

GIUSEPPINA DE SIMONE  
(a cura)

# **LE VIE DELL'INTERIORITÀ**

Percorsi di pensiero a partire dalla  
riscoperta contemporanea dell'interiorità

CITTADELLA EDITRICE  
ASSISI

Volume pubblicato con il contributo del Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose della Conferenza Episcopale Italiana.

*Cura redazionale*  
ANTONIO LOVA

© CITTADELLA EDITRICE - ASSISI  
[www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

1ª edizione: gennaio 2011

ISBN 978-88-308-1104-1

---

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633, ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

DONATELLA PAGLIACCI\*

**“IN INTERIORE HOMINE HABITAT VERITAS”  
RILETTURE CONTEMPORANEE  
DEL PARADIGMA AGOSTINIANO**

**Premessa**

In una pagina memorabile del suo *Mondo e persona*<sup>1</sup>, Romano Guardini definisce e sintetizza i caratteri dell'interiorità cristiana indicandoci il percorso da seguire per comprendere e articolare una riflessione, oggi più che mai necessaria, sul dinamismo della vita interiore:

«Nella misura in cui l'uomo realizza l'interiorità cristiana, fa entrare se stesso nel proprio sguardo e diviene capace di autoco-noscenza cristiana. Questa – sempre parlando in linea di principio e senza con ciò voler dire alcunché sui singoli cristiani – ha una chiarezza, una profondità di sondaggio, un'inesorabilità e una energia rinnovatrice creativa quali mai altrove esistono. Essa è in grado di compiere quanto altrimenti è impossibile, cioè d'abbracciare il proprio essere come totalità, di scoprire in modo oggettivo il proprio io e di giudicarlo. Ciò riesce solo perché qui non è unicamente l'io umano a giudicare sé medesimo, perché non è solo il dato di fatto psicologico della divisione tra io che osserva ed io osservato a compiersi e approfondirsi, ma perché il credente riceve partecipazione allo sguardo di Dio su di lui, sull'uomo. L'autoconoscenza cristiana dell'uomo è l'associazione all'attuarsi dello sguardo di Dio su di lui, una compartecipazione

---

\* *Ricercatrice in Filosofia morale presso l'Università di Macerata.*

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *Mondo e persona*, trad. it., Morcelliana, Brescia 2000.

donata per grazia. Pertanto – in linea di principio, e nella misura in cui si compia con serietà – non le rimane sottratto nulla: nessun resto dell'io più celato»<sup>2</sup>.

L'itinerario che dunque intendiamo percorrere in questa sede proverà a scandirsi in tre momenti salienti: una prima ricognizione semantica del termine interiorità, l'approfondimento delle radici agostiniane del radicamento interiore dell'essere umano e l'attraversamento di alcuni luoghi paradigmatici della riflessione contemporanea che, anche a partire da Agostino, hanno rilanciato la questione dell'apertura interiore all'alterità.

### 1. Alcune definizioni

Per cercare di comprendere se e fino a che punto effettivamente «l'interiorizzazione rappresenta un tratto fondamentale e generale della storia dello spirito occidentale»<sup>3</sup>, proviamo a confrontarci, seguendo un andamento diacronico, con alcune definizioni di carattere generale sull'interiorità, cercando di ricavarne indizi utili per lo sviluppo del nostro breve percorso riflessivo.

Il primo confronto degno di menzione è, secondo la nostra prospettiva, la definizione offerta da Nicola Abbagnano nel suo *Dizionario di Filosofia*<sup>4</sup>. È interessante notare che il filosofo esistenzialista introduce la definizione di interiorità solo a partire dal suo opposto: esteriorità e la identifica immediatamente con la coscienza. In questo senso dichiara espressamente: «Il tema filosofico del contrasto tra interiorità ed esteriorità nasce contemporaneamente con la nozione di coscienza ed esprime

<sup>2</sup> Ivi, 75.

<sup>3</sup> W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea, 2: Interiorità*, trad. it, Marietti, Genova 1986, 3.

<sup>4</sup> N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1992.

il contrasto tra ciò che è estraneo alla coscienza e ciò che le è proprio»<sup>5</sup>.

Una seconda declinazione ci è offerta nel *Lessico della persona umana*, ove interiorità è esplicitamente correlato a interiorizzazione. Qui, il curatore della voce in questione si preoccupa, anzitutto, di definire l'ampiezza semantica del termine che chiama in causa tanto la dimensione metafisico-antropologica, quanto quelle gnoseologica ed etica. Tutto ciò porta Rizzacasa, appunto a definire l'interiorità come

«un termine che connota una dimensione dell'uomo di carattere essenzialmente privato; si potrebbe affermare che il suo significato si riferisce per lo più alla coscienza o, meglio, alla soggettività. In ciò l'interiorità si contrappone all'esteriorità, alla oggettività e alla proprietà pubblica delle relazioni intersoggettive istituzionalizzate. In particolare, da punto di vista gnoseologico, l'interiorità è correlata alla coscienza e al pensiero mentre, dal punto di vista metafisico, la dimensione interiore rappresenta senz'altro una manifestazione significativa dello spirito umano. Inoltre, dal punto di vista etico, essa indica la consapevolezza e l'adesione personale dell'uomo al valore. Infine, in prospettiva mistico-religiosa, l'interiorità evidenzia la spiritualità umana quale vissuto di un sentimento diffuso e profondo di pienezza, determinato dal possesso di un contatto privilegiato con il divino»<sup>6</sup>.

Un terzo contributo decisivo ci viene offerto dalla definizione pubblicata nella nuova edizione della *Enciclopedia filosofica* in cui viene sottolineato che «si può definire genericamente, interiorità (o vita interiore) tutto ciò che si riferisce alla vita dello spirito o della coscienza, avvertita come autoappartenen-

<sup>5</sup> Ivi, 349.

<sup>6</sup> A. RIZZACASA, «Interiorità e interiorizzazione», in A. RIGOBELLO (a cura di) *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, 157.

za riflessiva, in contrapposizione alla natura dei corpi e delle cose, percepiti nella loro dimensione esteriore»<sup>7</sup>.

Dopo aver rilevato l'assenza nel pensiero greco di una compiuta «giustificazione metafisica dell'interiorità, dato l'orientamento prevalentemente cosmologico della sua metafisica»<sup>8</sup>, i curatori della voce considerano il pieno affermarsi dell'interiorità e del suo valore solo a partire dalle verità centrali della rivelazione cristiana come la Paternità di Dio-amore, la dottrina del Verbo e dell'illuminazione interiore, il mistero della Trinità e la partecipazione della creatura mediante la somiglianza interiore con il Creatore. L'affermazione più rilevante ai fini del nostro percorso riflessivo consiste, in ogni caso, nell'aver riconosciuto in Agostino il primo grande filosofo dell'interiorità. È in lui, infatti, che «il messaggio cristiano dell'interiorità trova la prima sistematica elaborazione, in cui giungono a maturazione anche le anticipazioni della filosofia greca»<sup>9</sup>. Questa importante considerazione fa da sfondo alle riflessioni che cercheremo di svolgere su Agostino.

## 2. Il ritorno ad Agostino

Uno dei grandi meriti di Agostino è quello di aver messo in primo piano l'uomo, il quale, nella drammaticità delle sue esperienze, avverte lo sconforto dinanzi alla propria incompiutezza e, a tratti, rimane sospeso tra l'abisso del nulla, spaventato dalla presenza della morte e la speranza di raggiungere nell'*adherere Deo* la pienezza dell'essere, fonte del *beate vivere*. Dunque per dirlo con Taylor il merito di Agostino è quello di spostare l'attenzione dagli oggetti all'io: «Agostino

<sup>7</sup> G. ROVEA, L. ALICI, «Interiorità», in *Enciclopedia filosofica*, 6, Bompiani, Milano 2006, 5757.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, 5758.

sposta il fuoco dell'attenzione dalla sfera degli oggetti conosciuti all'attività del conoscere in sé. È qui che si trova Dio. Questa circostanza rappresenta una prima spiegazione dell'uso del linguaggio dell'interiorità. Diversamente dalla sfera degli oggetti, che è pubblica e comune, l'attività del conoscere è personale; ciascuno di noi opera nella propria. Concentrarsi su questa attività significa concentrarsi su se stessi, assumere un atteggiamento riflessivo»<sup>10</sup>.

Come celebrano le ben note parole pronunciate per la morte dell'amico (*factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam*<sup>11</sup>), ciascuno di noi, di fronte all'ineluttabile destino della vita terrena, non può non interpellarsi in modo radicale e, interrogandosi, inizia a riappropriarsi del valore autentico della propria vita, ricercandone il senso.

Di fronte alla sconcertante messa in questione dell'io e al riconoscimento della mortalità stessa del finito, Agostino risponde attraverso l'invocazione e il dialogo che sono segni, come si renderà chiaro dallo sviluppo del discorso, della costitutiva apertura all'esperienza dell'Alterità costantemente vivificata e alimentata dalla professione di fede<sup>12</sup>.

Questo perché Agostino intende l'essere umano come creatura posta da un lato di fronte alla propria fragilità e, dall'altro, dinanzi alla verità: ciascuno di noi può, in tal senso, avvertire nettamente che è Dio che chiama all'essere l'uomo e attende da lui una risposta. La risposta non è nelle cose, ma, in Dio

<sup>10</sup> CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad.it., Feltrinelli, Milano 1993, 171.

<sup>11</sup> *Conf.* 4,4,9; NBA I, 91.

<sup>12</sup> «Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et au/diuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: 'Non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae» (*Conf.* 10,3,4; NBA I, 300).

che costituisce, secondo quanto osserva anche Antonio Pieretti, il vero criterio esplicativo e dunque il fondamento ultimo, che garantisce identità e dignità al finito<sup>13</sup>. Per poter giungere alla perfetta beatitudine, che consiste nel godimento di Dio, «all'uomo occorre un lungo ed intenso esercizio dello spirito che, purificandolo da ogni residuo di ordine fisico, lo renda capace di sostenerne la luce»<sup>14</sup>.

