione che i suoi argomenti offrono di per sé

⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II, 3, 7 (testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il Corpus Christianorum, trad. it. [modificata] di D. Gentili, *Il libero arbitrio*, in *Dialoghi*, NBA vol. III/2, Città Nuova, Roma 1976, pp. 215-217) e R. DESCARTES, *Meditatio II*, AT VII, p. 25.

⁶ Cf. *IV Obiections*, AT IX, pp. 160 (trad. it. Laterza, p. 197; testo latino in AT VII, p. 205), con riferimento ad AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, XV, 25.

⁷ Cf. *IV Obiections*, AT IX, pp. 168-169 (trad. it. Laterza, pp. 206-207; testo latino in AT VII, pp. 216-217), con riferimento ad AUGUSTINUS, *De utilitate credendi* XV (in realtà XI, 25, in PL vol. 42).

⁸ *IV Réponses*, AT IX, p. 170 (trad. it. Laterza, pp. 210-211); testo latino in AT VII, p. 219.

(ed è significativo per esempio che, rispetto alla funzione dell'idea di Dio nella conoscenza dell'effettiva separazione dell'anima dal corpo, Descartes in sostanza confermi l'osservazione di Arnauld, riportandola alla concatenazione sistematica dell'*ordre des raisons* delle sue Meditazioni). Certo, questo atteggiamento rivela l'esplicita intenzione di non appoggiarsi nella ricerca dell'evidenza a nessuna autorità filosofica e tanto meno teologica; ma il rifiuto di Cartesio a veder confermate le sue tesi con il pensiero di Agostino nasconde probabilmente una distanza più decisiva rispetto alla pretesa di autonomia, una distanza che riguarda la stessa dinamica di attestazione che il cogito esercita riguardo a se stesso⁹.

Di tenore inverso è l'altro estremo nell'interpretazione dei rapporti tra il pensiero cartesiano e quello agostiniano – nel segno di un'essenziale incommensurabilità –, e anche per esso si è soliti indicare come prima esemplificazione canonica una posizione a stretto ridosso dell'opera di Descartes quale è quella di Pascal, allorquando questi scrive:

«Vorrei domandare a persone equanimi se il principio: “La materia è in una incapacità naturale, invincibile, di pensare” e quest'altro: “Io penso, dunque sono” siano in effetti la stessa cosa nello spirito di Descartes e in quello di sant'Agostino, il quale aveva detto la stessa cosa milleducento anni prima. In verità, sono ben lontano dal dire che Descartes non ne sia il vero autore, quand'anche non lo avesse appreso che dalla lettura di quel grande santo, poiché so quanta differenza ci sia tra scrivere una parola a caso [*à l'aventure*], senza rifletterci sopra più a lungo e più estesamente, e scorgere invece in quell'asserto una serie ammirabile di conseguenze, comprovante la distinzione delle nature materiali da quelle spirituali, e farne il principio fermo ed esplicito di tutta una fisica, come ha inteso fare Descartes»¹⁰.

⁹ Giustamente Jean-Luc Marion ha notato a questo proposito la “stranezza” della risposta di Cartesio ad Arnauld, «car, si une autorité extérieure ne renforce jamais un argument faible, elle n'affaiblit pas pour autant un argument fort» (*Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996, p. 40). Lo stesso Marion propone come motivazione effettiva benché nascosta (per non alienarsi le simpatie del suo interlocutore agostiniano) la differente impostazione del *De libero arbitrio* agostiniano, in cui lo spirito risulta essere “identico a se stesso” in senso puramente “tautologico”, rispetto alla *Meditatio II*, in cui invece Descartes coglierebbe l'esistenza dell'*ego* in virtù della sua “interlocuzione” con “l'ingannatore”, e quindi in senso nettamente “illocutorio”. Almeno in questo caso, dunque, Descartes coglierebbe – secondo Marion – l'alterità originaria dell'*ego*, non grazie all'influenza dei teologi del suo tempo, ma contro di essa (*ivi*, p. 43). Naturalmente, l'effetto straniante di questo caso specifico di comparazione testuale non può a nostro avviso far dimenticare che tra Agostino e Descartes vige anche e forse in maniera più radicale una differenza di ordine inverso rispetto al privilegio del rapporto tra l'io e l'altro rispetto alla separazione tra i due. È appena il caso di osservare che l'alterità che sta a fondamento interlocutorio dell'*Ego sum, ego existo* è chiamata a far pensare un *cogito* come radicale esperienza di separazione.

¹⁰ B. PASCAL, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, in *Œuvres complètes*, ed. J. Mesnard, vol. III, Desclée de Brouwer (Bibliothèque Européenne), Paris 1991, p. 424; trad. it. (modificata) di A. Bausola e R. Tapella, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, in *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1978, p. 363.

A differenza della prima interpretazione, nella quale si sosteneva che due diverse formulazioni, in Agostino e in Descartes, nascondevano uno stesso principio, qui si afferma che una stessa formulazione riguarda due principi decisamente diversi. Tanto da far scrivere a Pascal che la differenza tra una parola detta da Descartes, in base a una riflessione concatenata sistematicamente, e quella stessa parola detta invece casualmente (*en passant*) dagli altri autori, è analoga alla differenza tra «un uomo pieno di vita e di forza e un uomo morto». Al di là dunque di tutte le possibili assonanze e le filiazioni dirette o indirette, l'*esprit* cartesiano è tale da rendere vivo un principio che invece risulta inerte e accidentale nell'*esprit* agostiniano. E questo, aggiungerei, significa anche sottolineare il peculiare significato tecnico che il termine stesso di “principio” assume nella filosofia di Descartes rispetto alla filosofia scolastica, significando essenzialmente il *primum* di una catena di ragioni a partire dalle quali si stabilisce l'intero corpo della filosofia¹¹.

L'osservazione di Pascal riguardo ai nostri due autori è solo esemplificativa di un più ampio discorso sull'«arte di persuadere», in particolare riguardo alla differenza tra l'applicazione rigorosa del metodo geometrico – fatto di definizioni, assiomi e dimostrazioni – e l'assunzione di regole comuni in uso nel procedimento abituale del pensiero. In quest'ultimo caso non si possiede *veramente* ciò che si sa (o si crede di sapere), ma lo si utilizza solo come un elemento inerte del discorso, non fecondo a sua volta di ulteriori e più profonde conoscenze. E il fatto che il giudizio di Pascal su Agostino non si esaurisca certamente in questo confronto con i principi della geometria cartesiana ma trovi ben più diffusi momenti di valorizzazione positiva – dalla parte però di un altro *esprit*, quello *de finesse* o *du cœur*¹² – lascia comunque come indicazione vincolante quella di separare rigorosamente dalla lettera morta di Agostino ciò che è scientificamente vivo in Descartes, e viceversa di considerare la fecondità del pensiero agostiniano proprio nella misura della sua demarcazione rispetto all'uso metodicamente assicurato della conoscenza razionale.

Così, da un lato i due pensatori apparirebbero allo stesso ordine di pensiero (Arnauld), mentre dall'altro essi andrebbero assegnati a due ordini diversi dell'esperienza (Pascal). In entrambi i casi, tuttavia, ci mancherebbe un criterio per valutare le due esperienze di pensiero, vuoi perché uno dei due autori avrebbe già predeterminato l'altro, vuoi perché essi sarebbero senz'altro incomparabili tra loro. Resta allora da vedere se sia possibile rintracciare un criterio di giu-

¹¹ Cf. la lettera di Descartes a Clerselier, datata giugno o luglio 1646, trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, testo francese, latino e olandese a fronte, Bompiani, Milano 2005, p. 2227.

¹² Si veda a questo proposito PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin* (1970), Albin Michel, Paris 1995².

dizio che, presente in entrambi, permetta di rendere conto al tempo stesso della loro diversità.

2. La competenza personale del pensiero

Un primo criterio di giudizio che possa valere in senso analogico per Descartes e per Agostino, tale che esso ci permetta di individuare, paradossalmente, quanto vi è di peculiare in ciascuno dei due, è quello che fa capo alla “postura” fondamentale in atto nel loro pensiero, in base alla quale, se si chiedesse in cosa consista la filosofia di questi due pensatori, si dovrebbe rispondere senz’altro con il loro stesso *nome proprio*. Il pensiero di Agostino – lo si può dire senza cedere in nulla all’effetto retorico – “è” Agostino stesso, ed “è” lo stesso Descartes a costituire la via del suo pensiero. In entrambi i casi noi abbiamo a che fare – in maniera certamente non speculare, ma per così dire asimmetrica – con quella che potremmo chiamare una *competenza personale* del pensiero. E questo non solo a motivo del fatto che l’“io” o l’“anima” divengano oggetti peculiari del pensiero (in questo caso i nostri due autori non sarebbero certo i primi a richiedere che lo spirito “conosca se stesso”¹³), ma nel senso inverso per cui il pensiero si costituisce come un’esperienza dell’io, come una scoperta del “sé”. Una scoperta che non potremmo adeguatamente connotare né come naturalistica né come costruttivista: non si tratta di affermare un’essenza intemporale dell’anima né di elaborare un’identità spirituale attraverso il sapere, ma di cogliere il movimento peculiare con cui l’io “accade” a se stesso¹⁴. La struttura della mente è tale, in Agostino e in Descartes, per cui essa se da un lato è la comune *bona mens*, o il pensare che è indivisibile dall’atto del vivere e dell’esistere¹⁵, dall’al-

¹³ Basterebbe anche solo leggere il libro di P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard*, 3 voll., Études agustiniennes, Paris 1974-1975 (trad. it. di F. Filippi, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, Presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001).

