



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

La memoria è del passato. Una controstoria

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Laureanda

Viola Ducati

Matricola 855926

Anno Accademico

2019 / 2020

SOMMARIO

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE CITATE	4
INTRODUZIONE	7
PARTE PRIMA - ALLA RICERCA DELLA REALTÀ DEL TEMPO.....	11
1. CHE COS'È IL TEMPO?	11
2. IL TEMPO A PARTIRE DALL'ETERNITÀ.....	14
3. IL TEMPO A PARTIRE DAL DIVENIRE	20
3.1. <i>La domanda sul tempo</i>	21
3.2. <i>Il tempo come distentio animi</i>	25
3.3. <i>Il tempo e la memoria</i>	39
PARTE SECONDA - COMPRENDERE IL TEMPO A PARTIRE DAL TEMPO: LA MEMORIA	47
1. CHE COS'È LA MEMORIA?	47
1.1. <i>Prima di Agostino: Platone, Aristotele, Plotino</i>	47
1.2. <i>La memoria secondo Agostino</i>	62
2. LA MEMORIA SI DICE IN MOLTI MODI: I DIVERSI OGGETTI DELLA MEMORIA.....	68
2.1. <i>La memoria del passato</i>	68
2.2. <i>La memoria del presente</i>	74
2.3. <i>La memoria del futuro</i>	83
3. IL FUNZIONAMENTO DELLA MEMORIA.....	87
3.1. <i>Presenza, latenza e immemorabile</i>	87
3.2. <i>Spazio e memoria</i>	105
3.3. <i>Dalle mnemotecniche alla confessione</i>	112
PARTE TERZA - IL TEMPO, LA MEMORIA, LA CONFESSIONE. ITINERARI AGOSTINIANI.....	131
1. LA MEMORIA DEL TEMPO	134
2. IL TEMPO DELLA MEMORIA	140
3. QUALE TEMPO?.....	152
4. LA CONFESSIONE.....	160
CONCLUSIONI.....	167
BIBLIOGRAFIA.....	183

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE CITATE

Opere di Agostino

<i>Conf.</i>	<i>Confessionum Libri XIII</i>	<i>Confessioni</i>
<i>Contra ep. Man.</i>	<i>Contra epistolam Manichaei</i>	<i>Contro i Manichei</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>	<i>La Città di Dio</i>
<i>De div. quaest. oct. trib.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>	<i>Ottantatré questioni diverse</i>
<i>De doct. christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i>	<i>La dottrina cristiana</i>
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>	<i>La Genesi alla lettera</i>
<i>De Gen. ad litt. I. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber imperfectus</i>	<i>La Genesi alla lettera libro incompiuto</i>
<i>De Gen. contr. Manich.</i>	<i>De Genesi contra Manicheos libri duo</i>	<i>La Genesi difesa contro i Manichei</i>
<i>De imm. animae</i>	<i>De immortalitate animae</i>	<i>L'immortalità dell'anima</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	<i>Il libero arbitrio</i>
<i>De mag.</i>	<i>De magistro</i>	<i>Il maestro</i>
<i>De mus.</i>	<i>De musica</i>	<i>La musica</i>
<i>De ord.</i>	<i>De ordine</i>	<i>L'ordine</i>
<i>De quant. animae</i>	<i>De quantitate animae</i>	<i>La grandezza dell'anima</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>	<i>La Trinità</i>
<i>De ut. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>	<i>L'utilità del credere</i>
<i>De vera relig.</i>	<i>De vera religione</i>	<i>La vera religione</i>
<i>En. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	<i>Esposizioni sui Salmi</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>	<i>Lettere</i>
<i>In ep. Io. tr.</i>	<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem</i>	<i>Commento alla Lettera di San Giovanni</i>
<i>In Io. ev. tr.</i>	<i>In Iohannis Evangelium tractatus</i>	<i>Commento al Vangelo di San Giovanni</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retractationes</i>	<i>Le Ritrattazioni</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>	<i>Discorsi</i>
<i>Solil.</i>	<i>Soliloquia</i>	<i>I soliloqui</i>

Opere di Aristotele

<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>	<i>Categorie</i>
<i>De anim.</i>	<i>De anima</i>	<i>L'anima</i>
<i>De mem.</i>	<i>De memoria et reminiscencia</i>	<i>Della memoria e della reminiscenza</i>
<i>De sensu</i>	<i>De sensu et sensibilibus</i>	<i>Del senso e dei sensibili</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metafisica</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	<i>Fisica</i>
<i>Probl.</i>	<i>Problemata</i>	<i>Problemi</i>

Soph. el.
Top.

Sophistici elenchi
Topica

Confutazioni sofistiche
Topici

Opere di Platone

Men.

Meno

Menone

Phaed.

Phaedo

Fedone

Phaedr.

Phaedrus

Fedro

Phil.

Philebus

Filebo

Soph.

Sophistes

Sofista

Theaet.

Theaetetus

Teeteto

Tim.

Timaeus

Timeo

INTRODUZIONE

*Dove va a finire il tempo? Proprio l'esserci che fa i conti con il tempo, che vive con l'orologio in mano, proprio questo esserci che calcola il tempo dice costantemente: non ho tempo. [...] Perdere tempo e, per farlo, procurarsi un orologio!*¹

Il tempo. Tutti ne parlano, nessuno sa cosa sia. Soprattutto: tutti lo vivono, nessuno lo possiede. Lunghi secoli prima che psicologi e fisici se ne contendessero lo studio, un retore africano, divenuto da poco vescovo cattolico, rifletteva sul senso del mutevole nelle parole e con le parole delle Scritture.

Ma non è della celebre definizione del tempo come “distensione dell'animo” che intendo occuparmi: certo ne parleremo, ma per andare al di qua e al di là di essa, *interior atque superior*, per usare le parole del diretto interessato. Al di qua: che cosa rende possibile la percezione temporale di cui abbiamo esperienza? In altri termini, come si giustifica la capacità dell'animo di distendersi temporalmente? E al di là: che cosa significa il tempo per l'uomo? Che cosa dice la *distentio* su di noi?

La mia tesi è che la comprensione della facoltà della memoria espressa da Agostino nel Libro X delle *Confessioni* fornisca la risposta a entrambe le questioni. Oggetto di indagine del presente lavoro saranno dunque lo statuto, il funzionamento e il significato della memoria nel pensiero agostiniano. Innovativa, originale, persino rivoluzionaria: la teoria della memoria di Agostino scardina i presupposti delle indagini platoniche, aristoteliche e neoplatoniche, e articola delle risposte stimolanti alle domande centrali di ogni riflessione sul tempo e sull'uomo, antica, moderna e contemporanea: che cos'è la memoria, che cosa sono i ricordi? Come si rapporta l'uomo al tempo? Il tempo ha un senso?

¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Niemeyer, Tübingen 1989, traduzione italiana a cura di F. Volpi, con una postilla di H. Tietjen, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2012, p. 42.

Quella inaugurata da Agostino, allora, è una contro storia: un'interpretazione della memoria alternativa tanto alla tradizione quanto al senso comune che continua a guidare i variegati sforzi di ricerca sul fenomeno mnestico.

Per ricostruire la trasformazione del concetto di memoria messa in campo da Agostino partirò dal Libro XI delle *Confessioni*. Nella Parte prima, il "trattato sul tempo" verrà contestualizzato e confrontato con le teorie di Aristotele e di Plotino. La Parte seconda cercherà di dare risposta alle questioni sollevate dalla domanda sul tempo, spostando l'indagine sul fenomeno della memoria. Il secondo e il terzo capitolo, in particolare, esamineranno la duplice rivoluzione condotta da Agostino nel Libro X: della memoria cambieranno tanto l'oggetto quanto il funzionamento. Infine, nella Parte terza esaminerò in modo congiunto i concetti di memoria e tempo, sullo sfondo della confessione che entrambi contiene e, come vedremo, condiziona.

Chi incomincia a parlare di qualche cosa se non gli è possibile presentare "risultati" di ricerca soddisfacenti?²

Prima di iniziare, una nota di metodo. A chi "appartengono" le pagine delle *Confessioni*? Storicamente, un po' a tutti. Dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, che condannò l'interpretazione soggettiva del tempo nel 1277, alle filosofie personaliste degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta del Novecento, che accolsero Agostino come il filosofo dell'interiorità mistica, della personalità e della dialogicità³, non c'è stata scuola o corrente di pensiero che non abbia espresso le sue lodi e le sue critiche. Scolastici, metafisici, fenomenologi, esistenzialisti, filosofi analitici, spiritualisti, teologi; oggi persino psicologi, neuroscienziati e fisici. In questo panorama composito e forse incomponibile, privilegerò un approccio storico – ma non storiografico – ai testi

² H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, traduzione italiana di L. e P. Sequeri, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1990², p. XXII.

³ Cfr. C. Horn, *Augustinus*, C.H. Beck, München 1995, edizione italiana a cura di P. Kobau, traduzione di P. Rubini, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 163.

agostiniani. Questo significa che proverò a entrare nel “circolo della comprensione” che più avvicina ad Agostino, assumendo le sue condizioni di ricerca e il suo orizzonte di pensiero, quello tardo-antico cristiano⁴. Dunque, un’onesto avvertenza per il lettore: non metterò tra parentesi il fatto teologico. Allo stesso tempo, considererò le diverse, talvolta violente, letture del testo agostiniano quali tasselli utili per restituire la complessità del disegno. Le *Confessioni*, oltre ogni etichetta, sono un capolavoro della tarda antichità: la messa in luce del loro senso vero, allora, «non giunge a un certo punto alla sua conclusione; è in realtà un processo infinito. Non solo vengono eliminate sempre nuove cause di errore, sicché il senso vero viene purificato da ogni confusione, ma nascono anche sempre nuove fonti di comprensione, che rivelano insospettite connessioni di significato»⁵.

⁴ Cfr. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013.

⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, tradizione italiana e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2012⁴, pp. 617-619.

PARTE PRIMA - ALLA RICERCA DELLA REALTÀ DEL TEMPO

1. CHE COS'È IL TEMPO?

Confessioni, Libro XI: *Quid est enim tempus?* Conosciamo la risposta di Agostino: «*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*» (*Conf.*, XI, 26.33). Esamineremo dopo le implicazioni di questa “definizione” problematica. Per ora, è sufficiente considerare il fatto che, dalla Scolastica medievale alla filosofia analitica contemporanea, le critiche alla presunta riduzione soggettivistica del tempo sono state innumerevoli. Ne richiamerò solo due, a titolo esemplificativo. Secondo Bertrand Russell, Agostino, infelicemente occupato a sondare i propri sensi di colpa interiori, propone una concezione del tempo del tutto soggettiva, che disconosce il tempo oggettivo, pur evidente nella storia e nel mondo fisico: «*St. Augustine, whose absorption in the sense of sin led him to excessive subjectivity, was content to substitute subjective time for the time of history and physics. Memory, perception, and expectation, according to him, make up all there is of time... Subjective time might suffice for a solipsist of the moment, but not for a man who believes in a real past and future, even if only his own*»¹. Simile la critica di Alberto Magno, formulata sette secoli prima: l’approccio psicologico di Agostino è interpretato come una formulazione puramente soggettiva; i tempi del passato e del futuro non esistono e, poiché anche il presente, in quanto indivisibile, non è né tempo né una parte del tempo, il tempo può darsi solo all’interno dell’anima².

Tempo e animo – tempo e persona, come cercherò di precisare – sono connessi. Russell non sbaglia quando riconosce ad Agostino il merito di aver fatto «*a great advance on*

¹ B. Russel, *Human Knowledge*, Simon and Schuster, New York 1948, p. 212.

² «*Augustinus etiam disputans antempus sit in anima, querit si tempus sit extra animam, ubi sit? Praeteritum enim cum non sit, nusquam est in tetum natura: futurum etiam cum nondum sit, non habet esse in rerum natura: ergo si tempus sit in rerum natura extra animam, hoc erit praesens. Quaeremus ergo quid sit praesens? Hoc autem est, cuius nihil praeteritum et nihil futurum est: hoc autem non est annus, vel mensis, vel dies, vel hora, vel aliqua pars horae divisibilis. Ergo praesens non est nisi indivisibile: sed indivisibile nunc nec est tempus, nec est pars temporis: ergo ratione illius non erit tempus extra animam. His rationibus et quibusdam aliis videntur quidam magnae auctoritatis viri inducti, ut dicant tempus non esse nisi in anima*» (Alberti Magni *Opera omnia*, vol. 3, edizione Borgnet, Parigi 1890-1899, *Physica* 4.3.3, p. 311).

anything to be found on the subject in Greek philosophy»: mai, prima di Agostino, la dimensione del tempo e quella della coscienza erano state così saldamente intrecciate. Per il filosofo gallese, d'altra parte, è proprio questo progresso a condurre all'errore del soggettivismo: il tempo, perduta l'autonomia ontologica, finisce per svanire e quasi dissolversi in una teoria "relativistica"³. Tornerò su questa critica, e su altre non meno fondate, nel terzo capitolo. Mi limito ora a tre considerazioni, che fungono da proposta per interpretare la sezione 14.17-29.39 del Libro XI.

1) È innegabile che la posizione di Agostino sia d'inciampo sulla strada della trattazione del tempo, perché pone lo "scandalo" della persona; 2) l'avanzamento di Agostino, di conseguenza, forse non si compie tanto nella comprensione del tempo, quanto in quella del soggetto; 3) è necessario esaminare le motivazioni e le finalità dell'interrogazione sul tempo nelle *Confessioni* tenendo a mente il complesso dell'opera.

Prima di passare al testo delle *Confessioni*, tuttavia, è opportuno allargare lo sguardo alla produzione complessiva di Agostino. Quella del Libro XI, infatti, non è l'unica definizione di tempo: la riflessione sul fenomeno temporale si ripresenta nei Libri XII e XIII delle *Confessioni* e nel *De civitate Dei* (XII, 16, 17.1, 17.2), dove viene messa in risalto la dimensione fisica del tempo; il problema dell'origine del tempo e della sua natura viene posto anche nel *De Genesi ad litteram libri duodecim* (V, 5.12) e nelle *Enarrationes in Psalmos* (101, 2, 10). Questi luoghi testuali trattano il tempo rispondendo di volta in volta a scopi specifici, con registri e stili differenti; c'è però un elemento che ricorre e li accomuna tutti: la certezza dell'esistenza del tempo in quanto

³ Russell riconosce l'interesse della riflessione di Agostino sul tempo, descrivendola come «*a very admirable relativistic theory of time... a very able theory, deserving to be seriously considered... a great advance on anything to be found on the subject in Greek philosophy*»; d'altro canto, ne critica il soggettivismo: benché contenga «*a better and clearer statement than Kant's of the subjective theory of time*», quella di Agostino è «*one of the most extreme forms of subjectivisme*» (B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1945, p. 354).

realtà creata. *Factum est et tempus*⁴: anche il tempo è stato creato, e proprio in quanto *novum*⁵, la sua realtà e la sua consistenza ontologica sono fuori discussione.

Una seconda definizione, allora, si affianca come ipotesi di lavoro alla prima: il tempo, innanzitutto, è. Là dove il pensiero greco e quello pagano avevano visto una pura apparenza, un'“immagine dell'eternità”, Agostino riconosce una dimensione reale e dipendente dalla creazione divina. La rottura con la tradizione classica è radicale: la “serietà” del tempo, parafrasando Gentile⁶, costituisce il secondo scandalo della concezione agostiniana della temporalità⁷.

Lo scandalo della persona e lo scandalo del tempo saranno l'oggetto dei due capitoli che seguono. L'analisi verrà svolta a ritroso: partendo dalla domanda sul “che cosa” del tempo, ed esaminando la tesi del tempo creato, giungeremo alla questione del “come” del tempo, e alla tesi della percezione del tempo nell'interiorità. Come vedremo, il passaggio dal *quid* al *quomodo* condurrà alla domanda sull'*ubi*: per rispondere all'*inPLICATISSIMUM aenigma* (*Conf.*, XI, 22.28) del tempo, la metafisica, fattasi fenomenologia, dovrà diventare psicologia. Sarà dunque la trattazione sulla memoria, anticipata nel Libro X, a fornire una soluzione più articolata alla questione posta nel Libro XI. Proprio in questa mossa, dal *foris* all'*intus*, dal divenire temporale alla memoria, dovremo riconoscere l'originalità della concezione di Agostino e l'interesse che ancora può suscitare per la riflessione attuale.

⁴ «*Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum. Iam aeternitas, iam Verbum, et nondum tempus. Quare nondum tempus? Quia factum est et tempus. Quomodo factum est et tempus? Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil 28. O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*» (*En. in Ps.*, 101, 2, 10).

⁵ Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, introduzione di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1995, p. 130.

⁶ Quella della “serietà” della storia è una tesi centrale nel pensiero di Gentile. «Che la storia [...] sia qualche cosa di serio, il quale entri a formare il processo di svolgimento della stessa realtà, è un'idea non sospettata da tutta la filosofia antica, né dalla medioevale che continua l'antica» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1959⁶, p. 50).

⁷ Nel suo studio sull'ambivalenza del concetto agostiniano di tempo storico, Henri-Irénée Marrou ha sostenuto che anche per Agostino, per influenza del Neoplatonismo, il tempo non sia una prestazione positiva della coscienza, ma uno scandalo. Al concetto di tempo, infatti, non si lega solo la considerazione positiva del protendersi verso il futuro come carattere della vita umana, ma anche l'esperienza della sofferenza, del dissolvimento, del peccato e della morte. (Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Vrin, Paris 1950).

2. IL TEMPO A PARTIRE DALL'ETERNITÀ

L'esistenza del tempo è un dato fenomenologico ovvio. La nostra vita è immersa nel divenire; le cose passano, giungono, sono, per cui possiamo distinguere un tempo passato, un tempo futuro e un tempo presente¹: «Chi mai potrebbe dirmi – si chiede Agostino – che non esistono tre tempi, come abbiamo imparato da fanciulli e abbiamo insegnato ai fanciulli, ossia il passato, il presente e il futuro?»².

La tesi della realtà del tempo, tuttavia, è una conquista del pensiero cristiano: il tempo è in quanto è creatura³, posta da Dio, *fabricator omnium temporum*⁴, con l'atto della creazione. È molto diversa la posizione platonica e neoplatonica sul rapporto tra tempo ed eternità, che Agostino pur recupera nel Libro XI delle *Confessioni*; diverso, se non antitetico, è in generale il sentire del mondo greco, per cui il divenire è un'«opinione dei mortali»⁵, in bilico tra la certezza e l'illusione. La novità di Agostino, di conseguenza, emerge dal confronto con la tradizione: un breve richiamo alla filosofia antica e alcune note sulla posizione di Plotino, l'interlocutore più diretto di Agostino, permetteranno di apprezzare meglio le pagine delle *Confessioni*.

Larga parte del pensiero greco definisce due livelli temporali e li fa interagire. Il primo livello è quello del tempo suggerito dall'esperienza del movimento: un tempo oggettivo, ciclico, degli anni, delle stagioni; è il tempo del divenire del mondo, dominato dal caso e dalla mancanza di senso. Il secondo livello postula l'eternità come astrazione assoluta nella quale si cerca di fermare il tempo, di trovare un senso all'assurdo dell'esistere. Se nel tempo trionfa il divenire, con il suo avvicinarsi mutevole di nascite,

¹ *Conf.*, XI, 14.17: «Fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus».

² *Conf.*, XI, 17.22: «Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum, praesens et futurum?». La traduzione proposta delle *Confessioni* è quella di G. Reale. (Cfr. Agostino, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012).

³ *De Gen. ad litt. l. imp.*, 3.8: «Illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori».

⁴ *De Gen. contr. manich.*, I, 2.3: «Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator?».

⁵ Parmenide B1, 30 (D-K).

eventi e dissoluzioni, nell'eterno regna invece l'immobilità perenne, dove l'essere non muta: è, non esiste. I due livelli temporali corrispondono a quelli della gerarchia ontologica platonica: quello assoluto della realtà immutabile, eterna e ideale; quello relativo del divenire del mondo, nel quale si iscrive l'uomo con la sua temporalità. Non sono, nel pensiero classico, livelli separati: in qualche modo l'ipotesi di un'eternità assoluta svaluta il fluire del tempo, riducendolo a pura rappresentazione, compromessa dall'instabilità propria del sogno. L'eterno, in altri termini, insinua il dubbio che il relativo temporale sia solo inganno: solo da «uomini senza giudizio», «sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, [...] essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa»⁶, insomma il divenire temporale può essere preso per vero.

Certo la posizione di Parmenide costituisce un punto estremo, che i pensatori successivi non hanno mancato di criticare; la svalutazione ontologica della dimensione temporale, d'altra parte, è una costante di tutta la filosofia platonica e neoplatonica. Nel *Timeo* il tempo viene definito «immagine (εἰκών) mobile dell'eternità [...] che procede secondo il numero» (*Tim.* 37 d), prodotta dal Padre-Demiurgo con l'intenzione di rendere il cielo il più possibile somigliante al «modello dell'eterna natura» (*Tim.* 38 c): muovendosi in circolo, il cosmo tenta di riprodurre la perfezione delle Idee, immobili ed eterne. Tra la dimensione del tempo e quella delle Idee, di conseguenza, c'è una differenza di grado ontologico, perché il tempo è apparenza, copia imperfetta dell'eterno, "icona" del modo d'essere originario.

L'idea di una scala gerarchica, che unisce per gradi il divenire all'eternità, è ancora più manifesta nella filosofia di Plotino. Anche per Plotino, come già per Platone, il tempo può essere compreso solo in riferimento all'eternità⁷: esso è infatti il modo d'essere della realtà non assoluta, dunque un modo d'essere non originario, ma piuttosto partecipativo dell'originario. Come per Platone, dunque, il tempo ha un'origine: esso si

⁶ Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, B6, vv.7-9.

⁷ Per Plotino, comprendere il modello, l'eternità, di cui il tempo è l'immagine, permette di spiegare la natura del tempo stesso. Plotino non esclude che sia possibile iniziare con la comprensione del tempo, per poi procedere, attraverso l'anamnesi, fino alla contemplazione dell'eternità; tuttavia, egli mostra una chiara preferenza per l'approccio contrario, che infatti adotta in *Enn.* III 7, 1. (Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, p. 152).

genera per degradazione dall'eternità dell'Uno; la nascita del tempo è la storia di una caduta⁸. Plotino la racconta così:

«All'inizio, quando ancora non aveva creato il "prima" e non sentiva la necessità del "poi", il tempo giaceva in unione con se stesso nell'Essere, non come tempo, ma depresso in quell'Essere in piena tranquillità. Ma una natura con la sua irrequieta creatività, volendo disporre di se stessa ed essere padrona di sé, decise di mettersi in cerca di qualcosa di ulteriore rispetto a quello che al momento c'era e si mise in moto: ed ecco che anche il tempo si mise in moto. Così anche noi fummo trascinati verso un "dopo" incessante, verso un futuro che non è mai lo stesso, ma sempre diverso; ed essendo avanzati non poco in questa direzione, abbiamo trasformato il tempo in un'immagine dell'eternità».⁹

Torna la formula platonica: il tempo è immagine dell'eternità. La sua produzione, tuttavia, non è più affidata al Demiurgo, ma all'Anima del mondo: è l'Anima, con la sua «smaniosa attività», a temporalizzare se stessa e il mondo da essa generato, nel suo sforzo di riprodurre la realtà eterna. Il tempo, dunque, è «la vita di un'Anima in evoluzione da una condizione di esistenza ad un'altra»: il tempo non può essere pensato al di fuori dell'Anima e l'Anima, che ha generato il tempo non sopportando più la perfetta unità dell'Uno, si dissipa nel tempo, perde vigore nella distensione¹⁰.

Con Plotino, siamo lontani da Platone, per il quale il tempo, nella sua ciclicità, aggiungeva ordine e perfezione al divenire; più lontani ancora da Aristotele, secondo il quale, come vedremo, il tempo costituiva una legge universale delle cose. Né numero, né legge, né limite: il tempo di Plotino è una differenza, uno scarto nel seno dell'essere. Ma il tempo è davvero la parola ultima dell'Anima?

⁸ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1971, pp. 59, 63.

⁹ Plotino, *Enneadi*, III 7, 11, a cura di G. Reale, traduzione di R. Radice, Mondadori, Milano 2002, p. 741.

¹⁰ Plotino, *Enn.* III 7, 11: «La responsabilità, in verità, era dell'Anima, della sua smaniosa attività, perché voleva trasferire quanto aveva contemplato di lassù in qualcosa di diverso, dato che non sopportava più che tutto le fosse presente in quella forma concentrata. Come una ragione formale, che dall'immobilità del seme si sviluppa verso un certo progresso – o per lo meno verso quello che essa ritiene tale –, il quale però viene compromesso dall'effetto della divisione – e difatti ragione formale, non restando più in se stessa, si dissipa, mentre procede verso una distensione che le fa perdere vigore –, così l'Anima creò il cosmo sensibile a imitazione di quello intelligibile, facendolo muovere di un moto che non è quello di lassù, ma è qualcosa di simile che aspira a esserne l'immagine».

L'esame della concezione plotiniana della memoria, svolto nella Parte seconda, fornirà la risposta: le anime possono superare, anzi *annullare* il tempo, perché, anche se unite ai corpi, anche se cadute nella realtà sensibile e mutabile, non perdono mai del tutto il contatto con la realtà eterna e il desiderio di fare ritorno all'Uno. La parte superiore dell'anima, insomma, è già da sempre al di là del tempo.

Stando così le cose, è lecito chiedersi quale sia l'effettivo carico ontologico della nozione plotiniana di tempo. Infatti, un tempo che può essere annullato – il saggio, elevandosi all'Uno, raggiunge la perfezione del pensiero attuale e auto-identico, che non necessita più della successione temporale tipica del pensiero discorsivo¹¹ – è più propriamente un "tempo intemporale": una temporalità messa tra parentesi, di cui è negata la sostanza e salvata solo l'apparenza¹². Plotino, in definitiva, rimane nell'orbita del pensiero greco sul tempo: il tempo mitico del *Timeo* platonico e quello ciclico della *Fisica* aristotelica rivivono e si saldano nel tempo dell'Anima. Il tempo non è l'altro dell'eterno, ma si iscrive e si genera al suo interno: il movimento di processione, da cui il tempo deriva, è da sempre risolto e compensato dalla conversione all'Uno; l'andare è già un ritorno, e il ritorno un andare, perché ogni movimento, sia esso di dispersione o di conversione, avviene nell'orizzonte perpetuo dell'originario.

Al tempo "teatrale" – e tragico – della filosofia greca ed ellenistica, dove le vicende esistono in anticipo, e sono impreviste solo a patto di consentire la finzione scenica¹³, si contrappone il tempo creato del pensiero cristiano: un tempo reale, lineare, senza possibilità di essere annullato o superato durante l'esistenza terrena. Nell'orizzonte della creazione, infatti, il tempo è essenziale, e non può essere eliminato senza spazzar via allo stesso tempo tutta la verità del cristianesimo¹⁴: togliere il tempo significherebbe togliere la differenza ontologica tra Dio e il mondo, annullando tanto il

¹¹ In *Enn.* I 1, 10 Plotino sostiene che l'uomo vero «è dotato di virtù intellettive radicate nella medesima Anima separata: separata nel senso che si può distaccare quando ancora è in questo mondo». Il saggio, vivendo nella contemplazione della realtà intelligibile, annulla dunque il tempo: «Siccome il "prima" e il "dopo" nell'ambito delle forme non si dispongono nel tempo, neppure il pensiero del prima e del dopo avrà valore temporale» (*Enn.* IV 4, 1).

¹² Cfr. J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 98-100.

¹³ Cfr. E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, vol. II, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1904, p. 533.

¹⁴ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 90.

significato di Dio quanto quello dell'uomo. All'ottica medio e neoplatonica della distanza, che lascia oscillare il molteplice tra i margini estremi del distacco e della riunificazione all'Uno, si sostituisce dunque l'ottica cristiana della trascendenza, che riconosce un dislivello ontologicamente incolmabile tra il Creatore e la creatura¹⁵.

Proprio da questa cesura tra tempo ed eternità scaturisce la possibilità dell'esistenza spirituale dell'uomo, ossia di una vita che conosce il dramma e la libertà. Solo il tempo narrato da Agostino, infatti, avendo un inizio, una fine e un fine, può essere lo sfondo della libertà umana, della storia personale e collettiva, della conversione¹⁶; solo il tempo creato è lo spazio in cui può aprirsi il nuovo.

Plotino fugge il tempo; Agostino lo vive. Il tempo dell'anima è qualcosa di sostanziale: per questo l'esistenza dell'uomo non è insensata, il pensiero rivolto all'avvenire non è senza speranza, la morte può avere un senso. Là dove il pensiero neoplatonico si costruisce un tempo intemporale, una parvenza di eternità, che è illusione dell'identità nella molteplicità, il pensiero cristiano esige l'impegno e il confronto con il tempo e nel tempo. Successione e irreversibilità, i due aspetti che rendono noto il tempo alla coscienza, certo tengono in scacco "l'avidità della coscienza"¹⁷, ma rendono anche possibile la persona.

Queste note si chiariranno con la lettura dei testi di Agostino. Prima di passare all'esame del Libro XI delle *Confessioni*, richiamo i principali elementi di novità dell'orizzonte di ricerca di Agostino. Il passaggio dal naturalismo al creazionismo, dal tempo-immagine alla serietà del tempo, ha posto al centro la dimensione della persona, e ha accordato sostanzialità al tempo interiore. Il tempo è un "fatto" che interessa l'uomo e la sua vita spirituale; il tempo, allora, può essere compreso non solo a partire dal concetto di eternità, ma anche a partire dall'esperienza umana della temporalità. Sarà questa la strada percorsa nel Libro XI¹⁸. Per questa ragione, la metafisica di Agostino si farà

¹⁵ L. Alici, "Nec aditum nec exitum inveniunt": *tempo e creazione in Agostino*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, p. 68.

¹⁶ Se il tempo, in quanto immagine dell'eternità, si colloca all'interno dell'eternità, la conversione dal temporale all'eterno è intellettuale: come insegna Plotino, sarà sufficiente che il saggio elevi se stesso alla contemplazione delle realtà immutabili, per sottrarsi al divenire e alla corruzione. Se il tempo, al contrario, è una realtà ontologicamente fondata, la conversione, intellettuale e morale insieme, sarà un processo mai concluso, nelle mani non solo dell'uomo ma anche di Dio.

¹⁷ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 99.

¹⁸ Allargando lo sguardo all'intera opera di Agostino, Maria Bettetini ha scritto: «Forse l'unico scopo di tutte le opere [di Agostino] è dare elementi per comprendere, pur nella limitatezza umana, il problema

psicologia, indagando il tempo dell'anima; la psicologia, a sua volta, sarà necessariamente metafisica, perché la coscienza del tempo si fonda sul riconoscimento della trascendenza divina: «*omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec venirent nisi te operante et manente*»¹⁹.

della creazione, ove si gioca quel rapporto immutabile e mutevole, tra tempo ed eternità che il neoplatonismo aveva risolto in termini di partecipazione, progressione, dispersione, salvando l'immutabile e confinando invece ciò che diviene nel regno dell'altro dall'essere, quando non del non essere o addirittura del male, del primo male» (M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 134).

¹⁹ *Conf.*, VII, 15.21: «Infatti, tutti gli spazi di tempo, sia quelli passati sia quelli futuri, non potrebbero essere passati né potrebbero venire, se Tu non fossi operante e permanente».