Questo itinerario viene mirabilmente descritto da Agostino nel *De vera religione*:

«Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece sei giunto ad essa non già passando da un luogo all'altro, ma cercandola con la disposizione della mente, in modo che l'uomo interiore potesse congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito»<sup>15</sup>.

La verità brilla nell'intimità della coscienza; a questa luce che illumina la vita interiore, che non proviene dall'uomo, ciascuno giunge proprio «attraverso un'attenzione privilegiata

<sup>13</sup> Cf. A. PIERETTI, «Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito», in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (a cura di), *Interiorità e intenzionalità* Atti del IV Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 104.

<sup>14</sup> *Ivi*, 105.

<sup>15</sup> *De v. rel.* 39,72.

all'uomo interiore che è in noi»<sup>16</sup>. Questo sguardo verso l'intimità di noi stessi ci conduce a scoprire le profondità spesso insondabili dell'interiorità, di «questa parte essenziale ed a tutta prima invisibile di ciascuno, per cui ciascuno trascende come individuo la parte di lui che si vede»<sup>17</sup>. Dunque anzitutto, l'interiorità si definisce non semplicemente come un luogo intimo, appartato, in cui l'essere umano si ritrae, quanto piuttosto un «movimento di trascendenza»<sup>18</sup>.

Questa novità del pensiero di Agostino è ampiamente apprezzata dai moderni. Con questo rivolgimento profondo e radicale verso la luce della verità che risplende nell'intimo dell'essere umano Agostino compie, infatti, quella che Taylor ama definire come la «svolta verso la riflessività radicale», che rende irresistibile il linguaggio dell'interiorità. La luce interiore, infatti, prosegue il filosofo canadese, «è quella che brilla nella nostra presenza a noi stessi e quindi è inseparabile dal fatto che noi siamo creature dotate di un punto di vista di prima persona. Ciò che la distingue dalla luce esteriore è la stessa cosa che rende così avvincente l'immagine dell'interiorità, cioè il fatto che essa illumina lo spazio in cui io sono presente a me stesso»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> CH. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., 170.

<sup>17</sup> R. DE MONTICELLI, «Il libero arbitrio e la facoltà del nuovo: fra Agostino e noi», in A. MARINI (a cura di), *Agostino D'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Franco Angeli, Milano 2004, 12.

<sup>18</sup> G. MADEC, «Intériorité, intentionnalité», in L. ALICI (a cura di), *Interiorità e intenzionalità*. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, 12.

<sup>19</sup> CH. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., 173. «Non si esagera quando si afferma che è stato Agostino a introdurre l'interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla alla tradizione filosofica dell'Occidente. A giudicare dall'importanza che ha assunto il punto di vista di prima persona, si è trattato certamente di una svolta epocale. La tradizione epistemologica moderna, a partire da Cartesio per proseguire con coloro che l'hanno rappresentata dopo di lui nella cultura moderna, ne ha fatto una dimensione fondamentale – qualcuno direbbe che l'ha enfatizzata fino all'aberrazione. Si è arrivati a farne discendere la tesi che esiste una sfera speciale di oggetti "interiori" accessibili solo a partire dal punto di vi-

Si dispiegano da questo snodo cruciale almeno due ordini di riflessioni, l'una di carattere più prettamente antropologico, volta a definire le conseguenze di questo processo di interiorizzazione, anche dal punto di vista spirituale; l'altra, che potremmo definire più squisitamente epistemologica, che vuole misurarsi sugli effetti concreti della scelta compiuta e sui suoi possibili sviluppi, anche dal punto di vista della comprensione del destino escatologico degli individui.

Per rendersi conto di cosa rappresenti per Agostino la dimensione spirituale, basti pensare alle pagine dedicate a questo argomento nel XII libro del *De Trinitate*, in cui per un verso afferma che l'uomo esteriore è quello corporeo, ed è proprio questa dimensione corporea che abbiamo in comune con i bruti e a cui appartengono, tra l'altro, i nostri sensi nonché il bagaglio delle nostre immagini della realtà esterna, mentre l'uomo interiore è l'anima; per l'altro mostra come interiormente sia possibile rinvenire un dinamismo dell'attività spirituale che riflette la dinamica della vita intratrinitaria.

È da qui che ha inizio anche la riflessione relativa all'*imago Dei*, infatti, Agostino dapprima ammette che «non si accede a Dio per estensioni di spazio, ma per somiglianza, e con la dissomiglianza ci si allontana da Lui»<sup>20</sup>, poi passa a definire i modi della somiglianza tra uomo e Dio. Di fatto, è propriamente l'uomo interiore a costituire il termine di riferimento dell'immagine della Trinità e, in tal senso, l'immagine si riferisce esplicitamente alle *Persone* e alla vita intratrinitaria.

L'uomo vive la propria similitudine a partire dalla condizione di creatura, ciò implica

«una relazione tra Dio e l'uomo *toto coelo* diversa da quella che eternamente unisce il Padre e al Figlio e allo Spirito. La somi-

sta dell'io penso, nonché l'idea che esso sia in qualche modo esterno al mondo delle cose di cui abbiamo esperienza» (*Ibidem*).

<sup>20</sup> *De Trin.* VII,6,12.

glianza tra Dio e l'uomo non è perciò tale, quale sussiste tra il Padre e il Figlio – perfetta e totale identità di natura –, ma è tale da coesistere con la dissimiglianza»<sup>21</sup>.

In sintesi, parlare di somiglianza significa ammettere «che l'uomo è fatto ad immagine del Padre che è il Figlio, ma che il suo essere riflette da lontano, imperfettamente e senza una precisa eguaglianza, anche se con una qualche somiglianza, la natura di Dio che l'ha creato»<sup>22</sup>.

Come noto, Agostino esplicita le forme nelle quali si manifesta la somiglianza trinitaria interiore che sono: *mens, amor, notitia, e memoria, intelligentia, voluntas*<sup>23</sup>. Quello che ci preme sottolineare, tuttavia, è che ciò che governa la vita spirituale e stabilisce un certo equilibrio tra queste disposizioni è, secondo Agostino, pur sempre l'*amor*, (inteso qui in un'accezione più ampia, che richiama certi rilievi già espressi nel *De diversis quaestionibus LXXXIII*), a cui viene riconosciuta tra le altre anche una funzione regolativa e mediatrice. Difatti, dopo aver chiarito la natura del Verbo interiore e il suo rapporto con la verità eterna<sup>24</sup>, Agostino parla dell'amore come di una forza vitale (*seque cum eis complexu incorporeo*) che congiunge Ver-

<sup>21</sup> L. ORBETELLO, «Per speculum et in aenigmate. Conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel *De Trinitate*», in L. ALICI (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, cit., 110.

<sup>22</sup> *Ivi*, 111. Cf *De div. quaest.* 83, q. 51.

<sup>23</sup> «Remotis igitur paulisper ceteris, quorum mens de se ipsa certa est, tria haec potissimum considerata tractemus, memoria, intelligentiam, voluntatem» (*De Trin.* 10,11,17; NBA IV, 418).

<sup>24</sup> «In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum / quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiatetiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit» (*De Trin.* 9,7,12; NBA IV, 380).

bum e mens<sup>25</sup>. Ciò che Agostino vuol far emergere è propriamente il dinamismo della *caritas*, che istituisce la comunione trinitaria<sup>26</sup>.

Si coglie qui un altro guadagno significativo della speculazione agostiniana, nella misura in cui viene ribadito il contributo dell'amore per correlare tra loro tutte le sfere dell'umano o, per dirlo con Alici, «il legame dell'amore umano, grazie al quale è possibile amarsi, rinvia al mistero dell'origine; la verticalità dell'amore filiale e l'orizzontalità fraterna della *mutua dilectio* qui non rappresentano due atti diversi e sovrapponibili, ma trovano il loro enigmatico punto di intersezione in un *vinculum unitatis*, in cui il dono è nello stesso tempo origine e compito»<sup>27</sup>.

L'amore unisce e rinsalda le esperienze più disparate, conferendo alla vita umana un senso unitario e profondo. Agostino ci insegna a cogliere la creatività sottesa alla relazionalità costitutiva dell'umano. Come è stato affermato, infatti, «è la struttura relazionale ed unitaria che costituisce l'uomo a rendere inseparabile il conoscere dall'affettività e dalla decisione, a guidare la volontà consapevolmente verso il suo oggetto e a trasformare l'amore in perspicuità intellettuale e in attività di trasformazione»<sup>28</sup>.

Ma se è vero come è vero che non è tutto oro quello che brilla, anche il dinamismo della vita interiore mostra, per così dire, il suo lato oscuro. Si tratta in questo senso di spingere la

<sup>25</sup> «Nascitur autem verbum, cum excogitatum placet, aut ad peccandum, aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor/ coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit» (*De Trin.* 9,9,14; NBA IV, 380).

<sup>26</sup> «Sed si ad Creatorem feferitur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit» (*De Trin.* 9,8; NBA IV, 380-381).

<sup>27</sup> L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2004, 122.

<sup>28</sup> R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991, 168.

riflessione ancora più avanti, per ammettere che l'interiorità è anche terreno di conflitti e dissidi. Agostino è maestro nel cogliere e ripercorrere la dimensione tragica del conflitto interiore, connesso all'ambiguità antropologica, che è emblematicamente resa nel mirabile affresco delle *Confessioni* in cui, con diverse intonazioni, sono descritte le confuse inclinazioni alle quali è soggetto l'uomo nelle innumerevoli esperienze della vita quotidiana.