¹⁴ Un’esperienza del sé che si differenzia anche da quella “cura di sé” in cui consisterebbe il significato antico della soggettività, per la quale l’auto-conoscenza si realizzerebbe lungo la via di una vera e propria purificazione dell’io: cf. le acute analisi di M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. Fr. Gros, Gallimard-Le Seuil, Paris 2001, pp. 10-20 (trad. it. di M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 10-21).

¹⁵ Descartes: «Il buon senso è la cosa meglio distribuita al mondo: [...] la capacità di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso, che è ciò che si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini, così che la diversità delle nostre opinioni non deriva dal fatto che gli uni sono più ragionevoli degli altri, ma solo dal fatto che conduciamo i nostri pensieri lungo vie diverse e non prendiamo in considerazione le cose stesse» (*Discours de la méthode*, AT VI, p. 2; trad. it. (modificata) di L. Urbani Ulivi, testo francese a fronte, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002, pp. 87-89). – Agostino: «[...] tutti sanno di comprendere, di esistere e di vivere, ma essi riferiscono il comprendere all’oggetto che comprendono, mentre riferiscono l’esistere e il vivere a se stessi. E non vi è alcun dubbio che qualcuno pos-

tro non si riduce mai completamente a una mera funzione impersonale, giacché lo stesso esercizio di tale struttura o l'applicazione di tale funzione coincidono con una "storia" individuale specifica. E il paradosso sta nel fatto che l'accadimento della soggettività è tanto più universale quanto più è individuale la sua attestazione; e ancor più, è soltanto una competenza personale che può costituire il luogo di fondazione della verità dell'io.

Né vale a questo proposito l'obiezione per cui nel percorso agostiniano, e ancor più in quello cartesiano, l'obiettivo sarebbe il raggiungimento e la stabilizzazione di una dottrina metafisica, nel senso preciso di una "dogmatica", rispettivamente teologica o epistemologica, rispetto a cui il percorso della scoperta compiuto dal soggetto ricercante resterebbe come un'introduzione o una via di accesso che verrebbe alla fine completamente (e giustamente) riassorbita nella meta, e cioè in un sapere totalizzato nella sua ben fondata verità. Si potrebbe infatti osservare che l'io ricercante non funge solo da condizione di possibilità per accedere alla meta ricercata, giacché la stessa ricerca è la modalità fondamentale con cui ciò che viene ricercato si attesta nella sua evidenza. Non si tratta dunque di una procedura del soggetto per giungere alla fondazione oggettiva, ma della scoperta che un soggetto compie – e solo lui può compierlo – dell'oggettività della sua natura. Ma, appunto, l'oggettività della natura dell'io consiste nell'essere una "storia".

Si ricordi a questo proposito la celeberrima avvertenza di Descartes all'inizio del *Discours de la méthode* (1637):

«Il mio scopo qui non è di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma solamente di far vedere in quale maniera ho cercato di condurre la mia. Coloro che si prendono la briga di dare dei precetti debbono considerarsi più abili di coloro ai quali li danno, e se mancano nella più piccola cosa, sono da biasimare. Ma proponendo questo scritto semplicemente come una storia o, se preferite, come una favola, nella quale, insieme ad alcuni esempi che si possono imitare, se ne troveranno forse anche molti altri che si avrà ragione di non seguire, spero che esso sarà utile a qualcuno, senza essere nocivo a nessuno, e che tutti mi saranno grati della mia franchezza»¹⁶.

sa comprendere senza vivere, o vivere senza esistere. Di conseguenza ciò che comprende esiste e vive, ma il suo essere non è come quello di un cadavere che non viva, né la sua vita come quella di un'anima che non comprenda, bensì esiste e vive in un modo che gli è proprio e più nobile» (*De Trinitate* X, 10, 13; testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, trad. it., qui e in seguito modificata, di G. Beschin, *La Trinità*, in *Opere*, NBA vol. IV, Città Nuova, Roma 1973, pp. 413-415).

¹⁶ *Discours de la méthode*, AT VI, p. 4; trad. it. cit., p. 93. – Sul tema che stiamo affrontando si possono vedere con profitto: G. CANZIANI, *Histoire autobiografica e fable del mondo tra le «Regulae» e il «Discours»*, in G. BELGIOIOSO / G. CIMINO et alii (a cura di), *Descartes: il metodo e i saggi*. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, Istituto della En-

Ben al di là di qualsiasi strategia di scrittura o stile di argomentazione, la storia di questa ricerca, o meglio la ricerca come storia personale, è un fattore esigito dalla stessa cosa che viene ricercata. Non una modestia precauzionale, ma un preciso metodo nella scoperta della verità è ciò che impedisce a Descartes di proporre semplicemente la sua strada come quella vera, e lo porta piuttosto ad invitare ogni altro ricercante dotato di *bon sens* a percorrere come “propria” la strada della ragione verso la conoscenza certa delle «cose stesse». Se *ciascuno* non riconosce questa strada come la *sua* strada non potrà giungere al vero, né a questo fine potrà bastare il ricorso all’indicazione del cammino compiuto da un altro, perché in definitiva tale indicazione consiste nell’assunzione in prima persona dell’uso della propria *mens*. Già sette anni prima della pubblicazione del *Discours*, scrivendo a Mersenne (proprio in una delle lettere in cui viene enunciata la teoria della creazione delle verità eterne), Descartes aveva affermato:

«Quanto alla vostra questione di teologia, benché superi la capacità della mia mente, non mi sembra tuttavia estranea alla mia competenza [*ne me semble pas toutefois hors de ma profession*], poiché non riguarda ciò che dipende dalla rivelazione – cosa che chiamo propriamente teologia – ma è piuttosto metafisica e deve essere esaminata dalla ragione umana. Ora, ritengo che tutti coloro ai quali Dio ha dato l’uso di questa ragione siano obbligati ad usarla soprattutto per cercare di conoscerlo e di conoscere se stessi. Proprio da questo ho cercato di cominciare i miei studi; e vi dirò che non avrei saputo trovare i fondamenti della fisica, se non li avessi cercati per questa via»¹⁷.

Il passaggio risulta di particolare interesse in ordine al nostro percorso: la competenza personale del pensiero non si limita al mero esercizio delle facoltà del soggetto razionale, ma si configura come competenza precisamente “metafisica” (in ordine alla fondazione della fisica). La strada del pensiero, in altri termini, porta già in sé la meta del percorso, è orientata e determinata da essa, tanto da poter dire – senza pericolo di sovradeterminare il problema – che il pensare Dio costituisce la tendenza naturale dell’io, e con ciò anche la sua più appropriata conoscenza, anche se, come si farà chiaro, è solo percorrendo questa via come “propria” che la ragione giungerà a conoscere la sua fondazione. E anche quando l’autore del *Discours* assumerà il ruolo dell’attore protagonista nelle *Meditationes* (1641) la locuzione in prima persona del “meditante” – per quanto non più identificabile *tout court* con lo stesso individuo René Descartes, bensì come una soggettività per così dire noetico-trascendentale – confermerà e

ciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 163-184 e J.-P. CAVAILLÉ, *Une histoire, un discours, des méditations: récit, éloquence et métaphysique dans le «Discours de la Méthode»*, ivi pp. 185-200.

¹⁷ Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, trad. it. (modificata) in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., pp. 145-147.

radicalizzerà la competenza del pensiero, se è vero che la stessa affermazione dell'*ego sum, ego existo* risulta «necessariamente vera ogni qual volta viene pronunciata da me o concepita dalla mente» rispetto al grande ingannatore. E a maggior ragione quando il mio stesso io, considerato in ciò che gli appartiene più propriamente – vale a dire come *res cogitans*, una sostanza pensante che è capace di pensare l'idea di Dio come infinito – scopre che: «non sono solo al mondo, ma esiste anche qualche altra cosa, che è la causa di quest'idea»¹⁸.

Che il pensiero di Descartes fosse contrassegnato, nella sua radicalità, da quella che abbiamo chiamato una specifica competenza personale (ben più pregnante di ogni “autobiografia”) viene significativamente attestato da quanto sin dal 1628 gli scriveva un letterato cattolico francese, Jean-Louis de Balzac, riconoscendo e al tempo stesso sollecitando un'esplicita tematizzazione del carattere proprio del suo pensiero: «[...] Signore, ricordatevi, per cortesia, della “Storia della vostra anima” [*Histoire de Votre Esprit*]. È attesa da tutti i nostri amici e me l'avete promessa...»¹⁹. Si tratta di una storia che – come tutte le storie vere o le autentiche “favole” – è tale perché riceve dal suo stesso interno (dall'*esprit*, appunto) la sua direzione, il suo “senso”, seguendo il quale le alterne vicende e le diverse scelte possono essere convogliate come passi su di una strada certa, in una via sicura.