3. IL TEMPO A PARTIRE DAL DIVENIRE

La trattazione sul tempo delle unità 14.17-29.39 del Libro XI delle *Confessioni*, la cosiddetta teoria del “tempo interiore”, è un’indagine condotta con i mezzi della psicologia fenomenologica ma con le finalità della metafisica teologica. Agostino si interroga sul tempo per capire l’eternità di Dio; a sua volta, il problema dell’eternità è il problema della salvezza umana: è significativo che la sezione dedicata al tempo si concluda con il monito a superare il tempo e il «tumulto della molteplicità», per raggiungere l’unità e la quiete di Dio¹. A tal proposito, Goulven Madec ha giustamente suggerito di intendere le analisi sul tempo come una *exercitatio animi*: uno sforzo di comprendere il messaggio divino, interrogandosi sulla propria possibilità di salvezza, sulla percezione della temporalità, sulla possibilità di trascendere il tempo².

Avendo a mente questo punto, possiamo passare all’esame del testo di Agostino. Nel presente capitolo, per prima cosa chiarirò il contesto della domanda sul tempo, per ricollocare il nucleo speculativo sul tempo nell’orizzonte del Libro XI, dedicato, insieme ai due Libri successivi, alla meditazione sulla Scrittura e alla confessione delle verità trovate in essa. In seguito, discuterò la tesi del tempo come *distentio animi*, valutandone le tangenze con la teoria del tempo di Aristotele e sottoponendola ad alcune critiche degli interpreti contemporanei. Infine, proverò a difendere la posizione agostiniana, legandola, a ritroso, alla trattazione sulla memoria contenuta nel Libro X.

¹ Cfr. *Conf.*, XI, 29.39

² «*La méditation sur le temps, qu’on appelle imprudemment une “digression”, est une exercitatio animi, analogue à celle du livre X sur la mémoire. [...] Ce n’est pas une dissertation objective sur le temps, mais un exercice spirituel pour nous mettre en forme et en état de comprendre que la transcendance de Dieu par rapport à la création est toute autre que la maîtrise, toute relative, que l’esprit créé s’assure sur le temps qui passe, par sa triple intentionnalité : le souvenir du passé, l’observation du présent, l’attente de l’avenir, au prix de la distension*» (G. Madec, *Lectures augustinienes*, Institut d’études augustinienes, Paris 2001, pp. 190-191). Anche H. Marrou ha rilevato il ricorrere del metodo della *exercitatio animi* negli scritti di Agostino: «*L’esprit qui veut parvenir à la contemplation doit s’exercer, se livrer à un entraînement préparatoire, véritable gymnastique intellectuelle*» (H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard 1938, p. 305).

3.1. La domanda sul tempo

Il Libro XI segna una svolta fondamentale: dopo aver narrato la sua vita passata nei Libri dal I al IX e le condizioni attuali del suo spirito nel Libro X, Agostino intraprende una lunga esegesi dei primi versetti della Bibbia, che lo impegnerà in tutti gli ultimi tre Libri dell'opera. Nello specifico, l'oggetto del Libro XI è la meditazione sul primo versetto della *Genesi*: «*In principio fecit Deus caelum et terram*»³. Agostino concentra l'attenzione su due espressioni bibliche: «*fecit*» e soprattutto «*in principio*»; «*caelum et terram*» saranno invece al centro delle analisi del Libro XII. Il testo può essere diviso in due parti: nella prima, compresa tra le unità 4.6 e 9.11, Agostino illustra la peculiarità dell'atto creatore divino, interpretando le parole «nel principio» come complemento di mezzo; nella seconda, molto più ampia, corrispondente alle unità 10.12-31.41, si impegna a rispondere all'obiezione di coloro che interpretano l'espressione «nel principio» come complemento di tempo⁴. È in questa seconda sezione che trova spazio la lunga digressione sulla natura del tempo. Vediamone le ragioni.

Se «nel principio» vale come complemento di tempo determinato, è lecita la domanda dei Manichei⁵: «Che cosa faceva Dio prima di creare il cielo e la terra?»⁶. Dietro al quesito si nasconde un altro interrogativo, che Agostino chiarisce alcuni paragrafi dopo: «Come gli è venuto in mente di creare qualcosa, mentre prima non aveva mai fatto nulla?»⁷. I Manichei, in sostanza, contestano l'opposizione tra l'eternità di Dio e la temporalità del mondo. La creazione pone infatti un dilemma di non facile soluzione: 1) «Se infatti in Dio è sorta una nuova istanza e una nuova volontà di dare origine a una creatura che non

³ Agostino non leggeva la *Genesi* nell'originale ebraico, lingua che non comprendeva (*Conf.*, XI, 3.5), ma in una versione latina precedente quella di san Girolamo, che prenderà poi il sopravvento. Da notare, il fatto che Agostino per riferirsi alla creazione usi il verbo *făcio*, poi sostituito nella *Vulgata* da *crĕo*.

⁴ Agostino non esclude l'interpretazione in senso temporale dell'espressione biblica, ma l'errata conseguenza per cui Dio stesso si troverebbe nel tempo. (Cfr. *De Gen. contr. Manich.*, I, 2.3; *Conf.*, XII, 24.33; 28.39; 29.40; *De Gen. ad litt.*, I, 1.2).

⁵ Nelle *Confessioni* Agostino non esplicita l'identità degli obiettori; tuttavia, sappiamo da un suo scritto giovanile, il *De Genesi contra Manicheos*, che erano i Manichei a sollevare abitualmente la questione, per criticare l'Antico Testamento. Cfr. *De Gen. contr. Manich.*, I, 2.3: «*Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?*».

⁶ *Conf.*, XI, 10.12: «*Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?*».

⁷ *Conf.*, XI, 30.40: «*Quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?*».

aveva mai creato prima»⁸, allora la volontà divina non è immutabile ed eterna; 2) «se, invece, era eterna la volontà di Dio di far essere una creatura»⁹, allora anche il creato dev'essere sempre esistito. L'obiettivo del dilemma, dunque, è costringere ad ammettere che il mondo è eterno. Ma questa posizione, come abbiamo visto, è incompatibile con la rivelazione ebraico-cristiana – prima della creazione non esiste il tempo, dunque è insensato domandare che cosa Dio facesse “allora”, quando non c'era il tempo (*Conf.*, XI, 13.15) –; ad Agostino non resta allora che andare alla radice da cui sorge: la concezione dell'eternità in rapporto al tempo¹⁰.

La lunga discussione sulla natura del tempo, di conseguenza, è funzionale a comprendere il difficile concetto di eternità. I Manichei, pensando l'eternità come un tempo infinito, mostrano di avere una concezione errata, e antropomorfica, dell'eterno: essi pensano l'eterno per trasposizione e analogia del temporale, equiparando erroneamente la durata divina a un tempo umano dilatato all'infinito¹¹. Tra l'eternità del Creatore e la finitezza delle creature, invece, vi è una differenza che riguarda l'essere, e non solamente le sue modalità¹². Per questa ragione, l'indagine di Agostino si propone di sottolineare gli aspetti della temporalità che meglio evidenziano il suo contrasto rispetto all'immutabilità divina. L'eternità non può essere compresa a partire dal tempo, né il tempo a partire dall'eternità: come vedremo, Agostino, unico esempio tra i Platonici, non tenta di capire il tempo in riferimento al suo presunto paradigma, l'eternità¹³, ma rifacendosi alla nozione di tempo di cui abbiamo esperienza.

⁸ *Conf.*, XI, 10.12: «*Si enim ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia*».

⁹ *Conf.*, XI, 10.12: «*Si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?*»

¹⁰ Cfr. Sant'Agostino, *Il tempo*, a cura di G. Catapano, Città nuova, Roma 2007, p. 17.

¹¹ Cfr. Saint Augustin, *Les confessions. Livres VIII-XIII*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et note par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Etudes augustinienes, Paris 1992 [BA 14], p. 582. D'ora in poi farò riferimento al testo come A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*.

¹² *Ivi*, p. 573.

¹³ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 152.

Sottoposto all'indagine fenomenologica, il tempo mostra fin da subito di avere una natura sfuggente. Non c'è nulla di più noto e di più familiare¹⁴, eppure il tempo non si lascia cogliere con il pensiero, o esprimere con le parole¹⁵: «*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*».

Agostino decide allora di avviare l'esame partendo da una certezza condivisa: «Se nulla passasse, non ci sarebbe il tempo passato; se nulla giungesse, non ci sarebbe il tempo futuro; e se nulla fosse, non ci sarebbe il tempo presente»¹⁶. Condizione dell'esistenza del tempo nella sua triplice determinazione di passato, futuro e presente sono rispettivamente il passare, il venire e l'esserci di qualcosa: in altre parole, il divenire. Il tempo, dunque, trova il suo fondamento oggettivo nel divenire delle cose. Questa precomprensione, tuttavia, non risolve la questione della natura del tempo, ma pone anzi tre grandi aporie.

La prima aporia, formulata nell'unità 14.17, concerne l'esistenza stessa del tempo. «Il passato e il futuro, in che maniera sono, dal momento che il passato ormai non è più, mentre il futuro non è ancora?»¹⁷ E in che modo esiste il tempo presente, «se la causa per cui è, è che esso non sarà – il presente, per essere tempo e non eternità, deve scorrere nel passato -, se cioè non possiamo dire in modo veritativo che il tempo è, se non in quanto tende a non essere (*tendit non esse*)»¹⁸? Il tempo intero, in definitiva, sembra non essere. Da notare che l'aporia dell'esistenza si pone perché Agostino proietta la questione dall'esistenza degli enti temporali passati, presenti e futuri sull'esistenza delle tre estasi temporali relative¹⁹.

Seconda aporia: la lunghezza del tempo (15.18-20). Agostino rileva innanzitutto che, benché l'esistenza del tempo sia aporetica, «*tamen dicimus longum tempus et breve*

¹⁴ Cfr. *Conf.*, XI, 14.17: «*Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*».

¹⁵ Cfr. *Ivi*: «*Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?*».

¹⁶ *Ivi*: «*Fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus*».

¹⁷ *Ivi*: «*Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?*».

¹⁸ *Ivi*: «*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?*»

¹⁹ Cfr. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980, traduzione italiana di C. Tugnoli, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 266.

tempus» (15.18). Noi siamo soliti parlare di lunghi passati e lunghi futuri, oppure di brevi; «ma come può essere lungo o breve quello che non è?». Tanto il passato quanto il futuro, infatti, non possono essere lunghi o brevi in quanto tali, ma solo in quanto presenti: ciò che non è più e ciò che non è ancora non può essere oggetto di alcuna predicazione. Queste considerazioni si fondano su due presupposti: 1) deve esistere ciò su cui fare affermazioni vere o false; 2) per esistente si intende ciò che può essere attualmente visto, con gli occhi o con lo spirito. Alla discussione sul problema della lunghezza, di conseguenza, soggiacciono due concezioni: 1) la teoria linguistica di Agostino, secondo cui ad affermazioni vere su fatti reali deve corrispondere un loro essere – le parole, infatti, si formano a partire dalle immagini che le cose (*res*), passando, hanno impresso nell’anima; 2) la comprensione dell’essere come presenza, per influenza della nozione aristotelica – e poi stoica – di sostanza. Per questa ragione, agli eventi temporali passati e futuri, non attualmente presenti viene negata l’esistenza reale. Agostino si domanda allora se sia possibile attribuire la lunghezza almeno al tempo presente. Il presente, tuttavia, in quanto tale non può essere lungo, perché è privo di estensione: di cento anni presenti, né è presente solo uno; dell’anno, è presente solo un mese; del mese, un giorno; del giorno, un’ora; dell’ora, un istante. «Solo se si pensa a un tratto di tempo che non sia più divisibile in parti sia pure piccolissime, quello solo è tale da potersi dire presente»²⁰; ma un tale presente non ha *nulla morula, nullum spatium*. Dovremo tornare sulla nozione agostiniana di “istante”, per rilevarne le criticità – come è possibile ottenere l’indivisibile dalla continuità divisibile del tempo? –; per il momento, ci basti prendere atto che anche il presente, in quanto privo di durata, sembra senza lunghezza.

La terza aporia, presentata nell’unità 16.21 e ampliata in 21.27, riguarda la misurazione del tempo. L’aporia dell’esistenza e della lunghezza si infittiscono: è un dato d’esperienza che noi, oltre a percepire gli intervalli di tempo e a confrontarne la lunghezza, «misuriamo anche quanto quel tempo sia più lungo o più breve di quell’altro, e rispondiamo che uno è doppio o triplo e che l’altro è semplice o che l’uno dura quanto

²⁰ *Conf.*, XI, 15.20: «*Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur*».

l'altro»²¹. Si ripropone il problema già incontrato per la lunghezza: «I tempi passati che non sono più o i tempi futuri che non sono ancora chi può misurarli, se non chi abbia il coraggio di affermare che si può misurare quello che non è?»²²; e come possiamo misurare il presente, che non ha estensione?

Di fronte a queste tre aporie, Agostino esita, ma non si dà per vinto: «*quaero, [...] non adfirmo*» (17.22). La prospettiva non è dogmatica e assertiva, ma di ricerca²³, tanto che la soluzione verrà conquistata in modo soltanto parziale, più per esclusione di ipotesi insostenibili che per positiva acquisizione di conoscenza²⁴. La mossa decisiva, come chiariremo tra poco, consisterà nel cambiare angolazione all'indagine, spostando l'attenzione sulla nozione di durata. Il passaggio dalla realtà esterna a quella interna della *mens*, fornirà un'originale risposta all'enigma del tempo.

3.2. *Il tempo come distentio animi*

Agostino affronta per prima l'aporia dell'esistenza: se davvero il tempo non esistesse, infatti, non avrebbe senso interrogarsi sulla sua lunghezza e misurabilità. Negare l'esistenza del passato e del futuro è paradossale: significherebbe non solo demolire l'orizzonte del pensiero comune a tutti gli uomini – ciò che abbiamo imparato da bambini, e che continueremo a insegnare ai nostri figli –, ma togliere anche ogni credibilità alle Scritture, basate sulla narrazione di fatti veramente passati e sulla predizione di fatti veramente futuri. Vista l'importanza biblica dei Profeti, Agostino dedica al tema della previsione un'apposita digressione (19,25). Il passato e il futuro, in definitiva, devono avere una qualche forma di esistenza. Ma per essere, devono essere presenti: «Dovunque sono, lì non sono futuro o passato, ma presente. Infatti, se anche

²¹ *Conf.*, XI, 16.21: «*Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud*».

²² *Ivi*: «*Praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est?*»

²³ K. Flasch, *Agostino d'Ipbona*, p. 267.

²⁴ Sant'Agostino, *Il tempo*, p. 8.

lì sono futuro, lì non sono ancora; o se anche lì sono passato, ormai lì non sono più. Dunque dovunque sono e qualunque cosa sono, non sono se non presenti»²⁵. È importante sottolineare la mossa di Agostino. La questione iniziale, «*quid est tempus?*», è riformulata nella domanda sull'ubi: «*Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint*» (18.23). La via per sciogliere l'aporia dell'esistenza è aperta: i fatti passati sono presenti nella memoria sotto forma di tracce lasciate dalle impressioni; i fatti futuri, invece, sono presenti sotto forma di quelle cause e di quei segni, attualmente presenti, che anticipano gli eventi futuri²⁶. Il tempo passato e quello futuro, di conseguenza, non hanno un referente esterno al soggetto: la loro esistenza è psichica²⁷. Questo punto cruciale è illustrato più chiaramente in riferimento al passato. Scrive Agostino:

*Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea.*²⁸ (Conf., XI, 18.23)

Il tempo passato non è: ciò che è – ciò che è presente, per l'identificazione tra essere e presenza già ricordata – è l'immagine mentale dell'evento passato, conservata nella memoria. Per questa ragione, prosegue Agostino, non è corretto dire che ci sono tre tempi: passato, presente e futuro; ma è più appropriato fare riferimento a tre forme diverse del presente: il presente del passato, il presente del presente e il presente del

²⁵ Conf., XI, 18.23: «*Scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*».

²⁶ Questa mossa, a ben vedere, viene anticipata già alla fine dell'unità 17.22, quando Agostino afferma: «*Sunt ergo et futura et praeterita*». Possiamo notare che i sostantivi *futurum* e *praeteritum* sono stati sostituiti dai corrispettivi aggettivi: ad essere, dunque, non sono il futuro e il passato in quanto tali, bensì delle qualità temporali che possono esistere nel presente senza che le cose di cui noi parliamo quando le prediciamo o le raccontiamo esistano già o esistano ancora. (Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, Editions du Seuil, Paris 1983, traduzione italiana di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume primo*, Jaca Book, Milano 2001³, p. 26).

²⁷ Sant'Agostino, *Il tempo*, p. 25.

²⁸ «Quando, però, si raccontano dei fatti veri passati, si traggono dalla memoria non i fatti medesimi, che sono passati, ma parole tratte dalle immagini di quei fatti, che, passando attraverso i sensi, si sono impressi come orme nella nostra anima. La mia fanciullezza che non è più, per esempio, fa parte del tempo passato, che non è più; ma l'immagine di essa, quando la ricordo e la racconto, io la colgo nel tempo presente, in quanto è ancora nella mia memoria».

futuro²⁹. A questo punto, senza ancora aver menzionato il tempo come *distentio*, Agostino può legare esplicitamente il tempo all'anima: «*Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video*» (20.26). Il presente del passato corrisponde alla *memoria*, il presente del presente al *contuitus*, cioè all'immediato vedere, letteralmente all'"atto dell'osservare attentamente", il presente del futuro all'*expectatio*.

Questa revisione dell'uso linguistico dei tre tempi verbali è probabilmente debitrice delle dossografie dell'epoca sul tempo, in cui era forte l'influenza del pensiero stoico³⁰. Sesto Empirico, per esempio, riporta una critica mossa dagli Stoici all'utilizzo popolare, non tecnico, dei tempi verbali, che presenta una notevole somiglianza con quella di Agostino³¹. Ciò che mi interessa mettere in luce, al di là del problema delle fonti, è l'errore comune agli Stoici e ad Agostino, sotteso alla tesi del triplice presente: la convinzione che il presente, a differenza del passato e del futuro, abbia un'effettiva consistenza ontologica. Agostino sembra dimenticare ciò che ha rilevato poco prima, ovvero che anche il presente, in quanto istante, non ha alcuna durata. Inoltre, non si rende conto che è insensato parlare dell'esistenza di una "parte" del tempo, il presente, negando al contempo l'esistenza del passato e del futuro, perché le tre indicazioni di tempo sono espressioni indicali riflessive³², il cui significato può essere definito solo in

²⁹ Cfr. *Conf.*, XI, 20.26: «*Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*».

³⁰ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 153, 157. La triade *memoria, contuitus, expectatio*, inoltre, appare come una ripresa quasi letterale della triade aristotelica di *μνήμη, αἴσθησις, ἐλπίς* proposta nel *De Memoria (De mem. 449 b 27)*. (Cfr. E.A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1985, p. 22). Pasquale Porro ha messo in luce che anche il concetto di «*attentio*» che «*perdurat*» (*Conf.*, XI, 28.37) traduce una nozione grammaticale, quella di *praesens imperfectum*, derivata dal sistema temporale degli Stoici. Leggiamo nelle *Institutiones grammaticae* di Prisciano: «*Praesens tempus hoc solemus dicere quod contineat et coniungat quasi puncto aliquo iuncturam praeteriti temporis et futuri nulla intercisione interveniente. Unde Stoici iure hoc tempus "praesens imperfectum" vocabant*» (*Prisciani Institutionum Grammaticarum VIII*, in *Grammatici Latini II*, ex recensione Martini Hertzii, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1855, p. 414 ss.). Attraverso Varrone, cui Prisciano è debitore, Agostino fa proprio il sistema temporale degli stoici; alla sua formazione retorica, dunque, andrebbe ricondotto l'interesse, testimoniato sin dalle opere giovanili (*De immortalitate animae, De musica, De quantitate animae, De ordine*) per la questione della memoria e del suono. (Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, in L. Alici (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino: atti del 1. e 2. Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1990, pp. 177-204).

³¹ Cfr. SVF II, 221.

³² È stato H. Reichenbach a mettere a tema il concetto di espressione *token-reflexive*, per indicare quegli enunciati la cui interpretazione richiede la conoscenza del parlante, del luogo, del tempo, in generale del contesto (Cfr. H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, The Macmillan Company, New York 1947, §50f).

termini di reciprocità³³. Lasciamo in sospenso queste questioni, e torniamo alla soluzione delle tre aporie.

Dopo l'aporia dell'esistenza, Agostino si impegna a risolvere la terza, relativa alla misurazione, perché la soluzione è analoga: è nell'animo, non al di fuori, che i tempi vengono misurati. Il tempo, infatti, non coincide con il movimento dei corpi che possiamo osservare all'esterno, né tantomeno con «il movimento del sole, della luna e delle stelle». Agostino dedica una lunga confutazione alla posizione dell'«uomo dotto», per cui appunto il tempo consisterebbe nel movimento degli astri. Sull'identità dell'*homo doctus* sono state presentate molte ipotesi: potrebbe trattarsi di Eratostene, di Estio di Perinto, di Stobeo, o ancora di Crisippo. L'opinione del saggio, in realtà, sembra piuttosto riflettere il sincretismo filosofico dell'epoca: l'idea di tempo ascritta all'*homo doctus* mescola infatti platonismo, aristotelismo e stoicismo. Già Plotino l'aveva criticata (*Enn.*, III 7, 7-9); come vedremo, è possibile che Agostino abbia preso in prestito alcune delle sue argomentazioni³⁴.

Agostino rifiuta la tesi per due ragioni: 1) se il movimento del cielo cessasse, sarebbe sufficiente un qualsiasi altro movimento, fosse anche quella della ruota del vasaio, perché ci fosse il tempo (23.29); 2) pensare il tempo come il movimento degli astri significa confondere il tempo con ciò di cui è il segno. Per chiarire il rapporto tra tempo, misura e movimento, Agostino invita a riflettere sul significato di "giorno", ovvero di quel periodo di ventiquattro ore in cui si compie il movimento del sole da oriente a occidente: «Domando se il giorno sia quel movimento stesso o la durata in cui esso si compie, o l'una e l'altra cosa»³⁵. Nella prima ipotesi, se il sole percorresse il suo circuito in un'ora, un'ora sarebbe un giorno; nella seconda, se il sole percorresse di nuovo il suo circuito in un'ora, sarebbero necessarie ventiquattro rotazioni per fare un giorno; nella terza, non avremmo il giorno né se il sole compisse in un'ora la sua rotazione, né se il sole si fermasse, per impiegare un tempo uguale a quello della sua rotazione. Queste ipotesi obbligano dunque a dissociare il tempo dal movimento: non c'è tempo senza

³³ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 155.

³⁴ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 586.

³⁵ *Conf.*, XI, 23.30: «*Quaero, utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque*».

movimento, ma il tempo non è il movimento. Se lo fosse, dovremmo essere in grado di misurare la durata di un movimento semplicemente osservando il movimento in atto, mentre invece abbiamo bisogno di vederne l'inizio e la fine, o comunque di istituire un confronto tra le durate; non potremmo inoltre misurare la durata dello stato di quiete di un corpo, come invece facciamo (24.31).

Ciò che Agostino sta cercando, dunque, è il tempo "in sé", «*vim naturamque temporis*» (23.30): il tempo con cui misuriamo il movimento e stabiliamo rapporti di durata; il tempo che è *mora* prima ancora che *circuitus*. Se dunque non è il movimento che misuriamo, quando misuriamo il tempo, che cosa effettivamente misuriamo, per misurare il tempo? Per rispondere alla difficile questione, Agostino pensa innanzitutto a un caso che gli è familiare: i rapporti di lunghezza tra sillabe brevi e lunghe. L'ipotesi che la sillaba breve possa essere l'unità minima del tempo, con cui misurare tutte le altre lunghezze, viene però presto scartata; Agostino pone allora, come semplice congettura, che il tempo sia distensione³⁶: «*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*» (26.33). Questa famosa formula, dunque, è tutt'altro che una definizione: essa è piuttosto una metafora che evoca ciò che accompagna o segue l'atto cognitivo della misurazione del tempo. Il termine *distentio*, infatti, lascia intatta la questione di come misuriamo il tempo, limitandosi a rappresentare graficamente gli effetti psicologici di questo processo³⁷. Agostino ne è consapevole, e prosegue dunque l'indagine, tornando a riflettere sulla memoria musicale. Quando ascoltiamo un verso, per esempio «*Deus creator omnium*», siamo certi di poter misurare le sillabe brevi e lunghe, e possiamo dire che la sillaba lunga ha una durata doppia della breve. «Ma come posso misurare la sillaba lunga quando è presente – si chiede Agostino – dal momento che non posso misurarla se non dopo che essa sia giunta alla fine? Ma quando è giunta alla fine, essa è passata. E allora che cos'è (*quid est*) quello che misuro?»³⁸ Proprio come era accaduto nella risoluzione dell'aporia dell'esistenza, anche in questo caso la domanda sul *quid* può trovare risposta solo se

³⁶ L'idea del tempo come distensione o estensione, a ben vedere, era già stata avanzata, di sfuggita, nell'unità 23.30. Una volta dimostrata la disomogeneità tra tempo e movimento, Agostino aveva scritto: «*Video igitur tempus quadam esse distentionem*».

³⁷ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 153-154.

³⁸ *Conf.*, XI, 27.35: «*Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? Eius autem finitio praeteritio est. Quid ergo est, quod metior?*»

riformulata in domanda sull'*ubi*: «*Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*» (27.35); «*In te, anime meus, tempora metior*» (27.36). Il tempo viene misurato non fuori, ma dentro di noi. Ciò che misuriamo, spiega Agostino, è l'affezione (*affectionem*) che le cose passando producono in noi e che in noi resta presente, non le cose che l'hanno prodotta e sono passate³⁹. È nella memoria, in definitiva, che il tempo può essere misurato, ed è ancora grazie alla memoria che possiamo intraprendere un'azione di una durata stabilita, tracciando uno «spazio di tempo» nella mente. Nell'unità 20.26 Agostino aveva risolto l'aporia dell'esistenza correggendo l'uso comune dei tre tempi verbali con il presente tripartito: il tempo si era rivelato reale come memoria, attenzione e attesa. In questi tre atti, di conseguenza, va cercata la soluzione anche della terza aporia: non misuriamo il tempo passato, che non è più, né quello presente, che passa e non ha estensione, e neppure quello futuro, che non è ancora, ma le tracce mnemoniche depositate nell'anima⁴⁰.

Con la soluzione dell'aporia della misurazione, si risolve anche la seconda, relativa alla lunghezza. Brevi o lunghi non sono il passato e il futuro, ma la memoria e l'attesa: «Non è lungo il tempo futuro che non esiste, ma un lungo futuro è una lunga attesa del futuro; né è lungo il tempo passato che non è, ma un lungo passato è una lunga memoria del passato»⁴¹. Questa affermazione, a ben vedere, è problematica, perché sembra confondere il ricordo di un lungo tempo passato e l'attesa di un lungo tempo futuro con il trattenersi a lungo, nell'animo, di una rappresentazione del passato

³⁹ Cfr. *Conf.*, XI, 27.36: «*Affectionem, quam res praeteriuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior*».

⁴⁰ L'argomento di Agostino, a prima vista, sembra corretto rispetto alla misurazione del passato, ma non sembra valido per quella del futuro. In realtà, Agostino ha già spiegato che anche l'attesa si basa sul ricordo – prevedo il sorgere del sole perché ho la traccia mnemonica, attualizzata, dell'aurora (18.24) –; il tempo futuro, dunque, è misurabile solo a patto di possederlo già nell'animo. Cfr. *Conf.*, XI, 27.36: «*Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum*».

⁴¹ *Conf.*, XI, 28.37: «*Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa exspectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est*».

o del futuro. Partendo da questo rilievo, Kurt Flasch ha criticato l'incompiutezza della teoria del tempo di Agostino: Agostino non avrebbe scoperto l'autocoscienza come chiave della conoscenza del tempo; pur muovendosi in questa direzione – la questione della misura del tempo viene trasferita dall'ambito della durata degli eventi naturali a quello della durata di attesa e ricordo – non sarebbe riuscito a ricondurre del tutto il tempo alla coscienza⁴². Penso che questa critica non colga del tutto nel segno. Agostino non pensa al fenomeno della percezione soggettiva del tempo, quale viene trattato nella modernità; la sua concezione dell'estensione mentale si fonda invece sulla sua teoria della conoscenza: la durata viene pensata dall'*animus* a partire dalle impressioni che l'attimo presente, scorrendo fuggevole, depone negli organi sensoriali⁴³. Il passo respinto da Flasch, di conseguenza, è tutt'altro che assurdo, perché mette in rilievo il necessario momento ricettivo e passivo della nostra esperienza del tempo. D'altra parte, se considerata in modo isolato, questa spiegazione non è del tutto soddisfacente: se l'*animus* fosse mera passività e ricettività, come sostenuto da Flasch, la coscienza del tempo rimarrebbe effettivamente inspiegata. Per superare l'aporia, ritengo che la trattazione sulla memoria del Libro X vada considerata il complemento e la preconditione dell'indagine sul tempo. La facoltà della memoria messa a tema nelle *Confessioni*, oltre che nel più tardo *De Trinitate*, si mostra infatti capace di dare ragione dell'esperienza del tempo. Nella Parte seconda cercherò di difendere questa interpretazione. Per ora, limitiamoci a rilevare la mossa compiuta per dare ragione della lunghezza del tempo: passato, presente e futuro vengono ricondotti a tre distinti atti mentali. La durata del tempo, di conseguenza, non è un dato naturale, ma è il prodotto dell'attività dell'animo⁴⁴.

Il tempo di cui abbiamo esperienza, in conclusione, esiste come durata psichica: in questo senso è *distentio animi*⁴⁵. Considerato nella sua natura esteriore e fisica,

⁴² K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, pp. 271-272.

⁴³ C. Horn, *Augustinus*, C.H. Beck, München 1995, edizione italiana a cura di P. Kobau, traduzione di P. Rubini, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 104.

⁴⁴ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 589.

⁴⁵ Come ha affermato K. Flasch, «*Zeit ist Seelenzeit, nie pure Weltzeit. Die Seelenzeit ist die einzige Weltzeit, von der wir wissen*» (Cfr. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das 11. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993,

invece, il tempo come “puntuale trascorrere”⁴⁶ è incompatibile con il nostro abituale rapporto con il passato, il presente e il futuro: le tre aporie lo hanno chiaramente dimostrato. Per poter narrare il tempo, predicarne degli attributi, suddividerlo e misurarlo, l’istante puntuale e inesteso deve essere trattenuto e dilatato dall’animo. Per chiarire il concetto di *distentio*, Agostino ricorre a un ulteriore esempio musicale:

*Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum.*⁴⁷ (Conf., XI, 28.38)

Il tempo che viviamo, il tempo che dura, trova esistenza nella distensione, o protrazione⁴⁸, dell’animo, il quale si allarga sino ad abbracciare nell’insieme della loro successione ciò che deve fare, che fa e che ha fatto, ovvero ciò che attende, osserva e ricorda. L’*attentio*, in particolare, svolge un ruolo fondamentale: è grazie allo “sguardo” della mente, infatti, che il futuro “passa”, diventando passato; l’*attentio*, in altri termini, fa presente il tempo, perché rende possibile la successione degli istanti, conferendole una durata.

In questa dinamica di attenzione e distensione, prosegue Agostino, trova esistenza non solo la durata di una canzone, ma anche la durata della vita dell’uomo, di cui sono parti tutte le sue azioni, e della storia umana, di cui sono parte tutte le vite dei singoli uomini (28.38): il tempo psicologico è anche tempo storico.