Pur riconoscendo la vocazione alla trascendenza, infatti, e anche nei momenti di massima tensione spirituale, come nella preghiera, l'uomo è così debole da non resistere a inutili e fastidiose tentazioni che irrompono e talvolta riescono a catturare l'attenzione fino ad allontanare la mente da Dio<sup>29</sup>. Ciò che si vuole sottolineare, in tal senso, è che l'interiorità umana oltre ad essere terra d'approdo alla verità è anche terra di conflitto; qui si combattono i due volti della medesima facoltà umana: da un lato la *voluntas bona* (che nelle *Confessioni* è indicata col termine di *nova*), di cui Agostino ha ampiamente parlato già nei *Dialoghi* e, dall'altro, la *voluntas perversa*. Entrambe aspirano ad orientare le scelte umane, ma la loro contesa, prima di ogni altro esito, conduce a lacerare in profondità l'anima umana. Così, dice nell'ottavo libro delle *Confessioni*, «due volontà, una antica e l'altra nuova, una carnale e l'altra spirituale, entravano in conflitto e il loro dissidio annientava l'anima mia»<sup>30</sup>. Questa

<sup>29</sup> «Il nostro cuore diventa un guazzabuglio di situazioni del genere e reca con sé una montagna enorme di vacuità, dalle quali sovente le nostre preghiere sono interrotte e disturbate; mentre tendiamo al tuo cospetto la voce del cuore, un atto così importante è troncato da pensieri stupidi, che irrompono non si sa da dove» (*Conf.* 10,35,57; NBA I, 350; LA, 347).

<sup>30</sup> «Ita duae voluntates meae, una vetus, alia / nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam» (*Conf.* 8,5,10; NBA I, 228; LA, 232). Come sottolinea Bodei «nella *voluntas* agostiniana si rispecchia la tragedia dello sfaldarsi della "facoltà direttiva" degli stoici, dell'*hegemonikon* presentato talvolta come la cittadella o l'acropoli dell'anima, da cui tutto si domina (...). La fortezza è stata espugnata, l'acropoli rasa al suolo. La *civitas* dell'animo, ormai priva di un controllo repressivo dall'alto, è



dunque è la grande originalità di Agostino, come la definisce la De Monticelli, per la quale «il punto forte della teoria agostiniana è allora precisamente la tesi che il conflitto della volontà non spezza la volontà in due parti, non produce due volontà: ma sussiste, semplicemente, quando ciò che effettivamente vogliamo e facciamo non lo vogliamo con tutta la nostra persona. La volontà efficace può essere una volontà parziale»<sup>31</sup>.

L'uomo non possiede il pieno controllo su se stesso ed appare alquanto impotente rispetto alle proprie decisioni che sembrano accadere, suo malgrado: *ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbaram, quam in eo, quod in me improbaram*<sup>32</sup>. Possiamo interrogarci sull'emergere di almeno un elemento positivo dal quadro negativo appena descritto. Questo sembra poter consistere proprio nella consapevolezza che la lotta che si agita nell'anima non ha un'origine diversa dallo stesso volere, siamo sempre noi che possiamo deciderci per qualche cosa, ma anche per il suo contrario. Accanto alla scelta sta l'abitudine che rinforza la potenza negativa della *voluntas* e ci fa agire in maniera diversa da come avremmo voluto<sup>33</sup>. La fragilità, ma anche l'unitarietà della volontà, costituiscono alcuni tratti significativi per la prospettiva antropologica che abbiamo provato a delineare, come affiora soprattutto dalla fenomenologia della volontà descritta nei libri VII e VIII delle *Confessiones*, in cui, come sottolinea anche Sciuto, Agostino mette in evidenza «la peculiare e singolare difficoltà della volontà, per la quale 'dovere' non implica 'potere'»<sup>34</sup>.

---

divisa da una guerra permanente di fazioni, dilaniata da una pluralità di forze opposte che la straziano e la paralizzano» (R. BODEI, *Ordo amoris*, cit., 60).

<sup>31</sup> R. DE MONTICELLI, «Il libero arbitrio e la facoltà del nuovo: fra Agostino e noi», cit., 26.

<sup>32</sup> *Conf.* 8,5,11; NBA I, 228-229.

<sup>33</sup> «Sed tamen consuetudo adversus me pugnator ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram» (*Conf.* 8,5,11; NBA I, 228; LA, 233).

<sup>34</sup> «Agostino – scrive Sciuto – argomenta filosoficamente lo stesso tema che Paolo, nell'epistola ai Romani, espone come contrasto razionalmente insolubile

Un secondo ordine di considerazioni potrebbe investire delle questioni più squisitamente epistemologiche che interessano soprattutto la nota anticipazione agostiniana dell'argomento del dubbio cartesiano, da cui dipenderebbe anche un abbozzo di dimostrazione dell'esistenza di Dio.

La questione del dubbio, che Agostino affronta nel *Contra Academicos*, 3,11; nel *De libero arbitrio*, II,3; nel *De vera religione*, 39, 73; nel *De Trinitate* X,10; XIV, 4 e nel *De civitate Dei* XI, 26, nasce sempre a partire da una certezza incrollabile: la verità precede il dubbio, essa, per così dire, è già là, è presupposta al dubitare. Con ciò viene sottolineato che non solo chi dubita ha la certezza di dubitare, ma anche che questa stessa certezza riposa su una verità che procede da Dio, il quale ne è la fonte. La riflessione sul dubbio, quindi, lungi dall'esaurirsi nella presa di coscienza della propria esistenza, trova la sua conclusione nel riconoscimento della presenza nell'uomo della luce della verità.

Senza pretendere di esaurire in poche battute un argomento tanto discusso quanto quello della continuità-discontinuità tra pensiero medievale e pensiero cartesiano, ci limitiamo ad osservare, sulla scia di Gilson, che certamente Agostino a differenza di Descartes usa, per così dire, l'argomento del dubbio per riaffermare il radicamento antropologico della Trinità e per dimostrare la distinzione reale tra anima e corpo<sup>35</sup>.

---

tra il *dovere* di seguire la legge e l'autocontraddizione della volontà che non sa, anzi non *può*, opporsi a ciò che non vuole: il peccato consiste nel fatto che io non faccio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio. Agostino eleva questo tema, in modo assolutamente nuovo e radicale, a quello decisivo del rapporto tra *velle*, *nolle*, *posse*, all'interno della mente» (I. SCIUTO, «La volontà del male tra libertà e arbitrio» in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile. Linee di antropologia agostiniana*, Atti del VI Seminario Del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 113).

<sup>35</sup> Cf É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, 191-201.

Per ciò che concerne l'argomento agostiniano relativo all'esistenza di Dio, Agostino lo affronta nel *De libero arbitrio*, in concomitanza con la trattazione del senso interno mediante la quale passa a svelare l'esistenza di Dio (*De lib. arb.* 2,15,39); qui l'Autore è fundamentalmente interessato a dimostrare, come è stato affermato, che la «possibilità di comprendere verità immutabili presuppone infatti il potere di oltrepassare ogni ottica puramente carnale, grazie alle risorse spirituali del pensiero (*mens*), la cui facoltà conoscitiva (*ratio*) consente di elevarsi all'intelligenza della verità (*intellectus*)»<sup>36</sup>.

### 3. La riscoperta dell'interiorità

La vicinanza e l'attualità del pensiero di Agostino nella riflessione contemporanea è un fatto assodato e confermato dai molti e recenti studi<sup>37</sup>. Un primo indizio della continuità e del debito che la filosofia contemporanea ha nei riguardi di Agostino è espresso oltre che, come noto da Henri Irénée Marrou<sup>38</sup>, anche da Luigi Bogliolo, il quale in occasione del Congresso italiano di filosofia agostiniana del 1954 sottolinea in maniera emblematica:

<sup>36</sup> L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, 36.

<sup>37</sup> Ci riferiamo tra gli altri alle ricerche promosse dal Centro di studi agostiniani di Perugia che hanno prodotto negli ultimi 20 anni cinque percorsi tematici ai quali ho avuto la fortuna di partecipare: il primo dei quali dedicato appunto al tema dell'interiorità: 1. *Interiorità e intenzionalità*; 2. *Il mistero del male e la libertà possibile*; 3. *Agostino nella Filosofia del '900* (nel quale il II volume è appunto dedicato a: *Interiorità e persona*); 4. *La Filosofia come dialogo*; 5. *Memoria e senso della vita*, da poco iniziato ma non ancora concluso.

<sup>38</sup> «Sedici secoli ci separano da s. Agostino – piuttosto – ci uniscono a lui, perché questo lungo periodo [...] è tutto intero penetrato della presenza di Agostino, della sua gloria, della sua influenza, per non dire degli aspri dibattiti, che l'interpretazione delle sfumature delicate del suo pensiero ha fatto nascere» (H-I. MARROU, *Agostino e l'agostinismo*, Morcelliana, Brescia 1990, 121).

«La filosofia contemporanea è ricerca sul significato dell'esistenza umana in tutti i suoi valori temporanei ed eterni. Ecco la crisi della filosofia, crisi antica quanto il filosofare umano che tuttavia si rinnova ogni volta che l'uomo nasce alla riflessione filosofica. Ma da ben pochi questa crisi fu tanto drammaticamente vissuta, sentita, tanto sinceramente espressa, tanto spassionatamente indagata, tanto tenacemente analizzata e tanto felicemente risolta, come dall'uomo Agostino. Per questo la filosofia attuale, che vuol essere una filosofia del singolo, sente il grande filosofo d'Ipbona vicino a sé, quant'altri mai. S. Agostino è contemporaneo ad ogni uomo che vive sul serio il dramma del suo pensiero, che si sente come gettato in un mondo che da tutti i pori proclama la sua insufficienza. È un nostro contemporaneo perché fa del mondo esistenziale umano il fulcro della sua indagine filosofica»<sup>39</sup>.

Ci pare opportuno a questo punto chiedersi e precisare quale sia l'itinerario compiuto dalla filosofia del novecento di ispirazione cristiana nel rintracciare definire e ricostruire il senso dell'interiorità umana.

