

## SCIENZA E SAPIENZA - L'ITINERARIUM MENTIS DELLA FILOSOFIA AGOSTINIANA

### *L'itinerarium mentis*

L'itinerario dell'uomo a Dio, inteso come itinerario della mente all'Essere, è alla base della ricerca filosofica agostiniana. Riportiamo un passo delle *Confessiones* dove è messa in evidenza questa ascesa, dalle creature al Creatore, all'Essere:

« Nel ricercare infatti la ragione per cui apprezzavo la bellezza dei corpi sia celesti sia terrestri, e i mezzi di cui dovevo disporre per formulare giudizi equi su cose mutevoli, allorché dicevo: "Questa cosa dev'essere così, quella no"; nel ricercare dunque la spiegazione dei giudizi che formulavo giudicando così, scoprii al di sopra della mia mente mutabile l'eternità immutabile e vera della verità. E così salii per gradi dai corpi all'anima, che sente attraverso il corpo, dall'anima alla sua potenza interna, cui i sensi del corpo comunicano la realtà esterna, e che è la massima facoltà delle bestie. Di qui poi salii ulteriormente all'attività razionale, al cui giudizio sono sottoposte le percezioni dei sensi corporei; ma poiché anche quest'ultima mia attività si riconobbe mutevole, si sollevò fino all'intelletto. Distolse dunque *il pensiero dalle sue abitudini* (Cic., *Tusc.* 1, 6, 38), sottraendosi alle contraddizioni della fantasia turbinosa, per rintracciare sia il lume da cui era pervasa quando proclamava senza alcuna esitazione che è preferibile ciò che non muta a ciò che muta, sia la fonte da cui derivava il concetto stesso d'immutabilità, concetto che in qualche modo doveva possedere, altrimenti non avrebbe potuto anteporre con certezza ciò che non muta a ciò che muta. Così giunse, in un im-

peto della visione trepida, all'Essere stesso. Allora finalmente scorsi quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato; ma non fui capace di fissarvi lo sguardo. Quando, rintuzzata la mia debolezza, tornai fra gli oggetti consueti, non riportavo con me che un ricordo amoroso e il rimpianto, per così dire, dei profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare »<sup>1</sup>.

La novità che Agostino presenta nel *De Trinitate*, rispetto alle *Confessiones*, è di inscrivere questo *itinerarium* filosofico nel disegno trinitario della creazione che, in quanto opera di Dio, riflette l'essenza del suo Creatore.

E ciò si mostra in quella *immagine di Dio* che è l'uomo. Agostino trova, infatti, nel *De Trinitate*, nelle varie forme del processo conoscitivo delineato nelle *Confessiones* un *segno*, un *vestigio* e un'*immagine* di Dio, di quel Dio-Trinità che nella creazione e nell'Incarnazione si è rivelato come tale. Gilson scrive che: « Essere analogo alla Trinità non significa soltanto essere un pensiero che si conosce e si ama, significa essere una testimonianza vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito »<sup>2</sup>. Secondo Gilson l'universo intero, per Agostino, non è che una immagine del Creatore. Dio è l'Essere, sorgente di tutte le perfezioni partecipate. Se l'universo è una immagine, ci deve permettere di arrivare a scoprire la natura del suo Autore. Questo perché, per salire dalla creatura al Creatore, noi dobbiamo cercare di trovare nella natura le tracce o le vestigia che egli ha lasciato per farci ritornare a Lui e farci partecipare alla sua beatitudine<sup>3</sup>. Ciò avviene in un cammino del pensiero — cammino che è attuazione dell'uomo — in cui si rivela sempre di più, nella natura illuminata dalla grazia, l'immagine del Dio-Trinità.

L'oggetto della riflessione agostiniana che ora analizzeremo,

<sup>1</sup> *Confess.* 7, 17, 23.

<sup>2</sup> E. Gilson, *La filosofia nel medioevo*, Firenze 1973, p. 157.

<sup>3</sup> Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Parigi 1969, p. 281.

dunque, è il Dio-Trinità. Il metodo che egli indica per giungere alla conoscenza di un così alto oggetto è quello della fede e quello della ragione: che Dio sia Trinità, infatti, è ciò che Agostino dimostra allo sguardo della fede con l'autorità delle Scritture, ma anche allo sguardo dell'intelligenza con la riflessione razionale <sup>4</sup>. Sia la Scrittura che le creature sono offerte alla nostra riflessione per spingerci a cercare ed amare Colui che ha ispirato l'una e creato le altre <sup>5</sup>. Agostino si propone di raggiungere, con la fede nelle Scritture, l'intelligenza di ciò che esse insegnano. La fede cerca, l'intelligenza trova: « Fides quaerit, intellectus invenit » <sup>6</sup>. Per questo Isaia dice: « Nisi credideritis, non intelligetis » <sup>7</sup>. Anselmo esprimerà più tardi questa dottrina con una formula che esprime fedelmente il pensiero di Agostino: « Fides quaerens intellectum ».

In un celebre passo dei *Sermones* Agostino riporta il principio nel quale si muove il suo pensiero filosofico, e che consiste nel comprendere per credere e nel credere per comprendere: « Intellige ut credas, crede ut intelligas » <sup>8</sup>. È l'anelito incessante che spinge alla ricerca della verità, che bisogna cercare con l'animo di chi sta per trovare e trovare con l'animo di chi sta per cercare. Dio lo si cerca « per trovarlo con maggiore dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore » <sup>9</sup>.