Richiamati gli argomenti centrali della trattazione sul tempo del Libro XI, esaminiamo alcuni punti critici.

p. 20). Ciò non significa tuttavia che Agostino neghi la realtà oggettiva ed extra-mentale del tempo, come invece sembra concludere lo studioso tedesco.

⁴⁶ K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, p. 268.

⁴⁷ «Quando sto per cantare una canzone che conosco, prima di incominciare la mia attesa si rivolge all’intera canzone; e dopo che avrò cominciato a cantare, tutto ciò che di essa avrò via via consegnato al passato, si distende anche nella mia memoria. E la vita di questa mia azione si distende da un lato nella memoria per ciò che ho già pronunciato, e dall’altro nell’attesa per ciò che sto per pronunciare, mentre è presente la mia attenzione, mediante la quale ciò che era futuro passa per diventare passato».

⁴⁸ Cfr. Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, pp. 685-686, nota 99.

Molti interpreti hanno sottolineato innanzitutto le incongruenze della teoria agostiniana del tempo fisico. Agostino ritiene che il tempo, come lo spazio, sia una continuità infinitamente divisibile (*De mus.*, 6.21; *De vera relig.*, 80), ma pone come sua unità minima l'istante indivisibile. Ciò solleva due problemi: 1) come è possibile ottenere l'indivisibile dall'infinitamente divisibile? 2) Partendo dall'istante indivisibile, come si costituiscono la continuità e la successione del tempo?

Partiamo dalla prima questione. Ricavando un'entità inestesa, l'istante, da un'entità estesa, il fluire temporale, Agostino sembra compiere un vero e proprio errore logico. Questa è la posizione di Gerard O'Daly, secondo il quale Agostino non riuscirebbe a rispettare le premesse filosofiche del suo discorso sul tempo. Secondo lo studioso, infatti, o l'istante è esteso, e allora è una parte del tempo, o è inesteso, ma in tal caso non è esso stesso temporale. Agostino, dunque, non raggiungerebbe l'acume speculativo di Aristotele, per il quale l'istante non è una parte del tempo, ma il limite matematico che distingue il prima e il dopo nel movimento⁴⁹. In realtà, Agostino non ignora la teoria della divisibilità infinita di entità estese, ed è infatti consapevole che ogni divisione produce sempre una quantità estesa e misurabile (*De imm. animae*, 7.12; *De quant. animae*, 11.18). D'altro canto, è anche consapevole che nell'esperienza umana del tempo l'istante presente è vanificato dall'istante che segue, per cui, senza l'intervento della memoria, nessun istante può essere davvero presente. Come ha scritto Marta Cristiani, in risposta alla critica di O'Daly, «la divisibilità all'infinito delle dimensioni spazio-temporali coincide, per Agostino, con l'istantaneità e fugacità della pura percezione che non può organizzarsi in forma razionale-conoscitiva senza l'intervento di un'attività unificante»⁵⁰.

Seconda questione: l'origine della continuità del tempo. In stretto rapporto con la critica precedente, è stato osservato che la nozione di istante di Agostino è incapace di spiegare la successione temporale. Per indicare il presente, Agostino utilizza per la prima volta nelle *Confessioni* la parola *punctum*, che significa sia "punto" che "istante". Anche Aristotele, nella trattazione sul tempo svolta in *Fisica* IV, 11, 220 a, paragona l'istante,

⁴⁹ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 154-156.

⁵⁰ Agostino, *Confessioni*, vol. IV (*libri X-XI*), testo criticamente riveduto e apparati scritturistici di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento di M. Cristiani e A. Solignac, Mondadori, Milano 1996, p. 319.

vũv, al punto, στιγμή: proprio come il punto divide e unisce la linea, così l'istante divide e unisce il prima e il dopo, garantendo la continuità del tempo⁵¹. L'istante di Agostino, tuttavia, non coincide con il vũv aristotelico: il secondo è limite del tempo, dunque non è tempo; il primo, invece, è innanzitutto tempo presente – benché inesteso –, e dunque è una parte del tempo. Ma come può l'inesteso dare corpo alla continuità estesa del tempo? Agostino, di conseguenza, sarebbe costretto ad ammettere che il tempo è e insieme non è⁵². La critica coglie nel segno: se ci teniamo al livello dell'analisi fisica, Agostino non regge il confronto con Aristotele. Detto questo, penso sia più proficuo cercare di comprendere il contesto e le finalità dell'indagine del Libro XI, piuttosto che limitarsi a registrare differenze e similitudini tra le due teorie. Agostino, infatti, a differenza di Aristotele non svolge una ricerca rigorosa e graduale, ma si avvicina al problema del tempo fisico in modo indiretto⁵³: il suo obiettivo non è definire il tempo – nelle intere *Confessioni* non viene data una definizione –, ma comprendere la temporalità in rapporto alla finitezza umana e all'eternità divina. Di conseguenza, possiamo supporre che Agostino si accontenti di accettare la nozione di istante, senza mettere in questione la sua natura e il suo ruolo nel tempo, perché più interessato a metterne in rilievo il significato propriamente filosofico: la sua instabilità e quasi nullità⁵⁴ sono l'essenza del tempo creato. Come ha proposto Jean Guitton, inoltre, per Agostino l'istante non può essere il limite astratto di cui parla Aristotele, perché esso è "atto dello spirito", "evento della coscienza": inesteso se considerato esteriormente, esso acquista un'esistenza reale grazie alla coscienza che lo attende, lo ricorda, lo intenziona⁵⁵. Secondo lo studioso francese, la teoria del tempo interiore verrebbe dunque a correggere e integrare la teoria del tempo fisico. Le critiche al tempo "psicologico", tuttavia, sono state ancora più radicali. Ne esaminerò solo due, d'interesse per la presente indagine perché sollevano, implicitamente, la questione della memoria.

⁵¹ Per un'analisi puntuale della teoria del tempo di Aristotele si veda: A. Giordani, *Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁵² Cfr. E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979, p. 99.

⁵³ Cfr. J.M. Quinn, *Four Faces of Time in Augustine*, in «Recherches augustiniennes» vol. 26 (1992), pp. 181-231, p. 197.

⁵⁴ Il tempo «*tendit non esse*», aveva scritto Agostino in Conf., XI, 14.17; a tal proposito, Meijering ha parlato di «*fastige Nichtigkeit*» del presente. (E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, p. 99).

⁵⁵ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 234-235.

Richard Sorabji, nella sua influente opera *Time, Creation and the Continuum*, ha sostenuto che anche spiegando il tempo come *distentio animi* Agostino non riesca a dare ragione dello scorrere del tempo. Scrive: «*His solution, that past, present and future can all be available at once as a distentio in the mind, has the paradoxical effect of making time more like eternity. Time is frozen for inspection, and available all together*»⁵⁶. L'analisi di Agostino, intrapresa per distinguere il tempo dall'eternità, finirebbe insomma per confondere i loro modi d'essere. Riconducendo passato, presente e futuro a tre forme di presenza psichica, infatti, la successione è inspiegabile, inghiottita e congelata nella presenza. Anticipando Sorabji, Emanuele Rivero aveva scritto: «Avendo stabilito la sinonimia fra le due espressioni "esistere" ed "essere presente" e fra "non esistere" e "non essere presente", Agostino ritiene di poter salvare dalla totale non esistenza sia il passato che il futuro, collocandone le immagini sul piano mentale, ove c'è permanenza del presente. Ma si potrebbe osservare che con questo non riesce affatto a salvare il tempo, come sequenza di futuro, presente e passato, perché il futuro e il passato restano eliminati sia sul piano delle cose che sul piano mentale; la differenza fra i due piani consiste solo in una differenza di presente: il presente sul piano delle cose è un istante fuggevole, mentre il presente sul piano mentale è un orizzonte stabile»⁵⁷. Di questa conseguenza, sostiene Sorabji, Agostino non poteva tuttavia essere consapevole, visto il contrasto che si impegna a mostrare tra l'eternità di Dio e il tempo creato: la finalità che muove Agostino, in altre parole, lo renderebbe incapace di vedere le conseguenze contraddittorie della sua analisi.

Per rispondere a questa critica, penso che la soluzione vada cercata nel concetto di *distentio*: certo il tempo è "tenuto insieme" e fatto presente dall'*intentio*, ma è la *distentio*, distensione e dispersione insieme, a dare al tempo i suoi oggetti. La triplice presenza del tempo, di conseguenza, non è un «orizzonte stabile», come sostiene Rivero, ma una dimensione fragile e mutevole, a cui si legano le esperienze della sofferenza, del dissolvimento, del peccato e della morte. Detto questo, va riconosciuto che nella concezione di Agostino il presente possiede un effettivo primato sul passato e sul futuro. Per Agostino, tuttavia, il presente non è una presenza stabile, data tutta

⁵⁶ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983, p. 30.

⁵⁷ E. Rivero, *Filosofia analitica del tempo*, Armando, Roma 1979, p. 39.

insieme e una volta per tutte, ma un orizzonte che va conquistato in modo continuo e progressivo: l'animo, polo di sintesi del tempo, non possiede, ma ricerca; è unità costitutivamente tesa alla molteplicità. L'indagine sulla memoria, quale "luogo" del tempo, chiarirà a ritroso la teoria del tempo interiore e i concetti di *intentio* e *distentio*. Nel primo volume di *Tempo e racconto*, Paul Ricoeur sembra riconoscere il valore della teoria del tempo di Agostino proprio sulla base della dinamica, ad essa sottesa, di *intentio* e *distentio*. Scrive: «L'intuizione inestimabile di Agostino, riducendo l'estensione del tempo alla distensione dell'animo, sta nell'aver legato quella distensione alla fessura che continuamente si insinua dentro il triplice presente: tra il presente del futuro, il presente del passato e il presente del presente. In tal modo si vede la *discordanza* nascere e rinascere dalla *concordanza* stessa delle prospettive dell'attesa, dell'attenzione e della memoria»⁵⁸. Ciò che Ricoeur vuole dirci, è che la *distentio* scaturisce dall'*intentio*; la *distentio* non è altro che «la distanza, la non coincidenza delle tre modalità dell'azione»⁵⁹, dove per azione il filosofo francese intende appunto l'*intentio/attentio*, la tensione/attenzione che rende possibile il transito attivo del futuro verso il passato⁶⁰.

Ma attenzione: la scoperta agostiniana della struttura discordante-concordante del tempo avrebbe un prezzo molto alto, ovvero l'inconciliabilità del tempo interiore con il tempo fisico. Nel terzo volume di *Tempo e racconto*, Ricoeur scrive: «Il principale scacco della teoria agostiniana è quello di non esser riuscita a *sostituire* una concezione psicologica del tempo a una concezione cosmologica, nonostante l'innegabile progresso che tale psicologia rappresenta rispetto a qualsiasi cosmologia del tempo. L'aporia consiste precisamente nel fatto che la psicologia si aggiunge legittimamente alla cosmologia, ma senza poterla dislocare e senza che né una né l'altra, prese

⁵⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 42.

⁵⁹ *Ivi*, p. 40.

⁶⁰ Per poter valutare in modo obiettivo la lettura di Ricoeur, è necessario tenere a mente che l'opposizione *intentio-distentio*, attivo-passivo, così come il rilievo posto sull'*intentio*, non sono espressi in modo esplicito e inequivocabile da Agostino – il termine *intentio* ricorre solo tre volte nel Libro XI –, ma sono piuttosto un'interpretazione del filosofo francese, influenzata dai concetti di attivo e passivo derivati anche dalle letture di Husserl e Merleau-Ponty. Si consideri a tal proposito il seguente passo dalla *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty: «*Nous ne sommes pas, d'une manière incompréhensible, une activité jointe à une passivité, [...] mais tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps*». (Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1990, pp. 488-489.)

separatamente, propongano una soluzione soddisfacente al loro insopportabile dissenso»⁶¹. Secondo Ricoeur, l'errore di Agostino è stato di non aver veramente problematizzato il rapporto tra tempo e movimento, limitandosi a rigettare la tesi meno elaborata sul loro rapporto, secondo cui il tempo è il movimento degli astri. Agostino, in effetti, non si confronta con la tesi aristotelica per cui il tempo è *qualcosa* del movimento – «il numero del movimento secondo il prima e il poi» (*Fisica* IV, 11, 219 b) –, ma si accontenta di rilevare la loro disomogeneità. Fatto questo, egli pretende però di poggiare l'attività temporalizzatrice dell'animo su quei segni e su quelle affezioni, depositate nella memoria e nell'attesa, che per avere valore temporale devono necessariamente rimandare al mutamento fisico. Ci troviamo di fronte a una vera e propria petizione di principio: come può la traccia riferirsi al passato, se il passato ancora non esiste, e come può il segno rimandare al futuro, se il futuro può essere percepito solo a partire dal segno? Agostino, conclude Ricoeur, «è condannato a tener fede all'impossibile scommessa di trovare nell'attesa e nel ricordo il principio della loro stessa misura»⁶²; e di fatti, nei passi del Libro XI richiamati, memoria e attesa aumentano e diminuiscono senza alcun riferimento allo scorrere esteriore del tempo:

*Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam.*⁶³
(*Conf.*, XI, 28.38)

Che cosa aumenta, che cosa diminuisce? E quale unità fissa permette di istituire la comparazione tra durate variabili? A queste domande Agostino non risponde. L'idea di un'unità di misura interiore, in grado di sostituire il riferimento al tempo fisico, è posta solo in modo implicito, quando Agostino, spiegando la misurazione delle sillabe, fa riferimento a «*aliquid in memoria mea [...], quod infixum manet*» (27.35). Le conclusioni della teoria del tempo interiore, in definitiva, non sarebbero all'altezza delle sue premesse: il tentativo di derivare il principio della misura del tempo dalla sola

⁶¹ P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome III*, Editions du Seuil, Paris 1985, traduzione italiana di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume terzo*, Jaca Book, Milano 1994², p. 17.

⁶² *Ivi*, p. 19.

⁶³ «E quanto più questa azione si svolge [cantare una canzone], tanto più si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, fino a che l'attesa si consumi tutta quanta, quando quell'azione, ormai compiuta, sia passata nella memoria».

distensione dello spirito è senza successo⁶⁴. Simile il giudizio di Flasch: «Agostino non indica dimostrativamente l'attività attraverso la quale lo spirito istituisce l'ordine temporale [...]. Le misurazioni soggettive del tempo sono [...] giustapposte alla temporalità dei movimenti. Piuttosto che intendere l'istituzione del tempo da parte dello spirito umano come attività costitutiva dell'oggetto, egli preferisce lo scetticismo»⁶⁵.

È interessante la conclusione a cui giungono, per vie diverse, i due studiosi: l'errore di Agostino sarebbe consistito nel derivare dalla sola distensione dello spirito il principio dell'estensione e della misura del tempo. Infatti, visto che per Agostino la misura è una proprietà intrinseca al tempo⁶⁶, la *distentio animi* è la possibilità stessa della misura del tempo⁶⁷. Il concetto di *intentio*, di conseguenza, rimarrebbe sullo sfondo, non sviluppato; la passività della *distentio*, dei segni e delle affezioni, prevarrebbe sull'attività dell'*actio* e sull'*attentio*⁶⁸.

Ma proprio dove Ricoeur e Flasch vedono la mancanza, non possiamo invece trovare il merito e l'originalità di Agostino? L'*intentio* non esplorata nel Libro XI, non è forse quella *memoria* a cui è dedicata la lunga trattazione del Libro X? Flasch scrive che Agostino «non mette in rilievo la parte attiva dell'attenzione rispetto alla ricezione delle impressioni delle cose esterne; non chiede alla coscienza dell'uomo di comportarsi come

⁶⁴ *Ivi*, p. 20. Se è innegabile che il problema di un'unità di misura interiore non trovi spazio nel Libro XI delle *Confessioni*, non va comunque escluso che Agostino avesse in mente un'unità minima a priori, non empirica. Scrive Christoph Horn: «A monte dell'argomentazione agostiniana [...] si pone senz'altro l'idea di una grandezza metrica a priori: non diversamente dal giudizio etico o matematico, anche la misurazione del tempo attesta il nostro possesso di una facoltà di giudizio indipendente dall'esperienza. Agostino si appoggia qui al concetto di misura che compare nella teoria del tempo sviluppata da Plotino: noi disponiamo del tempo come di una misura già sempre misurata, e proprio in quanto è misurato a priori il tempo è [...] "estensione dell'anima"». (Cfr. C. Horn, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 104.)

⁶⁵ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p. 274.

⁶⁶ Per Agostino, la divisione del tempo in giorni e anni, così come la capacità, familiare ai retori antichi, di commisurare sillabe lunghe e sillabe brevi, designano delle proprietà autentiche del tempo. Questa è anche, parzialmente, la posizione di Aristotele, per il quale la misura è presente nello stesso processo naturale. La posizione aristotelica, Agostino, tuttavia, è ben più complessa e Agostino, come ho già detto, non la discute. Limitandosi a vedere nella misura un fatto "naturale" del tempo, Agostino condividerebbe piuttosto l'ingenuo realismo stoico (Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume terzo*, p. 20; K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p. 275).

⁶⁷ P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume terzo*, p. 18.

⁶⁸ Cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p. 276: «Agostino si sente costretto a ricondurre la possibilità delle determinazioni temporali allo spirito, ma non nel senso di attribuire allo spirito il potere di istituire la forma temporale degli oggetti; quando incontra l'attività necessaria della coscienza, sottolinea il ruolo delle affezioni, che esce fuori quasi contro la sua intenzione».

ragione attiva, ma solo di essere un deposito di rappresentazioni»⁶⁹: una critica a mio avviso difficile da sostenere, se si considerano anche solo i termini con cui Agostino parla del potere della memoria – *magna vis* – nel Libro X. Per seguire questa pista interpretativa, dobbiamo quindi agire diversamente dai due studiosi, che ammettono di isolare la trattazione sul tempo, facendo «una certa violenza al testo»⁷⁰, e considerare il Libro XI nel suo contesto: ritengo che la trattazione del tempo possa essere completata leggendo a ritroso quella sulla memoria.

3.3. Il tempo e la memoria

Le parole di O'Daly indicano la via da seguire: «*Augustine's greatest originality lies in his insistence on the indispensable function of memory in all time calculation*»⁷¹. La memoria, come ho anticipato, è un altro nome dell'*intentio*; entrambe, a loro volta, esprimono la capacità sintetica della *mens*, centro di tutti i processi conoscitivi. Prima di avviare l'analisi del rapporto tra tempo e memoria, tuttavia, è necessaria una premessa. L'identificazione di *intentio* e memoria non è un fatto assodato: essa è piuttosto un'ipotesi da discutere, perché Agostino non dichiara mai in termini espliciti la loro equivalenza. La validità di questa interpretazione dovrà dunque essere argomentata.

Il primo passo per verificare il nesso tra l'*intentio* e la memoria è prendere in esame proprio il concetto di *intentio*, insieme a quello, strettamente connesso, di *distentio*. Nel capitolo precedente i due termini sono stati più volte richiamati, senza venire problematizzati; le note che seguono renderanno più chiare quelle occorrenze.

⁶⁹ *Ivi*, p. 273.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 20; K. Flasch è più radicale: sostiene che le unità 14.17-29.39 non abbiano un legame organico con ciò che le precede.

⁷¹ G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 161.

Innanzitutto, la *distentio*. La fonte del termine è Plotino⁷². Come abbiamo visto, nella terza *Enneade*, spiegando il processo di formazione del tempo, Plotino aveva descritto il dispiegarsi dell'Anima-ipostasi al di fuori dell'Intelletto nei termini di διάστασις: Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε, «il differenziarsi della vita richiedeva l'esistenza del tempo»⁷³ (*Enn.* III 7, 11.41). Per Plotino, il tempo – come anche lo spazio (*Enn.* IV 3, 9) – era dunque il risultato del dispiegamento sia interiore che esteriore, sia soggettivo che oggettivo dell'attività dell'anima; anzi, il tempo era esattamente la *distensione* di questa attività. A prima vista, le analogie con la posizione di Agostino sono lampanti: la *distentio animi* sembra tradurre alla lettera la διάστασις ζωῆς. In realtà, le differenze sono significative: 1) per Plotino il mondo oggettivo – più precisamente, la realtà del divenire – è il prodotto dell'attività di un'Anima universale, mentre per Agostino è il risultato della creazione divina⁷⁴; l'uomo, dunque, non produce il tempo, ma si limita a viverlo; 2) è difficile sostenere che l'*animus* di cui parla Agostino corrisponda alla ψυχή plotiniana, che in quanto ipostasi è universale⁷⁵; 3) infine, se la *diàstasis* plotiniana ha un'univoca accezione negativa, in quanto designa il depotenziamento ontologico e gnoseologico dell'Anima rispetto all'Intelletto, la *distentio* è invece un concetto equivoco, e comunque non separabile dalla figura complementare e insieme antagonista dell'*intentio*.

Prima di Agostino, i termini plotiniani *diàstema-diàstasis* erano già stati recepiti e adattati in ambiente cristiano. Gregorio di Nissa, in particolare, aveva utilizzato quella

⁷² È probabile che Agostino abbia recepito la nozione di διάστασις per il tramite di Porfirio. Come ha evidenziato G. Madec, in effetti Agostino «a formulé la triple intentionnalité de l'âme pour la première fois dans le *De immortalitate animae*, dont la dépendance à l'égard de Porphyre n'est plus douteuse». (Cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie : notes critiques*, Institut d'études augustinienes, Paris 1996, pp. 95-96).

⁷³ Plotino, *Enneadi*, p. 743.

⁷⁴ Cfr. A. Nightingale, *Once out of Nature: Augustine on Time and the Body*, University of Chicago Press, Chicago 2011, p. 79: «As some scholars have suggested, Augustine borrowed this idea from Plotinus's conception of the World Soul's diastasis. But [...] Plotinus argues that the World Soul created time as it descended from Intellect (nous) and splintered eternity into the succession of time. Diastasis is not internal to the human mind. Rather, the World Soul—which is ontologically prior to human individuation—fragments the unity of the Intellect as it descends into multiplicity. Augustine's theory of the distention of the human mind is radically different».

⁷⁵ K. Flasch si è impegnato a difendere questa tesi, sostenendo che Agostino, alla maniera dei neoplatonici, intendesse con *animus* non un'anima individuale, ma un'anima universale. L'interpretazione, formulata per sganciare dal soggettivismo la tesi agostiniana, corre però il rischio di identificare Agostino con un filosofo neoplatonico fatto e finito, trascurando l'importanza della tradizione biblica e cristiana (Cfr. K. Flasch, *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 25-40).

nozione per distinguere la Trinità divina dalla creatura: tra il Padre e il Figlio non c'è *diàstema*, intervallo, distanza, mentre c'è intervallo tra il Creatore e la creatura. Non sappiamo se Agostino conoscesse il *Contra Eunomium* di Gregorio⁷⁶; ma anche supponendo che la trasposizione del termine plotiniano operata dalla patristica greca avesse raggiunto Agostino, l'originalità di quest'ultimo è intatta: solo Agostino, infatti, utilizza *distentio* per indicare l'estensione dell'anima⁷⁷.

In prima battuta, dunque, *distentio* indica il movimento attraverso cui un *animus* individuale percepisce il tempo: protraendosi verso il futuro – l'attesa – e verso il passato – la memoria –, l'animo conferisce una durata al "passare", altrimenti inafferrabile, del tempo cronologico. Qualcosa della concezione plotiniana, tuttavia, si conserva: nella *distentio*, certo, l'animo conferisce al tempo una forma di presenza, ma si protende anche, col rischio di disperdersi, verso ciò che è molteplice e mutevole. Agostino lo dice in modo esplicito:

*Ecce distentio est vita mea. [...] At ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae.*⁷⁸
(*Conf.*, XI, 29.39)

È l'unità di questa tensione verso la molteplicità a salvare l'animo dalla dispersione: l'*intentio* risolve e corregge la *distentio*⁷⁹. Ma che cosa intende Agostino con *intentio*? Questo termine, che ho volutamente lasciato in latino, sembra sfuggire al tentativo di determinazione.

La prima considerazione da fare è che nel Libro XI Agostino alterna, in modo apparentemente ambiguo, i termini *attentio* e *intentio*. Nell'unità 28.38 Agostino usa la parola *attentio* – «*praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum*»; in 27.36, descrivendo la stessa azione di pronunciare un suono lungo, una canzone, usa invece *praesens intentio* – «*praesens intentio futurum in*

⁷⁶ È probabile che, dei Padri cappadoci, Agostino conoscesse solo le omelie sulla Genesi di Basilio di Cesarea. (Cfr. J.F. Callahan, *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, pp. 437-454).

⁷⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, pp. 34-35, nota 21.

⁷⁸ «Ecco la mia vita altro non è se non una dispersione. [...] Io mi sono diviso fra i tempi di cui non conosco l'ordine, e i miei pensieri e le interiori viscere dell'anima mia sono dilaniati nel tumulto della molteplicità».

⁷⁹ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 590.

praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito»: che cosa indica questa variazione? Ricoeur ha giustamente posta l'accento sul carattere attivo dell'*intentio*: «Se l'attenzione merita così di essere detta tensione, è nella misura in cui il transito attraverso il presente è divenuto una transizione attiva: il presente non è più solo attraversato, ma la "tensione presente fa passare il futuro in passato"»⁸⁰. L'*intentio* indica la tensione e l'intenzione dell'animo, dunque una vera e propria attività; l'attenzione, invece, mette in luce l'aspetto più statico e passivo della facoltà unificante dell'animo. Passivo/attivo, ma anche oggettivo/soggettivo: questa seconda opposizione, proposta da Aimé Solignac, chiarisce ulteriormente la coppia *attentio/intentio*. Il primo termine ha un senso piuttosto oggettivo, perché esprime la permanenza della coscienza attraverso la sua attenzione all'oggetto; il secondo, pone l'accento sul risvolto soggettivo dell'azione, perché esprime l'atto dello spirito che persegue e unifica la totalità dei suoi momenti⁸¹.

Infine, una terza osservazione, strettamente connessa alle due precedenti: se possiamo tradurre *intentio* con intenzione, dovremo porre la questione dell'intenzionalità della coscienza. Agostino, infatti, ha avuto il merito di dare all'intenzione, intesa come l'atto della volontà libera, una portata universale, indicante l'atto per eccellenza che l'anima esercita in tutti i processi di conoscenza⁸².

In conclusione, l'*intentio* è attenzione, tensione e intenzione dell'animo: essa è il polo di sintesi del tempo, l'unità da cui si dispiega il molteplice, l'identità nella differenza dello scorrere temporale. Grazie all'*intentio*, l'animo umano può percepire la successione temporale, dunque "darsi" un tempo "che dura", esteso, consistente; ma grazie all'*intentio*, l'animo si pone anche al di sopra del tempo, trovando nella tensione/attenzione un punto stabile e presente dal quale intendere il futuro e il passato.

Chiariti i concetti di *distentio* e *intentio*, possiamo riprendere l'argomentazione. La facoltà della memoria descritta nel Libro X può svolgere il lavoro dell'*intentio*, e

⁸⁰ P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 39.

⁸¹ Cfr. A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 590.

⁸² Cfr. J. Rohmer, *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, in «Augustinus Magister», I, Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 492.

salvare così la forza della teoria del tempo del Libro XI? Perché questa ipotesi sia valida, la memoria deve condividere i caratteri fondamentali dell'*intentio*. Li richiamo: 1) l'*intentio* è *actio*, attività per eccellenza dell'animo; 2) allo stesso tempo, l'*intentio* è costitutivamente in rapporto con la passività: la passività della *distentio*, ma anche la passività sua propria in quanto *attentio*, attenzione alle tracce e ai segni esterni che l'animo trova depositati nella memoria e nell'attesa; 3) l'*intentio* è un processo intenzionale della volontà.

Nella Parte seconda del lavoro verrà delineata la concezione agostiniana della memoria, frutto di un intenso confronto con la tradizione platonica e neoplatonica, ma anche espressione di istanze filosofiche e teologiche nuove. Questa memoria "rivoluzionata", come vedremo, presenterà anche i caratteri dell'*intentio*. Li anticipo: 1) per la prima volta, rispetto alla tradizione, il versante attivo della memoria assume un'indiscutibile preminenza; 2) la dialettica tra attività e passività è costitutiva della memoria, a partire dal rapporto tra memoria-deposito e reminiscenza; 3) la memoria verrà pensata anche come *cogitatio*, pensiero intenzionale e volontario.

La trattazione sulla memoria, di conseguenza, proverà la consistenza della teoria del tempo. Non solo: individuando nella memoria il potere dell'animo deputato alla percezione del tempo⁸³, si chiariranno le implicazioni psicologiche, filosofiche e teologiche di questa stessa teoria. Di questi risvolti ci occuperemo nella Parte terza. Ora, invece, richiamiamo alla mente il percorso svolto, in vista dell'analisi del Libro X. L'indagine è avanzata per tappe: 1) il tempo fisico non è conoscibile in sé, perché la sua esistenza, la sua lunghezza e la possibilità di misurarlo sono aporetiche; 2) il tempo è percepibile e misurabile solo in quanto *distentio animi*; 3) la *distentio* è possibile in forza

⁸³ La spiegazione del tempo come *distentio animi* pone la questione della determinazione dello specifico potere dell'animo deputato alla percezione del tempo. Seguendo l'indicazione di Beatrice Cillerai, ritengo che sia possibile identificare nella memoria la condizione della *distentio animi*. Oltre alle pagine delle *Confessioni* già richiamate, anche alcuni passi del *De immortalitate animae* (*De imm. animae*, 3.3) e del *De musica* (*De mus.*, VI, 8.21) suggeriscono che la memoria, pur lavorando in concomitanza con l'attenzione e con l'attesa, abbia il ruolo primario (Cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, ETS, Pisa 2008, pp. 259-260). Una tesi analoga è stata espressa, pur in modo più sintetico, da Maria Bettetini – «la polisemica parola animus [...] si deve intendere come memoria. Infatti non misuro i movimenti dei corpi, che non riesco a trattenere, ma "qualcosa nella mia memoria, che resta fisso" (27.35)» (M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, p. 139) – e da Giorgio Santi – la memoria si identifica con l'animo (*animus*), che corrisponde anche alla mente (*mens*) o spirito (*spiritus*) ed è il centro e la caratteristica dell'interiorità (G. Santi, *Dio e l'uomo: conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, Città Nuova, Roma 1989, pp.67-68).

dell'*intentio*, perché il tempo non può “passare” (*transire, trāicēre*) se manca un polo, un principio unitario che registri identità e differenza dei momenti temporali; 4) questo polo è la *mens* che lavora come *memoria*. È la memoria, infatti, che intreccia la trama del tempo, facendo presente sia il tempo che non è più sia quello che non è ancora. La *praesens intentio* (27.36), l'*attentio* che *perdurat* (28.37), allora, altro non è che memoria attualizzante.

Un'ultima considerazione, prima di passare al trattato sulla memoria del Libro X. Per Agostino, la relazione conoscitiva tra tempo e memoria si muove dalla seconda verso il primo: la memoria rende possibile la conoscenza del tempo. Questa osservazione chiama in causa l'insegnamento di Aristotele, per il quale il senso della freccia era esattamente l'inverso: la percezione del tempo rendeva possibile l'attività della memoria. Richiamo brevemente la posizione aristotelica, per chiarire la novità di Agostino.