In questa prospettiva riteniamo che più che una ricognizione storiografica delle diverse declinazioni dell'interiorità nella filosofia contemporanea, sia interessante verificare se e fino a che punto la filosofia contemporanea si è lasciata fecondare dal dinamismo dell'interiorità agostiniana e in che termini è possibile «riconoscere un futuro al discorso filosofico intorno all'interiorità»<sup>40</sup>.

In particolare proveremo ad interrogarci sull'originaria apertura della sfera interiore all'alterità, colta attraverso la rilettura di due interpreti di rilievo del panorama filosofico del 900 quali: Max Scheler e Paul Ricoeur. Tanto Scheler quanto

<sup>39</sup> L. BOGLIOLO, *Significato e attualità dell'interiorità agostiniana*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*. Atti del Congresso italiano di Filosofia Agostiniana, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1956, 319.

<sup>40</sup> ALICI, *L'altro nell'io*, cit., 263.

Ricoeur, infatti, inscrivendosi nel solco della tradizione che risale ad Agostino, considerano l'alterità come un costitutivo dell'essere personale che, qualificando dall'interno la relazione con l'altro, viene vissuta non nel segno di un'estraneità distante, ma di una prossimità solidale.

#### 4. La sfera del tu

La continuità tra Scheler e Agostino sul tema dell'interiorità è tutt'altro che scontata<sup>41</sup>, come conferma anche la ricerca condotta da Giovanni Ferretti il quale per un verso ritiene che quello dell'interiorità agostiniana, «quale via privilegiata della conoscenza», sia un motivo assente dalla speculazione scheleriana, più interessata al «primato della conoscenza di sé, della propria esperienza interiore, rispetto alla conoscenza del mondo sensibile esterno»<sup>42</sup> e, per l'altro, pensa che solo «da un altro punto di vista il motivo agostiniano dell'interiorità può ritrovarsi in Scheler; da punto di vista, cioè, del primato dei valori spirituali e religiosi, che egli situa nell'intimo o nella profondità della persona, rispetto ai valori sensibili e vitali, che egli situa invece alla superficie»<sup>43</sup>. In questo ambito Scheler riscopre il testo di Agostino del *De vera religione* 39,72 e lo utilizza nel senso di un'esortazione a vivere pienamente nella prospettiva dell'essere personale che egli vede come costitutivamente orientato e improntato all'amore (*ens amans*) e capace di rivolgersi alla persona valore. In sostanza, la riflessione di

<sup>41</sup> Per l'approfondimento della continuità tra il pensiero di Scheler e Agostino si vedano anche gli studi critici presentati nell'*Appendice bibliografica* da noi curata nel volume L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000, 273-275.

<sup>42</sup> G. FERRETTI, «Max Scheler. Il primato dell'amore», in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (a cura di), *Esistenza e libertà.*, cit., 55.

<sup>43</sup> *Ivi*, 56.

Scheler sembra essere più esplicitamente attraversata e influenzata dal motivo agostiniano dell'amore che, come è stato detto, costituisce una delle dimensioni che qualificano l'essere umano nella sua interiore somiglianza con Dio<sup>44</sup>.

Rileggendo con attenzione alcuni passaggi cruciali dell'opera di Scheler ci pare, tuttavia, di cogliere alcuni indizi di particolare rilevanza ed interesse ai fini dell'approfondimento della tematica della vita interiore. Infatti, in un capitolo fondamentale del suo *Essenza e forma della simpatia*, Scheler ribadisce che la conoscenza del 'mondo degli altri' (*Mitwelt*), non è un fenomeno secondario ma originario. Nel cercare una risposta alla questione del fondamento, della conoscenza del rapporto tra io e altro, Scheler intende determinare se e in quale misura la comprensione dell'altro sia fondata sulla nostra conoscenza della natura; egli cerca inoltre di stabilire quali sono i confini della comprensione dell'altro, tenuto conto delle svariate forme di relazione tra gruppi sociali differenti e dei molteplici contesti storici nei quali si dispiegano. Da questo punto di vista l'obiettivo principale sembra essere quello di trovare una giustificazione del 'principio di solidarietà', come supremo assioma di ogni filosofia e di ogni etica sociale. La questione circa la fondabilità dei rapporti interpersonali, affrontata in *Wesen und die Formen der Sympathie*, riprende, del resto, alcuni elementi già discussi in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16). In entrambe le opere, infatti, Scheler si sforza di cercare una soluzione ai problemi assio-

<sup>44</sup> «Il primo e fondamentale motivo agostiniano che Scheler riprende intenzionalmente da Agostino è certamente quello del primato dell'amore, sia individuandone la struttura portante originale nel pensiero religioso e filosofico del santo, sia facendone un'idea centrale del suo stesso pensiero (...). Ma l'amore non è per Scheler una visione statico contemplativa dei valori, bensì 'un movimento intenzionale' che porta alla luce il valore più alto del suo oggetto; nel caso dell'amore per una persona, quel modello originario e perfetto della persona con cui Dio l'ha amata e voluta» (G. FERRETTI, «Max Scheler. Il primato dell'amore», cit., 58 e 62-63).

logici, come nel caso del rapporto tra individuo e comunità, che diviene decisiva anche sotto il profilo ontico-metafisico e gnoseologico<sup>45</sup>.

Interrogarsi sull'essenza dei rapporti sociali significa anche fare chiarezza circa gli errori commessi dalle scienze psicologiche e sociali che, fino a questo momento, si sono interessate al problema. In particolare, Scheler critica i tentativi precedenti sia perché non sono riusciti a condurre un'analisi sufficientemente chiara dei problemi, ovvero non hanno riconosciuto l'ordine in cui i problemi stessi devono essere posti, ma anche perché manca una connessione sistematica delle loro soluzioni.

Da questo punto di vista, Scheler si preoccupa di ricostruire le relazioni essenziali tra l'io e la comunità in generale; di fissare i limiti entro i quali il soggetto si ritiene possedga il diritto di fondare l'esistenza di un altro io al di fuori di sé; di stabilire se e fino a che punto la conoscenza dell'altro presupponga una coscienza di un essere trascendente o la conoscenza della natura.

Stabilire i presupposti del sapere intorno alla comunità diventa per Scheler un compito prioritario anche per dare risposta alla «teoria dell'ordine degli strati (*Schichtenordnungslehre*), che – ammette il filosofo tedesco – nell'etnologia cerchiamo di sviluppare tra i monumenti della cultura e lo status psicospirituale dei gruppi ad essi corrispondenti o la loro particolare relazione di individuo e comunità»<sup>46</sup>. Sui limiti della psicologia

<sup>45</sup> In questo senso *Wesen und Formen der Sympathie* riprende e approfondisce la questione antropologica nel senso che Scheler si interroga circa «La metafisica della conoscenza che l'uomo ha dell'uomo, della conoscenza del possibile «avere» dell'uomo – ossia la questione di quanto profondamente le occulte forme di relazione ontica e conoscitiva fra uomo e uomo siano coordinate col fondamento del mondo e quali tipi di «rapporto» (*Verkehr*) siano in generale possibili e quali no tra uomo e uomo attraverso il fondamento del mondo e la sua mediazione –, è ciò che esclusivamente decide, in ultima analisi, che cosa sia e significhi l'uomo per l'uomo» (M. SCHELER, *Essenza e forma della simpatia*, trad. it., Città Nuova, Roma 1980, 308).

<sup>46</sup> *Ivi*, 314.

empirica si erge l'impianto fenomenologico di Scheler centrato sull'intuizione essenziale, capace di cogliere la dimensione ontologica dell'essere personale, inaccessibile alla psicologia empirica «in ragione della sua essenza ontica»<sup>47</sup>. L'approccio fenomenologico riesce a cogliere la dimensione inoggettivabile dell'essere personale, ma anche la sua vocazione transintelligibile. Scheler si rende conto che, per dare una risposta adeguata alla questione della conoscenza della comunità e del suo rapporto con l'io individuale, occorre necessariamente riferirsi all'impianto metafisico che vi è sotteso. Tutto ciò pone infine le condizioni per affrontare la questione del valore e le implicazioni etico-giuridiche che vi sono correlate.

Di qui si giunge a quello che certamente è il tratto più significativo del pensiero di Scheler ovvero la constatazione che la dimensione comunitaria non dipende dalla scelta dei singoli, ma sussiste originariamente e svela la costitutiva apertura dell'essere personale alla sfera del tu. In sostanza l'io è già un essere plurale fin nelle radici più profonde del suo essere:

«Tutti gli atti, tutte le esperienze e tutti gli stati moralmente rilevanti (...) rinviano in realtà, già di per sé stessi, in virtù della loro natura di atti, alle altre persone, senza che per ciò queste altre persone debbano essere precedentemente già date nell'esperienza eventuale; senza che, soprattutto, si sia autorizzati a supporre che questi atti – che noi chiamiamo essenzialmente sociali – siano scaturiti e si siano formati soltanto nel rapporto effettivo dell'uomo con l'uomo (...) Essi dimostrano che già in base all'esistenza essenziale della coscienza umana anche la società è in qualche modo internamente presente ad ogni individuo, e che l'uomo non è solo parte della società, ma che la società, come membro della relazione, è una parte essenziale dell'uomo; che l'io è solo un 'membro' del Noi, ma anche che il Noi è un membro necessario dell'io»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *Ivi*, 319.

<sup>48</sup> *Ivi*, 326-237.