Allora, una volta enunciata la norma di fede, cioè la dottrina sulla Trinità, l'unità-distinzione delle Persone divine, Agostino ricerca nell'uomo un'unità che, nei suoi atti e nelle sue facoltà, si espliciti in una trinità.

Inoltre, affinché l'immagine di Dio nell'uomo sia vera non basta trovare in esso tre elementi, tre termini composti in trinità, ma occorre che il secondo dei tre termini sia generato dal primo

<sup>4</sup> Cf. *De Trin.* 15, 1, 1.

<sup>5</sup> Cf. *De Trin.* 2, 1, 1.

<sup>6</sup> *De Trin.* 15, 2, 2.

<sup>7</sup> Is. 7, 9.

<sup>8</sup> *Sermo* 43, 7.

<sup>9</sup> *De Trin.* 15, 2, 2.

e il terzo proceda dagli altri due; e inoltre — per quanto possibile a una trinità « creata » — che i termini stessi siano distinti, consustanziali ed eguali, in modo che il loro esser tre non escluda l'unità.

Questa ricerca della Trinità nella mente o spirito dell'uomo, dell'uomo « esteriore » e di quello « interiore », avviene, dunque, per analogie con la divina Trinità e si sviluppa come un *itinerarium mentis* che dalla trinità della conoscenza delle cose temporali, o scienza, conduce, per gradi, alla trinità della conoscenza delle cose eterne nell'uomo, o sapienza. Scienza e sapienza costituiscono così i poli nei quali si organizza la filosofia agostiniana e in cui si trovano la sua dottrina gnoseologica, ontologico-metafisica e teologica.

L'*itinerarium mentis* che si connette alla struttura trinitaria dell'essere rivelata nel cammino del pensiero, presenta, quindi, tre aspetti, che corrispondono ai diversi gradi della conoscenza:

1) l'aspetto gnoseologico, che riguarda l'unità-distinzione degli elementi dell'atto di conoscenza: cosa esterna, visione, intenzionalità (*res, visio, intentio*); e l'unità-distinzione della mente (*mens*) e dei suoi atti conoscitivi interiori: similitudine, visione interiore, volontà (*similitudo, visio, voluntas*).

2) L'aspetto ontologico-metafisico, che riguarda l'unità-distinzione della *mens* e dei suoi atti interiori: mente, conoscenza, amore (*mens, notitia, amor*) e l'unità-distinzione della *mens* e delle sue facoltà: memoria, intelligenza, volontà (*memoria, intelligentia, voluntas*).

3) L'aspetto teologico, che riguarda l'unità-distinzione della *mens* e delle sue facoltà nell'atto interiore della conoscenza di Dio, contenuto più alto della *mens* o memoria: memoria di Dio, intelligenza, amore (*memoria Dei, intelligentia, amor*).

Questo itinerario filosofico, che dalla conoscenza delle cose temporali conduce alla conoscenza delle cose eterne, parte dalla conoscenza sensibile e razionale, conduce alla conoscenza e alla memoria di sé, per concludere alla conoscenza intellettuale e alla « memoria di Dio », che lo spirito dell'uomo pensa, conosce ed ama.

*La conoscenza sensibile e razionale*

La ricerca agostiniana sull'uomo è rivolta sia all'uomo « esteriore » che all'uomo « interiore ».

L'uomo « esteriore » è dotato di sensibilità corporea, mentre l'uomo « interiore » è dotato di intelligenza: « Come l'uomo interiore è dotato di intelligenza, così l'uomo esteriore è dotato di sensibilità corporea »<sup>10</sup>. Nell'uomo « esteriore » si può trovare una traccia, un vestigio della Trinità: « quaecumque vestigium trinitatis »<sup>11</sup>, che però non è ancora immagine di Dio (*imago Dei*), la quale è propria soltanto dell'uomo « interiore », dotato di *intelligentia*. Immagine sostanziale nell'uomo, per cui, anche nella deformazione e degradazione del peccato, l'immagine resta, perché la mente « è immagine di Dio in quanto è capace di Dio e può essere partecipe di lui »<sup>12</sup>. L'uomo è *capax Dei*, cioè è capace di essere elevato alla contemplazione di Dio, è un essere mutabile che può elevarsi ed aprirsi all'immutabile, di modo che l'immagine si rinnova interiormente nella conoscenza di Dio e raggiunge la perfezione nella *visio facie ad faciem*, mentre ora progredisce *per speculum in aenigmate*.

Consideriamo ora il primo aspetto di questo itinerario speculativo. Agostino indaga se è possibile trovare nell'uomo « esteriore » un vestigio della Trinità. Dei cinque sensi del corpo egli prende in esame quello della vista, il quale più si avvicina alla visione intellettuale. Nella visione che l'uomo ha di un corpo esterno si possono distinguere tre cose:

1) La *res* o cosa vista, che è l'oggetto esterno all'uomo. Realtà che esisteva già prima di essere vista da noi. In termini linguistici la *res* in quanto ente, cosa reale, ha in se stessa il suo significato, non è usata per significare qualche altra cosa: « *Proprie autem tunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur* »<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *De Trin.* 11, 1, 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cf. *De Trin.* 14, 8, 11.

<sup>13</sup> *De doctr. christ.* 1, 2, 2.