E il senso o la direzionalità propri della storia di Descartes trovano come indicatore fondamentale quel *desiderio* della verità che sembra connotare in maniera costitutiva, non solo accidentale o provvisoria, l'io pensante. Il fenomeno è del tutto preciso, e non si presta tanto facilmente ad essere ridotto a una tensione psicologica o ad una prospettiva euristica, come ben spiega l'aggettivo con cui Descartes connota il fenomeno in quella che – per usare ancora le parole di Balzac – potremmo definire una vera e propria “Storia della mia anima”, vale a dire il *Discorso sul metodo*: «E avevo sempre un *estremo* desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso, per vedere chiaro nelle mie azioni e procedere con sicurezza in questa vita»²⁰. Il carattere “estremo” del desiderio da un lato sta a

¹⁸ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, pp. 25, 42; trad. it. (modificata) di L. Urbani Ulivi, con testo latino a fronte e testo francese in appendice, Bompiani, Milano 2001, pp. 163, 197. – Per una significativa messa a punto di questa competenza dell'io attraverso lo stesso stile della *meditatio* cartesiana alla luce della spiritualità tipica degli *Exercitia* di Ignazio di Loyola si veda G. BELGIOIOSO / F.A. MESCHINI, *Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes*, in C. ESPOSITO / P. PORRO (a cura di), *L'esperienza*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 197-227.

¹⁹ Lettera a Descartes del 30 marzo 1628, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, p. 39. – Un'interessante valorizzazione di questa fonte è offerta da J.-M. BEYSSADE, *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Ed. du Seuil, Paris 2001: «L'esprit est à la fois René Descartes, le lecteur anonyme qui cherche à penser avec lui son accès à la science moderne et le sujet de cette science qui prend conscience de soi dans ce qui devient ainsi la première partie de cette science et la racine du reste. Voilà pourquoi l'œuvre de Descartes peut être réunie sous un titre unique: *l'histoire de mon esprit*» (p. 14).

²⁰ *Discours de la méthode*, AT VI, p. 10; trad. it. cit., p. 105 (corsivo nostro).

significare che esso è ben più di uno degli atti o dei sentimenti del nostro spirito, ma coincide con la stessa vita dell'io, tendendo per così dire tutto l'arco della ragione nell'esigenza e nella ricerca del vero; e dall'altro lato identifica in questo "oggetto" ultimo il movente decisivo della coscienza, ciò che fa, appunto, del pensiero una storia.

È in virtù di questo *extrême désir* che Descartes dapprima aveva abbandonato il mondo delle lettere per trovare una scienza del vero «nel gran libro del mondo» e acquistare una certa esperienza attraverso la conoscenza dei costumi degli altri uomini; e successivamente, deluso, «presi la decisione di studiare anche in me stesso e di impiegare tutte le forze del mio spirito a scegliere le vie da seguire». La storia dello spirito – dell'anima, della coscienza, dell'io – diviene così la storia «dei miei pensieri»: «...non avendo per fortuna né preoccupazioni, né passioni che mi turbassero, rimanevo tutto il giorno solo, chiuso in una stanza scaldata da una stufa, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri», così che egli può poi precisare che «Mai il mio progetto è andato più in là che cercare di riformare i miei propri pensieri, e di costruire su un fondo tutto mio»²¹.

Ed è significativo che nella III Meditazione, subito dopo aver affermato che «in me» la *perceptio infiniti* – cioè la percezione (dell'idea) di Dio – precede in qualche modo la *perceptio finiti* – cioè la percezione di me stesso in quanto mancante –, Descartes osservi che senza questa precedenza non potrei nemmeno «essere consapevole di dubitare, di desiderare [*me dubitare, me cupere*] cioè di esser mancante di qualcosa, e di non essere del tutto perfetto», di modo che, è paragonando me stesso (*ex comparatione*) con «un ente più perfetto» di me – e di cui in me è presente l'idea – che posso riconoscere le mie stesse mancanze. Qui il desiderio estremo dell'anima sembra compiersi nel pensare «l'idea dell'ente sommamente perfetto e infinito» come *maxime vera*²², ma al tempo stesso potremmo affermare che è proprio la presenza di questa (idea di) verità nel nostro pensiero ciò che determina il suo movimento e attrae la sua ricerca, fatta appunto di dubbio e di desiderio. Emblematico è anzi il fatto che nel brano appena citato il "dubitare" e il "desiderare" siano usati anche sintatticamente come un'endiadi²³, a indicare chiaramente la loro essenziale coappartenenza nell'io, il quale appunto dubita perché desidera il vero, e desidera perché, in quanto finito, è di per sé sempre mancante, e questo vuol dire che l'io si trova sin dall'inizio in un rapporto comparativo con l'infinito.

²¹ *Discours de la méthode*, AT VI, pp. 10, 11 e 15; trad. it. cit., pp. 105, 107 e 115.

²² *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, pp. 45-46; trad. it. cit., pp. 203 e 205.

²³ «Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere...» (AT VII, pp. 45-46); e la traduzione francese: «Car comment seroit-il possible que ie peusse connoistre que ie doute & que ie desire...» (AT IX, p. 36).

Per quanto riguarda Agostino sembrerebbe assai più facile – staremmo per dire quasi ovvio – rintracciare i segni di una competenza personale del pensiero. Il fatto stesso che egli sia arrivato a concepire la propria riflessione nei termini di un *confiteri* starebbe ad attestarlo evidentemente: e tuttavia, si tratta di un “ovvietà” che si crede il più delle volte di aver acquisito e invece si riapre di continuo ad ogni lettura, e non certo o non solo per l’intensità letteraria o la profondità meditativa della sua prosa, ma per una caratteristica singolare del suo stesso pensiero (con un effetto di spiazzamento simile a quello che può capitare di subire ogni volta che si rileggano alcune pagine pur ben conosciute del *Discours* o delle *Meditationes* di Descartes). Né il “racconto” né la “scrittura” sembrano spiegare esaurientemente il fenomeno – a meno che non si riconosca che il pensiero di Agostino si costituisce non solo come un’espressione o una realizzazione del soggetto di fronte a Dio, ma come la vita stessa dell’io, intesa quest’ultima in un senso del tutto preciso come strutturale ricerca del vero. Una ricerca – questo è essenziale – che non solo mira al ritrovamento di ciò di cui l’io sarebbe mancante, ma che è resa possibile di per se stessa dalla compresenza a sé di ciò che viene cercato, e che dunque si svela (nel corso della ricerca) già presente come trovato²⁴. Qui si radica il carattere “storico” dell’*ego* agostiniano, nel fatto cioè che esso non solo ponga il problema di sé e di Dio, ma “sia” esso stesso tale problema – *mihi quaestio factus sum*: sono “diventato” un problema a me stesso, ma anche “sono fatto” o “costituito” come problema, e in questo senso il pensiero stesso viene a coincidere con l’“inquietudine” di un “io” che si scopre *factus ad te*²⁵.

Questa identificazione dell’“io” come rapporto al “tu” comporta a sua volta una inedita identificazione del pensiero dell’io (e di Dio) con l’io stesso: l’io non è solo colui che pensa, ma “è” il suo pensiero – il che non vuol dire per nulla che esso venga ridotto al solo pensiero, dal momento che qui il pensare è la dinamica propria dell’esistere e del vivere. Al tempo stesso il pensiero non riuscirà mai a possedere totalmente l’io come suo oggetto, appunto perché quest’ultimo (e quindi anche il pensiero) è strutturalmente più grande del proprio “sé”, o meglio il se stesso non è contenibile nell’*ego*. Di qui il paradosso – come leggiamo nel X libro

²⁴ Cf. per esempio *De Trinitate* XV, 28, 51: *Tu da quaerendi vires, qui inveniri te fecisti*, «Dammi tu la forza di cercare, tu che hai fatto sì di essere trovato» (trad. it. cit., p. 719).

²⁵ *Confessiones* X, 33, 50 e I, 1, 1 (testo latino dell’ed. Skutella riveduto da M. Pellegrino, trad. it. di C. Carena, NBA vol. 1, Città Nuova, Roma 1965, pp. 345, 5). – Una lettura acutissima della vita del sé come “questione” è offerta da M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921], hrsg. v. C. Strube, in *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, «Gesamtausgabe» Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, pp. 178-179, 246 (trad. it. di G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 233-234, 313) e da H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 10-11 (trad. it. di S. Finzi, a c. di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. Bompiani, Milano 1989, pp. 9-10).

delle *Confessioni* – che la certezza che l'io può raggiungere su di sé, non solo non contraddice, ma anzi si identifica con *l'abyssus humanae conscientiae*, che non resta mai sospeso come un'ulteriorità inaccessibile rispetto alle determinazioni del pensiero, tanto meno come una sorta di alone mistico che scioglierebbe nell'indefinito le nostre facoltà apprensive, ma al contrario si dà a pensare proprio come certezza – solo che qui “certezza” non dice determinazione assiomatica, ma messa in evidenza che l'io non può farsi, ma è fatto.

«Nessuno fra gli uomini conosce le cose dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo [*spiritus hominis*] che è in lui. Vi è tuttavia nell'uomo qualcosa che neppure lo spirito stesso dell'uomo che è in lui conosce; tu invece Signore sai tutto di lui per averlo fatto. [...] Confesserò dunque quanto so di me, e anche quanto ignoro di me...»²⁶.