Un'importante premessa: per Aristotele la percezione del tempo e la sua misurazione sono due problemi distinti⁸⁴. La percezione coinvolge la sensazione comune (*κοινή αἴσθησις*), la misurazione richiede invece un'anima razionale (*διανοητική ψυχή*), e più precisamente la sua parte intellettuale (*νοῦς*) (*Phys. IV, 11, 223 a16-29*). Per percepire il tempo, dunque, *αἰσθητικὸν* e *φαντασία* sono sufficienti. A prima vista, questa tesi non sembra compatibile con la definizione di tempo data in *Fisica IV, 11, 219 b1-5*: se il tempo è “numero”, per coglierlo non è forse necessario contare, e dunque servirsi dell'intelletto? Aristotele lo nega, per almeno due ragioni: 1) il tempo è numero del movimento in quanto contabile, non necessariamente contato, per cui è indipendente dall'atto di contare proprio dell'intelletto⁸⁵; 2) per cogliere il “prima” e il “poi”, ossia il fatto che vi sia una pluralità di istanti, è sufficiente la percezione: *ἡ αἰσθητικὸν* è capace di cogliere la quantità, senza dover contare⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. R.A.H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, Walter de Gruyter, Berlin 2009, p. 63.

⁸⁵ In *Metafisica Δ 15* Aristotele spiega che la misura è correlata per definizione al misurabile, mentre il misurabile non è intrinsecamente correlato alla misura; di conseguenza, mentre la misura non può che essere descritta come misura, il misurabile ammette altre descrizioni.

⁸⁶ Cfr. J. Bowin, *Aristotle on the Perception and Cognition of Time*, in J.E. Sisko (edited by), *Philosophy of Mind in Antiquity*, Routledge, London 2018, p. 180.

Aristotele si spinge oltre: la percezione del tempo è sganciata non solo dall'intelletto, ma anche dalla memoria. Per comprendere questa tesi, è necessario guardare al *De memoria et reminiscencia*, che esaminerò nel dettaglio nel primo capitolo della seconda Parte. Scrive Aristotele: «Quando per la prima volta si apprende o si ha un'affezione non si recupera nessuna memoria [...] e non la si assume dappprincipio. [...] L'aver memoria per sé [...] non si darà prima che sia trascorso del tempo, giacché ora si ha memoria di ciò che si è visto o dell'affezione subita in precedenza, piuttosto non si ha memoria dell'affezione che ora si subisce»⁸⁷ (*De mem.* 451 a 23-31). Come Sorabji ha evidenziato, Aristotele sembra sostenere che, poiché si può percepire un periodo così come un istante, il presente può avere una durata e includere esperienze appena fatte, che non sono ancora oggetto di memoria⁸⁸. Conclusione di Aristotele: per percepire una durata e stimarne la lunghezza non ci serviamo della memoria – la durata ha appena colpito i nostri sensi, dunque appartiene al presente –, ma del senso comune (*De mem.* 451 a 17). Come vedremo, è proprio la memoria, invece, a dipendere dalla percezione del tempo, perché avere memoria significa avere due *phantasmata*, uno dell'evento passato e uno dell'intervallo di tempo che ci separa da esso.

Ma torniamo ad Agostino. La sua posizione è antitetica: la percezione del passare del tempo coinvolge sempre processi intellettivi e mnemonici; è un errore logico pensare che il passato possa essere presente alla percezione, o che possa darsi un presente cronologico di per sé esteso e accessibile alla sensazione⁸⁹. Lo abbiamo visto nel caso della memoria musicale, lo vedremo nella Parte seconda considerando la percezione nel suo complesso: il problema del tempo e quello della memoria sono indisciungibili. Forse le analisi di Aristotele sul tempo e sulla memoria, nella *Fisica* e nel *De memoria*, sono più stringenti: ma restano slegate. Agostino ha il merito di averle intrecciate tra loro.

⁸⁷ Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, introduzione, traduzione e note di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, pp. 139-141.

⁸⁸ R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972, pp. 66, 91.

⁸⁹ Cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 160-161, nota 45.

PARTE SECONDA - COMPRENDERE IL TEMPO A PARTIRE DAL TEMPO: LA MEMORIA

1. CHE COS'È LA MEMORIA?

Una premessa: la dottrina agostiniana della memoria, pienamente espressa nelle *Confessioni* e nel *De Trinitate*, è dovuta nella sua interezza al genio di Agostino, per quanto numerose siano le idee di origine precedente che vi confluiscono¹. Ma ogni ideazione, in quanto *inventio*, è innanzitutto un ritrovamento, con una storia alle spalle. Nel presente capitolo cercherò di ricostruire questa storia. In questo modo, emergeranno alcuni significativi punti di tensione tra Agostino e la tradizione, il cui esame sarà oggetto dei due capitoli successivi.

1.1. Prima di Agostino: Platone, Aristotele, Plotino

Presso gli autori antichi, il problema della memoria era stato trattato solo per rapide allusioni, fatta eccezione per Aristotele e Plotino². Le loro concezioni saranno dunque il punto di partenza di una breve ricognizione, volta a indagare le nozioni e i problemi ereditati da Agostino. Come vedremo, il confronto con Platone sarà comunque inevitabile.

Aristotele dedica alla memoria il breve trattato *De Memoria et Reminiscentia*, a cui aggiunge dei complementi nel *De Anima* (III, vii) e negli *Analytica Posteriora* (II, xix). Partiamo dal testo del *De Memoria*, e ancora prima dalla sua collocazione: i *Parva naturalia*, una serie di trattati di filosofia naturale riguardanti «le affezioni comuni

¹ K. Winkler, *La théorie agustinienne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien* : Paris, 21-24 septembre 1954, *Études Augustiniennes*, Paris 1955, p. 511.

² A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, pp. 557-558.

all'anima e al corpo»³ dell'essere vivente. Stando così le cose, almeno in via teorica i trattati dei *Parva naturalia* sono separati tematicamente dal *De Anima*, dedicato esclusivamente all'anima e alle sue capacità. Certo questa distinzione non può essere intesa in modo rigido, perché il *De Anima* considera spesso il ruolo del corpo nei processi dell'anima, ma resta comunque valido il fatto che Aristotele, trattando la memoria nei *Parva naturalia*, sottolinei il versante fisico della memoria e la sua importanza per una teoria coerente della memoria⁴. Passiamo al titolo. Esso segnala che il trattato è articolato in due sezioni, una dedicata alla memoria, l'altra alla reminiscenza, secondo una distinzione che ricalca quella enunciata da Platone nel *Filebo* (*Phil.* 34 a-c) tra *mnéme* e *anàmnēsis*. Come vedremo, benché il debito nei confronti di Platone sia indiscutibile, Aristotele sviluppa in modo originale gli assunti platonici, individuandone gli aspetti aporetici e cercando di scioglierli⁵.

Prendiamo in esame la prima sezione. Per prima cosa, Aristotele definisce il contenuto della memoria. L'oggetto della memoria non è né il futuro (τὸ μέλλον), né il presente (τὸ παρὸν), ma il passato: ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου (*De mem.* 449 b4). Affinché vi sia memoria, infatti, bisogna che «nell'anima ci si dica [...] che in precedenza si è sentita questa cosa o che se ne ha avuto sensazione oppure che la si è pensata»: ciò che distingue la memoria dalla sensazione e dal pensiero, in altri termini, è il riferimento all'intervallo di tempo che separa la percezione originaria dalla memoria attuale.

Limitando il contenuto della memoria al passato, Aristotele può avanzare una definizione preliminare di memoria, che verrà poi integrata da una seconda definizione, posta a conclusione della sezione: ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος (*De mem.* 449 b24). La memoria è un "abito" o una "affezione" della "sensazione", quando sia trascorso del tempo. I termini impiegati sono molto precisi, e richiedono una spiegazione. La nozione di "abito" è definita in *Cat.* 8, 8 b 25-9 a 15 come possesso stabile e duraturo di una certa qualità. La qualità in questione è una "affezione" nel senso precisato in *Metaph.* V, 21, 1022 b

³ Aristotele, *De Sensu*, 436 a.

⁴ D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 56.

⁵ M. M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 28.

15, vale a dire una «qualità secondo la quale è possibile l'alterazione». Si delineano così i tratti salienti della memoria: 1) si dà dopo che sia trascorso del tempo rispetto al principio che la ha generata; 2) è un'affezione caratterizzata dalla continuità; 3) consiste in una certa alterazione della sensazione. Il riferimento all'intervallo di tempo, inoltre, permette ad Aristotele di chiarire il rapporto tra memoria e percezione del tempo. Poiché «la memoria si dà dopo tempo», solo gli animali che hanno sensazione del tempo hanno memoria, «con questa stessa <parte dell'anima> con la quale hanno sensazione <del tempo>» (*De mem.* 449 b 27-30). Nel passo citato viene innanzitutto chiarito che è la memoria a dipendere dalla percezione del tempo e non viceversa⁶; una conferma in tal senso è il fatto che nella discussione sul tempo in *Physica*, IV 10-14 non vi sia alcun riferimento alla memoria. In secondo luogo, Aristotele avverte che ricordare è possibile grazie a quello stesso senso attraverso cui percepiamo il tempo. La facoltà in questione è τὸ πρῶτον αἰσθητικόν, il “sensorio primo”⁷, attraverso il quale è possibile percepire i sensibili comuni a tutti i sensi: movimento e quiete, numero e unità, forma, dimensione e tempo (*De anim.* 418 17, 425 15, 433 7; *Metaph.* 437 9, 442 5). Che la memoria sia connessa alla sensazione comune, in effetti, viene ribadito ben due volte nel corso della breve sezione dedicata alla *mnéme*: «la memoria appartiene *per sé* al sensorio primo» (*De mem.* 450 a 14); «si è detto a quale delle nostre parti appartenga [la memoria], ovvero al sensorio primo» (*De mem.* 451 a 17). Preso atto del rapporto tra memoria e percezione, possiamo allora domandare: come è possibile la percezione del tempo, e dunque in che modo si dà memoria?

Per spiegare il funzionamento della memoria, Aristotele introduce la facoltà dell'immaginazione. «La memoria, anche quella degli intelligibili (τῶν νοητῶν) non si dà senza immagine (οὐκ ἄνευ φαντάσματος)» dato che, più in generale, «non è possibile pensare senza un'immagine» (*De mem.* 449 b 30); e poiché «l'immagine è un'affezione (πάθος) della sensazione comune», la memoria appartiene alla sensazione comune, e

⁶ R.A.H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 62.

⁷ Dal sensorio primo dipende la κοινὴ αἴσθησις, "sensazione comune", nozione adottata da Aristotele per designare l'atto di coscienza che fonde in unità i dati dei vari organi di senso, riferendoli all'unico oggetto da cui sono determinati. Accanto al sensibile comune, che indica quei contenuti percepiti da tutti, come il moto, la figura, il numero, la grandezza, perché connessi a quelle caratteristiche che si ritrovano in ogni sensazione, Aristotele distingue altre due classi: i sensibili propri dei singoli sensi e quelli percepiti come concomitanza di un "sensibile speciale".

«solo *per accidens* alla parte intellettuale» (*De mem.* 450 a 12 ss.). A riprova di questa conclusione, Aristotele evidenzia che non sono solo gli animali razionali ad avere memoria, ma tutti quelli capaci della sensazione del tempo. La φαντασία, dunque, mediando il contenuto dell'atto percettivo in un'immagine (φαντάσμα) memonica, costituisce il tramite tra la percezione e la memoria.

Chiarito questo punto, Aristotele può affrontare la questione centrale della sua fenomenologia della memoria – e di ogni fenomenologia della memoria, passata e presente, se il neurologo Erwin Straus, nella sua fondamentale *Phenomenological Psychology*, poté definire l'aporia aristotelica come “*the fundamental problem*” degli studi sulla memoria⁸ – : in che modo, allorché l'affezione è presente (τοῦ μὲν πάθους παρόντος) e la cosa è assente (τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος), si ha memoria di ciò che non è presente (τὸ μὴ παρόν)? Per rispondere alla domanda, è necessario guardare più nel dettaglio i meccanismi della facoltà dell'immaginazione – o *rappresentazione*, se vogliamo sottolineare, come vari interpreti hanno proposto, il valore non necessariamente figurativo e visivo dell'immagine mentale⁹. Nel contesto della spiegazione della natura dell'immagine, Aristotele ripropone la metafora dell'impronta dell'anello nella cera. Scrive Aristotele:

Chiaramente bisogna pensare che l'affezione siffatta si generi a causa della sensazione (διὰ τῆς αἰσθήσεως) nell'anima, e nella parte del corpo che la possiede, come una certa raffigurazione (ζωγράφημα), il cui abito abbiamo detto che è la memoria. Il movimento (κίνησις) che si genera imprime come una certa impronta (τύπων) di ciò che si è sentito, come chi sigilla con gli anelli.¹⁰ (*De mem.* 450 a 27-32)

Nel passo è evidente la ripresa della metafora platonica del blocco di cera, impiegata da Socrate nel *Teeteto* per rispondere alla questione della possibilità di opinare il falso.

⁸ E. Straus, *Phenomenological Psychology*, Basic Books, New York 1966, pp. 62, 77.

⁹ La maggior parte degli interpreti ritiene che Aristotele non consideri l'immagine come sempre e necessariamente pittorica (cfr. M.C. Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, New Jersey 1978; V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 58, 1998, pp. 249–298; R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*). Vi sono però significative argomentazioni in senso contrario (cfr. R. Sorabji, *Aristotle on Memory*; D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*; M.M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*).

¹⁰ Tutte le traduzioni in italiano del *De memoria* sono tratte dall'edizione dei *Parva naturalia* curata da A.L. Carbone: Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*.

L'errore, aveva spiegato Socrate, è possibile, e dipende dalla cattiva identificazione di un oggetto percepito con la relativa traccia mnestica impressa nella mente: è così che, assegnando alla visione un'impronta che non le corrisponde, Teodoro e Teeteto possono essere scambiati l'uno per l'altro (*Theaet.* 193 c). È dunque a scopo argomentativo che Socrate introduce l'immagine della tavoletta di cera, funzionale a spiegare la relazione tra percezione, memoria e pensiero:

Dobbiamo perciò dire che questo materiale è un dono di Mnemosyne, la madre delle Muse, e che in esso, esponendolo alle percezioni sensibili e ai pensieri, viene impresso ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto o sentito o noi stessi pensato, come se vi si imprimevano segni di sigilli. E poiché ciò che viene plasmato lo ricordiamo e lo conosciamo finché rimane la sua immagine (εἶδωλον); invece ciò che viene cancellato o non può venire plasmato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo.¹¹ (*Theaet.* 191 d-e)

Ciò che è interessante rilevare, al di là delle immagini con cui Platone ricostruisce il processo fisiologico, che vanno intese in senso metaforico, è il riferimento alla dimensione segnica dell'immagine: la memoria è registrazione e deposito non delle cose stesse che sono state percepite o pensate, ma di segni che rinviano alle cose memorizzate¹².

Questa intuizione viene ripresa e sviluppata da Aristotele nel *De memoria*. Prendiamo in esame il prosieguo del passo aristotelico sopra citato. Per prima cosa, Aristotele sviluppa la metafora dell'impronta, assegnando ad ogni costituzione fisica una diversa capacità di memoria. Questa digressione, che riprende molto da vicino il *Teeteto* platonico (*Theaet.* 194 c-195 a), richiede una breve nota sulla fisiologia aristotelica della memoria. Da un lato, Aristotele sembra prendere sul serio il modello esplicativo dell'impronta, esaminandolo nel dettaglio – è così che alcuni ricordano poco perché troppo “fluidi”, altri perché troppo “duri” (*De mem.* 450 b 9-10) –, dall'altro, non smette di sottolineare la valenza puramente metaforica di questa spiegazione: l'impronta è “come” (οἷον) il calco di un anello, ciò che si trova in noi è “qualcosa di simile” (ὁμοιον ὥσπερ) a

¹¹ Platone, *Teeteto*, introduzione, traduzione e commento di F. Ferrari, Bur, Milano 2011.

¹² G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 8.

un'impronta o a una figura. Qual è, dunque, il valore effettivamente assegnato all'elemento corporeo e materiale? La base fisiologica, benché spiegata con delle metafore, è fondamentale, e fa capo a una solida tradizione di attenzione per le basi organiche dei processi conoscitivi, caratteristica della cultura filosofica e scientifica del quinto secolo¹³. Come vedremo poco oltre, l'elemento corporeo rimane importante anche nella concezione della reminiscenza, a differenza della posizione platonica. Per comprendere la dinamica mnestica, di conseguenza, dobbiamo concedere alle metafore dell'impronta e dell'immagine mentale un qualche grado di letteralità: possiamo supporre che Aristotele ritenga che gli atti percettivi producano delle reali modificazioni dell'organo centrale della percezione, base corporea dell'atto di memoria¹⁴.

Torniamo al testo. La sezione che segue è decisiva, perché in essa Aristotele trae le conseguenze dei ragionamenti finora condotti: la memoria è un'affezione della percezione conservata in forma di immagine, ovvero una sorta di impronta che permane stabile nel sensorio primo, dopo che sia passato del tempo dall'atto percettivo che l'ha generata. Stando così le cose, si domanda Aristotele, «ci si ricorda l'affezione o ciò da cui questa si è generata?» (*De mem.* 450 b11-13). In altri termini, in che modo l'impronta rende possibile la memoria di "un'altra cosa" (ἐτέρου), che è assente, e non di questa stessa (αὐτοῦ τούτου), presente? (*De mem.* 450 b15-17). La posta in gioco, come si vede, è la dimensione segnica dell'immagine, già sottolineata in Platone, e dunque la possibilità stessa della memoria. L'enigma viene risolto chiarendo la nozione di εἰκῶν. Scrive Aristotele:

Come l'animale raffigurato nel quadro è sia animale sia modello (εἰκῶν), ed entrambi sono una e la medesima cosa, ma la loro essenza (τὸ εἶναι) non è la stessa, ed è possibile averne rappresentazione sia come animale sia come immagine; così anche bisogna supporre che sia l'immagine (φάντασμα) dentro di noi, che sia essa stessa per sé (καθ' αὐτὸ) e anche di un'altra cosa (ἄλλου). In quanto, dunque, è per se stessa, è rappresentazione (θεώρημα) o immagine (φάντασμα); in quanto invece è di altro, è come un modello (εἰκῶν) e una memoria (μνημόνευμα). (*De mem.* 450 b20-27)

¹³ M.M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, p. 39.

¹⁴ Aristotle, *Parva naturalia*, a revised Text with Introduction and Commentary by D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955, p. 34. Il sensorio primo viene localizzato nel cuore nel *De juventute et senectute*, 3, 469 a-410.

L'immagine contenuta nella memoria non è solo φάντασμα ο εἶδωλον, vale a dire un movimento psichico connesso alla sensazione da una relazione causale e da un rapporto di somiglianza, ma anche εικῶν, rinvio ad altro da sé, simbolo. Nelle righe successive, Aristotele chiarisce che lo stesso φάντασμα può valere sia come immagine generica, rivolta al presente, sia come memoria, rivolta al passato¹⁵: a fare la differenza, di conseguenza, è il *modus spectandi*, il modo in cui guardiamo all'immagine. Ciò considerato, potremmo ritenere che la memoria si limiti a fornire la base materiale del ricordo, che deve poi essere esaminata e giudicata da una facoltà superiore e razionale; Aristotele, tuttavia, non la pensa in questo modo. La memoria, infatti, resta il prodotto della combinazione di due atti percettivi, e non intellettivi: l'essere consapevoli di un'immagine, e il vederla come rimando a qualcosa di altro dall'immagine, percepito nel passato¹⁶.

Il rilievo posto sulle diverse modalità di "sguardo dell'anima" resta comunque l'elemento più interessante della teoria aristotelica della memoria. Affinché l'immagine si costituisca in ricordo, al soggetto è richiesto di essere consapevole del divario temporale fra la rappresentazione interna e lo stimolo sensibile che ne è a monte; espressione di questa consapevolezza è uno sguardo che non si sporge nello spazio orizzontale del sensibile, ma risale in verticale la linea di durata dell'evento psichico. È significativo che Aristotele, per indicare questo *modus spectandi*, utilizzi con frequenza il verbo θεωρεῖν, che impiegato in senso letterale indica l'atto del guardare, ma che rinvia anche a una dimensione, almeno in potenza, intellettiva. Come vedremo, sarà Agostino, per il tramite di Plotino, ad elaborare l'intuizione "fenomenologica"¹⁷ di Aristotele, capovolgendo il rapporto tra memoria e percezione: se Aristotele può affermare che solo gli animali che percepiscono il tempo ricordano (449b 28-30),

¹⁵ A tal proposito, G. Romeyer-Dherbey ha definito l'immagine aristotelica un "concetto bifronte": l'immagine, pensata come una sembianza d'altra cosa, si produce nell'anima come "oggetto di memoria" (cfr. G. Romeyer-Dherbey, *L'âme est en quelque façon tous les êtres*, in «Elenchos», 8, 2, 1987, pp. 374-379).

¹⁶ D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, pp. 70-71.

¹⁷ Sono numerosi gli studiosi che hanno indicato nella psicologia di Aristotele la formulazione del problema dell'intenzionalità, tra cui lo stesso Brentano. (Cfr. G. Romeyer-Dherbey, *Aristotele fenomenologo della memoria?*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, Mondadori 1998, pp. 27-35; M.M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, pp. 25-46).

Agostino avrebbe potuto rispondere, in termini provocatori, che solo gli animali che ricordano possono percepire il tempo. Inoltre, partendo dalla scoperta aristotelica per cui non è la traccia in sé a costituire memoria, ma il tipo di intenzione che la recupera, Agostino valorizzerà la dimensione attiva e pragmatica della memoria, a scapito del suo versante cognitivo e ricettivo. Profondamente rielaborate, le questioni della natura della traccia mnestica e della connessione tra evento passato e memoria presente – in sintesi, l'enigma del passato, il “problema fondamentale” di ogni teoria della memoria – rimarranno in eredità alla ricerca filosofica e psicologica successiva, fino alle neuroscienze. Per il momento, tuttavia, lasciamo da parte Agostino, e torniamo al *De Memoria*.

Attraverso il principio di spostamento dello sguardo, Aristotele riesce a dare ragione di una vasta gamma di fenomeni mnestici, che compongono nel loro insieme una vera e propria “psicopatologia” della memoria: c'è il caso di chi, pur avendo la traccia della percezione passata, dubita «se si tratti di memoria o no»; ma anche il caso contrario degli allucinati, che parlano «di immagini come di cose avvenute e come se ne avessero memoria» (*De mem.* 451 a 2-12).

Chiarite le diverse intenzionalità della φαντασία, Aristotele può finalmente dare una definizione conclusiva della memoria:

τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὐ φάντασμα, ἕξις καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα.¹⁸ (*De mem.* 451 a 14-17)

Essa è ritenzione di un'immagine come modello di ciò di cui è immagine, e appartiene al sensorio primo, attraverso il quale viene percepito anche il tempo. Come si vede, il riferimento al passato, all'intervallo di tempo, è superfluo, perché nella nozione di εἰκών, in quanto “modello” che rinvia ad altro da sé, la dimensione temporale è costitutiva¹⁹.

¹⁸ «Che cos'è dunque la memoria e l'aver memoria lo si è detto, vale a dire che sono abito dell'immagine, ma come modello e non come immagine; si è detto a quale delle nostre parti appartengano, ovvero al sensorio primo; e si è detto che con questa <parte> abbiamo sensazione del tempo».

¹⁹ R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, pp. 82-83.

Prendiamo ora in esame la seconda sezione del trattato. Aristotele fornisce subito una definizione della reminiscenza, che a prima vista è del tutto spiazzante: οὔτε γὰρ μνήμης ἐστὶν ἀνάληψις ἢ ἀνάμνησις οὔτε λήψις (*De mem.* 451 a 20-21), la reminiscenza non consiste nel riacquistare la memoria né nell'acquistarla. La memoria, spiega Aristotele, è legata al sensorio primo – come abbiamo visto, è un'affezione e un abito, che si costituiscono a partire da una percezione passata –, mentre la reminiscenza non implica un'impressione, un'esposizione diretta alla cosa, come avviene invece anche nei processi di apprendimento (*De mem.* 451 b6-10). Nel corso del trattato, Aristotele chiarisce che l'*anàmnesis*, a differenza della *mnéme*, implica piuttosto un ricercare (*De mem.* 451 b21), anzi è οἷον ζήτησίς τις (*De mem.* 453 a12); viene poi paragonata a un ragionamento di tipo sillogistico (οἷον συλλογισμός τις), perché richiede una capacità deliberativa e giudicante (τὸ βουλευτικὸν) che è propria dell'anima (*De mem.* 453 a10-14). La reminiscenza, in definitiva, sembra avere poco a che fare con la memoria: diversi sono i principi a cui fanno capo – la memoria dipenda dalla percezione primaria, la reminiscenza da un "principio superiore" (*De mem.* 451 b9) –; diversi tra loro sono gli uomini μνημονικοὶ e quelli ἀναμνηστικοί (*De mem.* 453 a4-5), proprio perché sono in gioco due facoltà distinte. Su questa base, ritengo che il termine ἀνάμνησις sia meglio reso dalla traduzione "richiamo alla memoria", come ha proposto Andrea Libero Carbone, piuttosto che da "reminiscenza", perché esso indica propriamente il richiamare *alla* memoria, piuttosto che il richiamare *la* memoria.

Se la memoria è più strettamente legata alla percezione che all'anamnesi, e se l'anamnesi è innanzitutto un particolare modo di pensare, rivolto ai ricordi²⁰, possiamo chiederci perché Aristotele abbia deciso di trattare le due facoltà in un unico trattato, e perché si sia interessato alla reminiscenza, estranea al contesto di indagine dei *Parva naturalia*. R. Sorabji ha avanzato due spiegazioni, che mi propongo di approfondire: 1) Aristotele eredita da Platone l'interesse per il tema dell'anamnesi; 2) l'anamnesi svolge un ruolo importante nella formazione degli studenti alla dialettica²¹.

Punto primo: è fuori discussione che Platone sia l'interlocutore implicito dell'intero trattato, vista la rilevanza della memoria nella filosofia platonica. D'altra parte, Platone

²⁰ D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, p. 75.

²¹ R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, p. 35 ss.

non sviluppa in nessuna opera una teoria della memoria unitaria e approfondita²², ragion per cui il concetto di anamnesi si presta a differenti interpretazioni. La cosiddetta “teoria dell’anamnesi” compare solo in tre dialoghi, risalenti al periodo giovanile e alla maturità di Platone: il *Menone*, il *Fedone* e il *Fedro*²³. In questi scritti, l’anamnesi viene introdotta per rispondere alla domanda sull’origine del sapere intelligibile, e a dimostrazione dell’immortalità dell’anima. Essa rappresenta il culmine del processo conoscitivo – la dialettica lascia spazio al ricordo –, e di fatti il suo oggetto per eccellenza sono le Idee, conosciute dall’anima nella sua esistenza iperurania anteriormente al suo ingresso nel corpo. Nel più tardo *Filebo*, invece, l’anamnesi viene presentata senza i risvolti metafisici ed epistemologici dei dialoghi precedenti. Qui Platone opera la distinzione tra memoria e reminiscenza ripresa da Aristotele nel *De Memoria*, e, per bocca di Socrate, definisce in questo modo l’anamnesi:

Quando l’anima le passioni che provò già con il corpo le riprende al massimo grado in sé stessa senza il corpo, allora argomentiamo che ha reminiscenza. [...] Ebbene, anche quando, pur avendo perso il ricordo sia d’una sensazione sia d’una rappresentazione mentale, la recupera daccapo in sé stessa, anche tutto questo in complesso argomentiamo che è reminiscenza.²⁴ (*Phil.* 34 b-c)

Nel *Filebo*, l’anamnesi sembra aver perso, oltre alla dimensione etica ed escatologica, il rapporto esclusivo con le forme intelligibili: i suoi contenuti possono essere anche le sensazioni passate, dunque gli stessi oggetti della memoria²⁵. La trattazione aristotelica della reminiscenza, di conseguenza, riprende da vicino la posizione del *Filebo*. Con un’importante differenza: mentre per Platone l’anamnesi si distingue dalla memoria perché richiede il lavoro dell’anima, senza l’intervento della base corporea – la reminiscenza è una ricerca tutta interna all’anima, dunque sciolta dal legame con la sensazione –, per Aristotele tanto la memoria quanto il richiamo alla memoria

²² Cfr. R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p.14; G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, p.1.

²³ Cfr. D. Scott, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 13.

²⁴ Platone, *Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Rusconi, Milano 1995.

²⁵ G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, p. 21.

dipendono dalla sensazione, che è affezione comune all'anima e al corpo²⁶. In conclusione, Platone mantiene ferma, nella complessità e varietà delle tesi espresse, la connessione forte tra memoria e sapere; Aristotele, invece, difende il nesso tra memoria e percezione. Di conseguenza, poiché tanto la *mnéme* quanto l'*anàmnēsis* passano per il tramite della rappresentazione, la relazione tra memoria e scienza è sempre indiretta²⁷.

Punto secondo: Aristotele è interessato ai processi di anamnesi perché essi sono un importante strumento al servizio non solo della retorica, ma anche della stessa dialettica²⁸. Negli *Elenchi Sofistici*, l'ultimo libro dell'*Organon*, Aristotele chiarisce la propria posizione sull'insegnamento per memorizzazione: è sbagliato che gli studenti imparino a memoria delle argomentazioni già fatte, pronte all'uso, mentre è molto utile che memorizzino il complesso di argomenti, definizioni e tesi delle varie scuole, e soprattutto i *topoi*, ovvero le strutture generali dell'argomentare, come quelle fornite nei libri II-VII dei *Topici* (*Soph. el.* 183 b 35-184 a 10). Nei *Topici*, in effetti, Aristotele non si limita a fornire i "luoghi comuni", ma parla esplicitamente del processo rammemorativo in termini visuali e spaziali (*Top.* VIII, 14, 163 b22-33). Ciò considerato, si capisce meglio la natura della seconda sezione del *De Memoria*: essa è un vero e proprio trattato di mnemonica, interessato a risolvere problemi più pratici che concettuali. La memoria, insomma, è il vero oggetto filosofico dell'opera, mentre il richiamo alla memoria è un utile strumento, al servizio del pensiero²⁹. Si spiegano così le allusioni ai luoghi mnemonici – ἀπὸ τόπων δοκοῦσιν ἀναμνήσκεσθαι ἐνίστε, «a volte si ritiene di richiamare alla memoria sulla base di luoghi» (*De mem.* 452 a12-13) – e il lungo passo dedicato alle tecniche di associazione partendo dall'elemento mediano di una serie (*De mem.* 452 a17-452 b7).

Conclusa la lettura del *De Memoria*, si impongono almeno due considerazioni generali. La memoria e la reminiscenza, come abbiamo visto, sono due facoltà ben

²⁶ *De mem.* 453 a21-23: «καὶ ὁ ἀναμνησκόμενος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος», «così anche chi richiama alla memoria e va a caccia <di un'immagine> muove una <parte> corporea, nella quale si trova l'affezione».

²⁷ R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 91.

²⁸ R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, p. 27 ss.

²⁹ D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, pp. 74-77.

distinte, perché, pur avendo entrambe una base fisiologica, dipendono l'una dalla percezione, l'altra dal pensiero. Il primo punto da notare, a mio avviso, è che entrambe restano comunque legata alla facoltà dell'immaginazione: non solo non ci può essere alcun ricordo senza immagine, ma persino le nozioni richiamate al pensiero sono rappresentazioni, perché, come viene affermato nel *De anima*, οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ, «l'anima non pensa mai senza immagini» (*De anim.* III 7, 431 a 16-17). Il secondo punto interessante è la divaricazione tra memoria e pensiero³⁰. Se l'oggetto della memoria è il passato, anzi l'esperienza percettiva passata, la memoria ha poca parte nei processi conoscitivi più elevati; solo il richiamo alla memoria potrà essere di una qualche utilità alla dialettica, ma comunque in posizione ancillare³¹. Escludendo la reminiscenza dall'ambito proprio della memoria, infatti, ad Aristotele rimane una nozione di memoria molto limitata, perlomeno se comparata con la nozione dei moderni³². Quella aristotelica, in conclusione, è una "teoria modesta" della memoria³³, come lo sarà quella di Plotino, seppur in modo diverso.