2) La *visio* o visione. La forma impressa nell'organo visivo, sensazione provocata dall'oggetto.

3) L'*intentio* o volgersi dell'animo, *intentio* che è ciò che trattiene, « lega », il sentire degli occhi alla cosa vista.

*Res*, *visio*, *intentio* formano il primo vestigio della Trinità presente nell'uomo « esteriore »: la trinità della visione:

« Quando dunque vediamo un corpo, dobbiamo considerare e distinguere, cosa del resto assai facile, tre elementi. Anzitutto la cosa stessa che vediamo, sia una pietra, sia una fiamma o qualsiasi altro oggetto che si può vedere con gli occhi, realtà che certamente potevano già esistere anche prima che noi le vedessimo. In secondo luogo la visione, che non esisteva prima che la presenza dell'oggetto provocasse la sensazione. In terzo luogo ciò che tiene lo sguardo centrato sull'oggetto percepito, per il tempo in cui lo percepiamo, cioè l'attenzione dell'anima »<sup>14</sup>.

Questi elementi sono tre, ma sono anche uno nell'atto della visione sensibile; d'altra parte, uniti nell'atto della sensazione, i tre elementi sono anche evidentemente distinti. Ed oltre la manifesta distinzione, essi sono anche di natura differente; per questo, non essendo la loro unità sostanziale, la trinità della conoscenza sensibile è solo una traccia, un vestigio della Trinità, non è ancora *imago Dei*. Infatti una cosa è il corpo esterno visibile, un'altra cosa è la forma che esso imprime nell'organo sensibile, ed un'altra cosa è l'intenzionalità dell'animo<sup>15</sup>. La *res* genera la *visio*, perché senza l'azione esercitata da essa sui sensi non si produce la visione. L'*intentio* unisce la cosa e il senso ed ha quindi una funzione attiva nella sensazione. Per mezzo di essa è possibile la memoria; infatti se, mentre una persona parla, la nostra attenzione è rivolta altrove, non ricorderemo poi ciò che abbiamo udito. L'*intentio animi*, dunque, permette la sensazione e con la sensazione la memoria. Nella fenomenologia della sensazione sembra, a questo punto, che ci sia una contraddizione, in quanto, da una parte, il sensibile è la causa della sensazione e, dall'al-

<sup>14</sup> *De Trin.* 11, 2, 2.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*

tra, la sensazione appartiene interamente all'animo<sup>16</sup>. In effetti, i due aspetti nell'atto della sensazione non si contraddicono perché la sensazione è attività dell'anima e del corpo insieme: il corpo, per mezzo dei sensi, riceve le immagini delle cose viste, mentre dell'anima è l'*intentio*. « C'è quindi da spiegare — scrive la Rovighi — una serie di azioni: il corpo esterno agisce sul nostro, ma il nostro è un corpo animato e, come tale, capace di sentire, o meglio di con-sentire con l'anima; l'impressione ricevuta diventa dunque una impressione sentita, e questa impressione sentita è la sensazione: la visione nell'esempio scelto da sant'Agostino. Non c'è però sensazione, visione, senza una *intentio* del soggetto che vede »<sup>17</sup>.

Nel definire l'elemento che unisce la trinità della visione, e poi quella del ricordo, Agostino parla di *intentio animi*<sup>18</sup>, *intentio voluntatis*<sup>19</sup> e di *voluntas animi*<sup>20</sup>. Con questo elemento si può indicare il « dirigersi », il « tendere » della volontà dell'animo verso la *res* per « legarla », « trattenerla » con il senso. La volontà, dunque, è una forza attiva, che ha il potere di unificare gli atti conoscitivi e le facoltà dell'animo<sup>21</sup>.

Il secondo vestigio della Trinità è più interiore e corrisponde alla trinità del ricordo: *Tria in cogitatione memoriae*. Dopo la scomparsa della *species corporis*, cioè della figura del corpo esterno, rimane una *memoriae similitudo*, cioè una immagine o similitudine nella memoria, verso cui l'*intentio animi*, o *intentio voluntatis*, si volge per informarla dall'interno. Così la Rovighi descrive questo processo: « Quando dunque non è più presente il corpo sentito, resta nella memoria una sua similitudine alla quale può di nuovo rivolgersi lo sguardo dello spirito per esprimerne un pensiero. Il pensiero è una specie di visione interiore che si attua quanto lo sguardo dello spirito, diretto dalla volontà, è

<sup>16</sup> Cf. S.V. Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, I, Milano 1978, pp. 12-13.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>18</sup> *De Trin.* 11, 2, 2.

<sup>19</sup> *De Trin.* 11, 4, 7.

<sup>20</sup> *De Trin.* 11, 2, 5.

<sup>21</sup> Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, cit., pp. 171-174.

“formato” dalla similitudine conservata nella memoria » <sup>22</sup>. Si produce così la « nuova » trinità formata:

1) dalla *memoria sensibilis*, cioè dall'immagine conservata nella memoria;

2) dalla *interna visio*, cioè dalla visione interiore;

3) dalla *voluntas quae utrumque copulat*, cioè dall'intenzionalità dell'animo che unisce l'immagine della memoria con la visione interiore.