Questo riconoscimento porta Scheler ad ammettere che il tu è un dato di evidenza al quale non possiamo sottrarci. Evidenza che si rivela anche nell'esperienza del solitario Robinson, di cui Scheler parla anche in *Der Formalismus in der Ethik* in cui si pone per la prima volta la domanda se un tale Robinson possa o meno avere una qualche conoscenza circa l'esistenza della comunità e di soggetti psicospirituali simili a lui; e se possa sapere, che egli 'appartiene' ad una tale comunità. A questi interrogativi Scheler risponde che a Robinson, almeno in linea di principio, non manca una visione eidetica e l'idea di una comunità in generale, ma con ogni probabilità potrebbe ragionare in questi termini:

«Io so che esiste la comunità e che io faccio parte di una (o più) comunità; ma non conosco i singoli esseri che la compongono, né i gruppi empirici di singoli esseri dei quali si compone la comunità esistente in generale (...) non distinti ancora esattamente queste due questioni: la conoscenza dell'*essenza* della comunità e dell'*esistenza* del tu in generale e la conoscenza dell'*eventuale* esistenza d'un membro della comunità ovvero di una determinata comunità storica»<sup>49</sup>.

In definitiva è possibile riconoscere che l'evidenza che Robinson ha dell'esistenza di un qualche 'tu' in generale e della sua appartenenza ad una comunità si basa su di un determinato fondamento intuitivo. A sua volta questo fondamento intuitivo non può fare a meno di confrontarsi con la questione dell'assenza di atti emozionali autonomi rispetto agli atti emozionali altrui. La mancanza di qualcosa, il vuoto, l'assenza, divengono il riferimento essenziale per determinare il coglimento dell'originaria apertura al tu. La sorgente del fondamento intuitivo messo a fuoco da Scheler è infatti, come lui stesso dichiara, la coscienza, nella quale, oltre alle unità oggettive di senso, si raccolgono i possibili atti sociali di riscontro. Proprio la coscienza

<sup>49</sup> *Ivi*, 332.

di ciò che è presente e di ciò che è assente nell'esperienza dell'io determina in Robinson l'intuizione, ovvero «la visione e l'idea estremamente positiva di qualcosa *che esiste come sfera del Tu – e di cui solo non conosce alcun esemplare*»<sup>50</sup>.

Questa scoperta della costitutiva apertura alla sfera del tu oltrepassa la dimensione puramente intuitiva e si qualifica come un'esperienza capace di mettere in luce una dimensione o sfera essenziale dell'essere umano. In particolare:

«Il mondo del Tu o il mondo della comunità è una *sfera essenziale ed autonoma* dell'essere esattamente come lo è la sfera del mondo esterno e la sfera del mondo interiore; la sfera del divino. Ma per *ogni* 'sfera' autentica e irriducibile dell'essere vale questo principio: che essa è già *data antecedentemente* come 'sfondo' in quanto totalità essenziale della posizione reale in essa d'ogni oggetto possibile; che in nessun modo, pertanto, costituisce esclusivamente la somma di tutti i fatti che in essa possono eventualmente verificarsi»<sup>51</sup>.

In tal modo la tesi della coscienza originaria del tu o della comunitarietà, come costitutivo a-priori della persona, è inserita da Scheler nella sua più generale concezione ontologica e gnoseologica che va sotto il nome di 'teoria delle sfere dell'essere'. Secondo tale teoria, l'essere è strutturato in ambiti essenzialmente diversi, o sfere dell'essere, a cui la persona è originariamente aperta tramite varie specie di atti, anch'essi essenzialmente diversi. Tali atti costituiscono l'essere personale, come una specie di a-priori della sua natura essenziale.

In concreto, la persona risulta originariamente costituita dalla sua apertura alla comunità di persone. Come sottolinea anche Veniero Venier per Scheler, la persona «non è l'io, e noi non deduciamo l'esistenza degli altri come se fossero una sorta di nostra replica. Al contrario l'esperienza dell'altro avviene

<sup>50</sup> *Ivi*, 333.

<sup>51</sup> *Ivi*, 334.

inizialmente come un flusso indifferenziato rispetto alla distinzione Io-Tu»<sup>52</sup>.

L'antiorità dell'esperienza del noi, rispetto ad ogni altra esperienza dell'io, guida l'uomo, quasi istintivamente, verso l'altro facendo sorgere la domanda di come possiamo conoscere, percepire, sentire l'altro senza per forza ridurlo ad una nostra rappresentazione e senza proiettare su di lui i nostri desideri o le nostre aspettative. Giunto a questo punto, Scheler sembra interrogarsi sulle versioni psicologiche che hanno cercato di spiegare la dinamica della relazione intersoggettiva giungendo ad un'aspra disanima delle medesime. In particolare si sofferma su due tipi di errori: quelli commessi dalla teoria della conoscenza dell'io altrui tramite una "conclusione per analogia" e quelli della teoria dell'entropatia (Lipps).

Nel primo caso Scheler è convinto che la conclusione per analogia non è in grado di spiegare alcuni dati, come, ad esempio, il fatto che gli animali e anche i bimbi nella prima età, benché del tutto incapaci di un ragionamento per analogia, abbiano ben chiara la percezione dell'io psichico altrui. Di qui, la convinzione che possiamo avere una conoscenza dell'io psichico altrui anche là dove non è possibile alcuna conclusione per analogia, data la radicale diversità dei moti espressivi, come nel caso di uccelli o di pesci.

Nel secondo caso Scheler si dimostra particolarmente critico soprattutto nei riguardi dei presupposti teorici di fondo, dal momento che l'io altrui è conosciuto tramite una "fede" nella sua esistenza, fondata su un processo di "entropatia", o proiezione simpatetica del nostro io nei movimenti espressivi corporei altrui, simili ai nostri. Per Scheler, infatti, si tratta di una fede "cieca" e del tutto arbitraria. Per cogliere come

<sup>52</sup> V. VENIER, «La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo amoris», in G. CUSINATO (ed.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, 164.

"espressivi" i movimenti corporei altrui dovrei già sapere che si tratta di esseri animati e dotati di psiche.

Entrambe le versioni si basano su almeno due motivi messi in crisi da Scheler. Per prima cosa occorre smascherare il primo malinteso che si fonda sul convincimento che *a noi è dato anzitutto solo il nostro proprio io*. Questo principio, secondo il quale noi possiamo pensare solo i nostri pensieri e sentire solo i nostri sentimenti, si fonda su di una concezione metafisica sostanzialistico-realistica dell'anima, come sostrato reale cui vanno attribuiti i vari pensieri o sentimenti.

Sullo sfondo del dato fenomenologico, Scheler invece concepisce l'io psichico e l'io personale non come sostanze, ma come "centri concreti di atti", ove l'atto è colto sempre come "proprio", se avvertito come corrispondente al particolare "stile" della propria individualità ed è invece colto come altrui, se avvertito come corrispondente allo stile dell'individualità altrui.

Vi è infatti spesso il rischio di considerare come pensiero o sentimento proprio ciò che in realtà è un pensiero o un sentimento altrui. Per questo Scheler cerca di procedere oltre, affermando che si possono addirittura avere delle *esperienze vissute (Erlebnisse)* che non sono ancora date né come mie, né come di altri. Ciò avverrebbe nelle prime fasi della vita (del singolo come della specie umana), quando noi viviamo come in una "corrente di *Erlebnisse*" ancora indifferenziata rispetto all'io o al tu, oppure in cui l'io e il tu sono ancora mescolati l'un l'altro.

All'inizio, quindi, l'uomo vivrebbe più negli altri che in se stesso, più nella "comunità" che non nel proprio io. Proprio questo aver vissuto originariamente nelle esperienze vissute della comunità familiare, ad esempio, rende successivamente l'individuo capace di capire le esperienze altrui, distinguendole dalle proprie.

È inoltre falso, secondo Scheler, ritenere che la "percezione interiore" dei propri vissuti psichici sia del tutto pura ed evi-

dente, mentre la “percezione esteriore” dei corpi fisici sarebbe sempre dubbia o ingannevole. Le illusioni e gli errori nella percezione del nostro mondo interiore non sono meno diffusi e gravi di quelle del nostro mondo esteriore.

Ma la tesi secondo cui a noi sarebbe dato soltanto il nostro proprio io con i suoi vissuti interni è la più insidiosa, perché viziata, secondo Scheler, anche da due false concezioni metafisiche del rapporto anima-corpo: quella che li pensa come *due sostanze* che si influenzano a vicenda; ove l'anima sarebbe in grado di influire direttamente solo sul proprio corpo e di influire sulle anime altrui solo tramite l'influsso del proprio corpo sui corpi altrui e quella del “parallelismo psico-fisico”, secondo cui ad ogni vissuto psichico corrisponde una modificazione del corpo; in tal modo, i miei vissuti psichici possono, tramite le modificazioni concomitanti del mio corpo, influire sui corpi altrui e di conseguenza incidere anche sui vissuti psichici degli altri io.

Tutto ciò porta Scheler a concludere che l'atto della percezione interna, considerato nella sua essenza, può cogliere l'esperire vissuto (*das Erleben*) degli altri simili (*Mitmenschen*) in modo *esattamente e altrettanto immediato (e mediato)* che il proprio. Chi nega la percepibilità diretta della vita psichica altrui dovrebbe anche negare quella della natura “oggettiva”, che a noi si presenta tale solo in quanto comune con gli altri io.

In secondo luogo occorre fugare un altro imbarazzante equivoco: ossia che *degli altri ci è dato anzitutto solo il loro corpo-fisico*. Infatti il corpo altrui (*Leib*) ci è dato immediatamente non come semplice corpo fisico (*Körper*), bensì come il “campo espressivo”, di natura simbolica, dei sentimenti e dei pensieri altrui. Chi lo nega, è perché ha anzitutto una falsa concezione della “percezione” (sia esteriore che interna), che viene ridotta ad un semplice complesso di “sensazioni corporee”, che ciascuno, ovviamente, possiede esclusivamente per sé; per cui solo per “deduzione”, si potrebbe concludere, da esse, si percepiscono i vissuti altrui.