E quando vorrà “sondare” questo “sé” incommensurabile, eppure assolutamente proprio, Agostino descriverà la vita dello spirito come *memoria*, quella stupefacente ampiezza (*magna vis, penetrabile amplum et infinitum*) al cui fondo nessuno è mai giunto, pur essendo essa una facoltà della mia anima e dunque pur essendo «pertinente alla mia natura» (*ad meam naturam pertinet*). Come si ricorderà, infatti, nella memoria rientrano le esperienze fatte nel passato come le nozioni apprese, i rapporti numerici come le modalità e i contesti in cui si apprende, le affezioni dell'anima e addirittura lo stesso oblio. Ma in essa andrà cercato anche Dio, non certo perché l'infinito sia contenibile in una mia facoltà, ma perché se non ne avessi una nozione in me non potrei nemmeno cercarlo come ciò che oltrepassa il mio spirito. Io sono *più* di quanto riesca a comprendere di me stesso, ma insieme comprendo di me stesso anche ciò che *non* sono. In questo risiede quella competenza personale del pensiero che è la memoria:

«io non riesco a comprendere tutto ciò che sono. Dunque, lo spirito sarebbe troppo angusto per comprendere se stesso? E dove sarebbe quanto di se stesso non comprende? Fuori di se stesso anziché in se stesso? No. Come mai allora non lo comprende?». – «La facoltà della memoria è grandiosa. Ispira quasi un senso di terrore, Dio mio, la sua infinita e profonda complessità. E questo è lo spirito, e questo sono io stesso [*et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*]. Cosa sono dunque, Dio mio? Qual è la mia natura?»²⁷.

Attraverso la memoria, dunque, l'io tocca per così dire l'irraggiungibile, e lo tocca seguendo anch'essa (in una qualche analogia con quanto accadrà in Descartes) la dinamica del desiderio del vero. Un desiderio “estremo” anche questo, dal momento che esso, secondo Agostino, non nasce semplicemente da una ricerca o da una tendenza dell'io, ma piuttosto dal fatto che l'io è mosso a desi-

²⁶ *Confessiones* X, 5, 7 (trad. it. cit., p. 305, modificata).

²⁷ *Confessiones* X, 8, 15 e X, 17, 26 (trad. it. cit., pp. 311 e 323, modificata).

derare da una “nozione” del desiderabile che esso già possiede – nella memoria e come memoria –, nella misura in cui esso ha fatto esperienza della felicità (*beata vita*) come il godimento del vero (*gaudium de veritate*).

Il concetto di memoria raccoglie dunque in sé, come cogliendone il nesso dinamico, la felicità, il desiderio e la verità: si tratta invero di un unico fenomeno, ed è proprio nella connessione dei suoi momenti che si delinea la caratteristica del pensiero agostiniano, a partire dai suoi primi dialoghi filosofici. «Non può essere felice – leggiamo nel *De beata vita* – chi non ha ciò che desidera, ma non necessariamente è felice chi consegue ciò che desidera»²⁸, perché se l'oggetto del desiderio è casuale o transeunte, non soddisfa davvero; mentre è solo il vero che dà la felicità: e il vero, vale a dire ciò che si può possedere in maniera permanente, indipendente da tutte le condizioni mutevoli e eternamente, è Dio. Ma come si giunge a possedere la verità ed essere felici? Per dimostrare l'esistenza di Dio bisogna partire da ciò che è più evidente per noi (*de manifestissimis*), e cioè dalla coscienza di vivere, che implica in sé in maniera apodittica la certezza di esistere e si accompagna cooriginariamente a una terza evidenza, quella di pensare. Leggiamo dal *De libero arbitrio*:

«Agostino – E dei tre elementi quali ritieni superiore? Evodio – Il pensiero [*intelligentia*]. – E perché lo ritieni? – Vi sono tre elementi: essere, vivere e pensare [*esse, vivere, intellegere*]. Anche la pietra è, anche la bestia vive, ma non penso che la pietra viva e la bestia pensi. È assolutamente certo invece che chi pensa è e vive. Non ho alcun dubbio dunque nel giudicare superiore il soggetto al quale ineriscano tutti e tre questi elementi, rispetto a quello a cui ne manchino due o uno solo. Chi vive, certamente esiste, ma da ciò non segue che anche pensi. E suppongo che tale sia la vita della bestia. Chi esiste, non per questo vive e pensa. Posso ammettere che esistano cadaveri, ma nessuno direbbe che vivono. E chi non vive, a più forte ragione non pensa. – Stiamo affermando dunque che dei tre elementi due mancano al cadavere, uno alla bestia, nessuno all'uomo. – Sì. – Affermiamo anche che dei tre è superiore quello che l'uomo possiede assieme agli altri due, cioè il pensare, perché implica in chi lo possiede l'essere e il vivere. – Sì, certamente»²⁹.

La coscienza che io ho di pensare è riconoscimento del vero, proprio a partire dall'esser-vero che io penso (– *Cogitare te scis?* – *Scio.* – *Ergo verum est cogitare te.* – *Verum*, come leggiamo nei *Soliloquia*). Ma questa certezza s'impone alla coscienza sempre a partire da un desiderio dell'io in prima persona, e quando si parla di desiderio viene sempre implicato il suo oggetto proprio, vale a dire l'esser compiuta in sé della vita, ossia la felicità. In questo senso il desiderio

²⁸ *De beata vita* II, 10 (testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il CSEL, trad. it. modificata di D. Gentili, *La felicità*, in *Dialoghi*, NBA vol. III/1, Città Nuova, Roma 1970, p. 195).

²⁹ *De libero arbitrio* II, 3, 7 (trad. it. cit., p. 217, modificata).

sta a dire che l'io sa ciò che vuol essere di per se stesso, ed è se stesso proprio in quanto vuole ciò che sa: se è vero infatti che «non è felice chi non vive e non vive chi non è», allora l'io desidera *insieme* «essere, vivere e pensare», e quindi, come Agostino dice a se stesso, «tu desideri [*vis*] essere, per vivere e vivere per pensare»³⁰. Solo a partire da questa dinamica si può comprendere il tema, spesso ritornante nei dialoghi giovanili, della felicità raggiunta mediante la “scienza” – conoscenza vera di sé e di Dio.

La questione sarà approfondita nel *De Trinitate*, lì dove Agostino riprende il tema della *memoria* connettendolo – in maniera strutturale e insieme funzionale – a quello dell'*intellegentia* e della *voluntas*, i tre elementi che costituiscono cooriginariamente la vita della *mens*. La personalità unitaria dell'io risulta solo nella mutua relazione di ciascuno di questi elementi con gli altri, e al tempo stesso nel fatto che in ogni elemento è presente l'unicità tutta intera dell'io. Io, infatti, non sono semplicemente il soggetto o il possessore di tre facoltà, e queste ultime non appartengono semplicemente a me stesso, ma più radicalmente costituiscono il modo in cui io sono me stesso – anzi, esse *sono* proprio me stesso:

«Queste tre cose dunque – memoria, intelligenza, volontà – non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti [*mentes*] ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto [*ad se ipsam*]; ma come memoria si dice relativamente ad altro. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà, perché anch'esse si dicono in relazione ad altro. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E queste tre cose sono una cosa sola, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza»³¹.

Il mio “io” si attesta dunque come desiderio di verità, ma questa verità viene affermata proprio a partire dalla certezza di sé, e quindi da un pensiero che si scopra – in azione – come già dato a se stesso: e non come un semplice prodotto derivante da un fattore iniziale, bensì come un pervenire continuo a sé, una sorta di auto-attestazione permanente. In questa dinamica comunque l'*ego* non potrà mai arrestarsi a sé ed in sé come pura soggettività pensante (non potrà cioè mai ridursi a semplice auto-coscienza), per il motivo che il suo stesso esser-soggetto – la sua *mens* – diviene comprensibile in termini di relazione (*ad aliquid*): una relazionalità che può vigere nel proprio essere (come avviene tra le tre potenze dello spirito) perché *imago* dell'essere stesso³².

³⁰ Questa e la citazione precedente: *Soliloquia* II, 1, 1 (trad. it. cit., pp. 431-433).

³¹ *De Trinitate* X, 11, 18 (trad. it. cit., p. 419).

³² Cf. *De Trinitate* XIV, 12, 15; trad. it. cit., p. 591: «Dunque questa trinità dello spirito [*trinitas mentis*] non è immagine di Dio per il fatto che lo spirito ricordi se stesso, si comprenda e si ami, ma perché

3. Il dubbio dell'esistere

È stato senz'altro il tema del dubbio e del suo rapporto fondativo con la verità del *cogito* e con l'esistenza dell'*ego* ad aver attirato da sempre l'attenzione degli interpreti³³. Per quanto suggestivo possa risultare il confronto tra le rispettive argomentazioni di Agostino e di Descartes, è chiaro comunque che il problema va inquadrato di volta in volta nelle specifiche prospettive e nei relativi contesti in cui esso viene posto e poi risolto nei due autori. Basti pensare, a questo riguardo, al comune intento anti-scettico con cui entrambi utilizzano l'argomento del dubbio, capovolgendo il suo ruolo tradizionale di relativizzazione di ogni certezza in un ruolo fondativo rispetto alla verità del conoscere e dell'esistere. Dall'altro lato si dovrà ammettere che il dubitare non costituisce un'esperienza univoca in Agostino e in Descartes, poiché al contrario essa evidenzia una natura e riveste una funzione del tutto diversa nei due casi. Una cosa ad ogni modo risulta comune ai due pensatori, e cioè il fatto che, *qualunque sia l'utilizzo dell'argomentazione del dubbio*, quest'ultimo non rappresenta soltanto un momento di passaggio per giungere alla dimostrazione di una certezza metafisica né un mero dispositivo dialettico dell'argomentazione; non rappresenta cioè solo una via d'accesso all'*ego* (il quale si costituirebbe nel suo essere, appunto, o attestando la propria esistenza come dubitante o fuoriuscendo dal dubbio e pervenendo alla verità), ma implica e manifesta una determinata posizione del soggetto nel suo rapporto – risolto o irrisolto che sia – con il vero.