Molto della teoria di Aristotele verrà ripreso dai filosofi successivi – innanzitutto il bagaglio concettuale: la traccia mnestica, l'immagine mentale –, molto verrà messo in discussione. Merito indiscusso del *De Memoria* resta l'aver posto in modo esplicito il problema del riferimento al passato.

Agostino non ha modo di leggere il *De Memoria*; più in generale, possiamo supporre che avesse una conoscenza solo superficiale di Aristotele, limitata alle sue opere logiche³⁴. Ciononostante, la dottrina agostiniana della memoria dialoga inevitabilmente con il testo aristotelico, perché riprende, ripensa e trasforma il problema del passato, che è il problema tanto della memoria quanto del rapporto

³⁰ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 558: «La conception aristotélicienne revient à éliminer la mémoire intellectuelle en réduisant le souvenir des concepts à une nouvelle opération de l'intellect sur les images conservées par la mémoire sensible».

³¹ *Ibidem*: «La réminiscence elle-même n'exige pas autre chose qu'une intervention extrinsèque et accidentelle de l'intelligence». (Cfr. R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 105).

³² Per rendere giustizia al testo aristotelico, allora, forse è necessario mettere in discussione che il termine greco μνήμη possa essere semplicemente tradotto con "memoria", e criticato utilizzando le categorie concettuali moderne. (Cfr. D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, p. 78 ss).

³³ R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 9.

³⁴ Nelle *Confessioni* è Agostino stesso a informarci di aver letto le *Categorie* di Aristotele, uno dei testi basi della formazione retorica. (Cfr. *Conf.*, IV, 16.28).

dell'uomo con il tempo. Il legame tra Aristotele e Agostino, tuttavia, non è solo tematico: è Plotino a fare loro da tramite. Agostino, infatti, con tutta probabilità legge Plotino³⁵, e ne studia con attenzione la teoria della memoria, platonica eppure intrisa di elementi aristotelici.

Plotino tratta la memoria in due testi, IV 3, 25-4, 5 e IV 6. Il primo corrisponde a una parte piuttosto ampia e chiaramente individuabile all'interno delle *Aporie sull'anima*; il secondo invece è un breve scritto noto con il titolo *Percezione e memoria*. Nella sua edizione dell'opera completa di Plotino, Émile Bréhier ha definito il trattato IV 6 «una conferenza su un commentario di Aristotele»³⁶, perché la discussione plotiniana si basa con evidenza sulle tesi del *De Memoria*. Questa vicinanza, tuttavia, è solo parziale, perché, pur conservando i capisaldi della concezione aristotelica, Plotino apporta rilevanti modifiche per eliminare gli elementi materialistici – o apparentemente materialistici³⁷ – della teoria di Aristotele³⁸.

Consideriamo innanzitutto gli aspetti di continuità. Plotino, come Aristotele, spiega la memoria facendo ricorso alla φαντασία:

³⁵ In più luoghi testuali Agostino fa riferimento ai *Platonicorum libri*, una raccolta di scritti neoplatonici a cui ebbe accesso nella traduzione latina di Mario Vittorino. A lungo gli studiosi hanno tentato di determinarne il contenuto; nonostante la questione sia tutt'ora aperta, la maggioranza degli interpreti è concorde nel ritenere che i *Platonicorum libri* comprendessero testi sia di Plotino che di Porfirio. In particolare, è ipotizzabile che Agostino avesse presente, fin dal periodo della conversione, i trattati plotiniani che noi conosciamo come: I, 6 *Sul Bello*; I, 8 *Su ciò che sono e da dove vengono i mali*; III, 2-3 *Sulla provvidenza*; V, 1 *Sulle tre ipostasi originarie*; V, 2 *Sulla genesi e l'ordine di ciò che viene dopo il primo*; V, 3 *Sulle ipostasi che conosciamo e su ciò che è al di là*; VI, 6 *Sui numeri*; VI, 9 *Sul bene o l'uno*. Plotino, inoltre, era presente nelle prediche di Ambrogio a Milano, nonché nei suoi scritti *De Isaac et anima* e *De bono mortis*, e il vescovo milanese, come è noto, ha avuto un ruolo significativo nella conversione di Agostino. (Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*).

³⁶ Plotin, *Ennéades I-VI*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 171.

³⁷ Plotino accomuna tra loro la posizione aristotelica a quella stoica, criticando in entrambe la concezione della memoria come immagazzinamento di cose apprese o percepite, sotto forma di impronte. Scrive: «Il loro atteggiamento nei confronti delle sensazioni e del ricordare è analogo a quello che avrebbero per delle lettere scritte su tavolette o tavole: i sostenitori della corporeità dell'anima non vedono gli assurdi che conseguono alla loro ipotesi, ma neppure i sostenitori della sua incorporeità» (*Enn.* IV 6, 3). Plotino, dunque, legge in modo letterale il passo del *De Memoria* sull'impronta del sigillo, benché Alessandro di Afrodisia si fosse preoccupato di evitare proprio questo tipo di interpretazione letterale. (Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De anima*, 72.5-13, traduzione italiana a cura di P. Accattino e P. Donini, *L'anima*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 70).

³⁸ H.J. Blumenthal, *Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: sensation, imagination and memory*, in R.B. Harris (edited by), *The significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk 1976, p. 54.

Nulla vieta che l'oggetto percepito dalla facoltà preposta al ricordo sia un'immagine (φάντασμα), e che alla immaginazione (τὸ φανταστικόν) nella sua specificità tocchi la fissazione dei contenuti nella memoria. D'altra parte, proprio a tale immaginazione fa capo la sensazione, e a essa una visione può essere presente, anche quando la corrispettiva sensazione non c'è più. Se dunque, in questa facoltà noi troviamo l'immagine di qualcosa che è assente, per quanto precaria sia questa presenza, abbiamo già una forma di memoria.³⁹ (*Enn.* IV 3, 29)

Aristotelica, dunque, è la spiegazione del funzionamento della memoria, e aristotelica è anche la definizione del suo oggetto: la memoria può conservare tanto il sensibile – le percezioni passate –, quanto l'intelligibile – ciò che è stato pensato e appreso –, ma in entrambi i casi il suo contenuto è qualcosa di già stato, di passato, e mediato da una rappresentazione. Su questo punto, di conseguenza, la trattazione plotiniana ricalca le mosse sia del *De Memoria* che del *Filebo*; come per Aristotele, anche per Plotino la memoria è "modesta", perché limitata alle cose percepite, acquisite o apprese, e perché l'acquisizione si colloca sempre nel passato del soggetto che ricorda⁴⁰.

Limitandosi a queste considerazioni, la teoria di Plotino è quasi indistinguibile da quella di Aristotele. In realtà, benché il quadro teorico sembri simile, le differenze sono significative. Quando Plotino parla di φαντασία e di αἴσθησις, infatti, intende facoltà molto diverse da quelle aristoteliche: per Aristotele l'immaginazione e la percezione, avendo entrambe una base corporea, implicano sempre un certo grado di passività; per Plotino, invece, la percezione può fornire conoscenza, sotto forma di immagini, solo se viene illuminata dalla parte razionale e superiore dell'anima. Per questa ragione, il rapporto dell'uomo con la realtà – la realtà autentica, platonicamente intesa – è puramente intelligibile. Consideriamo più da vicino la sua teoria della percezione. Intesa nel modo corretto, la percezione è solo in apparenza qualcosa che l'anima subisce, alla stregua di un'impressione lasciata dall'oggetto esterno su un supporto ricettivo e passivo; la percezione, in verità, è agita dall'anima, perché l'oggetto può essere

³⁹ Le traduzioni delle *Enneadi* in italiano sono tratte da Plotino, *Enneadi*, traduzione di R. Radice, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2002.

⁴⁰ R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 217.

effettivamente recepito solo se sottoposto a giudizio⁴¹. Nel caso della conoscenza sensibile, il giudizio corrisponde alla rappresentazione intelligibile che il soggetto forma in sé stesso, utilizzando le forme intelligibili come criteri di giudizio: possiamo percepire l'armonia sensibile perché la accordiamo a quella intelligibile (*Enn.* VI 7, 6). Lontano dall'ilemorfismo aristotelico, Plotino difende la completa attività dell'anima, rispetto alla passività del corpo: sottoposta al lavoro dell'anima, l'affezione diventa un'immagine del tutto incorporea, informata dalle Idee. Avendo a mente la concezione plotiniana della percezione, anche la nozione di traccia mnestica diventa più chiara. Plotino inizia *il Percezione e memoria* con queste osservazioni:

Una volta negato che le sensazioni siano delle impressioni o dei sigilli impressi nell'Anima, come conseguenza non potremo assolutamente accettare che i ricordi (τὰς μνήμας) corrispondano ad una specie di detenzione di nozioni e sensazioni, dipendenti dalla presenza delle impronte nell'Anima, per il semplice motivo che tali impronte non c'erano neppure all'origine. (*Enn.* IV 6, 1)

I ricordi, spiega Plotino, non sono impressioni, perché la memoria non è una facoltà ricettiva: «tanto la memoria quanto la percezione sono una certa forza (ἰσχύς)» (*Enn.* IV 6, 6). La parola chiave per definire la memoria, allora, è δύναμις: la memoria è δύναμις τῆς ψυχῆς (*Enn.* IV 6, 3), capacità che appartiene all'anima. Attribuendo alla memoria lo statuto di capacità, Plotino ne sottolinea l'impassibilità – la capacità non implica alterazione, ma possesso dell'oggetto conosciuto (*Enn.* III 6, 2); a sua volta, l'impassibilità dell'attività mnestica dipende dalla sua incorporeità. Di conseguenza, se in alcuni passi Plotino può continuare a usare la terminologia ereditata da Aristotele e dagli Stoici, ciò è possibile perché τύπος e τύπωσις non indicano più affezioni che l'anima subisce, ma “impressioni” – nel senso comune del termine – incorporee, prodotte attivamente dall'anima⁴².

⁴¹ Cfr. *Enn.* III 6, 1: «Siamo convinti che le sensazioni non siano delle affezioni, ma un atto di giudizio rivolto alle affezioni; queste ultime, infatti, esistono in relazione ad altro – si prenda per esempio un determinato corpo –, mentre il giudizio è di pertinenza dell'Anima».

⁴² Cfr. *Enn.* III 6, 1: «Comunque, anche le cosiddette impressioni hanno tutt'altro significato di quello che si attribuisce loro: invero, assomigliano agli atti di pensiero che pervengono alla conoscenza senza bisogno di alcun tipo di affezione, perché in generale noi formuliamo un ragionamento o esercitiamo un atto di volontà senza che la nostra Anima sia sottoposta a cambiamento o ad alterazioni simili al riscaldarsi o al raffreddarsi dei corpi».

Plotino, in definitiva, eleva la memoria a facoltà intellettuale. Stando così le cose, sembrerebbe ripristinata quella memoria intellettuale che Aristotele, limitando l'ambito della *mnéme* alla percezione, aveva implicitamente negato. Ma la memoria è davvero fonte di conoscenza? Come abbiamo visto, al livello delle alterazioni corporee non c'è conoscenza, perché la percezione, se non viene illuminata dal giudizio, rimane confinata alla dimensione incerta, labile e soggettiva delle affezioni, senza mai raggiungere la cosa conoscibile. Il corpo, allora, deve essere trasceso: solo l'anima razionale, che è in rapporto costante con l'Intelletto, ha accesso alla scienza. Questa posizione, se rapportata al tema della memoria, è problematica. La memoria, infatti, è propria dell'anima congiunta al corpo⁴³; liberandosi dal corpo, l'uomo accede al livello dell'Intelletto, e può contemplare, in una visione diretta e attuale, le forme intelligibili. Dove c'è il sapere, cessa la memoria, perché il primo, intemporale, certo non ha bisogno della seconda, «sempre riferita a qualcosa che è passato e trascorso» (*Enn.* IV 4, 6). Approfondirò questo punto nel terzo capitolo. Ciò che ora importa rilevare, è che anche Plotino non riesce fino in fondo a dare ragione della memoria intellettuale, perché, proprio come per Aristotele, «delle cose intelligibili non c'è veramente ricordo, ma solo intuizione; non vi è ricordo che delle immagini sensibili (delle formule del linguaggio, per esempio) che dipendono dalle idee»⁴⁴.

1.2. La memoria secondo Agostino

Sarà Agostino a riaffermare con forza il carattere anche intellettuale della memoria, giungendo fino ad identificare il sapere con la memoria. Agostino non risparmia a Plotino delle critiche indirette, ma facilmente riconoscibili: nel *De ordine*⁴⁵

⁴³ Nei passi IV 3, 31-IV 4, 2 Plotino svolge una lunga argomentazione per dimostrare che le anime non congiunte con un corpo non esercitano la memoria. La memoria, infatti, è una facoltà che appartiene alla parte inferiore dell'anima, quella che ha a che fare con percezioni e con eventi, essendo congiunta a un corpo.

⁴⁴ Plotin, *Ennéades I-VI*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 32 (traduzione mia).

⁴⁵ Il *De ordine* è il terzo in ordine temporale degli scritti composti da Agostino durante il ritiro a Cassiciaco nel novembre del 386 (lo precedono il *Contra Academicos* e il *De beata vita*). Esso è un dialogo a più voci,

viene più volte ribadito che il *sapiens* non può fare a meno della memoria, con buona pace di Licenzio, sostenitore della posizione plotiniana; nell'epistola a Nebridio, invece, viene negato il carattere immaginativo della memoria⁴⁶, una convinzione che ricomparirà nelle *Confessioni*, dove Agostino dichiarerà in modo esplicito che nella memoria si trovano «*nec eorum imagines, sed res ipsas*»⁴⁷. Questa critica, in realtà, colpisce più la teoria della memoria di Aristotele che quella di Plotino, perché Plotino, a ben vedere, aveva concepito le rappresentazioni mentali non come immagini sensibili, ma come “asserti proposizionali”⁴⁸, attraverso cui il sapere latente diviene presente all'anima.

D'altra parte, Agostino è erede, forse inconsapevole, della mossa filosofica più rilevante di Plotino, nel contesto dell'indagine sulla memoria: la messa in discussione della metafora epigrafica – la memoria come deposito delle impressioni –, e la rivendicazione della dimensione attiva, pragmatica, e razionale della memoria.

Agostino, di conseguenza, correggerà Aristotele con Plotino, valorizzando il versante pragmatico della memoria rispetto a quello cognitivo⁴⁹ – la memoria è “forza” (*Conf.*, X, 8.15), “capacità” (*Conf.*, X, 9.16), addirittura “vita” (*Conf.*, X, 17.26), e appartiene all'anima (*Conf.*, X, 16.25) –; ma correggerà anche Plotino con Aristotele, difendendo il necessario riferimento della memoria al tempo. Con una importante differenza: mentre

una sorta di *exercitatio animi* collettiva, tesa a verificare il concetto di *ordo* come possibile fondamento oggettivo della realtà. Nel secondo Libro, Agostino e Licenzio si confrontano sulla particolare idea di ordine come *esse cum Deo*; e soggetto dell'*esse cum Deo* è il *sapiens*, che grazie all'esercizio del pensiero autocosciente gode di una certa comunanza con Dio. È in questo contesto che si innesta la discussione sulla memoria: per Licenzio, il *sapiens* possiede in modo stabile la Verità, e per questo non ha bisogno della memoria, in quanto *pars subiecta* rivolta al transeunte; per Agostino, invece, la memoria è importante anche per il sapiente, sia perché essa non si limita al sensibile, sia perché la sensazione è inseparabile dalle facoltà intellettive superiori.

⁴⁶ *Ep.* 7, 1.1: «*Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo*».

⁴⁷ *Conf.*, X, 9.16; e così anche in *Conf.*, X, 10.17: «*At vero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attingi neque usquam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae sint*».

⁴⁸ R.A.H King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, p. 218.

⁴⁹ Riprendo la terminologia proposta da P. Ricoeur in *La memoria, la storia, l'oblio*, per distinguere il versante attivo e dinamico della memoria da quello ricettivo, passivo e ritentivo, legato alla base fisiologica e corporea della memoria. (Cfr. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, coll. Points Essais n° 494, Paris 2000, traduzione italiana di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003).

per Aristotele il tempo con cui la memoria è in rapporto è solo quello passato, per Agostino sarà anche quello presente e futuro.

I due capitoli che seguono sono dedicati all'esame dell'originale concezione di Agostino dei rapporti tra memoria e tempo. Prima di considerare i testi, sarà utile chiarire il quadro interpretativo in cui si collocheranno le analisi. La tesi che mi propongo di sostenere è che la teoria agostiniana della memoria sia radicalmente innovativa rispetto alle concezioni classiche. Agostino rivoluziona la comprensione della facoltà della memoria, confutando i due assunti su cui si erano rette le teorie precedenti: 1) alla limitazione del campo della memoria al passato, egli replica ampliando l'ambito della memoria al presente e al futuro; 2) alla metafora della memoria come archivio, ribatte mostrando la dinamicità della memoria. Negli scritti di Agostino, di conseguenza, il significato di *memoria* va ampliandosi in modo progressivo e costante, fino a diventare il centro stesso dell'antropologia agostiniana⁵⁰. Anticipando le conclusioni dei capitoli 2 e 3, dedicati all'analisi dettagliata delle due trasformazioni menzionate, possiamo porre due questioni. Primo: perché Agostino attribuisce alla memoria una valenza sempre maggiore? Secondo: è forse Agostino lo snodo per passare dal significato "ristretto" di memoria di Aristotele a quello ampio della modernità⁵¹? Entrambe le questioni sono complesse; ma mentre la seconda, nel presente lavoro, è destinata a rimanere aperta, penso che della prima sia possibile avanzare almeno una parziale risposta.

Alla base dell'ampliamento della memoria vi è innanzitutto il motivo religioso. Solo in un contesto religioso, come è quello di Agostino, la memoria diventa di primaria importanza, perché l'anima, per poter comprendere il perdono o la punizione di Dio, nel momento del Giudizio, deve serbare un ricordo della propria vita terrena: la memoria è il presupposto della vita spirituale⁵². La memoria, d'altra parte, non si limita a fondare la continuità tra l'aldiquà e l'aldilà: essa ne difende anche la differenza ontologica. La memoria, infatti, sostituendosi alla visione diretta del divino difesa dai neoplatonici, garantisce che il sovrasensibile mantenga la sua alterità rispetto al sensibile: della realtà

⁵⁰ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 353.

⁵¹ D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, p. 226.

⁵² *Ivi*, p. 227.

trascendente non può darsi pensiero attuale nella vita terrena, pena il disconoscimento della cesura ontologica fra uomo e Dio introdotta dalla Creazione; la ricerca del divino, di conseguenza, è affidata all'esercizio della memoria⁵³. Come vedremo, entrambi questi argomenti compariranno in modo esplicito già negli scritti più antichi di Agostino, precedenti la conversione.

In secondo luogo, per comprendere la teoria della memoria di Agostino dobbiamo guardare alla sua formazione. Agostino ha una cultura filosofica limitata: legge, a suo dire senza gran guadagno, le *Categorie* di Aristotele⁵⁴, con più entusiasmo le opere retoriche di Cicerone⁵⁵, e solo più tardi alcuni trattati neoplatonici. Prima dell'incontro con i testi cristiani, la sua cultura è soprattutto retorica, in parte letteraria⁵⁶, in ogni caso più formalistica che formativa⁵⁷. L'influenza dell'educazione e della pratica retorica sull'elaborazione agostiniana della teoria della memoria, tuttavia, non va sottovalutata. Sia Cicerone che Quintiliano descrivono la memoria come *magna vis* (Tusc., I, 25,60-61; *Inst.*, XI, 2.7-8), *mentis vigor* (*Inst.*, XI, 2.3) e capacità infinita: tutte immagini che ritornano con forza nelle *Confessioni*. Queste descrizioni, del resto, non sorprendono,

⁵³ Benché nel pensiero di Agostino il concetto di *docta ignorantia* non abbia il significato che presenta invece nella tradizione neoplatonica della teologia negativa, poi sviluppata da Cusano e Meister Eckhart, anche nella produzione di Agostino vediamo affiorare una sua teologia negativa (Cfr. V. Lossky, *Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin*, in «Augustinus Magister», I, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 575-581). Cfr. *ep.* 130, 15.28: «*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram. Nam cum dixisset Apostolus: Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus; ibi subiecit: Similiter et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram: quid enim oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid Spiritus sapiat, quia secundum Deum interpellat pro sanctis. [...] Interpellare itaque sanctos facit gemitibus inenarrabilibus, inspirans eis desiderium etiam adhuc incognitae tantae rei quam per patientiam exspectamus. Quomodo enim narratur, quando desideratur, quod ignoratur? nam utique si omnimodo ignoraretur, non desideraretur; et rursus, si videretur, non desideraretur, nec gemitibus quaereretur»; *de ord.*, II, 16.44: «*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*»; *de ord.* II, 18.47: «*Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat*»; *de Trin.*, V, 10.11: «*Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia Dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis, quae de Deo possunt pronuntiari, [...] si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest*».*

⁵⁴ Cfr. *Conf.*, IV, 16.28: «*Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant Decem categorias [...] legi eas solus et intellexi?*».

⁵⁵ Cfr. *Conf.*, III, 4.7: «*Usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum*».

⁵⁶ A Madaura, alla scuola di grammatica, Agostino legge Virgilio, Orazio, Catullo, Ovidio e Persio tra i poeti, Varrone, Cicerone, Sallustio e Apuleio tra i prosatori. (Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, L'Epos, Palermo 1991, p. 19).

⁵⁷ *Ibidem*.

vista la centralità della memoria nel sistema della retorica. Più interessante è il fatto che, nelle opere dei due oratori latini, la trattazione sulla memoria sembri eccedere l'ambito puramente retorico, segnalando un interesse a tutti gli effetti filosofico. Quintiliano, nell'*Institutio oratoria*, avanza l'ipotesi che sia stato proprio lo straordinario sviluppo della memoria da parte degli oratori ad attrarre l'attenzione dei pensatori latini sugli aspetti teoretici e religiosi della memoria: «*Nescitur tamen quanta vis esset eius, quanta divinitas illa, nisi in hoc lumen orandi extulisset. Non enim rerum modo sed etiam verborum ordine praestat, nec ea pauca contexit sed durat prope in infinitum*»⁵⁸. Cicerone, del resto, dichiara in modo esplicito il proprio platonismo, ristabilendo il nesso tra la dimensione del ricordo e quella del pensiero. Nelle *Tusculanae disputationes*, la memoria torna ad essere serbatoio di verità intelligibili e facoltà rivelatrice del carattere divino dell'anima⁵⁹:

*Quae sit illa vis et unde sit intellegendum puto. Non est certe nec cordis nec sanguinis nec cerebri nec atomorum; animae sit ignisne nescio [...] illud, si ulla alia de re obscura adfirmare possem [...] eum iurarem esse divinum [...]. Quid enim? Obsecro te, terrane tibi [...] aut sata aut concreta videtur tanta vis memoriae? Si quid sit hoc, non vides [...] at quantum sit profecto vides. Quid igitur? Utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquod vas ea quae meminimus infundantur? Absurdum id quidem.*⁶⁰ (*Tusc.*, I, 25, 60-61)

⁵⁸ «Non si saprebbe, tuttavia, quanto grande sia la sua potenza, quanto grande la sua essenza divina, se non avesse dato saggio di sé per illuminare l'eloquenza» (traduzione mia). (M. Fabii Quintiliani *Institutionis oratoriae libri XII*, vol. 2, edito L. Radermacher, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1965, XI, 2, 7).

⁵⁹ Come ha sottolineato Frances Yates, «*memoria e inventio*, nel senso in cui sono usate nelle *Tusculanae disputationes*, sono trasposte, da parti della retorica, a divisioni sotto cui si dimostra la divinità dell'anima, in armonia con i presupposti platonici della filosofia dell'oratore» (F.A. Yates, *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, traduzione italiana di A. Biondi e A. Serafini, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972, p. 43).

⁶⁰ «Penso che si debba comprendere quale sia la natura e l'origine di quella potenza. La memoria non appartiene certamente né al cuore, né al sangue, né al cervello, né è fatta di atomi; se poi consti di un soffio vitale o di fuoco, lo ignoro [...], se poi potessi dire qualche altra cosa su questa questione oscura, io giurerei che l'animo è divino [...]. Dimmi, ti prego: è forse possibile che un potere tanto grande come quello della memoria sia generato o sia cresciuto dalla terra? Se non riesci a capire quale sia la natura di questa cosa [...] vedrai sicuramente quanto sia il suo valore. Ed allora? Pensiamo forse che esista nell'animo una qualche capacità contenitiva, in cui, come in una specie di vaso, siano versate le cose che ricordiamo? Questo è sicuramente assurdo» (traduzione di B. Cillerai in *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, pp. 115-116). (Cicéron, *Tusculanes*, 2 voll., texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Les belles lettres, Paris 19602, I, 25, 60-61).

Anche per Cicerone, dunque, come già per Plotino, la memoria non è una facoltà passiva e ricettiva, ma un potere la cui capacità è infinita⁶¹; essa, inoltre, è estranea a ogni forma di corporeità e spazializzazione.

Echi ciceroniani, sia delle *Tuscolane* che di altre opere filosofiche⁶², saranno frequenti nelle opere di Agostino. Per Agostino, d'altra parte, Cicerone non è solo un maestro e un modello di oratoria, ma forse anche la prima vera guida spirituale: la "conversione" filosofica operata dall'*Ortensio* segna la via verso quella religiosa⁶³.

Delineate le fonti e i riferimenti, diretti e indiretti, della teoria della memoria di Agostino, possiamo ora prenderne in esame i testi. La mia analisi partirà dal Libro decimo delle *Confessioni*, dove è più evidente la distanza che separa Agostino dai suoi predecessori⁶⁴. Nei due capitoli successivi, come anticipato, ripercorrerò le due "rivoluzioni" in atto nell'elaborazione agostiniana della memoria: il primo sarà dedicato alla trasformazione degli oggetti della memoria, il secondo a quella del suo funzionamento. In entrambi i casi, sarà il mutato orizzonte di ricerca⁶⁵ a determinare delle risposte originali al "cosa" e al "come" della memoria: cercando di dare ragione del dinamismo dell'animo umano, impegnato nella ricerca del divino, le pagine di Agostino riusciranno a superare la psicologia e la fisiologia antiche, con alcune importanti intuizioni recuperate in epoca moderna. L'enigma del tempo, che rimane presente sullo sfondo dell'indagine e ne orienta il procedere, andrà progressivamente chiarendosi.

⁶¹ Cicerone, *Tusc.*, I, 24, 57: «*Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium*».

⁶² Agostino, oltre all'*Hortensius*, legge gli *Academica*, il *De natura deorum*, il *De fato*; ne è prova il fatto che ne compaiano intere citazioni sia nei dialoghi di Cassiciaco che nelle opere mature. (Cfr. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, vol.1, Études agustiniennes, Paris 1958).

⁶³ Il passo già citato del Libro terzo delle *Confessioni* prosegue così: «*[Ille vero liber mutavit affectum meum] et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem*» (*Conf.*, III, 4.7).

⁶⁴ Come ha scritto K. Winkler, «*l'immense distance qui sépare saint Augustin de ses prédécesseurs se conçoit le plus évidemment dans le X livre des Confessions et dans les derniers livres du De Trinitate qui montrent la théorie agustinienne de la mémoire atteignant une cime où nulle autre, durant un millénaire et plus, ne viendra la rejoindre*» (K. Winkler, *La théorie agustinienne de la mémoire à son point de départ*, p. 519).

⁶⁵ *Supra*.

2. LA MEMORIA SI DICE IN MOLTI MODI: I DIVERSI OGGETTI DELLA MEMORIA

La memoria si dice in molti modi, perché nell'opera di Agostino molti e variegati sono i contesti della sua disamina e le finalità della sua interrogazione. Un'analisi puntuale del complesso dei significati della memoria, tuttavia, ci porterebbe lontano dall'obiettivo della presente indagine: verificare la trasformazione della facoltà della memoria in relazione al problema del tempo. Per questo motivo mi limiterò a considerare tre aspetti della memoria: la memoria come capacità del passato, come capacità del presente, come capacità del futuro. Ognuna di queste facoltà, individuate in modo un po' schematico, permetterà comunque di richiamare le molteplici funzioni che Agostino assegna di volta in volta alla memoria.

Attraverso queste analisi emergerà la novità del pensiero di Agostino rispetto alla tradizione: Agostino, come vedremo, non esita ad appropriarsi delle concezioni classiche della memoria, salvo poi rielaborarle, trasfigurarle o prenderne le distanze in modo esplicito. Queste analisi, soprattutto, aiuteranno a indicare la via verso la soluzione dell'enigma della temporalità umana.

2.1. *La memoria del passato*

L'oggetto della memoria anzitutto è il passato, ovvero: 1) ciò che è già stato, che non appartiene più al presente; 2) ciò che, proprio in quanto capace di passare, è mutabile e diveniente. Nel quadro della teoria della memoria di Agostino, questa facoltà non viene soppressa, ma rielaborata e stravolta dall'interno: se anche Agostino può dire, con Aristotele, che «la memoria è del passato», certo il senso dell'affermazione è radicalmente mutato.

Nella settimana *Epistola a Nebridio*¹, scritta dopo la conversione e il ritorno a Tagaste, Agostino definisce chiaramente il compito della memoria: «*Sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem*»². La memoria ha la funzione primaria di conservare; e la conservazione inizia dalla sensazione: quando Agostino, all'inizio del trattato sulla memoria del Libro X delle *Confessioni*, giunge «nei campi e nei vasti palazzi della memoria», vi trova innanzitutto «*thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum*» (*Conf.*, X, 8.12). La memoria è un grande serbatoio, in cui sono fissate e conservate le rappresentazioni derivanti dall'esperienza esterna. Questo magazzino, tuttavia, non è un supporto passivo, in cui le tracce si imprinono in modo meccanico, ma un archivio continuamente aggiornato e riorganizzato:

*Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapes per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumque, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori.*³ (*Conf.*, X, 8.13)

L'esistenza di un ordine, capace di attribuire un'identità ben precisa ai contenuti mnemonici, segnala che la memoria, fin dal suo livello più basso, è un'attività intenzionale e razionale che opera discriminando. La fissazione delle immagini, infatti, non è latenza automatica, ma deriva da un processo tutto interiore, illuminato dalla *ratio*.

¹ L'*epistola 7* fa parte delle dodici lettere superstiti della corrispondenza tra Agostino e l'amico Nebridio, la più fitta tra quelle tenute da Agostino. Nebridio, di origine cartaginese, era più giovane di Agostino; fu suo discepolo a Cartagine e lo seguì a Milano. I due uomini rimasero legati per tutta la vita da un rapporto di amicizia profondo e dall'amore condiviso per la ricerca e per Dio. (Cfr. Sant'Agostino, *Verso la verità. Corrispondenza tra Agostino e Nebridio*, introduzione e note di R. Piccolomini, Piccola Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1990, pp. 9-15).