Secondo Scheler, ciò che noi percepiamo anzitutto negli altri simili con cui viviamo non sono né dei “corpi-fisici” né degli “io psichici”, bensì delle “totalità unitarie” o delle “forme corporee viventi unitarie” che noi intuiamo globalmente senza ancora differenziare in esse quanto può essere dato nella percezione esteriore o nella percezione interna.

«Sempre e in ogni caso ci sono ‘date’ primariamente, a noi come anche agli animali e ai primitivi, di volta in volta le *strutture globali*, mentre i fenomeni sensoriali ci sono dati solamente nella misura in cui fungono da fondamenti di queste strutture – nella misura, inoltre, in cui possono assumere funzioni di segni e rappresentazioni di queste totalità»<sup>53</sup>.

L'esito fecondo del personalismo fenomenologico di Scheler è costituito dall'individuazione della cifra essenziale dell'essere vivente ossia l'amore, infatti il filosofo tedesco è convinto che «*chi ha l'ordo amoris di un uomo, ha l'uomo stesso*»<sup>54</sup>, proprio nel senso che l'amore qualifica l'essere umano e ne costituisce la determinazione essenziale. Vi è inoltre un nesso inscindibile tra l'essere personale, il fondamento originario e la sorgente ultima dell'amore: Dio; nesso da cui dipende anche la portata gnoseologica dell'amore. Come sottolinea anche Giuseppina De Simone: «Diversa dall'io e dal soggetto genericamente inteso, la persona è ontologicamente fondata in Dio. in quanto ricondotto alla persona, unitariamente pensata nella molteplicità dei suoi atti quale “relazione-a”, il sapere riacquista concretezza esistenziale e, insieme, rigorosa oggettività. La persona, infatti, è capace di conoscenza in quanto partecipa di quello stesso principio spirituale che anima tutte le cose»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> M. SCHELER, *Essenza e forma della simpatia*, cit., 370.

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 2008, 52.

<sup>55</sup> G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, 54.

## 5. Alterità interiore

La ricchezza antropologica e il fecondo dinamismo della vita interiore, mirabilmente descritto nelle ricche riflessioni di Scheler, sono motivi altrettanto presenti anche nella speculazione di un altro grande interprete della filosofia contemporanea: Paul Ricoeur.

La vicinanza sul tema dell'interiorità tra Ricoeur e Agostino è riccamente documentata da una serie di lavori importanti e significativi verso i quali le nostre brevi riflessioni sono decisamente debitorie<sup>56</sup>. In generale possiamo ammettere, per dirlo con Luigi Alici, che

«al di là del diverso retroterra speculativo e delle corrispondenti strategie di concettualizzazione, una sintonia essenziale e qualificante; essa nasce dal comune avvertimento di una impossibile autoreferenzialità dell'io, dovuta a un limite costitutivo, anteriore

<sup>56</sup> Si vedano in particolare i lavori di L. ALICI, *Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricoeur*, "Augustinus", 39 (1994), 5-19; L. ALICI, *L'altro nell'io*, cit.; I. BOCHET, «Paul Ricoeur, Soggetto e negatività», in in AA. VV., *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, a cura di L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI, Città Nuova, Roma 2002, 157-185; D. CAPPS, *Augustine as Narcisist: Comments on Paul Rigby's Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions*, in "Journal of the American Academy of Religion" 53 (1985), 125-127; J. CHELIUS STARK, *The Problem of Evil: Augustine and Ricoeur*, in "Augustinian Studies" 13 (1982), 111-121.; F. HENRIQUES, *A presença do Livro XI da Confissões em Temps et récit, de Paul Ricoeur*, in *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Atualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001, 427-436; G. MADEC, *RICOEUR Paul*, Temps et récit, tome I, "Bulletin augustinien", in "Revue des Études Augustiniennes" 30 (1984), 373-374; F. POMARÉDE, *La lecture des Confessions de saint Augustin par Paul Ricoeur*, sous la dir. De J.-C. Fredouille, dact., IV- Sorbonne, Paris 2001; P. RIGBY, *Critica a la interetación de Paul Ricoeur sobre la doctrina augustiniana del pecado original*, in "Augustinus" 31 (1986), 245-252.; C.P. WALHOUT, *On Symbolic Meanings: Augustine and Ricoeur, Renaissance*, in "Essay on Values in Literature", 31 (1979), 115-127; J. WILSON, *Converting Time*, in "Contemporary Philosophy", 15 (1993), 19-23.

a ogni deficit di ordine epistemologico e morale. L'io non può essere il principio di se stesso: questa la vera ragione per cui non potrà mai raggiungersi e possedersi compiutamente, e non perché è un abisso di stratificazioni esperienziali, che affondano in un sedimento torbido e tenebroso. Per Agostino e per Ricoeur al fondo della impossibile lucidità dell'io non sta tanto l'opacità della coscienza, quanto la fragilità dell'esistere»<sup>57</sup>.

Sul versante dell'antropologia filosofica segnaliamo come il tema della riscoperta dell'alterità nel cuore dello stesso diventa con Ricoeur un motivo imprescindibile per la comprensione dell'umano e il fulcro del radicamento interiore della responsabilità. Infatti è lo stesso Ricoeur ad ammettere che «l'io è chiamato alla responsabilità dalla voce dell'altro nella modalità dell'interpellazione»<sup>58</sup>.

In particolare intendiamo in questa sede approfondire le considerazioni svolte nella relazione inaugurale del Congresso europeo di ermeneutica, che si è svolto a Halle nel 1994, tradotto in italiano con il titolo di *Molteplice estraneità*. In questo saggio infatti il problema di fondo sembra investire il modo in cui è possibile definire tanto l'alterità in riferimento al modo di articolarsi della dialettica dello stesso e dell'altro, derivante dalla funzione *meta*, quanto l'esperienza fenomenologica dell'alterità. In tale prospettiva l'intento di fondo del percorso proposto da Ricoeur sembra consistere nella definizione del campo di azione dell'antropologia filosofica, la quale è in grado di armonizzare due differenti livelli di discorso: quello metafisico e quello fenomenologico.

«Il tentativo che propongo derivato da una meditazione sui rapporti fra ciò che Platone chiama nei Dialoghi definiti metafisici i 'generi maggiori', fra cui i due ultimi generi dello stesso

<sup>57</sup> L. ALICI, *L'altro nell'io*, cit., 261.

<sup>58</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2005, 288.



e dell'altro, e l'uso che la fenomenologia ermeneutica fa delle nozioni di alterità ed estremeità»<sup>59</sup>.

La meta-categoria dell'altro si esprime sul piano fenomenologico attraverso delle operazioni di carattere disgiuntivo che hanno per paradigma i paradossi platonici che, all'apice della loro espressività, manifestano la difficoltà di attribuire contestualmente le categorie dello stesso, dell'essere, dell'uno e dell'altro. D'altra parte, attingendo all'impianto metafisico di stampo aristotelico, possiamo arricchire l'antropologia-fenomenologica di un altro esercizio, quello proveniente dalla meta-categoria dell'essere come potenza e come atto, che «possiede la funzione di *raccogliere* le membra sparse di un'ermeneutica dell'agire, dispersa tra i registri del linguaggio, dell'azione, del racconto, dell'imputazione morale, della politica, mentre la meta-categoria dell'altro ha la funzione di *disperdere* le modalità fenomenali dell'alterità»<sup>60</sup>.

Al fondo, per Ricoeur occorre essenzialmente rilanciare la questione dell'alterità e prevenire la possibilità di una consistente riduzione dell'altro all'alterità dell'altro uomo, ciò perché essenzialmente, egli è convinto che, perché ci sia l'altro, bisogna che ci sia lo stesso, ovvero per parlare dell'altro dell'altro, bisogna prima dire dell'altro dello stesso. In questa prospettiva una felice via da percorrere è sembrata a Ricoeur quella lasciata aperta da *Sé come un altro*, da cui appunto egli intende ripartire aggiungendo qualche elemento in più, proveniente dal confronto con versante psicoanalitico. In *Sé come un altro* rispetto all'idea di 'stesso' l'accento batte sulla stretta parentela esistente tra le molteplici accezioni del verbo *agire*; secondo sensi differenti, benché prossimi, come parlare, fare, raccontare, sottomettersi all'imputazione morale, che possono

<sup>59</sup> P. RICOEUR, «Molteplice estraneità», Relazione inaugurale del Congresso europeo di ermeneutica (Halle, 21-24 settembre 1994) trad. it. in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 115.

<sup>60</sup> *Ivi*, 119.

venire considerati come modi distinti di un agire fondamentale. L'agire fondamentale non si presenta mai se non negli atti di parola (quando dire è fare). Nelle iniziative ed interventi pratici (io posso, io sono capace di fare). Così come nella formazione di un intreccio di azioni raccontate (fare il racconto di una vita) e nell'atto di imputare a qualcuno la responsabilità della parola, dell'azione o del racconto come al suo vero autore. Sul piano fenomenologico: la diversità di queste manifestazioni dell'agire è indiscutibile: una cosa è parlare, un'altra fare, un'altra raccontare, un'altra ancora mettere in conto a qualcuno un'azione lodevole o biasimevole. Ad ognuna corrisponde una disciplina differente: teoria del discorso; teoria dell'azione; teoria narrativa e teoria morale.

Tra questi campi circola quella che può essere definita: l'analogia che il linguaggio ordinario ratifica parlando dell'agire. Analogia rinforzata dalla domanda: *chi?* Che è posta all'inizio di ognuna delle ricerche considerate, mediante la formula: chi agisce?

Ripartire dal sentiero tracciato da *Sé come un altro* significa allora riprendere la riflessione da dove era giunto il 'tripode della passività', che spinge l'esplorazione nelle direzioni della *carne*: in quanto mediatrice fra il sé e il mondo; dell'*estraneo*: in quanto mio simile e, tuttavia, esteriore a me stesso e dell'altro che rappresenta il *foro interiore*, designato dalla voce della coscienza indirizzata a me dal fondo di me stesso.