Quando questi tre elementi si raccolgono e si unificano, si forma il pensiero (*cogitatio*): « E così si produce una trinità, formata dalla memoria, dalla visione interna e dalla volontà che unisce l'una all'altra. Quando questi tre elementi si uniscono (*coguntur*) in un solo tutto, questa riunione (*coactus*) fa sì che questo tutto si chiami con il nome di pensiero (*cogitatio*) » <sup>23</sup>.

Fra questi tre elementi non c'è più diversità di sostanza. Alla figura del corpo esterno percepito con il senso subentra la memoria che conserva l'immagine del corpo di cui l'animo si è come impregnato. Al posto della visione che si produceva all'esterno, quando il senso era informato dal corpo sensibile, si ha una visione interiore, quando il ricordo conservato nella memoria informa lo sguardo dell'animo generando il pensiero. La volontà, come informava il senso e lo univa con la cosa corporea, così unisce ora lo sguardo dell'animo e la memoria, affinché l'immagine conservata nella memoria informi lo sguardo producendo la visione del pensiero. Perciò la volontà, come applica il senso al corpo, così applica la memoria al senso e lo sguardo di colui che pensa alla memoria: « Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae » <sup>24</sup>. L'*intentio voluntatis*, come unisce la *res* (cosa esterna) con la *visio* (visione dei sensi), così unisce l'*imago corporis* (immagine del corpo presente nella memoria) e la *visio cogitantis* (visione di colui che pensa) <sup>25</sup>.

<sup>22</sup> S.V. Rovighi, *op. cit.*, p. 17.

<sup>23</sup> *De Trin.* 11, 3, 6.

<sup>24</sup> *De Trin.* 11, 8, 15.

<sup>25</sup> Cf. *De Trin.* 11, 4, 7.



Come nella divina Trinità lo Spirito Santo unisce il Padre e il Figlio, nelle due trinità presenti nell'uomo « esteriore » la volontà ha questa potenza unificante. « Rilevante in Agostino — scrive Sciacca — la posizione della volontà come la potenza che unisce l'essere e il conoscere — nella divina Trinità il Padre e il Figlio uniti dallo Spirito Santo —; e la volontà è l'amore. In Dio il Padre è *summe esse* o *vera aeternitas*, il Figlio *summe sapientem esse* o *aeterna veritas*, lo Spirito Santo *summe bonum esse* o *aeterna et vera charitas*; nell'uomo sensibile corrispondono come immagine la *res visa*, o la forma del corpo (il Padre), la *visio externa* (il Figlio) e l'*animi intentio* (lo Spirito Santo), oppure la *memoria*, la *visio interna* e la *voluntas* o *volitio*; e l'*intentio* o la *voluntas* unisce l'essere della cosa e la visione che se ne ha »<sup>26</sup>.

La trinità del ricordo è più interiore di quella che risiede nelle cose sensibili e nei sensi, ma dai sensi trae la sua origine, e perciò fa parte anch'essa dell'uomo « esteriore »<sup>27</sup>.

Riassumendo ora il processo che va dalla sensazione di un corpo per arrivare a quella che il pensiero contempla, si trovano quattro *species* (forme o determinazioni), che nascono l'una dall'altra:

- 1) La forma del corpo esterno veduto;
- 2) l'immagine che si produce nel senso;
- 3) la similitudine impressa nella memoria;
- 4) la forma che si produce nel pensiero: « Dalla forma del corpo percepito, nasce quella che si produce nel senso di colui che vede; da essa quella che si produce nella memoria; da quest'ultima quella che si produce nello sguardo del pensiero »<sup>28</sup>.

In queste quattro forme vi sono tre momenti di unità intenzionale: tra la forma del corpo e quella impressa nel senso, tra la forma impressa nel senso e quella impressa nella memoria e tra la forma impressa nella memoria e il pensiero, cioè la forma pensata.

<sup>26</sup> M. F. Sciacca, *Introd. al De Trin.*, Roma 1973, p. LXXIX.

<sup>27</sup> Cf. *De Trin.* 11, 7, 11.

<sup>28</sup> *De Trin.* 11, 9, 16.

Di queste quattro forme e tre momenti di unità intenzionale due soltanto sono visioni (*visiones*), quella che si attua mediante il senso, cioè tra l'oggetto e l'immagine che si produce nel senso, e quella che si attua mediante il pensiero, cioè la similitudine nella memoria e la visione interiore: « Vi sono infatti due visioni: l'una di chi sente, l'altra di chi pensa »<sup>29</sup>.

La possibilità che si dia una *visio* quando si esercita l'attività del pensiero deriva dalla visione attuata nel senso e che genera nella memoria qualcosa di simile, cui si volge la forza penetrativa del pensiero in atto, così come la capacità visiva degli occhi in atto si volge al corpo. I corpi, dunque, stanno alla sensazione come la memoria sta al pensiero.

« Se dunque nessuno può pensare qualcosa di corporeo, senza averlo sentito, perché lo stesso ricordo di un oggetto corporeo suppone la percezione sensibile, ne consegue che, come i corpi lo sono della percezione, la memoria è la misura del pensiero. Infatti il corpo riceve la forma dal corpo che sentiamo e dal senso la riceve la memoria; dalla memoria poi lo sguardo di colui che pensa »<sup>30</sup>.

Attraverso le due visioni si realizzano due generi di conoscenza: quella sensibile e quella razionale. La conoscenza sensoriale, o sensazione, è una passione del corpo, determinata dall'azione di una cosa su un organo sensoriale e che, senza mediazione di altro, è conosciuta dall'animo<sup>31</sup>.