² *Ep. 7 1.1*: «*Quare, cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt, partim eorum quae deseruntur a nobis. Nam cum recordor patrem meum, id utique recordor quod me deseruit, et nunc non est: cum autem Carthaginem, id quod est, et quod ipse deserui. In utroque tamen generum horum, praeteritum tempus memoria tenet. Nam et illum hominem, et istam urbem, ex eo quod vidi, non ex eo quod video, memini.*»

³ «Lì nella memoria vengono conservate e distinte per generi le cose che vi sono entrate, ciascuna attraverso la propria via d'accesso: così la luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi, tutti i generi di suoni invece attraverso le orecchie, tutti gli odori attraverso la porta delle narici, tutti i sapori attraverso quella della bocca, e, attraverso il senso diffuso per tutto il corpo, ciò che è duro, molle, caldo, freddo, liscio o aspro, pesante o leggero, fuori o dentro il corpo stesso».

Il legame fra memoria sensibile e razionalità diventa ancora più evidente se prendiamo in esame l'origine delle tracce mnestiche. Secondo Agostino, le immagini degli oggetti percepiti non sono presenti alla memoria alla stregua di impronte impresse su un supporto passivo e ricettivo, ma sono il risultato di processi percettivi volontari, la cui condizione è la memoria. Per chiarire questo punto prenderò in esame un passo del *De musica*⁴, benché argomentazioni affini si trovino anche in opere successive⁵. Agostino riflette sul ruolo della memoria nella percezione partendo dall'analisi dell'ascolto di un inno ambrosiano, il *Deus creator omnium*:

*Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio tempore initium eius, et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere.*⁶ (*De mus.*, VI, 8.21)

Per poter sentire i ritmi sonori, spiega l'autore, bisogna necessariamente ricordarli, perché altrimenti, nella loro rapida successione, la loro articolazione e i loro intervalli ci sfuggirebbero. Ogni sillaba, infatti, per quanto breve possa essere, risuona almeno in

⁴ Il *De musica* è un dialogo in sei libri, iniziato da Agostino dopo il battesimo e terminato a Tagaste nel 389. Faceva parte di un progetto più ampio sulle arti liberali, rimasto, però, solo abbozzato. I primi cinque libri si focalizzano su metrica e ritmica; il sesto invece costituisce una piccola opera teologica, incentrata soprattutto sul concetto di anima. Della teoria musicale, dunque, Agostino considera tanto gli aspetti tecnici, quanto quelli estetici e teologici, riprendendo i concetti di uguaglianza, proporzione e funzione estetica dell'udito già presenti nel *De Ordine*.

⁵ *De gen. ad litt.*, XII, 16.33, 23.49 ; *De Trin.*, XI, 8.15.

⁶ «Infatti un ritmo formato di lunghezze di tempo non può essere esaminato se non si è aiutati dalla memoria. Perfino di una sillaba breve, sebbene termina nell'atto che inizia, si ode in un tempo il suo inizio e in un altro la sua fine. Anche essa dunque si estende in una lunghezza di tempo, per quanto breve, e tende dal suo inizio per il suo mezzo alla fine. La ragione ha dimostrato che le lunghezze, tanto di luogo che di tempo, sono divisibili all'infinito e perciò di nessuna sillaba si ode la fine assieme all'inizio. Pertanto anche nell'ascoltare la sillaba più breve, se non ci soccorre la memoria in modo che nell'attimo, in cui se ne ode non più l'inizio ma la fine, rimanga nell'anima la modificazione prodotta quando si è udito il suo inizio, non si può dire di aver udito qualche cosa». Tutte le tradizioni del *De musica* sono tratte da Agostino, *Musica*, in *Dialoghi II*, introduzione generale di A. Trapè, introduzione, traduzione e note di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1976.

due tempi diversi – quello in cui inizia e quello in cui finisce –, successivi l'uno all'altro; e poiché l'orecchio umano non li può percepire che uno ad uno, per poterne cogliere l'unità dobbiamo servirci della memoria, che stabilizza il movimento sonoro, conferendogli una durata. Per questo potere di creare una continuità, Agostino definisce la memoria «*lumen temporalium spatiorum*» (*De mus.*, VI, 8.21): come lo sguardo dei nostri occhi, effondendosi al di fuori di noi, intuisce la dimensione dello spazio, così la memoria, proiettandosi sul divenire e conferendogli una certa “estensione spirituale”⁷, dà consistenza al tempo⁸.

La memoria “fa” il tempo come estensione sensata di istanti tra loro relati. E siccome lo spazio, proprio come il tempo, è inteso da Agostino come un'estensione continua divisibile all'infinito, la memoria “fa” anche lo spazio, nel senso che rende possibile la percezione spaziale:

*Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadra, vel quaecumque alia solida et determinata iudicare, et omnino sentire, nisi ea ob oculos versemus: cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino iudicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit; cui variatae opus est invigilare memoriam.*⁹ (*De mus.*, VI, 8.21)

L'elemento temporale è inerente anche alla visione propriamente detta. Nella percezione degli oggetti a tre dimensioni abbiamo bisogno della memoria, perché, visto che uno sguardo istantaneo non sarebbe capace di informarci sulla vera forma di un corpo, dobbiamo osservarlo da più punti di vista in successione; e poiché questa successione ha luogo nel tempo, abbiamo bisogno della memoria per combinare i diversi aspetti in un'unica percezione.

⁷ M. Moreau, *Mémoire et durée*, in «Revue des Etudes Augustiniennes et Patristiques» 1, 1955, p. 241.

⁸ Cfr. *De mus.*, VI, 8.21: «*Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quamquam in procul positus rebus quas videmus, a nostra anima vegetentur; ut ergo eorum effusione adiuvamur ad capienda spatia locorum: ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit*».

⁹ «Infatti non si possono discriminare e perfino percepire neanche le figure visibili, rotonde o quadre o di altro volume o figura, se non si osservano attentamente con la vista. Mentre infatti si guarda una parte, se sfugge ciò che è stato osservato in un'altra, viene reso vano il guardare di chi li esamina perché anche esso si verifica in un periodo di tempo. Quindi mentre il guardare varia, si ha bisogno di rendere attenta la memoria».

Commentando queste righe, Maurice Moreau ha giustamente definito il processo della conoscenza sensibile un «*étrange renversement des données psychologiques*»¹⁰, perché in esso l'immagine che ha per condizione la percezione diviene la condizione della percezione stessa. Agostino, in effetti, propone un singolare rovesciamento psicologico: la memoria non segue la percezione, ma la anticipa, perché senza memoria il soggetto senziente coglierebbe una pluralità di segnali istantanei, irrelati e totalmente indecifrabili, invece che un mondo esterno articolato in senso temporale e spaziale¹¹. Così, se nelle *Confessioni* Agostino può affermare di avere a disposizione, «nel palazzo immenso» della memoria, «*caelum et terra et mare [...] cum omnibus, quae in eis sentire potui*» (*Conf.*, X, 8.14), ciò è possibile grazie alla memoria, deposito e insieme strumento di conoscenza sensibile: come ha scritto Solignac, «*par là l'esprit totalise son expérience externe*»¹².

Alla luce dei passi del *De musica* che ho brevemente richiamato, sono possibili due considerazioni. In primo luogo, la memoria del passato è una facoltà razionale e attiva: per Agostino, l'immagazzinamento e la conservazione delle immagini ottenute mediante i sensi non sono funzioni psicologiche passive, ma processi mentali illuminati dalla ragione. Per avere memoria dell'empirico, infatti, l'uomo deve fissare l'attenzione sui dati sensibili, memorizzare le conoscenze distinguendo la loro origine e giudicare dell'identità dei singoli ricordi: tutti atti che gli animali non sono in grado di svolgere proprio perché, pur potendo «percepire, per mezzo dei sensi corporei, i corpi esteriori», sono privi di quel potere che «*rationale quidem est*»¹³. La spiegazione è tratta dal più maturo *De Trinitate*, dove viene tematizzato in modo esaustivo il nesso sensibilità-

¹⁰ M. Moreau, *Mémoire et durée*, p. 240.

¹¹ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 222.

¹² A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 558.

¹³ Vale la pena leggere per intero il passo, tratto dal Libro XII del *De Trinitate*: «*Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda. Verum ea notare, ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriae commendata retinere, et in oblivionem iamiamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere; ut quemadmodum ex eo quod gerit memoria cogitatio formatur, sic et hoc ipsum quod in memoria est cogitatione firmetur; fictas etiam visiones, hinc atque inde recordata quaelibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere quemadmodum in hoc rerum genere quae verisimilia sunt discernantur a veris, non spiritalibus, sed ipsis corporalibus; haec atque huiusmodi, quamvis in sensibilibus atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia*» (*De Trin.*, XII, 2.2).

memoria-razionalità. Tuttavia, come abbiamo visto, anticipazioni di questa tesi sono rintracciabili anche negli scritti più antichi, risalenti al periodo immediatamente successivo alla conversione, a conferma del fatto che Agostino, sin dall'inizio, fa propria la tradizione aristotelica e neoplatonica rielaborandola in modo massiccio. Se per Aristotele, infatti, la memoria del passato rimane legata alla sfera dell'*aisthétikon*, e se per Plotino la *mnéme* è propria del "vivente", ovvero di un'anima decaduta in un corpo e soggetta al sensibile, per Agostino, invece, la memoria di ciò che diviene trascende e rende possibile il divenire stesso.

Si impone allora una seconda osservazione. La memoria è condizione della percezione, perché è al di sopra dell'istante puntuale del singolo atto percettivo. Come ha scritto Klaus Winkler, «*dans toutes ces recherches nous trouvons une même pensée : tout en nous acceptant comme soumis au temps, nous ne sommes pas liés à un présent sans étendue, ce qui empêcherait toute perception, même sensible. La force qui nous maintient au-dessus de la tyrannie de l'instant présent, c'est la mémoire*»¹⁴. La memoria, creando una continuità, pone il soggetto senziente al di sopra del tempo cronologico¹⁵. Solo così il fluire inarrestabile del tempo, in cui ogni istante è vanificato da quello successivo, può essere esperito come durata, come successione ordinata e dotata di senso. La memoria, allora, è capacità del sensibile e del mutabile perché è al di sopra del divenire; è capacità del passato perché è al di sopra del tempo. Se il passato non fosse che l'istante irrelato del tempo cronologico, esso sarebbe per sempre perduto, e non ve ne sarebbe immagine alcuna nella memoria; il passato che ricordiamo, invece, è la continuità sensata, mai disgiunta dal presente e dal futuro, a cui diamo consistenza attraverso la memoria. Ciò che la memoria rende possibile, in definitiva, è un passato storico, ovvero dotato di durata temporale.

Potere del tempo al di sopra del tempo: la memoria rende possibile il distacco cognitivo¹⁶ dal dato sensibile, necessario affinché la conoscenza del mondo possa

¹⁴ K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, p. 519.

¹⁵ Scrive Luigi Alici: «Grazie alla memoria il tempo rivela una variazione qualitativa, un processo di dequalificazione cronologica» (L. Alici, *Linguaggio e tempo in S. Agostino*, in J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Jüssen, B. Münxelhaus, G. Schrimpf, G. Wieland (herausgegeben von), W. Kluxen (unter Leitung von), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter: Akten des 6 Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29 August-3 September 1977 in Bonn*, 2. Halbband, Walter de Gruyter, Berlin 1981, p. 1042).

¹⁶ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 144.

tradursi in coscienza. «*Par la mémoire – ha scritto Solignac – l'esprit se fait à tout moment coextensif au monde, sans se trouver contraint par l'expérience du monde*»¹⁷.

Se il soggetto senziente può non solo ricevere il dato esteriore, ma anche riattivarlo, giudicarlo e rielaborarlo, ponendolo alla base della propria azione, ciò avviene grazie a quel «dinamismo dell'anima [...] chiamato memoria», «*magnum quoddam adiutorium in huius vitae negotiosissimis actibus*» (*De mus.*, VI, 11.31).

Tornerò su queste osservazioni, abbastanza sorprendenti, nella terza Parte, dove, a partire dagli spunti agostiniani, sarà possibile delineare una fenomenologia del tempo vissuto.

2.2. La memoria del presente

La memoria “raccolge” il passato, perché ne intreccia gli istanti fuggevoli in una trama temporale coesa. Facendo durare il passato, la memoria istituisce la continuità del passato con il presente. La continuità è innanzitutto intima: è la “curva vitale”¹⁸, il *continuum* che consente all'individuo di superare la frammentazione del proprio io e di durare spiritualmente. La memoria allora, come verrà chiarito a breve, è condizione dell'identità e della personalità. Ma la continuità è anche esteriore, collettiva, storica: solo se il tempo è pensabile e giudicabile come successione lineare, infatti, può essere tempo storico, come mostrano le pagine di filosofia della storia del *De civitate Dei*¹⁹. Lascero da parte questo secondo aspetto, per non sottrarre spazio all'analisi della memoria come capacità del presente.

¹⁷ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 559.

¹⁸ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 216.

¹⁹ Il *De civitate Dei* è una vasta opera – ventidue libri – composta da Agostino tra il 413 e il 426. I primi dieci libri costituiscono un'apologia del cristianesimo nei confronti della civiltà pagana; i successivi dodici trattano della salvezza dell'uomo. Più in generale, l'opera getta le basi della visione escatologica della storia; Agostino, infatti, è il primo a introdurre la storia nella filosofia. Come ha scritto Jean Guitton, la condizione di possibilità della storia, ossia di una comprensione razionale della successione temporale degli eventi, è la giustificazione della temporalità, a sua volta fondata sulla Creazione. Agostino, in definitiva, pone le basi metafisica della storia che erano mancate al mondo classico ed ellenistico. (Cfr. J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 221).

Senza la memoria, la vita dell'uomo sarebbe dispersa in una molteplicità di atti e pensieri sconnessi, fuggevoli e per sempre perduti. Non essendoci "continuità della vita", a rigore non potremmo neppure parlare di esistenza²⁰; e mancando l'unità degli atti, verrebbe a mancare anche il soggetto a cui attribuirli: senza memoria non c'è persona, perché non c'è identità personale. Agostino non formula in modo esplicito questo ragionamento, che invece ritroveremo, molti secoli dopo, nel *Saggio sull'intelletto umano* di J. Locke²¹; nondimeno, egli procede verso la formulazione di una memoria personale²², che anticipa nei suoi tratti essenziali la memoria autobiografica descritta dalla moderna psicologia sperimentale²³. Leggiamo nelle *Confessioni*: «Ibi [in aula ingenti memoriae meae] mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim» (*Conf.*, X, 8.14.). Nella memoria Agostino incontra se stesso, perché è nella connessione dei ricordi che si costituisce l'unità cosciente dell'io. In questo modo, la memoria viene a coincidere con la coscienza, ovvero con la conoscenza che l'anima ha di sé stessa: nel *De Trinitate* Agostino fa esplicito riferimento a una «interiorem mentis memoriam qua sui miminit» (*De Trin.*, XIV, 7.10), una memoria interiore con cui lo spirito si ricorda di sé. L'enigma della memoria, allora, è l'enigma dell'io²⁴, perché è attraverso la capacità della memoria di "fare presente" che l'uomo può costituirsi come soggetto unitario autocosciente, altrimenti disperso in quei «fasci o collezioni di differenti percezioni» che descrivono l'uomo humeano²⁵.

²⁰ Utilizzo il termine nella connotazione che gli ha attribuito la filosofia otto-novecentesca. Esistenza è vita saputa, vita spiritualmente vissuta.

²¹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Basset, London 1690, traduzione italiana a cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1982, II, XXVII, 7-11.

²² J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 260.

²³ F. Galton, *Psychometric Experiments*, in «Brain», 2, 2, 1879, pp. 149-162.

²⁴ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, 293.

²⁵ In questi termini si esprime D. Hume, criticando l'idea moderna di identità personale: «But setting aside metaphysicians of this kind, I am willing to affirm of the rest of mankind that each of us is nothing but a bundle or collection of different perceptions that follow each other enormously quickly and are in a perpetual flux and movement. Our eyes can't turn in their sockets without varying our perceptions; our thought is even more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change in our perceptions, with no one of them remaining unaltered for a moment. The mind is a kind of stage on which many perceptions successively make their appearance: they pass back and forth, glide away, and mingle in an infinite variety of positions and situations. Strictly speaking, there is no simplicity in the mind at one time and no identity through different times, no matter what natural inclination we may have to imagine that simplicity and identity» (D. Hume, *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, John Noon and Thomas Longman,

La memoria è il doppio dell'esistenza²⁶, è lo specchio attraverso il quale l'uomo può possedere se stesso e una storia²⁷. Il correlato di questa intuizione è la consapevolezza che l'identità dell'uomo è storica: l'identico si costituisce come continuità e unità del diverso – quella pensata da Agostino, allora, è più un'identità dell'*ipse* che dell'*idem* –; la personalità è possibile solo nell'orizzonte del divenire, del tempo reale, concreto, creato. Come ha scritto J. Guitton, «*le mystère de la mémoire n'est pas autre que le mystère de la personne spirituelle (ego animus), ou plutôt c'est le mystère qui naît de l'existence de la personne dans le temps*»²⁸.

Il presente di cui la memoria è capace, tuttavia, non è solo quello che risulta dal passato, ma anche quello che non ha un passato, perché non può passare.

Torniamo all'*epistola 7*, da cui aveva preso le mosse l'analisi della memoria del passato. In quell'occasione, Agostino, oltre a rilevare il potere della memoria sul passato – *praeteritum tempus memoria tenet* –, indica nelle «cose che durano» l'oggetto più solito della memoria: «*primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium*»²⁹. Nella settima lettera a Nebridio viene ribadita una posizione elaborata negli scritti precedenti, risalenti al periodo di Cassiciaco. Nel *De ordine*, in particolare, Agostino si era impegnato a confutare la posizione di Licenzio, secondo il quale la memoria, collocata nella parte più bassa dell'anima, avrebbe una relazione esclusiva con le realtà ontologicamente mutevoli: «*Quibus autem est memoria*

London 1739-1740, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, I, IV, 6).

²⁶ Sull'idea di memoria come doppio, scrive R. Guardini: «Tutto il mondo, per quel tanto che l'uomo ha con esso relazione e se n'è fatto il contenuto della sua vita, esiste dunque due volte: nella vera esistenza e nella memoria. Esiste due volte anche l'uomo stesso e ciò che gli accade. Il secondo modo di essere fa sì che l'uomo non soltanto esista, ma viva spiritualmente. Esso permette che egli sia in possesso di se stesso e, insieme, di tutte le cose che sono entrate nella sua esistenza» (R. Guardini, *La conversione di Sant'Agostino*, p. 29).

²⁷ Quella dello specchio è una metafora centrale nel pensiero di Agostino. Il punto di partenza della speculazione è chiaramente il testo evangelico, S. Paolo, 1 Corinzi 13,12(a): «*Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». Cfr. *De Trin.*, XV, 23. 44 e XV, 25.45. Il tema della necessità della riflessione ai fini del pensiero cosciente compare già in Plotino, cfr. *Enn.* IV 3, 30: «Il pensiero, in verità, non è divisibile in parti, e finché non si è rivelato all'esterno è interiore e nascosto: è il linguaggio che lo dispiega e lo esporta dal livello intellettuale all'immaginazione, e lo rivela come in uno specchio, rendendo possibile, in tal modo, la sua comprensione e la sua fissazione nella memoria».

²⁸ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 250.

²⁹ *Ep.* 7, 1.1

necessaria nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus?»³⁰, chiede Licenzio in modo retorico. Conseguenza di questa tesi è la convinzione che il *sapiens* non abbia bisogno della memoria, in quanto possiede in atto tutte le conoscenze³¹. La risposta di Agostino si articola in due tempi. In primo luogo, Agostino mostra attraverso una mossa elenctica che Licenzio ha potuto sostenere la sua tesi solo servendosi della memoria, ragion per cui conclude: «*Nonne tibi videtur vel propter talia, id est propter honestas ac necessarias disciplinas, memoria opus esse sapienti?»³²*. L'ipotesi avanzata è che vi sia un nesso tra la memoria e le *notiones* delle *disciplinae*. La memoria, fungendo da serbatoio dei concetti già trovati e delle “cose meditate”, conserva qualcosa che appartiene al sapiente *per se*: il nesso tra memoria e *sapientia* è stabilito. In secondo luogo, Agostino ribadisce l'utilità della memoria per il *sapiens* facendo appello al suo dovere di insegnare agli altri uomini:

Sed tamen numquidnam sapiens iste suos potest deserere, aut ullo pacto, cum hoc corpus agit, in quo istum famulum sua lege devinctum tenet, relinquit officium beneficia tribuendi quibus potest et maxime quod ab eo vehementissime flagitatur, sapientiam ipsam docendi? Quod cum facit, ut congrue doceat minusque ineptus sit, praeparat saepe aliquid, quod ex dispositione eloquatur ac disputet, quod nisi memoriae commendaverit, pereat necesse est. Ergo aut officia benevolentiae negabis esse sapientis, aut confiteberis res aliquas sapientis memoria custodiri.³³ (De ord., II, 2.7)

Agostino si oppone alla concezione elitaria, intellettualistica e puramente contemplativa del sapere difesa di Licenzio, in cui risuonano chiari echi plotiniani. Egli sostiene – e

³⁰ De ord., II, 2.6.

³¹ De ord., II, 2.7: «*Quid, inquit, memoria opus est, cum omnes suas res praesentes habeat ac teneat? [...] Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria?».*

³² *Ivi.*

³³ «Ma il filosofo può trascurare i suoi amici ovvero, mentre è in questo corpo, in cui tiene legato con la legge della ragione questo suo servo, può trascurare il dovere di aiutare quanti gli è possibile e soprattutto d'insegnare a filosofare? È l'opera appunto che massimamente da lui ci si aspetta. E quando la compie, per insegnar bene e non apparire un incapace, dispone volta per volta dei pensieri da esporre e trattare con ordine. E se non li affida alla memoria, è ineluttabile che vadano perduti. Quindi o affermi che non spettano al filosofo i doveri d'umanità o dovrei ammettere che alcune nozioni dovranno essere ritenute nella memoria del filosofo» (Agostino, *Ordine*, in *Dialoghi I*, introduzione, traduzione, note e indici di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1970).

realizza attivamente, come dimostra la sua biografia – un modello retorico di *sapientia*³⁴, secondo il quale il saggio è chiamato a essere anche un buon maestro; e siccome, per poter insegnare bene, il saggio deve ricordare, parlare e argomentare bene, egli dovrà essere in qualche misura anche un oratore, capace di buona memoria.

Ciò che importa sottolineare, ad ogni modo, è il nesso stabilito tra memoria e *sapientia*, tra ricordo e conoscenza di ciò che è sempre-presente, perché sempre valido e riattualizzabile dal pensiero. Limitare la memoria alla ritenzione del passato, infatti, significherebbe rendere del tutto inspiegabili l'acquisizione e la trasmissione del sapere.

Agostino procede verso la tematizzazione della memoria del presente. Lungo questo itinerario, è condotto a riflettere sul significato della reminiscenza e a confrontarsi con la teoria platonica dell'anamnesi.

La relazione tra *notiones* delle discipline liberali e reminiscenza viene tracciata per la prima volta nei *Soliloqui*³⁵. Nel Libro II, Agostino si pone il problema della presenza della verità nell'animo di chi la ignora³⁶. Nel tentativo di rispondere alla questione, egli sposta l'attenzione sul fenomeno della dimenticanza, suggerendo l'idea che l'ignoranza della verità non possa essere totale. Apprendere la verità, di conseguenza, significa "riscavare" dei ricordi latenti:

*Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur.*³⁷ (*Solil.*, II, 20.35)

³⁴ La retorica classica costituisce lo sfondo della concezione presentata da Agostino. Nel riconoscere l'importanza della memoria per il sapiens, è probabile che Agostino si sia ispirato a Cicerone. In particolare, nel passo nel *De ordine* ricordato sono presenti echi del *De oratore*, I, 5, 18: «*Quid dicam de thesauro rerum omnium, memoria? Quae nisi custos inventis cogitatisque rebus et verbis adhibeatur, intellegimus omnia, etiam si praeclarissima fuerint in oratore, peritura*».

³⁵ I *Soliloqui* sono un dialogo in due libri, ma un dialogo del tutto particolare, perché l'interlocutore di Agostino è Agostino stesso. Composti nel 387, i *Soliloqui* si collocano a pieno titolo fra i *Dialoghi* del periodo di Cassiciaco, dei quali conservano la struttura e la forma, pur nell'originalità della "conversazione con se stesso" scelta in quest'occasione. Oggetto del dialogo interiore è la ricerca della verità; e due sono le realtà che costituiscono il fulcro dell'indagine: Dio e l'anima.

³⁶ *Solil.*, II, 14.25: «*Non video quomodo in animo semper sit disciplina, praesertim disputandi, cum et tam pauci eius gnari sint, et quisquis eam novit, tanto ab infantia tempore fuerit indoctus*».

³⁷ «Vi sono alcuni ben istruiti nelle discipline liberali poiché mediante lo studio e senza incertezze le scoprono in sé, sebbene sepolte nella dimenticanza e, per così dire, le riscavano. Tuttavia non sono contenti e non si arrestano fino a quando non intuiscono in tutta l'ampiezza e la pienezza la faccia della

La base platonica di questo passo è evidente. Ciò che si apprende non è del tutto sconosciuto, ma è presente in latenza alla memoria: apprendere, allora, significa ricordare. Nell'epistola a Nebridio, già richiamata, Agostino dichiara in modo esplicito di condividere la «scoperta socratica»:

Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intellegendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam.³⁸ (Ep. 7, 1.2)

Attraverso la memoria la *mens* possiede in forma attuale ciò che «dura sempre e non può perire», ovvero, tradotto in termini platonici, le idee. Il sapere immutabile, infatti, benché in sé non sia passibile di divenire, può “passare” per la mente finita dell'uomo, la quale, dimenticando parzialmente o volgendosi verso altri contenuti, può ignorare provvisoriamente la verità. Ma dal carattere di temporalità della visione, spiega Agostino, non bisogna concludere la temporalità dell'oggetto conosciuto: la memoria è una forma temporale di sapere capace anche dell'intemporale.

Agostino riconosce il valore della posizione socratica, e di fatti non esita a fare proprie, probabilmente attraverso la mediazione di Cicerone³⁹, la fiducia nel metodo maieutico e l'idea di una universale condivisione del vero. Platonica, del resto, è anche l'elevazione della memoria a facoltà conoscitiva superiore, pur tenendo sempre presente che la

verità, la cui luce inizialmente si manifesta nelle varie arti» (Agostino, *Soliloqui*, in *Dialoghi I*, introduzione, traduzione, note e indici di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1970).

³⁸ «Alcuni criticano, senza fondamento, quella celeberrima scoperta di Socrate per cui si sostiene che ciò che apprendiamo non s'imprime in noi come cosa nuova, ma è richiamato alla memoria per reminiscenza, e sostengono che la memoria riguarda le cose passate e che invece quello che noi apprendiamo per mezzo dell'intelligenza, per asserzione dello stesso Platone, dura sempre e non può perire e perciò non è passato. Costoro però non badano al fatto che è passata la visione durante la quale abbiamo un tempo contemplato con la mente queste cose; e poiché ci siamo allontanati da esse ed abbiamo cominciato a vedere altri oggetti in modo diverso, le rivediamo per reminiscenza, cioè per mezzo della memoria». Tutte le traduzioni dell'*Epistola a Nebridio* sono tratte da Agostino, *Lettere [1-70]*, introduzione di M. Pellegrino, traduzione di T. Alimonti e L. Carrozzi, note di L. Carrozzi, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1969.

³⁹ *Supra*.

facoltà di cui parla Platone è l'*anàmnesis*, contrapposta alla *mnéme*, diversamente da Agostino, per cui la memoria è una facoltà unitaria e tutta razionale.

Accanto a importanti elementi di continuità, tuttavia, troviamo altrettanto significative differenze. Partendo dal patrimonio concettuale platonico, Agostino elabora una personale concezione della reminiscenza, che non poggia sulla dottrina della metempsicosi, e che trova invece il proprio fondamento nella teoria dell'illuminazione. La dottrina della reincarnazione delle anime viene respinta in modo esplicito nel più tardo *De Trinitate*⁴⁰, ma già nelle opere più antiche Agostino prende le distanze dalla posizione platonica⁴¹. Secondo Agostino, proprio il fatto che ogni uomo possa giungere per via maieutica alla verità è un argomento contro la preesistenza delle anime: «non tutti furono geometri nella loro vita anteriore», eppure «tutti o quasi tutti, interrogati [...], possono rispondere»⁴², ragion per cui le conoscenze riattualizzabili non derivano da

⁴⁰ *De Trin.*, XII, 15.24: «Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri. [...] Denique cur de solis rebus intellegibilibus id fieri potest ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi eius ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis qui noverant indicantibus credit, seu litteris cuiusque, seu verbis? Non enim acquiescendum est eis qui Samium Pythagoram ferunt recordatum fuisse talia nonnulla quae fuerat expertus, cum hic alio iam fuisset in corpore; et alios nonnullos narrant alii, eiusmodi aliquid in sui mentibus passos. Quas falsas fuisse memorias, quales plerumque experimur in somnis, quando nobis videmur reminisci quasi egerimus aut viderimus, quod nec egimus omnino nec vidimus, et eo modo affectas esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem ad decipiendos homines firmare vel serere, ex hoc conici potest quia si vere illa recordarentur quae hic in aliis antea positi corporibus viderant, multis ac pene omnibus id contingeret; quandoquidem ut de vivis mortuos, ita de mortuis vivos, tamquam de vigilantibus dormientes, et de dormientibus vigilantes, sine cessatione fieri suspicantur».

⁴¹ In particolare, si vedano i seguenti passi: *Solil.*, II, 20.35; *De quant. animae*, 20.34; *Ep.* 7, 1.2. Benché non vi sia unanimità, la maggior parte degli interpreti è concorde nel ritenere che Agostino non abbia mai accettato la dottrina dell'anamnesi nella sua interezza, ma che l'abbia rielaborata e riconfigurata sin dall'inizio nel quadro teorico offerto dalla Scrittura. (Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 289-290; G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 199-202).

⁴² *De Trin.*, II, 15.24.

una vita precedente⁴³. Nelle *Retractationes*⁴⁴, inoltre, l'autore si premura di fornire la corretta interpretazione dei quei luoghi testuali⁴⁵ che, trattando della reminiscenza, potrebbero sembrar confermare la dottrina della metempsicosi. A proposito del passo già citato dei *Soliloqui* (*Solil.*, II, 20.35) scrive Agostino:

*Item quodam loco dixi quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo. Credibilium est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est.*⁴⁶ (*Retract.*, I, 4.4)

Per comprendere fino in fondo la reminiscenza, dobbiamo introdurre il concetto di illuminazione⁴⁷. È Agostino stesso a suggerirlo, nei passi citati delle *Retractationes* e del *De Trinitate*: l'anima non ricorda perché possiede le tracce mnestiche provenienti dalle vite precedenti, ma perché è illuminata dalla Luce interiore che è Dio. La mente umana, creata «*rebus intellegibilibus naturali ordine subiuncta*», percepisce il sapere «*in*

⁴³ La critica avanzata ha di mira non la teoria platonica vera e propria, ma l'idea che Agostino se ne era fatto, avendo potuto conoscerla solo per via indiretta. Per Platone, infatti, la conoscenza deriva non tanto da vite precedenti che l'anima avrebbe vissuto in altri corpi, quanto piuttosto da ciò che l'anima ha conosciuto prima dell'incarnazione.