Per comprendere l'intreccio di questi motivi vale la pena partire da un celebre passo del *De vera religione* (390) sul dubbio. Agostino sta trattando del rapporto strutturale tra l'anima e la verità, e ha appena sottolineato con forza la presenza di quest'ultima nell'uomo interiore: anche quando cerchiamo i piaceri del corpo, è la bellezza quello che cerchiamo, tanto che la nostra anima resta sempre in qualche modo “segnata” dalle vestigia che provengono da una superiore armonia. In questo rapporto tra la bellezza creata e la bellezza increata si trova la traccia seguendo la quale si può compiere il percorso da ciò che è vero per noi sino alla stessa verità suprema. Di qui la necessità metodologica di un permanente ritorno in se stessi per il ritrovamento della verità, e di una comprensione della verità come ciò che dimora nell'io: *Noli foras ire, in te ipsum redi. In*

può anche ricordare, comprendere ed amare colui dal quale è stato fatto. E quando lo fa diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato». Sull'essere (Dio) predicabile non solo *secundum substantiam* ma anche *ad aliquid*, cf. ivi V, 5, 6; trad. it. cit., p. 241.

³³ Tra gli studi resta come riferimento classico L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis* (1920), Vrin, Paris 1985. Per una rapida rassegna delle più rilevanti interpretazioni si veda E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001, in part. pp. 9-30.

*interiore homine habitat veritas*³⁴. Dall'altro lato Agostino mette in luce con altrettanta forza che, proprio a motivo della natura mutevole e sensibile dell'anima, bisognerà che l'uomo trascenda anche se stesso per raggiungere Dio-verità; ma dal momento che l'io è un'anima dotata di ragione, ed è appunto attraverso l'uso della ragione che si giunge al vero, allora il trascendimento di sé significa giungere sin dove risplende la stessa luce della ragione: *Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur*. Proprio la scoperta che la verità risiede nell'uomo interiore implica il riconoscimento che non è l'io a produrre la verità, e che anzi quest'ultima è raggiunta nella misura dell'auto-trascendenza del pensiero, quella che Agostino chiama significativamente l'affetto o il desiderio della mente (*affectus mentis*) in vista del suo pieno piacere spirituale (*spiritalis voluptas*). Il pensiero, dunque, non porta l'io semplicemente e indefinitamente "oltre" se stesso, ma piuttosto fa sì che esso si accordi e corrisponda all'altro che ospita in sé (*cum suo inhabitatore conveniat*).

È esattamente a questo punto che Agostino inserisce l'argomentazione del dubbio: se uno dubita che quanto si è detto finora sia vero, deve almeno riconoscere che «non dubita di dubitare», e se è «certo di essere dubitante» deve cercare il fondamento di questa certezza (*unde sit certum*):

«chiunque comprende di star dubitando comprende una cosa vera, ed è certo dell'oggetto della sua comprensione: quindi, è certo del vero. Chiunque perciò dubita dell'esistenza della verità ha in se stesso una cosa vera che toglie fondamento al dubbio stesso, e non può esservi una singola cosa vera senza la verità [*nec ullum verum nisi veritate verum est*]. Pertanto, non ha più diritto di mettere in dubbio l'esistenza della verità chi, per un motivo o per l'altro, è giunto a dubitare»³⁵.

La certezza delle cose vere – in questo caso la certezza di me come dubitante – costituisce dunque per Agostino un'evidenza tale da non poter essere mai più contraddetta o negata da qualsivoglia condizione e corruzione sensibile, poiché le verità non sono create dal ragionamento, bensì sono scoperte da esso (*non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit*).

Qui sembra dunque delinearsi la questione decisiva, anche in riferimento a quella che sarà l'argomentazione cartesiana sul dubbio: che cosa trova il pensiero quando "ritorna" in se stesso dalla dispersione sensibile della corporeità? Secondo Agostino esso trova nelle sue conoscenze vere (*vere*, prima ancora che nel giudizio di conoscenza, per il fatto stesso di esser state percepite e compre-

³⁴ Questa e le prossime citazioni: *De vera religione* XXXIX, 72 (testo latino dell'ed. Maurina confrontato con il CSEL, trad. it. di A. Pieretti, in *La vera religione*, NBA vol. VI/1, pp. 109-11).

³⁵ *De vera religione* XXXIX, 73 (trad. it. cit., pp. 111-113, modificata).

se) le tracce di una verità che è più grande di sé, che cioè trascende i singoli veri e al tempo stesso li illumina, cioè rende possibile comprenderli. L'ipotesi che tale scoperta sia illusoria può presentarsi solo *dopo* una tale scoperta, e consiste appunto nella messa in discussione di quest'ultima. In altri termini, il dubbio radicale per potersi dispiegare ha bisogno di una verità raggiunta, e cioè deve sempre relazionarsi a qualcos'altro rispetto al dubitare. Più precisamente: quando si dubita su tutto, resta pur sempre *vero* che si sta, appunto, dubitando; tuttavia, tale verità non si riduce alla sola affermazione tautologica che per dubitare bisogna che esista colui che dubita, ma porta a riconoscere che il mio stesso dubitare – come ogni atto del mio pensiero – avviene solo in relazione alla verità. Non è “vero” *solo* il fatto che io devo esserci per poter dubitare, ma anche e *soprattutto* che il mio esserci e il mio dubitare sono in un rapporto, o meglio *sono* rapporto con la verità. Non è dunque appena l'io che giunge alla verità di sé in quanto pensante, ma è la stessa verità che permette di pensare l'io.

La confutazione degli Accademici su questo punto non consiste dunque per Agostino nel semplice ribaltamento dialettico dell'argomentazione – per quanto ad uno sguardo superficiale la si potrebbe ridurre a questo –, ma nella diversa significazione data all'io dubitante (e dunque al pensiero stesso, nella sua forma più acutamente critica), non inteso semplicemente come colui che cerca la verità, non trovandola *oppure* trovandola, ma come uno strutturale essere-in-rapporto con la verità, che si attesta anche qualora ne si dubiti. È tale rapporto costitutivo e preliminare che permette di dubitare.

Quando Descartes, nella I Meditazione immergerà la durezza cristallina del metodo (guadagnato attraverso il lavoro costruttivo delle *Regulae* e del *Discours*) nell'elemento liquido e corrosivo del sogno, per provare appunto la tenuta epistemologica dell'evidenza, il dubbio verrà utilizzato come una vera e propria “leva” metafisica per verificare la possibilità o l'impossibilità di una fondazione della stessa certezza del *cogito*. In un primo momento, com'è noto, il dubitare si presenta – in riferimento alle percezioni sensibili: il mio esser qui, vestito, accanto al fuoco; la mia mano che si muove; il foglio di carta che tocco – come una vera e propria esperienza onirica, in cui il fondamento non è appena contestato, ma è appunto sognato. La fuoriuscita dall'ipotesi che io non sia desto, ma stia dormendo e sognando è dovuta alla considerazione che ci sono cose del tutto certe *in entrambi i casi*: «due più tre fa cinque e il quadrato non ha più di quattro lati, sia che sia sveglio, sia che dorma»³⁶, di modo che se la fisica, l'astronomia e la medicina (riferite tutte a cose composte) restano dubbie, al contrario l'aritmetica e la geometria (riferite a cose semplicissime e generali in sommo grado)

³⁶ *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 20; trad. it. cit., p. 153.

saranno assolutamente indubbie. *A meno che* non si radicalizzi l'iperbole, con la *vetus opinio* di un Dio onnipotente che voglia ingannarmi (non importa se sempre o solo qualche volta) anche rispetto alle conoscenze più certe e più semplici dell'aritmetica e della geometria. Ora, di fronte all'eventualità che tutte le cose divengano incerte, molti preferiscono senz'altro negare l'ipotesi del grande ingannatore, ma con ciò non conquistano affatto una certezza, bensì continuano a lasciarla in sospeso, e si limitano semplicemente a ricadere nell'abitudine delle *consuetae opiniones*. Rispetto a questa falsa alternativa, Descartes riprende invece la sua iniziativa:

«...infine sono costretto a riconoscere che, delle cose che un tempo ritenevo vere, non ce n'è nessuna della quale non sia lecito dubitare, e ciò non per sconsideratezza o leggerezza, ma per ragioni valide e meditate; pertanto è necessario che poi io sospenda con cura l'assenso anche a tali cose, non meno che a quelle scopertamente false, se voglio trovare qualcosa di certo. [...] Per tale motivo, mi sembra, non agirò male se, rivolta la volontà in direzione del tutto contraria [rispetto alle cose dubbie ma assai probabili], ingannerò me stesso, e fingerò per un certo tempo che quelle cose siano del tutto false e immaginarie, finché alla fine, *come se entrambi i pregiudizi fossero di egual peso*, non ci sia più nessuna cattiva abitudine che distorca il mio giudizio da una corretta percezione delle cose»³⁷.