La sensazione, quindi, è *passio corporis*, la quale è presente all'anima che sente: « Sentire non è del corpo, ma dell'anima mediante il corpo »<sup>32</sup>. Infatti, se da un lato, senza l'anima non si avrebbe passione del corpo, dall'altro, senza il corpo l'anima non potrebbe sentire e il senso non avrebbe la capacità di conoscere ciò che in esso si produce, capacità che è propria dell'intenzionalità dell'anima. Per Agostino non esiste il problema del rapporto anima-corpo come di due *res* contrapposte. Infatti egli considera

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *De Trin.* 11, 8, 14.

<sup>31</sup> Cf. *De quant. animae*, 25, 48.

<sup>32</sup> *De gen. ad litt.* 3, 5, 7.

anima e corpo nell'atto del sentire. Non c'è un corpo come pura materia, ma un corpo animato dall'anima, cioè il corpo dell'anima. La sensazione è sensibilità di cui il corpo è solo un mezzo necessario. « La sensazione — scrive Sciacca — atto di vita, di tutta l'anima che è sentire volere pensare per mezzo del corpo, è l'alba del pensiero: non zona oscura come ultima propaggine della materia, bensì primo grado della luce dello spirito »<sup>33</sup>.

### *La conoscenza intellettuale*

Agostino fa della sensazione un grado di conoscenza per l'elevazione alla Verità. L'analisi della conoscenza sensibile la rivela come un gradino di un itinerario che consente di risalire all'intelligibile. Le cose visibili non sono solo oggetto della mente ma un richiamo alla contemplazione e all'amore dei beni dello spirito. Scrive Gilson: « L'analisi della conoscenza sensibile mette in evidenza l'esistenza dell'anima e del pensiero puro, l'analisi del pensiero puro mette in evidenza l'esistenza di Dio »<sup>34</sup>.

Consideriamo ora il secondo aspetto di questo *itinerarium mentis*, quello di natura ontologico-metafisica, in cui attingiamo l'uomo « interiore ». Esso riguarda l'unità-distinzione della *mens* e dei suoi atti interiori (*mens*, *notitia*, *amor*) e l'unità-distinzione della *mens* e delle sue facoltà (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*).

Agostino abbozza questo problema dell'immagine della Trinità nell'uomo « interiore » nel libro tredicesimo delle *Confessiones*. Esso è formulato così: essere (*esse*), conoscere (*nosse*), volere (*velle*).

« Vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi, ben diverse dalla Trinità, ma che indico loro come esercizio, come prova e constatazione che possono fare, di quanto ne siano lontani. Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana. Io esisto so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere. Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà

<sup>33</sup> M.F. Sciacca, *Introd. al De Trin.*, cit. p. LXXVII.

<sup>34</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, cit., p. 88.

e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione, che pure esiste, lo veda chi può »<sup>35</sup>.

Queste tre determinazioni sono presenti nell'uomo. Non sono tutto l'uomo, poiché l'uomo è anche corpo, ma sono presenti nell'uomo « interiore ». L'uomo esiste, conosce e vuole, conosce di esistere e di volere, vuole esistere e conoscere. Essere, conoscere e volere sono presenti nell'uomo che, contemplando se stesso, coglie queste tre realtà distinte nelle loro funzioni, ma inscindibili in un'unica vita, in un'unica intelligenza ed essenza.

Agostino riprende l'argomento nel *De Trinitate* dove, con il libro IX passa alla considerazione della *mens* (mente, spirito umano o memoria) e dei suoi atti interiori nella conoscenza che l'uomo ha di se stesso. Egli trova qui non più un vestigio della Trinità, come era per la conoscenza sensibile, ma una vera e propria immagine: « Nel libro nono la mia analisi giunge all'immagine di Dio: l'uomo, considerato nel suo spirito. Nello spirito umano ho trovato una specie di trinità, ossia lo spirito, la conoscenza con cui si conosce, l'amore con cui ama se stesso e la conoscenza che ha di sé; ho mostrato che queste tre cose sono uguali tra loro ed appartengono ad una medesima essenza »<sup>36</sup>.

L'amare qualcosa implica tre termini: colui che ama, ciò che è amato e l'amore. Quando, invece, l'uomo ama se stesso, si hanno due cose: colui che ama e che è amato (poiché colui che ama e ciò che è amato sono la stessa cosa) e l'amore. Se prescindiamo dai molti elementi che costituiscono l'uomo e consideriamo la sola mente, troviamo che quando la mente ama se stessa, manifesta due cose: la *mens* e l'*amor*: « Mens igitur cum amat se ipsam, duo quaedam ostendit: mentem et amorem »<sup>37</sup>. *Mens* e *amor* sono due realtà spirituali correlate fra loro e che, unite, formano un unico spirito, una sola essenza. Ma non si può amare senza conoscere: la mente, per amare se stessa, deve anche conoscersi, perché non si può amare ciò che si ignora. Perciò, quando la

<sup>35</sup> *Confess.* 13, 11, 12.

<sup>36</sup> *De Trin.* 15, 3, 5.

<sup>37</sup> *De Trin.* 9, 2, 2.

mente ama se stessa, abbiamo due cose: la mente e l'amore; quando la mente si conosce e si ama, abbiamo tre cose: la mente, la conoscenza di sé e l'amore (*mens, notitia sui et amor*). Infatti la *mens* « si non se novit, non se amat »<sup>38</sup>.