«Nella rapida esplorazione che propongo di questi tre registri differenti d'alterità, vorrei sottolineare la correlazione che, all'insegna della dialettica dello stesso e dell'altro, si può stabilire fra le figure raccolte dall'agire e le figure del subire»<sup>61</sup>.

La prima figura dell'alterità con la quale Ricoeur vuole confrontarsi è quella della *carne*. Si tratta di un termine em-

<sup>61</sup> *Ivi*, 122.

blematico con il quale vengono designate una grande varietà di esperienze che si possono rapportare dialetticamente tanto ai registri dell'agire, quanto a quelli del subire e del patire. *Carne* possiede un'ampiezza maggiore del corpo proprio o del corpo vivente. Ed è a partire dalla possibile analogia dell'agire proiettata sul patire che acquista senso l'analogia del patire. Agire e patire riconducono infatti alla domanda fondamentale: *chi?* Quindi in primo luogo dobbiamo chiederci: *chi parla?* Tutte le nostre domande hanno ricondotto allo stesso centro il fenomeno del poter-dire. Io posso articolare i miei pensieri, indirizzare la mia parola ad un altro, rifletterla in un discorso interiore e privato al punto da potermi designare come l'autore delle mie parole, dei miei enunciati. Ora la questione che assilla Ricoeur sembra poter essere espressa più o meno in questo modo: il soggetto parlante possiede una padronanza di se stesso tale per cui questo poter dire sia non solo esauriente, ma anche completamente chiaro a se stesso?

Una lezione che espliciti e provi ad articolare una risposta viene, di nuovo secondo il giudizio del filosofo francese, dalla psicanalisi, la quale mostra mediante l'aggettivo sostantivato di inconscio una impotenza fondamentale nel dire. Indipendentemente da tutte le interpretazioni date al fenomeno della rimozione, la meno contestabile sembra essere quella che lo considera come un processo di desimbolizzazione, di sgrammatizzazione, di comunicazione mancata.

Far parlare l'inconscio potrebbe costituire la caratterizzazione più semplice e meno sofisticata dell'analisi: l'inconscio può essere designato come *parola vietata*. La psicoanalisi si ferma a considerare che esistono delle forze in gioco che impediscono di dire, mentre la fenomenologia si ferma al constatare il *non poter dire*. Molti sono i sinonimi che gravitano attorno a questa impossibilità, ossia al cosiddetto lessico della non-padronanza, tra questi il più significativo sembra quello che Freud designa con il termine di estraneità: *Das Unheimliche*, a cui dedica un importante saggio.

Ricoeur ne riprende soprattutto il percorso semantico che precede la riduzione finale e nel corso del quale lo stesso Ricoeur si disperde attraverso una polisemia strana ed inquietante sull'*Heim* – a *casa propria* e sulla negazione *Un* – *non a casa propria*. Grazie a questa polisemia l'*Unheimlich* potrebbe caratterizzare l'inconscio stesso, almeno a livello dei sintomi che inquietano il paziente in cerca di una parola meno mutilata ed in cammino verso la risimbolizzazione della propria vita profonda.

La seconda domanda fondamentale è: *chi agisce?* Nel senso di: *chi è l'autore dell'azione?* Ed è proprio questa domanda che mette in moto la dialettica tra l'agire e il non agire. In questo caso, il pensiero si dirige nella direzione del rapporto tra *poter fare* e *non poter fare*, ma anche, tra capacità e incapacità, inabilità legate a inadeguatezze connesse alla malattia, all'inabilità, ma anche alla vecchiaia e alle cosiddette infermità inflitte nel corso della vita. Ciò che qui interessa sono, in particolare, le incapacità comminate dalle relazioni di interazione. In questa prospettiva viene presa in considerazione la possibilità che l'azione non si esaurisca nei propri effetti fisici, ma investa anche altri autori che la ricevono o la subiscono.

L'agire dunque possiede due antagonisti: *non fare* e *subire*. È questo lo spazio in cui si consuma la dimensione tragica della dissimmetria tra agire e subire. Si tratta, avverte Ricoeur, di una sproporzione che non è sfuggita nemmeno Cartesio per cui «il poter fare si rivela così come potere esercitato da un agente su di un altro. È di tale potere potere su... che il patire si rivela essere la contropartita»<sup>62</sup>. Ma non dobbiamo trascurare il problema legato alla distribuzione diseguale della potenza di agire fra i diversi protagonisti che partecipano alle relazioni di interazione. La disuguaglianza si trascina dietro il fenomeno della violenza, che non è altro che il volto più visibile delle

<sup>62</sup> *Ivi*, 125.

molteplici ferite inferte alla dignità della persona dall'abuso di potere.

È di nuovo la psicoanalisi a fornire un valido contributo, nella misura in cui sottolinea che le prime reazioni perturbate sono quelle infantili tra il bambino e le figure genitoriali. Sono le stesse strutture che manifestano tutta la loro ambiguità, per un verso, infatti sembrano incoraggiare una corretta strutturazione del sé, ma per l'altro si mostrano pericolosamente destrutturanti della personalità, dunque, per un verso rassicurano, mentre per l'altro possono anche essere pericolosamente ostili.

Un secondo livello dell'analisi verte sul *poter raccontare*, ossia sulla possibilità costitutiva dell'essere umano di potersi esprimere sul proprio contenuto di vita. In tal senso, per Ricoeur, la dimensione narrativa del sé si riconnette con il problema dell'identità personale in virtù del legame tra "coesione di vita" (Dilthey) e racconto. Ma anche la narrazione si confronta con la sua fragilità, ed è per questo, avverte il filosofo francese, che «bisognerebbe innanzitutto parlare dell'incapacità di raccontare nel luogo in cui la domanda 'chi parla?' e la domanda 'chi racconta?' si sovrappongono»<sup>63</sup>. Ed è proprio a questa domanda che si riconnette il lavoro di Freud: *Ricordare, ripetere e rielaborare* (*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*)<sup>64</sup>. La difficoltà di ricordare e di raccontare si scontra, infatti, con la pulsione a ripetere che costringe il paziente a ripetere il trauma e i suoi sintomi invece di ricordarsi. *Durcharbeiten* dice appunto del ricordo in forma di un lavoro, che è anche indicato nel caso del lutto. Il lavoro del ricordo considera la memoria come un'attività creatrice, vicina a quella del racconto e si confronta con l'estraneità del passato. Il passato lo possiedo, è mio e questo è talmente vero che non si può trasferire la me-

<sup>63</sup> *Ivi*, 126.

<sup>64</sup> S. FREUD, «Ricordare, ripetere e rielaborare», in *Opere*, vol. VII, *Totem e tabù e altri scritti*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1975.

moria da un soggetto ad un altro. Un ricordo non può essere perfettamente condiviso, ma solo comunicato: ed è questo il compito del racconto. La memoria attesta l'assenza del passato, non ripetibile, abolito e quindi non modificabile, almeno per quanto riguarda la consistenza degli eventi. Lo stesso Husserl aveva colto qualcosa di questa estraneità quando distingueva fra memoria immediata: che appartiene ancora al presente, ovvero indica ciò che è appena accaduto e ciò che non può essere reso mediante uno spostamento 'rappresentativo' nella regione di ciò che è stato e non è più.

In sostanza, avverte Ricoeur, tra il *non più del passato ricordato* e il *non-ancora dell'appena trascorso* si crea uno scarto che produce un sentimento di estraneità rispetto al passato stesso; questo sentimento diventa estremo nel caso di ricordi dolorosi. In tal modo, il soggetto è, sotto il profilo della memoria, *lo stesso e non lo stesso*. Da questo punto di vista nemmeno il racconto riesce a nascondere questa estraneità che invade il senso stesso della "coesione della vita".

L'incapacità di raccontare si estende a tutte le modalità dell'inadeguatezza, nel senso che abbraccia tutto il ventaglio di possibilità legate al lavoro della memoria. La memoria infatti ci consente di relazionarci al passato, ma questo rapporto non è mai pacifico e spesso ci troviamo di fronte all'ostacolo che la stessa memoria crea come protezione rispetto alla sofferenza inferta dal ricordo. In tal senso ci avviciniamo a ci allontaniamo, esercitando una sottile dialettica di prossimità e distanza, di estraneità e familiarità con il tempo che spesso indebolisce la nostra stessa identità. Un caso paradigmatico è costituito dalla memoria della Soha. Qui infatti, la volontà di non dimenticare e il dovere di raccontare, ancora ed ancora di nuovo, si scontra con il sentimento espresso da tanti sopravvissuti del carattere ultimamente incomunicabile e inenarrabile dei loro ricordi.

Un ulteriore passo avanti sembra essere compiuto da Ricoeur nel momento in cui si preoccupa di mostrare in cosa

l'estraneità del mondo è sempre mediata da quella della carne. A questo punto l'attenzione cade al modo in cui Heidegger designa "la fredda accettazione dell'esserci", in quanto "trovarvicisi" (*Befindlichkeit*). Il trovarvicisi è, come ripete Ricoeur, lo strano per eccellenza che rintraccia in una fenomenologia della spazialità la possibilità di mettere insieme le diverse forme dell'estraneità. A questo punto, il filosofo francese dichiara:

«Per restare fedele all'idea direttrice del presente studio, secondo cui la fenomenologia dispersa del patire rimane correlata alla fenomenologia raccolta dell'agire, si potrebbe prendere per asse di riferimento l'atto di *abitare* in cui si coniugano l'agire ed il patire derivante da ciò che con Heidegger si è definito *Befindlichkeit*»<sup>65</sup>.