Nell'inganno della ragione – o per meglio dire nella finzione dell'inganno – bisogna dunque ritenere come *equivalenti* le due ipotesi rispetto al probabile: che quest'ultimo cioè *possa* anche essere vero o che *debba* essere falso. E per quanto artificiale ed euristica possa risultare questa posizione, resta il fatto che il nostro rapporto naturale con le cose (naturale in quanto dovuto alla *bona mens*) è riducibile in definitiva ad un *praejudicium*, non soltanto dal lato dell'ipotesi negativa, ma anche dal lato dell'ipotesi positiva, la quale, per quanto epistemologicamente fondata sul metodo rappresentativo della *mathesis*, vale ancora solo come una preliminare decisione da parte dell'io, ma senza che l'io stesso possa partire da alcuna certezza di sé. Com'è noto per Descartes – a differenza di Agostino – non è innanzitutto l'io quello che rende possibile il dubitare, ma è il dubitare ciò attraverso cui si giungerà alla certezza dell'io quale *ego cogito*.

Ma torniamo al *De Trinitate* di Agostino, per mettere più a fuoco la sua interpretazione del dubbio e del fatto che quest'ultimo debba basarsi originariamen-

³⁷ *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, pp. 21-22; trad. it. cit., pp. 155 e 157 (corsivo nostro). Sui testi agostiniani che si potrebbero affiancare a quelli cartesiani della I *Meditazione* sul dubbio, sulla conoscenza delle realtà sensibili, sul sogno, su un Dio che potrebbe ingannare o su un genio maligno (sebbene tali assonanze, a volte anche letterali, non significhino per questo una reale concordanza di pensiero), cf. JANOWSKI, *Index agostino-cartésien*, cit., pp. 24-35.

te su una certezza, proprio per poter funzionare *come* dubbio. L'autore sta trattando del modo in cui la *mens* possa cercare se stessa e trovarsi in se stessa, vale a dire conoscersi per quello che effettivamente è, a prescindere dalle sue immagini sensibili: nella sua presenza a se stessa (*nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est*)³⁸. La *mens* sa con certezza di esistere e di vivere, nello stesso momento in cui sa di pensare. Il problema nasce allorquando si voglia stabilire più precisamente a che cosa vadano attribuite le facoltà dello spirito – vivere, ricordare, comprendere, volere, pensare, sapere, giudicare –, se alla stessa *mens* (che dunque in tal modo verrebbe riconosciuta come un dato certo in se stesso) o a qualche altro elemento di tipo corporeo (l'aria, il fuoco, il cervello, il sangue, gli atomi ecc.). Da un lato, dunque, vi sarebbe una comprensione del “sé” pensante nei termini di un riduzionismo naturalistico; dall'altro lato invece vi sarebbe una vera e propria auto-certificazione dell'io: Agostino affermerà questa seconda posizione, individuando proprio nel dubbio la via in cui la certezza di sé può attestarsi:

«Tuttavia, chi potrebbe dubitare di vivere, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e di giudicare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita ricorda il motivo per cui dubita; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò se anche uno dubitasse di altre cose, di queste ultime però non deve dubitare, poiché se non esistessero egli non potrebbe dubitare di nessuna cosa»³⁹.

La possibilità stessa del dubitare è nell'indubitabile: il che – giova ripeterlo – sembra essere qualcosa di molto più ampio rispetto alla mera inferenza per cui se dubito devo per forza esserci, altrimenti chi mai dubiterebbe? Piuttosto il dubitare evidenzia *in quanto tale* una trama di certezze che non sono revocabili, giacché paradossalmente il dubitare è un gesto noetico possibile solo a chi è certo di sé.

Di qui deriva una precisa differenziazione tra il dubbio e l'inganno, che Agostino rileva proprio in vista della sua confutazione degli Accademici, per i quali invece il dubitare – che pure all'inizio era stato enfatizzato per evitare il rischio di ingannarsi con certezze false o non verificate – finisce per sancire la pura e semplice impossibilità di conoscere alcunché senza ingannarsi. Siamo sempre nel *De Trinitate*, questa volta il libro XV, e Agostino si sta chiedendo di che genere sia quella scienza con cui il nostro pensiero conosce il vero, e in che misura un uomo può possederla. Da un lato l'animo è ingombro di quelle apparen-

³⁸ *De Trinitate* X, 10, 12 (trad. it. cit., p. 413). Cf. *supra*, nota 12.

³⁹ *De Trinitate* X, 10, 14 (trad. it. cit., p. 415).

ze che provengono dai sensi, e che spesso si rivelano essere false, cioè diverse dalla realtà che fanno apparire; dall'altro sembrerebbe che contro tale inganno sensibile si possa solo dubitare di tutto. Ma si tratta di due fenomeni del tutto speculari, in qualche modo uguali e contrari, che non risolvono il problema. Per questo bisogna chiedersi se, oltre a ciò che i sensi apportano nell'animo, vi sia una possibile conoscenza certa: e che sia certa almeno con la stessa certezza con cui noi *sappiamo* di vivere (una certezza che dunque diviene normativa di ogni altra).

«In questo caso non abbiamo timore alcuno che ci accada di essere ingannati [*fallamur*] da una qualche falsa apparenza, perché è certo che anche colui che si inganna vive. Qui non accade come nel caso della vista degli oggetti esterni, in cui l'occhio si può ingannare, come si inganna quando un remo appare spezzato nell'acqua...».

Con i sensi noi rischiamo sempre di restare all'interno di un ambiguo divario tra ciò che appare e ciò che è in realtà: un divario insuperabile con la nostra vista carnale (*per oculum carnis*), dal momento che a quest'ultima non è possibile cogliere la differenza stessa, ma che richiede un diverso tipo di visione:

«È con una scienza interna [*intima scientia*] che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare: “Forse tu dormi senza saperlo, e quello che vedi lo vedi in sogno”. Chi non sa infatti che le cose viste in sogno sono assai simili alle cose viste in stato di veglia? Ma colui che, con scienza certa, sa di vivere, non dice “So di essere sveglio”, ma: “So di vivere. Dunque, che dorma o che sia sveglio, vive». [...] Perciò non si può sbagliare, né può mentire colui che dice che sa di vivere. Si possono dunque opporre innumerevoli errori dei sensi a colui che afferma: “So di vivere”, ma non ne temerà alcuno, perché colui stesso che si inganna, vive»⁴⁰.

⁴⁰ *De Trinitate* XV, 12, 21 (trad. it. cit., pp. 657-659). Si noti anche l'anticipazione agostiniana dell'ipotesi del “folle”, che tornerà con altra funzione in Descartes: «Né contro questa scienza l'Accademico può obiettare: “Forse sei pazzo senza saperlo”, perché è vero che anche le visioni dei folli [*furentium*] sono estremamente simili alle visioni dei sani di mente, ma colui che è folle vive. E contro gli Accademici non afferma: “So di non essere pazzo”, ma: “So di vivere”» (*ibidem*). Nella *I Meditatio* leggiamo: «Con quale argomento si potrebbe negare che queste stesse mani e tutto questo corpo sono miei? A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei dissennati [*insanis*] il cui cervello è così sconvolto dal persistente vapore di una nera bile, che sostengono continuamente di essere dei re, mentre sono dei miserabili [...]; ma costoro sono dementi [*amentes*], e io sembrerei non meno demente [*demens*], se in qualche cosa mi regolassi sul loro esempio» (AT VII, pp. 18-19; trad. it. cit., pp. 149 e 151). Da questo punto di vista in Descartes la pazzia sembrerebbe essere esclusa senza appello; in Agostino essa appella invece un più inclusivo ordine del vivere, e quindi del pensare. Sarebbe interessante richiamare qui la disputa su come interpretare questo passaggio cartesiano che ha visto opporsi Jacques Derrida a Michel Foucault, e verificare una probabile, oggettiva imminenza del primo alle ragioni agostiniane: cf. J. DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie* (1963), poi in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, in part. pp. 71-97 (trad. it. di G. Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1990, pp. 56-79).

Ancora una volta vale la pena sottolineare che il vivere non è semplicemente il presupposto o la condizione per la conoscenza della verità, ma un fattore cooriginariamente implicato con lo spirito umano. Io *so* di vivere: e questo è il *modo* proprio con cui la *mens*, cioè un io cosciente, vive. Ed è significativo che, poco più sotto, Agostino – proprio basandosi su quella che potremmo chiamare una certezza “elementare” riguardo alla propria esistenza in quanto vissuta e insieme saputa – revochi il carattere ingannevole come *proprio* delle conoscenze sensibili («Ma lungi da noi dubitare della verità delle cose che si attingono per mezzo dei sensi del corpo»), perché è grazie ad esse che noi possiamo conoscere tutta la natura creata, al pari delle testimonianze dei geografi, degli storici e di tutti coloro che ci attestano conoscenze che noi non potremmo mai acquisire direttamente. Tutto questo sta a significare che, sebbene non sia attraverso le nozioni sensibili che lo spirito coglie se stesso, tuttavia quando lo spirito conosce se stesso diviene abilitato a riconoscere anche tutti i veri sensibili. E così la reale alternativa non è quella tra l’inganno o la fallacia dei sensi, da un lato, e la certezza di un’auto-conoscenza spirituale dall’altro, ma tra coloro che – come gli Accademici – «pretendono che l’uomo non possa sapere nulla» e coloro che, con Agostino, ritengono vi siano «due specie di conoscenza: quelle che l’anima percepisce per mezzo dei sensi del corpo e quelle che essa percepisce da sé»⁴¹.