⁴⁴ Le *Ritrattazioni*, composte tra il 426 e il 427, sono uno scritto a suo modo autobiografico, perché in esso Agostino ripercorre, corregge e conferma le posizioni espresse in oltre quarant'anni di lavoro. Esse sono al contempo un'autocritica e un'autodifesa delle opere pubblicate fino a quel momento, con l'accezione dei *Sermoni* e delle *Lettere*. Con la semplicità, la nettezza, la secchezza di un catalogo bibliografico, l'autore si impegna a evidenziare la coerenza complessiva della propria speculazione, correggendone gli estremismi e reinterpretando alcuni punti problematici.

⁴⁵ I passi "critici" sono *Solil.*, II, 20.35 e *De quant. animae*, 20.34. Essi vengono dibattuti e chiariti in *Retract.*, I, 4.4 e I, 8.2.

⁴⁶ «Ho anche detto in un passo che gli esperti nelle discipline liberali ne recuperano sicuramente la conoscenza in se stessi dove giace nell'oblio attraverso l'apprendimento e, in certo qual senso, la dissotterrano. Anche questo non incontra la mia approvazione. C'è piuttosto da ritenere che anche degli indotti siano in grado di fornire risposte conformi a verità su talune discipline, quando vengono fatte loro delle domande in forma corretta; ma ciò avviene perché risplende in loro la luce della ragione eterna nella quale contemplanò, nei limiti in cui è dato loro di farlo, le verità immutabili, non perché le abbiano conosciute un tempo e se ne siano poi dimenticati, come hanno creduto Platone e quelli che la pensano come lui» (Agostino, *Ritrattazioni*, introduzione generale di G. Madec, traduzione, note e indici di U. Pizzani, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1994).

⁴⁷ Secondo É. Gilson, la dottrina dell'illuminazione, come metafora della conoscenza, emerge «nel punto di incontro di una dottrina filosofica e di testi scritturistici che si confondono per comporne la formula». Con ogni probabilità Agostino ha trovato il concetto di illuminazione negli scritti neoplatonici (*Enn.*, I, 2, 4; V, 3, 8; V, 5, 7) e ne ha poi verificata la consonanza con la Scrittura (Io 1, 6-10). (Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, p. 99).

quadam luce sui generis incorporea», allo stesso modo in cui l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea⁴⁸. Modificando in senso cristiano la teoria platonica dell'anamnesi, Agostino formula una vera e propria teoria "cristologica" della conoscenza intellettuale: è l'inabitazione di Cristo-Sapienza nella mente umana a garantire l'accesso ai principi del conoscere⁴⁹. Cristo è il Maestro interiore, interrogando il quale l'uomo può riscoprire in se stesso la conoscenza: la dottrina della memoria, allora, è confermata e inverata nell'interiorismo⁵⁰ – la verità è appresa nell'interiorità, dove è sempre presente, anche quando ignorata –, come emerge chiaramente nel *De magistro*⁵¹.

Platone aveva presentato l'anamnesi come prova della preesistenza e dell'immortalità dell'anima; Agostino pensa la memoria come correlato del rapporto tra creatura e Creatore, mente e intelligibile, pensiero e verità. La reminiscenza platonica è memoria del passato – l'anima ritrova le conoscenze apprese nelle vite precedenti –; quella di Agostino è memoria del presente. Ricordare è l'atto di cogliere «l'attualità del presente»⁵² – ciò che del presente è sempre attuale, perché immobile e immutabile –, «l'intimità del presente»⁵³ – il nucleo più profondo e interiore, fondo e fondamento del reale. La memoria del presente, allora è memoria metafisica, presenza costante alla mente dei principi del conoscere e di se stessa, in quanto loro connaturata.

Quella di Agostino, in definitiva, è due volte memoria del presente: 1) è presente il suo oggetto, in quanto la memoria è rivolta al sempre-presente, le verità intelligibili; 2) è presente la fonte del processo rammemorativo, e cioè la Luce divina, il Maestro

⁴⁸ *De Trin.*, XII, 15.24: «*Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus*».

⁴⁹ G. Madec, *Lectures augustinienes*, Institut d'études augustinienes, Paris 2001, p. 55.

⁵⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 292.

⁵¹ Il *De Magistro* viene scritto tra la fine del 388 e l'inizio del 391, prima dell'ordinazione sacerdotale. Esso è uno degli ultimi scritti in forma dialogica, e vede Agostino e il figlio Adeodato – morto probabilmente nel 390 – impegnati a discutere sul tema del rapporto tra i segni e i significati e sulla natura dell'apprendere e dell'insegnare. Mostrando che non è il linguaggio umano a trasmettere la Verità, ma solo la ricerca interiore, Agostino teorizza la tesi del Cristo/*Sapientia* come Maestro interiore.

⁵² Agostino, *La Trinità*, introduzione di A. Trapè e M. F. Sciacca, traduzione di G. Beschin, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1973, p. LXXXVI.

⁵³ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 248.

interiore. La verità, in altri termini, non deriva dal passato ma dal puro presente, dal presente intemporale che è Dio.

Rammemorare il presente, in conclusione, è solo in senso metaforico un ricordare: esso indica piuttosto l'atto di cogliere attualmente la verità. La memoria, allora, è forse sublimata in visione attuale? Tra visione e ricordo, Agostino esiterà⁵⁴. Certo è che, al livello della conoscenza naturale, l'orizzonte della memoria resta intrascendibile: tra Dio e l'anima non c'è una misura comune, ragion per cui della realtà trascendente non può darsi visione diretta. La conoscenza della verità resta affidata alla ricerca, da compiersi nella memoria e attraverso la memoria.

2.3. La memoria del futuro

Memoria e futuro: per il senso comune, i due termini sono inconciliabili. Non così per Agostino, che in un passo delle *Confessioni* apparentemente semplice, solo descrittivo, elenca memoria del passato, del presente e del futuro, in perfetta consequenzialità:

*Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui [...]. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. [...] Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.*⁵⁵ (Conf., X, 8.14)

⁵⁴ Cfr. *De Trin.*, XII, 15.24: «*In quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent*». (Cfr. J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 247).

⁵⁵ «Lì, infatti, sono a mia disposizione il cielo, la terra e il mare con tutte quelle cose che ho potuto cogliere in essi mediante i sensi [...]. Lì io incontro anche me stesso, e rivedo me fare una determinata cosa, in un determinato luogo e in un determinato tempo, e lo stato d'animo che avevo quando la facevo. [...] Proprio sulla base di questa ricchezza di immagini, stabilisco via via rapporti fra cose da me stesso sperimentate, o credute grazie a quelle sperimentate; e le collego non solo con cose passate, ma ordisco sopra di esse azioni, eventi e speranze future, e penso tutte queste cose come se mi fossero presenti».

Nella memoria ci sono il passato – la totalità del dato sensibile –, il presente – l'autocoscienza –, e il futuro: le immagini memoniche sono il materiale a partire dal quale progettare «azioni, eventi e speranze future». Attraverso la sua funzione creatrice o “fabulatrice”, inoltre, la memoria permette di modificare questo materiale, dissociandone gli elementi e ricostruendoli diversamente, per addizione, sottrazione o trasformazione⁵⁶: nel *De Trinitate* Agostino può così scrivere che, anche se «*unum quippe solem memini*», «*si voluero autem, duos cogito, vel tres, vel quotquot volo, sed ex eadem memoria qua unum memini formatur acies multos cogitantis*»⁵⁷. Grazie alla funzione immaginativa, dunque, il patrimonio di immagini mnemoniche, che pur derivano dall'esperienza, si espande e si arricchisce, fino ad eccedere lo stesso orizzonte dell'esperienza del mondo. D'altra parte, l'immaginazione si esercita sempre nei limiti della memoria, perché il punto di partenza della creazione delle immagini fantastiche rimangono sempre le immagini mnemoniche: un cieco dalla nascita, insomma, non potrà mai rappresentarsi alcun colore⁵⁸.

La memoria, in quanto serbatoio del possibile, fonda la progettazione del futuro. Agostino, tuttavia, si spinge un passo oltre: la memoria, in quanto «virtù connettiva e previsiva»⁵⁹, fonda la possibilità stessa del futuro. Raccogliendo e connettendo ciò che è passato, infatti, la memoria crea una continuità non solo tra passato e presente, ma anche tra presente e futuro. Per chiarire questo punto, torna utile l'esempio della

⁵⁶ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 559.

⁵⁷ *De Trin.*, XI, 8.13: «*Visiones tamen illae cogitantium ex his quidem rebus quae sunt in memoria, sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur atque variantur. Unum quippe solem memini, quia sicuti est unum vidi; si voluero autem, duos cogito, vel tres, vel quotquot volo, sed ex eadem memoria qua unum memini formatur acies multos cogitantis. [...] Vel maiorem tamen pro voluntate cogito, vel minorem. Et ita memini ut vidi; cogito autem sicut volo currentem, et ubi volo stantem, unde volo et quo volo venientem. Quadrum etiam mihi cogitare, in promptu est, cum rotundum meminerim, et cuiuslibet coloris, cum solem viridem numquam viderim, et ideo non meminerim; atque ut solem, ita cetera*».

⁵⁸ Cfr. ep. 7, 3.6: «*Unde ergo evenit ut quae non vidimus cogitemus? Quid putas, nisi esse vim quamdam minuendi et augendi animae insitam, quam quocumque venerit necesse est offerat secum? [...] Licet igitur animae imaginanti, ex his quae illi sensus invexit, demendo, ut dictum est, et addendo, ea gignere quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum quae in aliis atque aliis rebus attigerat. Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti, vel in parvo calice aqua visa, iam imaginari maria poteramus; cum sapor fragorum et cornorum, antequam in Italia gustaremus, nullo modo veniret in mentem. Hinc est quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserunt nullas*».

⁵⁹ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 290.

memoria musicale, già richiamato nel capitolo precedente per spiegare il processo percettivo. Nel *De Trinitate* Agostino scrive:

Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis [...] conicimus. [...] Quod licet experiri in eis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praevideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria. Nam donec finiatur omne quod dicimus, sive canimus, nihil est quod non provisum prospectumque proferatur. Et tamen cum id agimus, non dicimur providenter, sed memoriter canere vel dicere; et qui hoc in multis ita proferendis valent plurimum, non solet eorum providentia, sed memoria praedicari.⁶⁰
(*De Trin.*, XV, 7.13)

Se da un lato la memoria estende il passato nel presente, conservando e prolungando il suono passato, dall'altro connette il suono presente con quello futuro, anticipandolo. La memoria, di conseguenza, rende possibile tanto il ricordo quanto la preveggenza; anzi: la preveggenza è possibile proprio in forza del ricordo⁶¹. Tutto ciò che è presente nell'attesa, infatti, è mnemonicamente ordinato e coordinato. Agostino ribalta il senso comune, rivendicando alla memoria anche il campo semantico del futuro. Lo attestano i prefissi dei verbi e dei sostantivi che compaiono nel passo citato: *pro-videntia, pro-visum, pro-spectum, pro-feratur, prae-dicari*.

Tutti i processi interiori, in conclusione, sono fondati sulla memoria, perché presuppongono l'articolazione del tempo in futuro (attesa), presente (attenzione) e passato (ricordo). Agostino lo ribadisce nel Libro VII del *De civitate Dei*, ragionando sul culto pagano di Giano e Termine. Interpretare le due divinità come distinte, scrive Agostino, è pura *vanitas*, perché inizio e fine sono inseparabili: *multo elegantius*, allora, considerarli come un unico dio a due facce. Per poter agire, infatti, bisogna considerare

⁶⁰ «Né congetturiamo le cose passate in base alle cose future, ma quelle future in base alle passate [...]. [...] Ci è facile fare una tale esperienza in quei discorsi o cantici, dei quali possiamo recitare a memoria il susseguirsi delle frasi. Se infatti non vedessimo in anticipo con il pensiero ciò che segue, certamente non diremmo nulla; e tuttavia a far sì che vediamo in anticipo non è la preveggenza, ma la memoria. Perché, fino a quando non abbiamo finito di parlare o di cantare, non proferiamo nulla che non sia stato previsto e considerato in anticipo. E tuttavia, quando facciamo questo, non si dice che noi cantiamo o recitiamo con l'aiuto della preveggenza, ma della memoria; e coloro che hanno una capacità fuori del comune nel recitare a questo modo delle lunghe composizioni, vengono esaltati di solito non per la loro preveggenza, ma per la loro memoria».

⁶¹ Cfr. M. Moreau, *Mémoire et durée*, p. 247.

sia il principio che la fine dell'azione, perché non si può prevedere la fine senza tener conto dell'inizio; di conseguenza, «è necessario che il proposito che si volge in avanti sia rilanciato dalla memoria che si volge indietro»⁶². La visione nel presente, allora, illumina una previsione del futuro, alla luce di una rimemorazione del passato⁶³. Giano bifronte, che guarda l'inizio e la fine di tutte le cose, è certo un fasullo idolo pagano, ma è anche una buona metafora della memoria. Agostino respinge il *simulacrum* ma ne conserva l'intuizione.

Le memorie del passato, del presente e del futuro, in conclusione, si fondano tutte sulla capacità umana di articolare il tempo. Se è sede della *distentio* temporale, tuttavia, la memoria non può più (solo) essere intesa come archivio di ricordi, come deposito, pur immenso, di immagini e impressioni: l'antica metafora epigrafica, così simile all'idea contemporanea di memoria digitale, è messa in discussione. Nel prossimo capitolo ripercorrerò la trasformazione del funzionamento della memoria all'opera negli scritti di Agostino, partendo dall'analisi di un fenomeno particolare: il caso della dimenticanza.

⁶² *De civitate Dei*, VII, 7: «*Quae est ista vanitas, in opere illi dare potestatem dimidiam, in simulacro faciem duplam? Nonne istum bifrontem multo elegantius interpretarentur, si eundem et Ianum et Terminum dicerent atque initiis unam faciem, finibus alteram darent? Quoniam qui operatur utrumque debet intendere; in omni enim motu actionis suae qui non respicit initium non prospicit finem. Unde necesse est a memoria respiciente prospiciens connectatur intentio; nam cui exciderit quod coeperit, quo modo finiat non inveniet*». La traduzione in italiana è tratta da Agostino, *La città di Dio I [I-X]*, introduzione di A. Trapè, R. Russell e S. Cotta, traduzione e note di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1978.

⁶³ Cfr. M. Moreau, *Mémoire et durée*, p. 247.

3. IL FUNZIONAMENTO DELLA MEMORIA

3.1. *Presenza, latenza e immemoriale*

Chronos, per gli antichi Greci, è il dio che divora i propri figli, «a simboleggiare che il tempo distrugge i giorni che passano e fa degli anni trascorsi il suo nutrimento senza mai saziarsi», spiega Cicerone nel *De natura deorum*¹. Alla sua furia distruttrice gli uomini si oppongono facendo esercizio di memoria, «affinché le vicende degli uomini con il tempo non divengano sbiadite»². La memoria, dunque, si costituisce almeno in prima istanza come una lotta contro l'oblio. Una buona memoria è quella capace di ritenere per lungo tempo un gran numero di ricordi; una cattiva memoria, invece, non riesce a preservare i contenuti che le sono stati affidati, quasi fossero parole scritte «sul vento e sull'acqua vorticoso»³. L'immagine classica utilizzata per descrivere il funzionamento della memoria, in effetti, è proprio quella dell'iscrizione oppure, nelle sue varianti, della pittura e del disegno⁴. Per Platone e Aristotele la mente è paragonabile a una tavoletta di cera su cui si imprime le tracce delle percezioni, delle sensazioni e delle immagini esterne, alla stregua del calco lasciato da un sigillo. Qualità e livelli di memoria dipendono dalle qualità della cera e dal conseguente grado di nitidezza e stabilità dei segni che vi s'imprimono. Cera profonda, abbondante, liscia e impastata con giusta misura consente l'imprimersi di segni netti, chiari e ben spaziati, sufficientemente profondi e durevoli: «sono questi gli uomini in primo luogo *eumatheis*,

¹ Cicerone, *De natura deorum* II, 64: «*Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis; ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeteritis insaturabiliter expletur*». L'edizione critica di riferimento è quella della Biblioteca Teubneriana Latina: Ciceronis M. Tulli, *De natura deorum*, recognovit O. Plasberg, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1933 (fasc. 45).

² Erodoto, *Storie, Proemio*, I, 1: «Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι»; «traduzione». (Erodoto, *Storie*, volume primo (Libri I-II), introduzione di F. Cassola, note di D. Fausti, Rizzoli, Milano 1984).

³ Catullo, *Le poesie*, edizione critica con traduzione italiana a fronte e commento a cura di F. Della Corte, Mondadori, Milano 1977, Carme 70: «*Nulli se dicit mulier mea nubere malle/ quam mihi, non si se Iupiter ipse petat./ Dicit: sed mulier cupido quod dicit amanti/ in vento et rapida scribere oportet aqua*».

⁴ Nel *Fedro* (*Phaedr.* 276 A) l'immagine proposta è quella della scrittura psichica; nel *Filebo* (*Phil.* 39 a-c) quella della pittura nell'anima; nel *Teeteto* (*Theaet.* 191 c-e) compare invece la metafora dell'impronta di un sigillo nella cera. Come abbiamo visto, anche Aristotele, nel *De Memoria*, afferma che «l'affezione, il cui possesso chiamiamo memoria, è simile a una pittura» (*De mem.* 451 a29-30).

poi *mnemones*» (*Theaet* 194 d6), spiega Socrate nel *Teeteto*. Quando la cera, invece, è villosa, sozza, non pura, se è troppo umida si è *eumatheis*, ma facili a dimenticare, mentre se è dura, il contrario, cioè duri nell'apprendere, ma facili nel ricordare (*Theaet.* 194 e1-4). La memoria, insomma, è innanzitutto un grande deposito di tracce; l'oblio, allora, è la cancellazione delle tracce. A ben vedere, la polarità memorizzazione-oblio è sottolineata dalla scelta stessa della metafora della «memore tavoletta della mente»⁵: la tavoletta infatti, a differenza del più durevole papiro e delle pergamene, nel mondo antico era impiegata per trascrizioni veloci, e cancellabili⁶.

Conservazione e perdita, permanenza e distruzione: l'oblio è un attentato, una debolezza, una lacuna della memoria. Che cos'è infatti la dimenticanza, se non la privazione della memoria?⁷ Questa è la domanda che si pone anche Agostino, procedendo nell'analisi della memoria nel Libro X delle *Confessioni*. La continuità del pensiero di Agostino con la tradizione classica è evidente: l'oblio è *privatio memoriae*; la *oblivio* «con la sua presenza cancella tutto quello che si trova già impresso»⁸ nella memoria. A queste constatazioni piuttosto elementari, tuttavia, Agostino è costretto a far seguire un confronto più serrato con il problema della dimenticanza⁹. L'enigma da cui prende avvio la trattazione nelle unità 16.24, 16.25, 18.27 e 19.28 del Libro decimo è il seguente: se l'oblio è il contrario¹⁰ della memoria, in che modo è possibile avere memoria dell'oblio stesso? La questione, in apparenza aporetica, spingerà l'autore a mettere a tema un significato ulteriore e complementare di dimenticanza. Di conseguenza, data la relazione di reciproca costituzione che unisce l'oblio alla memoria,

⁵ Eschilo, *Prometeo incatenato*, traduzione di C. Sbarbaro, Bompiani, Milano 1949, vv. 788-789.

⁶ Cfr. M.M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, p. 30. A tal proposito, G.F. Nieddu, *La scrittura 'madre delle Muse': agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Hakkert, Amsterdam 2004, pp. 47-52.

⁷ Agostino, *Confessioni*, X 16, 24: «Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae?».

⁸ *Conf.*, X 16.25: «Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscribat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio?».

⁹ L'interesse per il mistero dell'oblio, e, in parallelo, del richiamo alla memoria, è una costante del pensiero di Agostino. Il problema della dimenticanza viene posto per la prima volta nei *Soliloqui*, rielaborando il tema del *Menone* (*Men.* 80 d); ad esso è dedicato ampio spazio nel Libro decimo delle *Confessioni*, e ricompare, sotto un'altra angolazione, nel *De Trinitate*. E. Bergson, ne *L'energia spirituale*, avanza l'ipotesi che Agostino fosse motivato a indagare i casi di dimenticanza anche perché particolarmente soggetto in prima persona a questo fenomeno. (Cfr. E. Bergson, *Energie spirituelle. Essais et conférences*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, Paris 1919, pp. 174-6; J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 253).

¹⁰ In quanto l'oblio è *privatio* e non *negatio* memoriae, sulla base della logica aristotelica possiamo dire che la memoria e l'oblio sono contrari e non contraddittori.

il ripensamento del primo implicherà una complessiva rilettura della facoltà della memoria.

Seguiamo l'autore nella sua riflessione. Nell'unità 16.24 la dimenticanza fa la sua comparsa come uno dei molteplici oggetti possibili della memoria. Agostino sta mettendo alla prova il criterio linguistico¹¹ stabilito nelle pagine precedenti per definire il ricordare: nominare qualcosa per richiamarlo alla memoria significa riconoscere il significato di quella parola, e questo è possibile solo se si possiede un ricordo della *res* in questione (*Conf.*, X, 15.23). Se il criterio sembra funzionare bene anche per il caso limite della memoria della memoria¹², nel caso della memoria dell'oblio, al contrario, pare condurre a un esito contraddittorio:

Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminissem? Non eumdem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini

¹¹ Il criterio linguistico verrà più compiutamente definito da Agostino nel *De Trinitate*, dove viene proposta una sorta di teoria linguistica della memoria. In quest'opera, per spiegare i rapporti tra memoria e linguaggio Agostino ricorre a un esempio facilmente comprensibile: l'immagine della città di Cartagine conservata nella memoria, e derivante da una percezione sensibile passata. Quando vogliamo riattivare questa conoscenza – poiché essa non rimane attuale, ma può diventare latente alla mente, e dunque richiedere l'anamnesi – rivolgendo il nostro pensiero (*cogitatio*) su di essa, generiamo un verbo interiore (*verbum*): solo in questo modo l'immagine diventa un'immagine mnemonica "attualizzata". L'immagine, dunque, era archiviata nella memoria in forma pre-verbale; essa diventa *verbum* solo quando il pensiero, rivolgendosi ad essa, viene da essa informato (*cogitatio formata*). Il valore esplicativo della metafora linguistica, d'altra parte, non si limita all'atto rammemorativo. Agostino ritiene di poter chiarire i meccanismi 1) della percezione, 2) della conservazione e 3) del richiamo alla memoria attraverso l'analogia con il linguaggio: alla percezione corrisponde 1) l'apprensione mentale del significato di una parola; alla conservazione 2) l'archiviazione della parola come *dicibile*, alla rammemorazione 3) l'espressione in quanto *dictio*. Agostino, in conclusione, sembra rielaborare in modo originale l'immagine platonica della memoria come logos intrapsichico, contenuta nel *Filebo* (*Phil.* 39 a-c) e ripresa anche da Aristotele (*De mem.* 449 b22-23): riattivare il ricordo di Cartagine è come richiamare alla mente il significato di una parola, attraverso un'introspezione interiore. In entrambi i casi, per attivare tanto una conoscenza latente quanto un ricordo, dobbiamo generare un verbo interiore: senza espressione linguistica (pur silenziosa e interiore) non ci sono né sapere né memoria attuali. (Cfr. *De Trin.*, VIII, 6.9; G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, pp. 141-144).

¹² Per Agostino il carattere auto-cosciente della memoria è fuori discussione. (Cfr. A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, pp. 559-560).

*oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminerim, oblivio, quam meminerim.*¹³ (*Conf.*, X, 16.24)

Riconoscere il significato della dimenticanza, infatti, dovrebbe equivalere a ricordare la dimenticanza; ma come possiamo aver fatto esperienza di ciò che, quando è presente, ci fa dimenticare? Per tentare di salvare il criterio linguistico stabilito e risolvere nel contempo il paradosso che esso genera, Agostino verifica la tenuta di un'altra ipotesi: ciò di cui abbiamo memoria non è la dimenticanza ma un'immagine della dimenticanza (*Conf.*, X, 17.25). Anche questo tentativo, tuttavia, non è privo di difficoltà: visto che l'immagine presuppone un'esperienza della cosa che l'immagine rappresenta, come può la dimenticanza presentarsi alla mente e «imprimere nella sua memoria la sua immagine, dal momento che con la sua presenza cancella tutto quello che si trova già impresso?» (*Conf.*, X, 17.25).

L'aporia sembra insolubile. Per trovare una via d'uscita Agostino sarà costretto a cercare per sentieri tortuosi un ulteriore significato di oblio. La soluzione del dilemma prende avvio con l'analisi del fenomeno degli oggetti smarriti (*Conf.*, X, 18.27).

*Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?*¹⁴

(*Conf.*, X, 18.27)

Come insegna la parabola evangelica¹⁵, possiamo perdere un oggetto e conservarne tuttavia un ricordo, che diventa effettivo quando, per esempio, troviamo e riconosciamo ciò che avevamo perduto. Anzi, è proprio il ricordo dell'oggetto smarrito a dare il via alla ricerca e a rendere possibile il ritrovamento: se in noi non fosse rimasta un'immagine della cosa perduta, anche nel caso in cui ci imbattessimo in essa non potremmo

¹³ «Allora, quando nomino la dimenticanza e nello stesso tempo riconosco quello che nomino, come potrei riconoscerlo se non lo ricordassi? Non parlo del suono del termine, ma della cosa che esso significa; se io l'avessi dimenticata, non sarei certamente in grado di riconoscere il significato del termine».

¹⁴ «La donna che aveva smarrito una dracma e la cercò con la lucerna, non l'avrebbe trovata, se non avesse avuto un ricordo di essa. Quando l'avesse ritrovata, infatti, come avrebbe potuto sapere che proprio quella era la sua dracma, se non avesse avuto il ricordo di essa?»

¹⁵ *Lc 15, 8-9*: «*Aut quæ mulier habens dragmas decem si perdiderit dragmam unam nonne accendit lucernam et everrit domum et quærit diligenter donec inveniat et cum invenerit convocat amicas et vicinas dicens congratulamini mihi quia inveni dragmam quam perdideram*».

riconoscerla come ciò di cui eravamo in cerca. L'esempio della dracma perduta è di facile soluzione: l'oggetto in questione, d'altronde, è «perduto per gli occhi, ma [...] conservato nella memoria»¹⁶.

Che cosa accade, invece, quando a essere smarrito non è un oggetto ma un ricordo? L'ipotesi avanzata da Agostino è che, proprio come nel caso della dracma, possiamo metterci in cerca di un ricordo perduto solo a patto di averne almeno parzialmente memoria. Un secondo esempio si affianca a quello già ricordato:

*Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis sive cogitetur et nomen eius obliti requiramus, quidquid aliud occurrerit non connectitur, quia non cum illo cogitari consuevit ideoque respuitur, donec illud adsit, ubi simul assuefacta notitia non inaequaliter adquiescat*¹⁷.

(Conf., X, 19.28)

Quando cerchiamo di ricordare qualcosa che abbiamo dimenticato, nella fattispecie il nome di una persona nota, richiamiamo alla mente tutto ciò che ci sembra simile, e scartiamo al contempo ciò che riconosciamo come estraneo, fino a quando non ci si presenta il nome che avevamo smarrito.

L'esempio proposto solleva due questioni. In primo luogo, in che modo la memoria riesce a riconoscere l'oggetto "giusto", operando una selezione dei ricordi che le si presentano? L'ipotesi avanzata da Agostino sotto forma di domanda è molto acuta:

*An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat?*¹⁸ (Conf., X, 19.28)

¹⁶ Conf., X, 18.27: «*Verumtamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur. Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus, nec agnoscere possumus, si non meminimus; sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur*».

¹⁷ «Così, quando vediamo o pensiamo un uomo noto, e cerchiamo il suo nome che abbiamo dimenticato, qualsiasi altro nome si presenti a noi che non sia quello giusto, non lo connettiamo con quell'uomo, perché non avevamo l'abitudine di pensarli insieme; quindi lo rifiutiamo, finché non si presenti quello a cui corrisponde in modo conveniente la nozione che ne abbiamo».

¹⁸ «O forse la cosa non era uscita per intero dalla memoria, e con la parte che era conservata si cercava l'altra parte, in quanto la memoria sentiva di non cogliere nel suo insieme quello che era abituata a cogliere nel suo insieme, e, diventata per così dire claudicante a causa dell'abitudine dimezzata, richiedeva la restituzione della parte che mancava?»

Agostino non solo riconosce la possibilità di una memoria parziale, ma ne esplica anche i meccanismi di funzionamento. La memoria non conserva ricordi atomizzati, ma inseriti all'interno dei loro contesti, ovvero all'interno di reti di tracce mnestiche. Quando il ricordo "primario" non è disponibile, ponendo l'attenzione sui ricordi ad esso contigui la memoria è in grado di ricostituire l'unità dell'insieme e recuperare il ricordo latente. La memoria come rete¹⁹, in cui a contare sono le connessioni²⁰, e non come archivio: il distacco dalla tradizione è netto. Il passo, straordinario se confrontato con le ricerche più recenti nel campo della psicologia sperimentale²¹, sembra dunque suggerire che la memoria possieda una capacità dinamica e ricompositiva²²: la memoria è in grado di muoversi all'interno del serbatoio di tracce di cui dispone e di agire attivamente su di esse per ricostituire l'integrità del contesto, recuperando i tasselli mancanti. In questa prospettiva, la memoria garantisce alla mente umana una fondamentale capacità contestualizzante. Molti anni più tardi, nel *De Trinitate*, Agostino svilupperà queste intuizioni sul potere "situante"²³ della memoria nella cosiddetta teoria dei *signa*²⁴. Secondo l'autore, esistono dei «segni capaci di far rievocare il ricordo»²⁵: *ubi, quando, quomodo, apud quem* sono tutti segni che definiscono la dimensione contestuale di un evento e che rendono ragione del processo di rievocazione di una circostanza dimenticata²⁶; dato che il singolo ricordo è inserito in un contesto mnestico unitario, infatti, la memoria può recuperarlo sia attraverso una sola traccia diretta, sia attraverso più tracce indirette.

¹⁹ *Conf.*, X, 8.14: «*in ipso ingenti sinu animi mei*». La memoria è paragonata a un *sinus*, parola polisemica tra i cui significati compare anche quello di rete.

²⁰ Cfr. il passo già citato sulla ricerca del nome dimenticato: «*quidquid aliud occurrerit non connectitur, quia non cum illo cogitari consuevit*» (*Conf.*, X, 19.28).

²¹ *Infra*.

²² B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 186.

²³ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 564.

²⁴ *De Trin.*, XI, 7.12: «*Non esse posse voluntatem reminiscendi, nisi vel totum, vel aliquid rei eius quam reminisci volumus, in penetralibus memoriae teneamus*».

²⁵ Il passo decisivo è contenuto in *De Trin.*, XIV, 13.17, dedicato al problema della dimenticanza e del ricordo di Dio. Vale la pena leggerlo per intero: «*De visibilibus rebus ad hanc rem sumamus exemplum. Dicit tibi quispiam quem non recognoscis: "Nosti me"; et ut commoneat, dicit ubi, quando, quomodo tibi innotuerit: omnibusque adhibitis signis quibus in memoriam revoceris, si non recognoscis, ita iam oblitus es, ut omnis illa notitia penitus deleta sit animo; nihilque aliud restet, nisi ut credas ei qui tibi hoc dicit, quod aliquando eum noveras; aut ne hoc quidem, si fide dignus tibi esse qui loquitur non videtur. Si autem reminisceris, profecto redis in memoriam tuam, et in ea invenis quod non fuerat penitus oblivione deletum*».

²⁶ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 187.