Il centro della riflessione si raccoglie intorno alla tensione dialettica tra momento dell'abitare (*a casa*) e quello dell'inabitare (*non-a-casa*). L'atto dell'abitare *heimlich a-casa* è corredato da una vasta gamma di azioni come l'allestire, il costruire, il predisporre, in cui è implicata una volontarietà e una disponibilità alla progettazione che, nel passato remoto dell'umanità, furono alla base della stabilizzazione delle popolazioni nomadi e che oggi ha determinato il difficile processo dell'inurbazione. Ma questo lato dell'*heimlich* non riesce ad annullare completamente il suo opposto dell'*unheimlich*. Il dimorare, *heimlich*, il sentirsi a casa propria deve fare i conti con il suo opposto, *unheimlich* come un non-essere-a-casa, che è la condizione patita dai rifugiati politici e da chi vive nello status etico dell'erranza e dello sradicamento. Per queste ragioni Abramo e Ulisse costituiscono dei modelli paradigmatici dell'erranza e dell'abitare, da cui partire per poi poter andare oltre. In tal senso, avverte Ricoeur:

<sup>65</sup> P. RICOEUR, «Molteplice estraneità», cit., 129.

«Per avanzare oltre in questa fenomenologia dell'*heimlich* e dell'*unheimlich* sul piano dell'essere al mondo, bisognerebbe mostrare come le molteplici figure dell'estraneità della carne, sul piano del linguaggio, dell'azione, del racconto, dell'imputazione morale, suscitano delle figure correlative dell'estraneità del mondo che la dialettica dell'abitare, dispiegantesi fra allestire ed issare, non esaurisce»<sup>66</sup>.

Vi sono a questo punto altri due modi del darsi dell'estraneità che attirano l'attenzione di Ricoeur: l'alterità dell'altro uomo e il foro interiore.

Nel primo caso è necessario mettere in relazione l'alterità dell'altro uomo con altrettante figure dell'agire. In questo modo, accanto all'alterità, comincia a prefigurarsi l'aggiunta dell'estraneità che finisce per rivestire molteplici figure. La prima consiste nel carattere non trasferibile dell'esperienza personale, come è evidente nel caso della memoria che mi appartiene, è mia e rimanda sempre ed unicamente a qualcosa di me che, nel carattere assolutamente privato del ricordo, rende ogni persona unica e irripetibile. Ma occorre anche considerare che ciascuno percepisce qualcosa di sé solo nel riferimento ad un altro che ci si rivela: «Io comprendo *io* quando tu mi dici *tu*»<sup>67</sup>.

Ciascuno avverte solo e unicamente la propria esistenza singolare e unica, da cui dipende anche il carattere ultimamente impenetrabile del segreto di ogni vita, ma allora fino a che punto possiamo essere certi della possibilità del trasferirsi di un'esperienza da me ad un altro da me. C'è un lato impenetrabile e segreto che Ricoeur definisce il proprio dell'altro uomo, dinanzi al quale si arresta tanto il versante dell'agire, quanto quello del raccontare. Da un certo punto di vista si sarebbe tentati di dare ragione a Kant quando propone la formula della

<sup>66</sup> *Ivi*, 129-130.

<sup>67</sup> *Ivi*, 130.

*insocievole socievolezza*, mediante la quale intende riassumere «l'inquietante estraneità dei rapporti sociali che lo Stato di diritto ha il compito di ordinare»<sup>68</sup>.

Dal punto di vista antropologico la formula può essere assunta per spiegare l'anomala situazione di incomunicabilità delle memorie comuni per cui, «le storie di vita, per quanto avvuluppate siano, non sono realmente condivise»<sup>69</sup>. La cosa si complica passando dalla dimensione antropologica a quella morale, come nel caso dell'imputabilità. In che modo possiamo essere certi di una giusta imputazione, o in altre parole, si chiede Ricoeur: «Come mettere nel conto di ognuno la parte che gli spetta in questo opaco incrociarsi di ruoli?»<sup>70</sup>.

Le secche nelle quali rischia di arenarsi la relazione interpersonale corta, sembrano essere paradossalmente evitate solo grazie al *terzo*. In un certo senso è possibile ammettere che la prossimità da sola non basta a salvaguardare la relazione. In altre parole la prossimità ha bisogno di stabilire una certa distanza che consente allo sguardo di purificarsi per meglio vedere l'essere dell'altro uomo che ci si presenta dinanzi. Anzi in taluni casi è proprio partendo da una distanza massima con l'altro che si può raggiungere la completa prossimità. L'ospitalità è un esempio paradigmatico di ciò di cui stiamo parlando; questa si qualifica, infatti, come l'esperienza dell'accoglienza e della donazione in cui partendo dall'essere assolutamente e incommensurabilmente distanti, si passa alla eliminazione di tutte le distanze in modo che il più lontano divenga il più prossimo.

La terza figura dell'estraneità è quella del foro interiore e si annuncia come il caso più difficile, perché confina con la problematica morale che, almeno per il momento, Ricoeur sembra non avere alcuna intenzione di trattare.

<sup>68</sup> *Ivi*, 131.

<sup>69</sup> *Ivi*.

<sup>70</sup> *Ivi*, 132.

Il primo invito per affrontare la questione del foro interiore è quello di tenere bene a mente la metafora della voce. La voce evoca l'idea di una passività e di una estraneità senza corrispondenti, capace di combinare superiore e interiore. Il rimando alla metafora della voce non deve essere fuorviante rispetto al vero nucleo del paradigma dell'interiorità, costituito dalla coscienza e dalla sua capacità di distinguere il bene dal male. Se per un verso, infatti, il foro interiore appare come il luogo della più rassicurante certezza, capace di offrire un ancoraggio solido a cui aggrapparsi, quando si è avviliti dalla tempesta del dubbio, che ci fa dire: *qui, io qui mi tengo*; per l'altro, proprio la roccaforte del nostro essere interiore di sgretola dinanzi alla

«Fenomenologia dell'alterità e dell'estraneità l'essere umano non ha la padronanza dell'intima certezza di esistere sul modo del sé; essa gli viene, gli avviene, nel modo di un dono, di una grazia, di cui il sé non dispone. Tale non-padronanza di una voce più intesa che pronunciata lascia intatta la questione della sua origine (...). L'estraneità della voce non è inferiore a quella della carne e dell'altro uomo»<sup>71</sup>.

## Conclusione

Giunti a questo punto proviamo a far emergere qualche considerazione conclusiva sul confronto condotto. La lettura di Agostino ci consente di mettere a fuoco le potenzialità dell'essere personale, infatti, attingendo alla sfera più intima di se stesso la persona scopre la possibilità di aprirsi all'altro sia in senso verticale che orizzontale. L'interiorità si svela come la possibilità dell'incontro del sé con se stesso, ma anche con l'altro da sé. La fecondità della scoperta, tuttavia, non riesce a

<sup>71</sup> *Ivi*, 134.

mascherare le molteplici insidie che si celano in questa regione sconosciuta. Da questo punto di vista il contributo di Agostino, come avverte anche Alici, «consente di rimettere in circolo all'interno dell'orizzonte culturale odierno alcuni fermenti speculativi di verticalità metafisica, senza doverli zavorrare entro un impianto essenzialistico e razionalistico, contro il quale la filosofia contemporanea sembra aver preso irrimediabilmente le distanze sulla base di motivazione condivisibili, anche se a volte con qualche eccesso di legittima difesa»<sup>72</sup>.

Per segnalare solo alcuni traguardi che la rilettura di Agostino ci ha consentito di raggiungere, la scoperta dell'originaria costituzione plurale, nel senso riaffermato anche da Scheler, ovvero di un' anteriorità costitutiva e insopprimibile dell'essere umano, è certamente il più significativo. È questo riconoscimento, infatti, che permette di apprezzare la totalità dell'essere umano, anche a prescindere dai suoi atti. L'uomo possiede, dunque, una dignità che non viene annullata nemmeno nelle circostanze più tragiche e a causa dei peggiori delitti. Da questa radicale e invincibile convinzione nasce, tra l'altro, per Ricoeur, la possibilità del perdono. È, infatti, proprio sotto il segno del perdono «che il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori»<sup>73</sup>.

Da qui nasce anche la responsabilità per l'altro e la scoperta che ciò che caratterizza l'uomo nelle sue fibre più intime non è semplicemente una struttura razionale, da esibire come un baluardo contro l'irrazionalità del regno animale, quanto piuttosto e fondamentalmente una capacità di donazione e di accoglienza dell'alterità, che trova nell'amore la sua cifra sintetica. L'amore, dunque, qualifica l'umano nell'intimo del suo essere, esso riassorbe e trasfigura le molteplici esperienze del conoscere e del volere e le proietta verso un orizzonte intrascendibile.

<sup>72</sup> L. ALICI, *L'altro nell'io*, cit., 287-288.

<sup>73</sup> P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 701-702.

L'amore esprime la modalità stessa dell'essere e del vivere che si apre agli altri, al mondo, alla totalità. L'apertura alla dimensione dell'interiorità permette di riscoprire e di investire sulla dimensione della finitezza che si dona come possibilità di realizzazione della persona umana. Il nostro essere chiamati alla vita e il nostro stare al mondo dicono di un'apertura e di una possibilità che non sempre siamo in grado di scorgere, apprezzare, interpretare e cogliere nella maniera più positiva.

La scommessa della pluralità che ci caratterizza all'origine diventa anche il compito con il quale dobbiamo fare i conti per tutto l'arco della nostra esistenza. La ricchezza e l'ambiguità della vita interiore ci suggerisce di procedere sempre con cautela. L'altro è la sorgente della nostra felicità e il nostro bene. L'altro chiede rispetto e dedizione, ci interpella e ci sconvolge la vita, con lui e per lui impegniamo le nostre migliori energie, affinché ciò che ci separa non diventi ciò che ci divide. Dinanzi al mistero dell'altro e dell'estraneo che è radicato fin nell'intimo del nostro essere occorre un impegno vigile e costante che ci consenta una vicinanza tenera e tenace capace di armonizzare prossimità e distanza.