La Trinità divina si formula così: un solo Dio in tre Persone uguali e distinte; la trinità umana sarà: una sola sostanza, tre termini distinti. In particolare, l'immagine della Trinità nell'uomo che pensa e conosce se stesso sarà: *mens, notitia et amor*; sono tre realtà distinte e quando sono perfette sono uguali, come è per il loro modello che è la divina Trinità<sup>39</sup>. Queste tre realtà, la mente, la sua conoscenza e l'amore, pur distinte, sono inseparabili tra loro e, sebbene ciascuna di esse sia distinta dalle altre, tutte insieme formano un'unica essenza o sostanza<sup>40</sup>.

Come il Padre genera il Figlio, così, nell'uomo, a immagine di quanto avviene nella Trinità, la *mens* genera la *notitia sui* o verbo interiore. La mente e la conoscenza, sua prole e suo verbo, sono distinte, pur essendo una sola sostanza, come il Padre e il Figlio, sua Prole e suo Verbo, sono distinti e, tuttavia, un'unica sostanza. Dalla mente e dalla conoscenza procede l'amore, come dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo. « Dunque: il termine primo è la *mens* (il Padre nella divina Trinità) in cui immane, come suo atto coesenziale, il desiderio (e la volontà) di conoscersi, cioè di generare la sua prole o la conoscenza di sé (il Figlio o Verbo); e, generata la quale, procede necessariamente l'amore di sé conoscentesi (lo Spirito Santo), ultimo dei tre termini, unificante gli altri due in un'unità trina »<sup>41</sup>.

Nella considerazione della trinità della *mens* e dei suoi atti interiori compare un nuovo termine: *notitia* o conoscenza. *Noti-*

<sup>38</sup> *De Trin.* 9, 3, 3.

<sup>39</sup> *De Trin.* 9, 4, 4.

<sup>40</sup> *De Trin.* 9, 12, 18: « Ed ecco una certa immagine della Trinità: lo spirito, la sua conoscenza che è la sua prole ed il verbo generato da esso e, in terzo luogo, l'amore; e queste tre realtà fanno una sola cosa (1 Gv. 5, 7-8) ed una sola sostanza. Né è inferiore la prole allo spirito, fintantoché questo si conosce in maniera adeguata al suo essere; né è inferiore l'amore, fintantoché lo spirito si ama in misura adeguata alla conoscenza di sé ed al suo essere ».

<sup>41</sup> M.F. Sciacca, *Trinité et unité de l'esprit*, in « Augustinus Magister », Parigi 1954, p. 532.

*tia sui* è la conoscenza che la *mens* ha di sé. L'autoconoscenza o autocoscienza è un atto mediante il quale la *mens* si conosce, è il « principio metafisico costitutivo dello stesso soggetto umano come tale, è perciò atto ontologico per cui l'uomo è uomo »<sup>42</sup>. Lo spirito conosce se stesso e si pensa nell'atto intellettuale dell'autoconoscenza, atto, dunque, di natura ontologica. Il concetto d'interiorità, che è il principio della speculazione agostiniana, rivela qui la sua portata metafisica: la conoscenza di sé è l'attualità del pensiero e non la conoscenza abituale o memoriale. Agostino qui non considera l'aspetto gnoseologico della coscienza, ma quello ontologico: lo spirito pensa se stesso e conosce la propria essenza, la ricorda, la comprende e la ama. Lo spirito ha autocoscienza: conosce se stesso e conserva questa conoscenza nella memoria, ha memoria di sé (*memoria sui*).

La *mens* apprende nello stesso tempo la sua essenza e la sua esistenza. Infatti essa è e conosce di essere; ad essa è rivolto il comando di conoscere se stessa: « Cognosce te ipsam »<sup>43</sup>. Essa sa con certezza di esistere, di vivere e di comprendere. Lo spirito, anche quando si cerca, già si conosce. Esso deve pensare a sé e vivere secondo la sua natura, al di sotto di Dio, al quale deve sottomettersi, e al di sopra delle cose, sulle quali deve dominare. In questo dover vivere al di sopra delle cose è la spiegazione, secondo Agostino, dell'origine dell'errore dello spirito. Esso nasce dall'indugiare nella conoscenza delle cose esterne, sensoriali, trascurando di volgersi a se stesso; l'attenzione nei confronti della realtà esterna può impedire o, comunque, rendere più difficile la considerazione di sé, con l'aggiungervi qualche cosa di estraneo e di esteriore. Compito dello spirito, invece, è conoscere se stesso, anche se non sempre pensa se stesso o se considera qualcosa di esteriore.

Poiché si tratta della natura della *mens*, occorre rimuovere dalla considerazione tutte le conoscenze che provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e considerare che la

<sup>42</sup> M.F. Sciacca, *Il principio della metafisica di S. Agostino*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, p. 10.

<sup>43</sup> *De Trin.* 10, 9, 12.