Siamo così giunti al punto focale del confronto tra i due pensatori. Ritorniamo un momento al celebre passo della II Meditazione in cui Descartes, di fronte all’ipotesi di un ingannatore sommamente potente ed astuto che mi inganni sempre, intuisce che, per quanto egli mi inganni, non può far sì che io non sia nulla «fin quando penserò di essere qualcosa» (*quamdiu me aliquid esse cogitabo*), e che dunque ogni qual volta sarà pronunciata da me o sarà concepita dalla mia mente l’affermazione «io sono, io esisto», essa sarà necessariamente vera. Ma subito dopo l’attestazione per così dire “protocollare” del mio esistere – cioè l’esistere dell’io che *afferma* di esistere –, si pone la domanda su “che cosa” sia questo “io” che *pensa* di essere: il corpo è ancora sospeso nell’incertezza tra la veglia e il sogno, o tra la realtà vera e l’inganno, e quindi non può essere di aiuto in questa identificazione; e il pensiero da parte sua si riferisce tanto poco ad un “soggetto” dato, che al contrario è esattamente alla ricerca della sua consistenza soggettiva. Solo una cosa è certa: se tutte le altre cose, compreso il mio corpo, sono nulla, resta tuttavia ferma la *positio*: *ego aliquid sum*. Ma, appunto, proprio in quanto «so di esistere, chiedo chi sia quell’io che ho conosciuto» (*Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi*). La risposta per Descartes non può che essere una:

⁴¹ *De Trinitate* XV, 12, 21 (trad. it. cit., pp. 659 e 661).

«Pensare? Ecco, ho trovato: è il pensiero la sola cosa che non può essermi tolta [...]: sono dunque in poche parole solamente una cosa pensante, cioè una mente o un animo o un intelletto o una ragione: termini, questi, il cui significato in precedenza mi era sconosciuto. [...] Ma dunque che cosa sono? *Res cogitans*. E che cos'è questa cosa? Invero, una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»⁴².

“Io” sono una *res vera e vere existens* in quanto *cogitans*: non penso veramente perché esisto, ma esisto veramente in quanto penso. Si noti, nella citazione precedente, il fatto che per Descartes i nomi tradizionali e abituali dell'io – *mens, animus, intellectus, ratio* – prima dell'affermazione del cogito come sostanza pensante restano semanticamente vuoti, senza una reale referenza; al contrario, è solo qualora vengano pronunciati da un io che sta dubitando di tutto, assolutamente tutto, tranne il fatto che, in quanto dubita, egli sta pensando ed “è” pensante, quei nomi acquistano finalmente il loro vero significato. È dunque, paradossalmente, proprio la possibilità di ingannarsi mentre si pensa, o di pensare ingannandosi la fonte della significazione dell'io⁴³.

Se in Descartes il percorso è quello che va dall'io meditante (*scil.* dubitante) all'ego sostanziale, utilizzando appunto il dubbio per passare dall'incertezza di *ciò che* si pensa alla certezza del *fatto che* si è pensanti (anche se si pensano solo cose incerte), e poi identificare questo fatto con *ciò che* si è; in Agostino invece il dubbio è utilizzato come una possibilità cruciale data al pensiero per scoprire *ciò che* esso è – vale a dire per scoprire quell'io che pensa ma che permane differente o eccedente rispetto al suo stesso pensiero. Certo, senza il pensare non si coglierebbe l'io; ma quando l'io è colto dal pensiero si manifesta più del pensiero stesso (inteso appunto come *cogito*). E “più” non solo o non innanzitutto perché sarebbe *anche* corpo, ma perché è originariamente rapporto con il vero. Laddove quest'ultimo non si dà a pensare innanzitutto come un contenuto teoretico, bensì come una certezza che marca immediatamente l'io, prima ancora di essere acquisito o prodotto dall'io⁴⁴.

Nel *De civitate Dei* Agostino mette a fuoco questa trascendenza noetica e on-

⁴² *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, pp. 27 e 28; trad. it. cit., pp. 1567 e 169.

⁴³ Da questo punto di vista ci sembra meno decisivo il fatto (richiamato da J.-L. Marion) che l'io cartesiano debba riferirsi ad un'altra istanza da sé, quale sarebbe appunto il Dio ingannatore, nei cui confronti l'ego intuisce la propria esistenza, rispetto al fatto che si tratti, appunto, di un Dio *ingannatore*, e che dunque la sua “alterità” è in definitiva assimilabile all'irrisolta possibilità di inganno immanente al pensiero stesso. Il fattore “altro” che risolverà tale possibilità nella sanità naturale della mens è certamente Dio, ma il Dio della III e della V Meditazione, non il *deceptor* della I e della II (cf. J.-L. MARION, *L'altérité originnaire de l'ego*, in *Questions cartésiennes II*, cit., pp. 3-47, in part. 19-31).

⁴⁴ Su questa problematica e su quello che segue rinviamo a C. ESPOSITO / G. MADDALENA / M. SAVINI / P. PONZIO, *Errare è umano. Letture di filosofia*, Edizioni di Pagina, Bari 2005, pp. 6-12, 34-44.

tologica dell'io, tentando di mostrare come essa emerga dall'interno della stessa esperienza pensante del sé – la cui dinamica egli interpreta in senso “trinitario” – attraversando per così dire ogni possibilità di errore.

«Noi infatti siamo, sappiamo di essere e amiamo il nostro essere e il nostro conoscere [*Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus*]. E per quanto riguarda queste tre cose non vi è nulla che possa ingenerare il sospetto che si tratti di alcunché di falso, dal momento che non le percepiamo con il senso corporeo, come succede invece con gli oggetti esterni, quando percepiamo i colori con la vista, i suoni con l'udito, gli odori con l'olfatto, i sapori con il gusto, i corpi duri e morbidi con il tatto. Le immagini di queste cose sensibili sono assai somiglianti – benché non più corporee – alle cose stesse, e noi le consideriamo con il pensiero, le conserviamo nella memoria e per loro tramite siamo spinti a desiderare quelle stesse realtà sensibili. Invece il fatto di essere, di saperlo e di amarlo è certissimo, senza che alcuna immagine o alcuna immaginazione possano ingannarci»⁴⁵.

Come fa una certezza a vincere l'obiezione dell'auto-inganno? Non certo in virtù di una semplice confutazione dialettica o per una decisione volutaristica, ma solo a motivo del darsi – per così dire “in presenza” – dell'essere dell'io nell'esperienza del sapere e dell'affezione. Il mio essere si dà nel venire alla coscienza; e la conoscenza di sé si compie come adesione all'esser-dato di me a me stesso. Per questo, ancora una volta,

«per quanto riguarda queste verità non sono da temere gli argomenti degli Accademici, che dicono: “e se t'inganni?”. Ma se m'inganno, sono [*Quid si falleris? Si enim fallor, sum*]. Ciò che infatti non è, neanche può ingannarsi: per questo motivo, se io m'inganno, sono. Poiché dunque se m'inganno sono, in che modo potrei ingannarmi circa il mio essere, dal momento che se m'inganno è certo che sono? E poiché colui che si ingannasse, nonostante s'inganni sarebbe, non vi è dubbio che nel sapere di essere io non m'inganno».

Non è solo la precedenza dell'essere rispetto al pensare in questione qui, ma il fatto che l'essere dell'io pensante implica una tale densità di significazione che impedisce di isolarlo dalle sue dimensioni costitutive, il conoscere e l'amare:

«Ne consegue che io non m'inganno neanche quando so di sapere: come infatti io so di essere, allo stesso modo io so anche di conoscermi. E quando amo queste due cose, io aggiungo come terza cosa a quelle che conosco lo stesso amore, che non è certo di minore importanza. Io infatti non m'inganno nel fatto di amare, dal momento che non

⁴⁵ *De civitate Dei* XI, 26; testo latino dell'ed. Maurina confrontato con il *Corpus Christianorum* (trad. it. modificata di D. Gentili), NBA, vol. V/2, Città Nuova, Roma 1988, p. 119.

m'inganno riguardo alle cose che amo: quand'anche esse fossero false, infatti, sarebbe vero che io amo cose false»⁴⁶.

La possibilità di ingannarsi non può dunque essere usata come un criterio assoluto di giudizio, bensì va riportata ogni volta alla sua effettiva condizione di possibilità, vale a dire l'esser-certi di sé. Tale certezza non è da intendersi come l'esito del superamento del dubbio, perché lo stesso errore, addirittura lo stesso inganno la implica come ragione evidente. Il dubbio, cioè, non consiste nella semplice messa in sospensione della verità, nella smentita o nella negazione di essa; e il fatto che, rispetto al vero, ci si possa pur sempre "sbagliare" o "ingannare" non esclude – anzi, include – la certezza iniziale. In altri termini, è impossibile usare il dubbio come uno strumento d'indagine staccato dall'essere del dubitante – un essere che è *già dato* con lo stesso dubitare.