*mens* conosce se stessa con certezza. Per conoscersi, la *mens* deve separarsi dal sensibile e contemplarsi nella conoscenza che ha di sé, della propria spiritualità, quando apprende il significato della parola *te ipsam*. Essa ritorna su di sé mediante una conversione incorporea. « Perciò non resta che affermare che è un qualcosa che appartiene alla natura dello spirito il vedere se stesso e, quando pensa se stesso, il ritornare su di sé, non mediante un movimento spaziale, ma con una conversione incorporea »<sup>44</sup>. Infatti lo spirito abbandona la conoscenza sensibile — che si ha quando si percepiscono le cose corporee che sono al di fuori e le immagini che sono presenti in coloro che pensano ad esse — per concentrarsi solo su se stesso. Lo spirito così si conosce, sa di sé, con certezza, che comprende, esiste e vive. Nella ricerca di sé anche il dubbio è principio di autoconoscenza, e l'uomo non può dubitare di vivere, di ricordare, di comprendere e di pensare perché *qui dubitat vivit, qui dubitat cogitat*. La *mens*, dunque, sa di esistere e di vivere, nel modo stesso in cui esiste e vive l'intelligenza: « Poiché, anche se dubita vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; 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 »<sup>45</sup>.

Tutte queste cose esistono, poiché se non esistessero non potrebbe sussistere il dubbio. « Si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat »: dal dubbio prende le mosse il filosofare agostiniano sulla certezza e sul pensiero e sullo stesso principio della autoconoscenza. Per comprendere bisogna vivere e per vivere bisogna essere; lo spirito è, e, conoscendo se stesso, conosce la sua sostanza.

Come c'è l'immagine della Trinità nell'uomo quando la *mens* pensa e conosce se stessa nella propria interiorità, così questa immagine della Trinità è manifesta quando nell'uomo si con-

<sup>44</sup> *De Trin.* 14, 6, 8.

<sup>45</sup> *De Trin.* 10, 10, 14.

siderano le sue facoltà. Nel libro decimo del *De Trinitate*, infatti, Agostino trova nella *mens* una trinità espressa dalle sue facoltà: *memoria, intelligentia, voluntas*: « Nel libro decimo, ho ripreso lo stesso argomento con più attenzione e precisione e sono stato condotto a trovare nello spirito una trinità più manifesta: quella della memoria, dell'intelligenza, della volontà »<sup>46</sup>.

Questa trinità è un approfondimento della precedente, dove alla *mens* si sostituisce il ricordo o memoria che essa ha di sé, cioè la *memoria sui*; alla conoscenza (*notitia*) la facoltà propria del conoscere, cioè l'*intelligentia* (lo spirito, infatti, ha *memoria sui* e quando si vede e contempla con il pensiero, si comprende, e tale sapersi è atto dell'intelligenza); all'amore (*amor*) si sostituisce la facoltà della *voluntas*. Con questa trinità penetriamo nella *mens* e nelle sue facoltà le quali, a modello della divina Trinità, sono una sola essenza e tre secondo la relazione: « unum sunt essentialiter, tria relative »<sup>47</sup>. Le tre facoltà si compenetrano reciprocamente, tutte sono in ciascuna e ciascuna nella sua propria totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità. Nella memoria è contenuta l'intelligenza e la volontà come nell'intelligenza è contenuta la memoria e la volontà e, infine, la volontà comprende memoria ed intelligenza. Unite costituiscono una cosa sola, una sola essenza: « Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sola sostanza »<sup>48</sup>.

Così la trinità della *mens* e delle sue facoltà è immagine della divina Trinità: « Mens imago trinitatis in sui ipsius memoria, intelligentia e voluntate »<sup>49</sup>.

Le analogie trinitarie ora considerate permangono nell'ambito naturale; esse riguardano, infatti, la conoscenza sensibile e razionale (gnoseologica) e l'autocoscienza o conoscenza di sé

<sup>46</sup> *De Trin.* 15, 3, 5.

<sup>47</sup> *De Trin.* 10, 11, 18.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *De Trin.* 10, 12, 19.



(ontologica). Ma Agostino si protende a superare la memoria, che è mutevole, nell'anelito di cogliere Colui che è immutabile sopra la memoria, Dio, nella conoscenza soprannaturale. Il superamento avviene nella conoscenza della stessa Verità, attinta dalla propria esperienza interiore, Verità che è Dio e che, seppure immutabile sopra tutte le cose, dimora nella memoria dell'uomo: la *mens* e le sue facoltà si innalzano nell'atto interiore della conoscenza di Dio, il contenuto più alto della *mens* o memoria (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*).

Oggetto della *memoria Dei* è, quindi, Dio « in quanto che Dio è la felicità, verità, unità, al quale l'uomo anela e vuol conoscere »<sup>50</sup>. L'itinerario agostiniano giunge così alla sua conclusione: dalla scienza o conoscenza sensibile e razionale delle cose temporali, alla sapienza, come conoscenza intellettuale di sé e da questa alla sapienza come conoscenza di Dio, data all'uomo per dono di Dio nella partecipazione a Dio stesso.

« Nell'uomo interiore, dunque — scrive Trapè —, S. Agostino cerca e trova l'immagine della Trinità, che esprime in questa formula: *mens, notitia, amor*. Ma nello spirito umano c'è una *evidentior trinitas*, che è questa: *memoria, intelligentia, voluntas*, la quale avendo un duplice oggetto — la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio — si divide in due. Così abbiamo: *memoria, intelligentia, voluntas sui; memoria, intelligentia, voluntas Dei* »<sup>51</sup>.