A coloro che gli avevano segnalato la sorprendente assonanza con il passo agostiniano appena citato, Descartes ha sempre risposto, seccamente, separando del tutto le prospettive di una possibile convergenza. Già nel 1637 (anno di pubblicazione del *Discours*) in una lettera a Mersenne, e riferendosi a quanto evidentemente il Padre gli aveva suggerito in una precedente occasione non documentata, Descartes appunta velocemente: «...non vi ho scritto niente [...] del passo di sant'Agostino, perché non mi sembra che se ne serva come me ne servo io». E ancora, sempre a Mersenne, l'anno successivo: «Ho cercato la lettera in cui mi avete citato il passo di sant'Agostino, ma non sono ancora riuscito a trovarla. Non sono neppure riuscito a trovare le opere di questo santo, per vedervi ciò che mi scrivete e di cui vi ringrazio»⁴⁷. Dunque, solo una segnalazione magari reiterata ma che, a prima vista, e senza essere verificata più da vicino, sembra costituire per Descartes un documento del tutto laterale. Ma l'affondo avverrà nel 1640 in una lettera a Colvius, che vale la pena trascrivere:

«Vi sono grato per avermi segnalato il passo di sant'Agostino, col quale il mio *Io penso, dunque sono* ha qualche rapporto. Sono stato oggi a leggerlo nella biblioteca di questa città [Leida], e trovo in verità che egli se ne serve per provare la certezza del nostro essere e, in seguito, per far vedere che c'è in noi una qualche immagine della Trinità, in quanto siamo, sappiamo di essere ed amiamo questo essere e questa scienza che è in noi. Io invece me ne servo per far conoscere che questo *io* che pensa è *una sostanza immateriale*, e che non ha nulla di corporeo: sono due cose molto diverse. Ed

⁴⁶ *De civitate Dei* XI, 26 (trad. it. cit., pp. 119 e 121).

⁴⁷ Cf. Descartes a Mersenne, prima metà di giugno 1637, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 393 e Descartes a Mersenne, 15 novembre 1638, ivi p. 925.

è cosa di per sé così semplice, è così naturale da inferire, che si è per il fatto che si dubita, che essa sarebbe potuta cadere sotto la penna di chiunque»⁴⁸.

La presa di distanza non potrebbe essere più netta e definitiva, ben al di là del tono sprezzante con cui in sostanza si afferma la sconcertante ordinarietà dell'argomentazione agostiniana. Il fatto è che Descartes sembra chiudere il confronto nel momento stesso in cui lo apre, giacché riduce la differenza tra sé ed Agostino a una semplice *diversità di utilizzo* di un medesimo principio, o meglio di un medesimo argomento. Senza notare che, al contrario, proprio di due differenti principi si tratta qui, e che la loro diversità non dipende tanto dalle diverse prospettive dei due autori, giacché sono piuttosto queste ultime che dipendono dal diverso modo di concepire un dato iniziale *apparentemente* condiviso. Stando alla lettera di questa lettera, infatti, si sarebbe tentati di marcare l'approccio cartesiano al problema come "filosofico" o epistemologico, di contro all'approccio teologico o "dogmatico" di Agostino. A ciascuno il suo, verrebbe da dire, chiudendo così la partita. In tal modo, l'accettazione della propria esistenza in quanto creata da Dio, assieme all'illustrazione teologica dell'immagine trinitaria dell'io da parte del Vescovo di Ippona andrebbero legittimamente contrapposte alla dimostrazione cartesiana della sola immaterialità dell'anima, quale principio essenziale per la fondazione della fisica.

Ancora una volta anche rispetto a questo problema del dubbio e del cogito si profilano due tendenze interpretative dello scarto (e per ciò stesso del rapporto) tra i due autori. Ci sia permesso limitarci a segnalarne due, che in qualche modo possono servire anche da indicatori di prospettive condivise.

Da un lato (penso a Jean-Luc Marion) si è enfatizzato il giudizio cartesiano nei confronti dell'anti-accademico *si fallor, sum* di Agostino, sostenendo che in quest'ultimo caso si tratterebbe di un mero "enunciato protocollare", che si limiterebbe ad affermare quasi tautologicamente che se penso sono, perché evidentemente – cioè ovviamente, scontatamente – devo pur essere per poter pensare. Cosa aggiungerebbe invece di diverso Descartes? Il fatto che tale enunciato viene assunto come il "principio primo" di una teoria metafisica esplicita, quella per cui il riconoscimento che io sono in quanto penso diviene fondazione assoluta di una sostanza, *res cogitans*. Dalla mera constatazione alla fondazione di principio, dunque (e riprendendo in questo un suggerimento di Pascal)⁴⁹. Con un rischio, tuttavia: quello di depauperare la scoperta agostiniana come se si trattasse di una mera situazione "di fatto", un'inferenza empirica che non da-

⁴⁸ Descartes a Colvius, 14 novembre 1640, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1333.

⁴⁹ J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986, p. 142 (trad. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998).

rebbe più niente da pensare; e con la conseguenza che lo stesso piano metafisico verrebbe *tout court* identificato con l'auto-fondazione del cogito come principio. Naturalmente anche nel caso di Agostino si parla di un'interpretazione metafisica dell'esperienza (essere/conoscere/amare), ma si tratterebbe di un'ermeneutica senz'altro teologica del dato di fatto di un essere che pensa; al contrario, Descartes giungerebbe ad un'ermeneutica dell'ego inteso come una sostanza autarchica.

La nostra ipotesi, invece, è che per Agostino *già nel riconoscimento del fatto* che l'io esista in quanto pensa – quella che Descartes presenta come la prova della *mera* certezza del nostro essere – è in azione il darsi originario di questo essere al pensiero. E il pensare è una modalità originaria dell'essere che io sono, una modalità talmente inerente alla mia esistenza, che io posso, appunto, esistere, solo in quanto lo so e posso saperlo veramente solo in quanto trovo in ciò una piena modalità di compimento del mio stesso essere (“amore”).

Da un altro lato vi è stato invece chi (penso a Stephen Menn) ha insistito fortemente su una prospettiva in qualche modo inversa, e cioè che proprio in Agostino Descartes avrebbe trovato la fonte di ispirazione e gli stessi argomenti di fondo per supportare il nuovo modello meccanicistico della moderna fisica anti-aristotelica. Ribaltando la lettura di Gilson e soprattutto quella di Gouhier, secondo i quali lo spirito del cartesianismo resterebbe radicalmente diverso, se non alternativo a quello dell'agostinismo (peraltro assai diffuso nell'età cartesiana e spesso incrementato e difeso proprio dai cartesiani) circa il fondamentale rapporto tra la ragione e la fede⁵⁰, Menn propone invece l'assoluta centralità della contemplazione agostiniana di Dio e dell'anima per la costituzione della metafisica cartesiana; ma può farlo a sua volta nella misura in cui assimila tale posizione di Agostino all'ascesa neoplatonica della mente che si libera dai condizionamenti sensibili⁵¹.

Anche in questo caso tuttavia sembra che la sostanziale convergenza dei principi rischi di non far comprendere appieno la portata e l'intenzione originaria della concezione agostiniana del pensiero e del suo rapporto costitutivo all'essere/verità, e che il prezzo da pagare per poter parlare di una tradizione agostiniana determinante in Descartes sia quello di ricondurre tale tradizione a posizioni filosofiche precedenti o successive all'Ipponate. Naturalmente Agostino è attraversato dalla filosofia dei platonici (o meglio, la attraversa) ma sarebbe quantomeno parziale identificare in essa la sostanza e la cifra del suo pensiero;

⁵⁰ Cf. H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1972² e GOUHIER, *Cartésianisme et agostinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris 1978.

⁵¹ Cf. S. MENN, *Descartes and Augustine* (1998), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 65-66, 322, 399-400.

come pure, se il Seicento è un'età agostiniana prima ancora che cartesiana è pur vero che è la seconda connotazione a mettere in luce la portata della prima, non viceversa.

Resta dunque un'ambiguità di fondo in questa permanente attrazione tra Descartes e Agostino, e in conclusione credo che essa vada conservata, senza cedere alle facili assimilazioni, ma senza neanche chiudere il problema con la semplice separazione di due prospettive diverse. I due pensatori *non dicono affatto* le stesse cose, e tuttavia proprio nella tensione che sussiste – direi permanentemente – tra le loro differenti posizioni è forse possibile cogliere con maggiore consapevolezza *la natura del fenomeno* che essi prendono in considerazione, e anche la posta in gioco di un pensiero che, attraverso la possibilità del dubbio, miri alla conoscenza del vero.

È alla luce di questa feconda tensione che si potrà infine leggere la lettera indirizzata nel 1644 da Descartes a Meslan, non limitandosi a considerarla come semplicemente contraddittoria con le parole e con il tono della già citata lettera a Colvius di quattro anni prima, ma come il suo rovescio, l'altro lato di una strana e tuttavia efficace complementarità:

«Vi sono molto obbligato per le informazioni che mi date sui luoghi di Sant'Agostino che possono servire a confermare [*pour autoriser*] le mie opinioni; altri miei amici avevano già fatto qualcosa di simile e provo una grandissima soddisfazione nel constatare che i miei pensieri s'accordano con quelli di un personaggio così santo ed eminente. Infatti, non sono per nulla del temperamento di coloro che smaniano a che le loro proprie opinioni appaiano nuove; al contrario, adatto le mie a quelle altrui, per quanto la verità me lo permetta»⁵².

Ma non è forse questo «...*autant que la verité me le permet*» il problema che rimane aperto tra Descartes e Agostino?

⁵² Descartes a Mesland, 2 maggio 1644, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1909.