Non solo la Scrittura, quindi, ma tutta la natura spinge a risalire a Dio, alla Trinità, alle realtà eterne, incorporee ed immutabili. La trinità trovata nello spirito umano non è immagine di Dio perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere e amare Dio, Colui dal quale è stato creato<sup>52</sup>. Questa conoscenza rende l'uomo sapiente.

Per lo spirito umano è una cosa grande ricordare, vedere, amare la sua propria natura nella sua verità, ricordarla con la me-

<sup>50</sup> L. Cilleruelo, *La memoria Dei según San Agustín*, in « Augustinus Magister », Parigi 1954, p. 503.

<sup>51</sup> A. Trapè, *Introd. al De Trin.*, cit., p. XL.

<sup>52</sup> Cf. *De Trin.* 14, 12, 15.

moria, contemplarla con l'intelligenza, abbracciarla con l'amore, trovare in essa l'immagine della divina Trinità. Ma in questa somiglianza della natura umana con quella divina si deve vedere, col profondo senso che ha Agostino per questo mistero, una grande dissomiglianza. Infatti una cosa è la divina Trinità, il Dio Padre generante il suo Verbo o Figlio e spirante lo Spirito Santo, uno fra loro e in reciproca relazione, e un'altra cosa è l'immagine della Trinità nelle creature. Quando memoria, intelligenza e volontà si trovano in una sola persona, come è il caso dell'uomo, è l'uomo come spirito che ricorda, che comprende e che ama, l'uomo, però, che non è né memoria, né intelligenza né volontà ma che possiede queste tre facoltà — l'uomo che è anche corpo.

Sapienza piena, per l'uomo, dunque, è la conoscenza di Dio. Egli può contemplare per ora Dio Trinità non con una visione diretta, ma *per speculum in aenigmate*, cioè come in uno specchio o per allegoria oscura. « Solo quando Dio ci innalzerà alla sua visione, vedremo la Trinità più chiaramente che nella sua immagine »<sup>53</sup>.

Tuttavia, l'indagine di Agostino ha acquisito un risultato sicuro: nell'itinerario dell'uomo a Dio che parte dalla conoscenza sensibile e razionale per giungere all'interiorità dello spirito, egli trova, nello stesso spirito umano, l'immagine della divina Trinità. « Lo sforzo della vita spirituale (mente, intelligenza, volontà) — scrive Sciacca — e della vita sensibile (l'uomo integrale, spirito-corpo), è impegnato, in conformità con la natura dell'uomo (le cui resistenze sono dovute al peccato), a pensare sempre più intensamente a Dio, a conoscerlo sempre meglio e ad amarlo perfettamente: "meminerim tui, intelligam, diligam te" (*De Trin.* 15, 28, 51) »<sup>54</sup>.

L'*itinerarium mentis* della filosofia agostiniana, dunque, non solo avviene per diversi gradi e diverse forme che dal sensibile vanno all'intelligibile, ma riflette in immagine la Trinità. Il disegno trinitario della creazione si riflette per Agostino nei di-

<sup>53</sup> M.F. Sciacca, *Introd. al De Trin.*, cit., p. CVIII.

<sup>54</sup> *Ibid.*

versi gradi della conoscenza: da quella sensoriale alla razionale alla intellettiva. Dalle vestigia della Trinità nell'uomo « esteriore », all'immagine della Trinità nell'uomo « interiore ».

Volendo fare un breve riepilogo di quanto detto, nell'analisi dell'uomo « esteriore » Agostino studia le cognizioni dei sensi esterni e dei sensi interni. Le cose « esterne », quando sono apprese costituiscono una specie di trinità, formata dalla *res* esterna stessa, dalla visione o conoscenza di colui che apprende e dall'intenzione che unisce i due. Conosciuta la *res* o *signum* esterno, si produce nell'animo una trinità più interiore, quando esso ne evoca il ricordo: trinità formata dalla memoria sensitiva o immagine impressa nella memoria, dalla visione interna o ragione, che volge lo sguardo interiore di chi ricorda, e dalla volontà che unisce i due momenti. Questo vale anche per le nozioni delle scienze, le virtù e i sentimenti che sono introdotti o contenuti nell'animo stesso.

Nell'uomo « interiore », per trovare l'immagine della Trinità, si deve compiere una « incorporata conversione »<sup>55</sup>. Lo spirito (*mens*) abbandona le immagini sensibili, pensa se stesso, e pensandosi conosce se stesso (*notitia sui*) con l'intelligenza (*intelligentia*) ed affida questa conoscenza alla memoria, ha *memoria sui*. Ma lo spirito è capace di più ancora, è capace di conoscere Dio, che è il « contenuto » più alto della *mens*, o *spiritus* o *memoria*. E questo avviene ora « per speculum », nella vita eterna « a faccia a faccia ».

Dall'uomo « esteriore » che ragiona delle cose temporali per averne scienza, o che considera per mezzo della fede ciò che Dio nel tempo ha compiuto, all'uomo « interiore » che intuisce le verità eterne, le contempla con l'intelletto e affida tale conoscenza alla memoria, ha *memoria Dei*. Fino a quando questa memoria sarà la *presenza attuale* di Dio nella vita beata.

<sup>55</sup> *De Trin.* 14, 6, 8.

Dalla scienza alla sapienza, dunque; e dalla sapienza « in aenigmate » alla sapienza chiara della visione della Trinità non piú nell'immagine che lo spirito ne ha in se stesso, ma nella realtà stessa della Trinità.

Giorgio Santi