La riflessione sulla memoria parziale anticipa e prepara la seconda questione. Tornando all'esempio della dimenticanza del nome di un uomo noto, dobbiamo chiederci: in che modo la memoria può scartare i ricordi "sbagliati", ovvero riconoscerli come non conformi al ricordo cercato? «Qualsiasi altro nome si presenti a noi che non sia quello giusto [...] – scrive Agostino – lo rifiutiamo, finché non si presenti quello a cui corrisponde in modo conveniente la nozione che ne abbiamo» (*Conf.*, X, 19.28): da dove emerge il nome giusto, se esso era dimenticato?

Al primo interrogativo rispondono in parte le note di Agostino sulla memoria parziale già ricordate. È grazie alla presenza di un ricordo parziale, infatti, che possiamo conoscere ciò che l'oggetto cercato non è, e operare un discernimento preciso tra le cose rievocate. La memoria all'opera in questo processo di selezione è una "memoria al negativo"²⁷: ciò a cui siamo di fronte non è un negativo del ricordo ma un ricordo "al negativo", che implica la conoscenza di ciò che non corrisponde all'oggetto cercato. La fenomenologia della memoria al negativo mette dunque in luce una differente tipologia di *oblivio*: l'oblio è qui inteso non più come azzeramento della memoria, come cancellazione del ricordo, ma al contrario come traccia mnestica del ricordo momentaneamente dimenticato. Come ha ben riassunto G. O'Daly, la conoscenza della perdita implica la consapevolezza del possesso²⁸: se l'oblio fosse assenza totale di memoria non potrebbe esserci consapevolezza neppure dell'oblio stesso. L'oblio parziale all'opera in tutti i processi rammemorativi, allora, è oblio di riserva²⁹, oblio di latenza, consapevolezza della presenza – pur non attuale – dei contenuti cercati.

L'attenta e articolata discussione sulla dimenticanza, in conclusione, rivela nell'oblio l'aspetto più profondo della latenza. Se da un lato, infatti, l'oblio grava sulla memoria con la minaccia della cancellazione e della perdita, dall'altro costituisce il fondo della mente, il sapere implicito capace di dar ragione del dinamismo della memoria. Le conseguenze di questa intuizione sono profonde: l'intero concetto di memoria ne risulta trasformato. Per questa via, inoltre, giungiamo a dare risposta anche al secondo interrogativo, relativo all'origine del ricordo dimenticato e poi ricordato. Prima di

²⁷ *Ivi*, p. 184.

²⁸ G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 148.

²⁹ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 595.

proseguire, tuttavia, soffermiamoci ancora un istante sulla questione della memoria della dimenticanza, e incalziamo Agostino con una domanda: l'aporia della memoria dell'oblio viene effettivamente risolta? Lo stile delle *Confessioni* fa sì che la successione di pensieri che conduce dall'aporia di X, 16.25 alla soluzione proposta in X, 19.28 sia implicita e associativa, piuttosto che diretta e argomentata³⁰; d'altra parte, non c'è dubbio che con l'ipotesi dell'oblio parziale Agostino voglia risolvere il paradosso della presenza (alla memoria) dell'assenza (l'oblio che tutto cancella): se non dimentichiamo del tutto ciò che ricordiamo di aver dimenticato, infatti, l'esperienza della dimenticanza non solo è possibile, ma è anche molto comune.

Possiamo ora affrontare il secondo interrogativo. Agostino avvia l'indagine con una domanda di buon senso: «dove mai cerchiamo, se non nella memoria medesima?» (*Conf.*, X, 19.28); e poco oltre: «ma da dove emerge questo nome, se non dalla memoria»? Ciò che è in gioco è il particolarissimo tipo di possesso che caratterizza la memoria della dimenticanza: in che modo il ricordo dimenticato è presente alla memoria? Per chiarire questo punto cruciale, torna d'aiuto il riferimento alla vista proposto da Agostino per gli oggetti smarriti. In X, 18.27 l'autore aveva spiegato:

*Verum tamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur.*³¹

(*Conf.*, X, 18.27)

L'esempio dell'assenza alla vista permette di istituire un parallelo tra la dimenticanza degli oggetti e quella dei ricordi: come un oggetto può momentaneamente sottrarsi alla percezione attuale, senza che per questo ne vada perduta l'immagine conservata nella memoria, così il ricordo può scomparire all'occhio intelligibile, ma non può cancellarsi dalla memoria in quanto tale. La trattazione del Libro decimo sembra dunque suggerire la distinzione tra una memoria attuale, intesa come "attenzione della mente", e una

³⁰ G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 148.

³¹ «Quando qualcosa, come per esempio un corpo visibile, scompare dalla nostra vista non però dalla nostra memoria, si conserva nel nostro intimo la sua immagine, e lo cerchiamo fino a quando ci venga restituito alla vista. E una volta che sia stato ritrovato, lo si riconosce dall'immagine, che abbiamo nel nostro intimo».

memoria di riserva, latente e implicita, di cui la mente dispone per svolgere i propri processi.

Come nel caso dell'oblio, dunque, il campo semantico della memoria deve essere ampliato. Le scelte lessicali di Agostino non aiutano a fare chiarezza: nei capitoli presi in esame il termine *memoria* continua a essere utilizzato in modo ambivalente: memoria è la facoltà che smarrisce, cerca e trova; memoria è anche il fondo della mente in cui ogni ricordo è conservato³². Per poter chiarire i rapporti tra sapere attuale e sapere latente dobbiamo rivolgerci a un testo molto precedente, il *De immortalitate animae*³³. Nel quarto capitolo, cercando di risolvere la questione della presenza del sapere immutabile nell'animo degli insipienti³⁴, l'autore aveva posto l'accento sulla differenza tra conoscere e pensare:

*Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat. [...] Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali.*³⁵ (*De imm. animae*, 4.6)

³² Come esempio di tale ambivalenza nell'uso del termine si consideri l'incipit di *Conf.*, X, 19.28: «*Quid? Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria?*»

³³ Il *De immortalitate animae* è un breve trattato che Agostino scrive nel 387, di ritorno a Milano dopo il ritiro a Cassiciaco, con l'intento di dare risposta alla questione dell'immortalità dell'anima, rimasta aperta nei *Soliloquia*. In quell'opera era stato dimostrato che l'anima è immortale in quanto capace delle verità immutabili; l'argomento poneva dunque un problema nel caso dell'anima degli insipienti, che sembrano ignorare la verità. Nel *De immortalitate animae* Agostino cercherà di risolvere l'aporia distinguendo tra presenza attuale e presenza latente del sapere alla mente.

³⁴ *Solil.*, II, 19.33 ss.

³⁵ «La mente non ha coscienza di possedere una nozione se questa non è rappresentata. Vi può esser quindi nello spirito qualche cosa di cui esso non è cosciente. Per quanto tempo vi rimanga non importa. Poniamo dunque che un soggetto sia stato occupato in altre cose tanto a lungo che non gli è più possibile richiamare alla coscienza rappresentazioni anteriori. Tale stato si chiama dimenticanza o ignoranza. Ma quando noi scopriamo qualche verità riguardante le discipline liberali in una meditazione interiore ovvero in un dialogo condotto con buon metodo, la scopriamo soltanto nel nostro spirito. E scoprire non è il medesimo che produrre o causare, altrimenti la mente causerebbe verità eterne con una scoperta operata nel tempo» (Agostino, *L'immortalità dell'anima*, in *Dialoghi I*, introduzione, traduzione, note e indici di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1970).

Esiste un nucleo conoscitivo che permane latente nei recessi dell'animo umano, e che può essere attualizzato in ogni momento attraverso un atto di pensiero intenzionale. Il cardine del ragionamento è il concetto di *cogitatio*: la cogitazione è il pensiero attuale, la conoscenza che risulta dall'attenzione del pensiero su un sapere di cui esso già dispone, su un patrimonio mnemonico latente e implicito che può essere richiamato all'occhio intelligibile in ogni momento. Nel Libro decimo delle *Confessioni* il significato di *cogitare* viene ripreso e chiarito:

*Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant.*³⁶ (Conf., X, 11.18)

Conoscere le *notiones*, spiega Agostino, significa «raccolgere ciò che è già contenuto in modo sparso nella memoria»; ma siccome conoscere i concetti puri significa rammentarli, fare anamnesi, esercizio di memoria, una memoria di secondo livello, attiva, dinamica e intenzionale, si affianca alla memoria di primo livello, passiva e ricettiva, che funge da serbatoio dei ricordi. L'esame del fenomeno della dimenticanza porta così alla luce la dialettica costante che unisce *mnéme* e *anàmnesis*, dimensione cognitiva e dimensione pragmatica della memoria. A innervare i processi mnestici, in fin dei conti, è proprio l'incessante tensione sotterranea tra memoria e oblio: recuperando le note sui diversi volti della dimenticanza, infatti, diventa chiaro che l'oblio di latenza non è che un altro nome della memoria. *Memoria dicitur multipliciter*, per un motivo in più³⁷.

La fenomenologia della dimenticanza condotta tra X, 16.24 e X, 19.28 ha così portato alla luce il duplice volto dell'oblio e della memoria: l'oblio può certo essere

³⁶ «A questo proposito scopriamo che conoscere tali cose, delle quali noi non riceviamo immagini mediante i sensi, ma che noi vediamo come sono per se stesse, senza immagini nel nostro intimo, altro non è se non un raccogliere mediante il pensiero cose che erano contenute nella memoria in modo sparso, puntando la nostra attenzione in modo che nella memoria stessa, dove prima stavano nascoste, risultino essere facilmente a nostra disposizione per operazioni ormai familiari».

³⁷ Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 284: «La memoria non è presenza o latenza, ma presenza e latenza insieme».

cancellazione assoluta e irrevocabile delle tracce, ma anche riserva latente dei ricordi; la memoria è tanto il serbatoio in cui il passato si deposita quanto il processo dinamico di riattivazione delle tracce. Per la loro ricchezza di felici intuizioni sul funzionamento dei processi mnestici queste pagine sono degne di un moderno trattato di psicologia sperimentale. Ma Agostino, per quanto sotto molti punti di vista possa essere considerato un illustre precursore delle ricerche otto-novecentesche sulla memoria³⁸, non è uno psicologo³⁹: «*Deum et animam scire cupio*»⁴⁰ chiarisce con decisione già nei *Soliloqui*. L'oggetto di interesse – o meglio, il soggetto – è Dio; l'anima viene in seconda battuta. La portata filosofica dell'indagine sulla memoria, di conseguenza, si rivela nella sua interezza solo reinserendo le osservazioni di Agostino nel contesto in cui prendono forma: la ricerca di Dio. È l'incedere stesso del testo a mettere in guardia il lettore contro un'indebita riduzione psicologica dei temi in esame. Nel passaggio decisivo dall'unità X, 16.25 – dove viene formulato il paradosso della memoria dell'oblio – a X, 18.27 – dove la metafora della dracma perduta orienta l'indagine verso la soluzione dell'aporia –, Agostino inserisce un intermezzo lirico e teologico che sembra spezzare il ritmo dell'argomentazione. In X, 17.26, infatti, l'autore torna a esaltare la grandezza della memoria, per poi mettere in rilievo il fatto che mediante essa non si raggiunge Dio: nella ricerca del Principio divino la facoltà della memoria, condivisa dall'uomo con bestie e uccelli, deve essere superata⁴¹.

D'altro canto, trovare Dio fuori dalla memoria significherebbe non avere memoria di Dio, ragion per cui Agostino si chiede: «*Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?*» (*Conf.*, X, 17.26). È il problema della conoscenza di Dio, allora, a porre la questione dell'oblio e dei rapporti tra memoria e oblio: chiarire il funzionamento dell'oblio di riserva significa verificare la possibilità della latenza alla mente umana della

³⁸ *Infra*.

³⁹ Cfr. J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 245: «*Saint Augustin n'étudie jamais la mémoire pour elle seule. Il en subordonne toujours l'examen à des problèmes moraux ou théologiques*».

⁴⁰ *Solil.*, I, 2.7.

⁴¹ *Conf.*, X, 17.26: «*Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiosem me fecit*».

specialissima presenza di Dio. Come ha scritto Madec, «*il faut notamment scuter de l'oubli pour se préparer à saisir le mode de l'absence/présence de Dieu à l'esprit créé*»⁴². Prendiamo dunque in esame il modo della presenza-assenza di Dio alla *mens* creata. Le sottigliezze speculative sul paradosso dell'oblio⁴³, rivelando nella dinamica memoria-oblio il punto di intersezione tra la dimensione psicologica e quella transpsicologica della memoria – c'è un modo della presenza che è *al di là* della coscienza –, predispongono l'*animus* al passo successivo nella ricerca di Dio: per mettersi in cerca certo l'uomo deve avere almeno una traccia del divino, ma questa traccia si colloca oltre la facoltà psicologica della memoria. Scrive Agostino:

*Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.*⁴⁴ (Conf., X, 17.26)

Poiché Dio risiede in una permanente trascendenza (*desuper mihi manes*), per poterlo conoscere l'uomo è chiamato ad autotrascendersi; d'altra parte, il movimento d'elevazione a cui Agostino fa riferimento non può che avvenire *per animum*, attraverso l'animo. La ricerca di Dio, di conseguenza, sembra prendere le mosse da dei presupposti paradossali: Dio dovrebbe essere trovato nel contempo al di là della memoria, nella memoria e mediante la memoria. Per superare questa *impasse* Agostino è costretto a percorrere una via indiretta, periferica. L'ipotesi di partenza è che Dio sia presente alla mente nella forma di un'amnesia parziale⁴⁵: la mente non possiede attualmente l'idea di Dio ma dispone dell'idea universale di felicità⁴⁶, la quale, pur sembrando nascondere

⁴² G. Madec, *La drachme perdue et retrouvée. Méditation augustinienne sur le souvenir et l'oubli* (Confessions, livre X), in *Mémoire et oubli au temps de la Renaissance. Actes du Colloque de Paris, 2000-2001*, Paris 2002, pp. 199-203.

⁴³ A tal proposito, A. Solignac parla di una vera e propria «*gymnastique intellectuelle*» messa in campo rispetto al paradosso della dimenticanza per preparare l'*animus* ad affrontare il più arduo problema della memoria di Dio. (Cfr. A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 564).

⁴⁴ «Ecco, salendo attraverso la mia anima verso di Te, che rimani al di sopra di me, io dovrò sorpassare anche questa mia forza che si chiama memoria, desiderando cogliere dove è possibile coglierti, per unirmi a Te, dove è possibile unirsi a Te».

⁴⁵ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 192.

⁴⁶ La fonte diretta da cui Agostino ha attinto il concetto di *vita beata* è Cicerone, e in particolare il già ricordato *Ortensio*, oggi perduto. Cicerone, sostenendo l'idea che vi sia un desiderio di felicità comune a tutti gli uomini, aveva attinto probabilmente dal *Protreptico* di Aristotele, a sua volta debitore dell'*Eutidemo* platonico (278 e 3).

Dio con false rappresentazioni della *vita beata*, è in realtà un rinvio alla pienezza di Dio. Quando cercano la felicità, infatti, gli uomini colgono Dio non per ciò che è in sé ma per quello che rappresenta per l'anima:

*Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero.*⁴⁷ (Conf., X, 20.29)

Agostino riflette sulla nozione di vita beata: tutti gli uomini, senza distinzione, desiderano essere felici; ma per poter cercare la felicità bisogna averla già conosciuta, in forma di possesso stabile o almeno sotto forma di speranza⁴⁸.

In coerenza con la propria concezione circolare del sapere, Agostino si domanda allora se nella memoria vi sia una *notitia* della vita beata⁴⁹. La risposta, affermativa, è precisa e ricca di implicazioni teoriche: della felicità è presente alla memoria non un'immagine ma la cosa stessa (*res ipsa*), proprio come nel caso delle nozioni intelligibili; ma se la presenza delle *notiones* implica una relazione solo noetica tra la *mens* e il proprio oggetto, l'idea di beatitudine evoca invece un processo tanto conoscitivo quanto affettivo, perché conoscere la felicità significa desiderarla e amarla⁵⁰. Certo gli uomini possono dare interpretazioni diverse, addirittura opposte⁵¹, di che cosa sia la vita beata, ma unico e stabile resta il riferimento a una gioia ideale, permanente e dilatata fino a diventare un *habitus* definitivo: la volontà *tam certa* di vita beata che ogni uomo mostra innegabilmente di avere, allora, non può che nascere dalla cognizione di uno stato perfetto di felicità, già presente alla memoria pur non essendo ancora stato sperimentato⁵². Questa dinamica di presenza e latenza qualifica la nozione di

⁴⁷ «In che modo, allora, io cerco Te, Signore? Cercando Te, Dio mio, cerco la vita felice».

⁴⁸ Cfr. Conf., X, 20.29: «*Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam re ipsa beati sunt, sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse: quod eos velle certissimum est.*»

⁴⁹ Cfr. *ibidem*: «*Quaero, utrum in memoria sit beata vita.*»

⁵⁰ Cfr. Conf., X, 21.30: «*Numquid sicut meminimus numeros? Non; hos enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci, vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus.*»

⁵¹ Cfr. Conf., X, 21.31: «*Quod si quaeratur a duobus, utrum militare velint, fieri possit, ut alter eorum velle se, alter nolle respondeat; si autem ab eis quaeratur, utrum esse beati velint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare, nec ob aliud velit ille militare, nec ob aliud iste nolit, nisi ut beati sint.*»

⁵² Cfr. De lib. arb., II, 9.26: «*Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle.*»

beatitudine nei termini di un immemoriale che pur risiede nella memoria: paradosso in verità del tutto ragionevole, visto che della *beata vita* non si può avere una memoria singolare e autobiografica, essendo precedente a ogni esperienza possibile, e che, al contempo, essa è ciò di cui bisogna fare continuamente memoria, recuperando dal fondo latente della *mens* qualcosa che precede e supera la memoria stessa.

In X, 22.32, dopo i molti interrogativi sullo statuto dell'idea di felicità, questo immemoriale che orienta ogni ricerca umana viene finalmente identificato con la fruizione di Dio: quale bene unico, immutabile e perfetto potrebbe infatti soddisfare il desiderio di felicità, se non Dio? «*ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera*»⁵³. Il concetto di immemoriale, di conseguenza, costituisce la chiave di volta per comprendere il modo della presenza-assenza di Dio alla *mens* creata. A chiarire l'enigma che lo avvolge giungono in soccorso alcune note poetiche affidate dall'autore alle pagine successive. In X, 27.38 Agostino, riconosciuta infine la presenza di Dio nella propria interiorità, si addolora del ritardo con cui è giunto a questo speciale appuntamento: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*». L'uomo è per costituzione "ritardatario"⁵⁴: mentre Dio, presenza latente nella memoria umana, è da sempre in attesa, l'uomo riesce a ritrovare e ricordare Dio solo con fatica e lentezza. Per questo l'immemoriale che è Dio è bellezza antica e nuova allo stesso tempo: antica, perché precede *ab aeterno* l'uomo, e nuova⁵⁵, perché viene continuamente rinnovata dalla memoria che la intenziona, traendola dalla latenza alla presenza attuale⁵⁶.

⁵³ «Proprio questa è la vita felice: gioire in Te, di Te, per Te. È questa e non altra».

⁵⁴ Nelle pagine poetiche de *La Confessione di Agostino*, opera postuma, Jean-François Lyotard ha provato a restituire l'interiorità travagliata e inquieta di Agostino, nella sua tensione a Dio. A proposito del ritardo, scrive: «Il ritardo che dispera il confessante non è dovuto a un cedimento nella sua cronologia, *chronos* tutto a un tratto e per intero ritarda. Anche la visita sconvolgente dell'Altro, anche l'incarnazione della grazia, semmai avvenga veramente, per quanto sovverta lo spazio-tempo della creatura, non ne consegue affatto che la sottragga al corso precipitoso e vischioso dei rimpianti, dei rimorsi, delle speranze, delle responsabilità, dell'ordinario travaglio della vita» (J.-F. Lyotard, *La Confession d'Augustin*, Galilée, Paris 1998, traduzione italiana di S. Marino, *La Confessione di Agostino*, Filema, Napoli 1999, p. 23).

⁵⁵ La *novitas* di Dio sancisce la distanza e la differenza tra la dottrina platonica dell'anamnesi e la teoria agostiniana della memoria. Per Agostino, l'uomo, è aperto alla "novità" in forza della sua costituzione metafisica: egli è un finito aperto sull'infinito, una concavità capace del divino. La memoria, di conseguenza, non si rivolge solo al passato, ma al suo grado più alto è attesa. La memoria allora intenziona la novità come ciò che risponde all'attesa dell'uomo.

⁵⁶ Richiamando la dimensione dell'attualità riprendo un'interessante riflessione di Michele Federico Sciacca. Il filosofo sostiene che dalla duplicità della memoria, presenza e assenza insieme, deriva una «duplicità di esistenza: un'esistenza reale ed un'esistenza virtuale». Prosegue: «L'anima è presenta a se

Il riferimento della memoria a Dio, in definitiva, si gioca sui due livelli differenti della ritenzione in potenza e della rammemorazione attuale. La memoria è *capacitas*⁵⁷ *Dei* per due motivi: 1) è il serbatoio, lo sfondo oscuro e non oggettivato della mente, la latenza sempre-presente in cui è conservata la traccia immemoriale di Dio quale nucleo di latenza di ogni conoscenza espressa; 2) è la capacità di riattivare il ricordo del divino orientando il pensiero attuale a Dio affinché ve ne sia conoscenza. Questo secondo versante, attivo e pragmatico, suggerisce un'idea di *memoria Dei* come conoscenza attuale e consapevole di Dio, riconducibile a un sapere di tipo concettuale⁵⁸. La legittimità di questa lettura è stata lungamente dibattuta dagli interpreti, che hanno sottolineato ora la dimensione attiva e cosciente della memoria, ora quella latente, inconsapevole e preconettuale. A mio avviso nessuno dei due livelli va sacrificato. Volendo condensare la natura della *memoria Dei* in un'unica immagine, la più appropriata potrebbe essere quella di un incessante passaggio di stato, di un movimento continuo tra latenza, presenza e coscienza. È Agostino stesso a ribadire, ben sei volte in poche righe, questo speciale "passaggio di stato" dall'"a priori" all'"a posteriori"⁵⁹, dalla latenza alla presenza:

*Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.*⁶⁰ (*Conf.*, X, 24.35)

stessa, ha la memoria o la conoscenza di sé: questa la sua esistenza reale; l'anima si dimentica nelle cose e si oblia e conserva di sé soltanto il ricordo latente: questa la sua esistenza virtuale» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 284-285).

⁵⁷ Cfr. *Conf.*, X, 9.16: «immensa ista capacitas».

⁵⁸ G. Madec, *Pour et contre la "memoria Dei"*, in «Revue des Etudes Augustiniennes et Patristiques», 11, 1965, p. 91. Secondo lo studioso francese la *memoria Dei* indicherebbe un atto consapevole rivolto verso Dio come oggetto conoscitivo.

⁵⁹ Agostino, *Confessioni*, p. 496, nota 1.

⁶⁰ «Ecco quanto spazio ho percorso nella mia memoria per cercare Te, Signore; e non ti ho trovato al di fuori di essa. Dal momento in cui ti ho conosciuto, non ho trovato nulla di Te che non fosse un ricordo. Infatti, dal momento in cui ti ho conosciuto non mi sono più dimenticato di Te. Dove ho trovato la Verità, lì ho trovato il mio Dio, la Verità stessa. E da quando ho conosciuto la Verità non mi sono dimenticato di essa. Perciò dal momento in cui ti ho conosciuto, Tu rimani nella mia memoria, ed è lì che io ti trovo, quando mi ricordo di Te e provo gioia di Te».

E similmente, poco oltre:

*Et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.*⁶¹ (Conf., X, 25.36)

Da “fondo” della dimensione transpsicologica della memoria, Dio diviene presente al pensiero attuale e risiede nella memoria *dal momento in cui Agostino lo ha conosciuto*, ovvero da quando ne ha consapevolmente ritrovato la traccia. La ripetizione martellante dell’indicazione temporale – *ex quo*, da quando – indica che la presenza di Dio è il risultato di un atto storicamente determinabile: *prima*, cercando nella propria memoria psicologica e cosciente⁶², Agostino non riusciva a trovare Dio; *adesso* che lo ha ricordato, invece, Dio rimane stabile nella memoria, quasi si fosse edificato una dimora fissa o un santuario. *Hýbris* del pensiero umano, che immagina luoghi dell’anima in cui far risiedere Dio: «*Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi?*» (Conf., X, 25.36). Queste domande, drammatiche, sono retoriche e polemiche: non v’è luogo che contenga Dio; e se Dio può essere presente alla memoria è perché la memoria non è uno spazio⁶³ e l’anima non ha luoghi spaziali⁶⁴.

Queste affermazioni sono sorprendenti, se teniamo a mente che Agostino è innanzitutto un retore latino, ovvero un intellettuale che ha fatto dell’*ars memoriae* il proprio vanto

⁶¹ «E ti sei degnato di abitare nella mia memoria dal momento in cui ti ho conosciuto. E perché io cerco in quale luogo dell’anima Tu abiti, come se in essa ci fossero dei luoghi? Tu abiti certamente nella mia memoria, perché mi ricordo di Te dal momento in cui ti ho conosciuto, ed è nella memoria che io ti ritrovo, quando mi ricordo di Te».

⁶² Cfr. Conf., X, 25.36: «*Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es*».

⁶³ Conf., X, 26.37: «*Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*».

⁶⁴ Conf., X, 25.36: «*Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint?*». Sulla non spazialità dell’anima Agostino tornerà nel Libro tredicesimo delle *Confessioni*. Commentando il primo capitolo del Libro della Genesi, Agostino afferma la non corporeità di quello speciale luogo che è lo Spirito Santo per l’uomo. Così facendo, egli può adattare la teoria aristotelica dei luoghi naturali (*Phys.* IV 1-5) al messaggio cristiano: lo Spirito è il luogo dell’anima, perché è nello Spirito che essa può trovare la pace. Il luogo naturale dell’anima, dunque, è Dio, ed essa vi è trasportata da quel suo “peso specifico” che è l’amore per Dio. Ma solo in questo contesto, fortemente allegorico, si può affermare che l’anima abbia un luogo; resta comunque esclusa la sua spazialità. (Cfr. Conf., XIII, 9.10).

e della tecnica dei *loci* un irrinunciabile strumento di lavoro. Studente di retorica a Madaura e a Cartagine, Agostino si era formato sui testi di Cicerone e di Quintiliano⁶⁵, dai quali aveva appreso i metodi per potenziare la memoria, una delle cinque parti del sistema della retorica⁶⁶. Il *De oratore* e il *De inventione* di Cicerone e l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, insieme alla *Rehtorica ad Herennium* dello Pseudo Cicerone, costituiscono infatti le principali fonti dell'arte della memoria⁶⁷, ovvero di quella tecnica volta appunto a migliorare la capacità di ricordare degli oratori, rendendoli in grado di recitare lunghi discorsi con sicurezza e precisione⁶⁸. Agostino, diventato professore ufficiale di retorica a Milano e avviato a una brillante carriera di retore imperiale, è dunque erede di una lunga tradizione, che la leggenda vuole cominci con il poeta greco Simonide di Ceo. È Cicerone, nel *De oratore*, a raccontare la nascita della tecnica dei *loci* da una vicenda occorsa al lirico greco. Secondo un'aneddotica già antica, Simonide era riuscito a identificare i corpi degli ospiti di un banchetto - morti sotto il crollo del tetto della sala in cui pranzavano - ricordandone il volto e la disposizione dei posti⁶⁹. Da questo tragico avvenimento il poeta avrebbe tratto i principi generali dell'arte della memoria, vale a dire che una disposizione ordinata è essenziale per una buona memoria e che le immagini si ricordano meglio di concetti astratti, idee e parole. Di qui il procedimento basilare della mnemonica classica: per prima cosa bisogna visualizzare una serie di luoghi

⁶⁵ Le opere retoriche di Cicerone e Quintiliano costituivano la base della formazione retorica dell'epoca. Più in generale, Cicerone è forse l'autore in assoluto più citato da Agostino. Cfr. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, vol.1. Per quanto riguarda la conoscenza diretta dei testi di Quintiliano, invece, non c'è unanimità tra gli interpreti. Agostino non nomina mai Quintiliano in modo esplicito, ma vi sono numerosi luoghi testuali che sembrano presupporre una conoscenza dei testi del retore latino. (Cfr. P. Keseling, *Augustin und Quintilian*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 201-204).

⁶⁶ *Rhetorica ad Herennium* I, 2, 3.

⁶⁷ D. F. Krell, *Of memory, reminiscence, and writing. On the verge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, p. 55.

⁶⁸ Cfr. M. Matteoli, *arte della memoria* (voce enciclopedica), in «Bruniana & Campanelliana», 14, 1, 2008, pp. 83-93. Le fonti sono tutte latine ma la mnemonica è anche greca. Aristotele ne parla diffusamente nei *Topici*, mostrando l'importanza della mnemotecnica per la dialettica. Anche se Aristotele, nel passo dei *Topici* (*Top.* 14, 163 b22-33) in cui sottolinea l'importanza dell'apprendimento mnemonico dei *topoi*, non chiama esplicitamente *topoi* le regole dell'argomentare, è evidente che per il filosofo le due nozioni siano sovrapponibili. Aristotele, del resto, non si limita a fornire queste strutture argomentative generali, ma parla anche di come richiamarle alla memoria in termini visuali – agli studenti viene richiesto di connettere a ogni *topos* logico un'immagine numerata. Stando così le cose, è presumibile che la stessa denominazione delle argomentazioni come “topoi” derivi per metonimia dai “loci” mnemonici. (Cfr. R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, pp. 29-30; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin 1929, pp. 170-175).

⁶⁹ Cicerone, *De oratore*, II, 86, 350-354.

(*loci*), ossia un'ordinata successione di spazi; poi si traducono i vari contenuti del discorso in figurazioni interiori (*imagines*), le quali vengono disposte nella serie già fissata dei luoghi, secondo l'ordine dei contenuti o delle parole. Così, una volta impresso nella memoria visiva il complesso di luoghi e immagini, al momento di recitare il discorso all'oratore non resta che percorrere il suo edificio interiore: guardando alle immagini può ricordare le cose o le parole memorizzate, i luoghi invece gliene restituiscono l'ordine⁷⁰.

Giunto nella capitale imperiale per coronare le proprie ambizioni mondane, Agostino sarà costretto a stravolgere gli antichi piani per rinascere a nuova vita nel battistero voluto da Ambrogio. La rinuncia alla carriera di retore, la conversione al cattolicesimo, l'elezione episcopale, tuttavia, non cancellano il bagaglio retorico di Agostino: piuttosto lo mettono al servizio di nuovi e più alti fini⁷¹. Come Agostino chiarirà nel Libro IV del *De doctrina christiana*⁷², infatti, la retorica non è nemica della fede, come invece molti scrittori cristiani prima di lui avevano affermato, sostenendo l'inconciliabilità tra eloquenza pagana e verità cristiana⁷³. Essa, al contrario, è un valido strumento per il predicatore cristiano, impegnato a *flectere* l'anima del peccatore attraverso la persuasione: la retorica diventa la «scienza della conversione della coscienza alla fede in Dio, tramite la parola»⁷⁴. Proprio le *Confessioni* sono un esempio felice, e paradigmatico, di retorica cristiana: la perizia dell'Agostino professore e retore imperiale fiorisce sulla pagina, anzi trabocca, proprio perché la scrittura è potenziata e innalzata dal fine divino verso cui si orienta.

All'interno del quadro tracciato, allora, come interpretare le parole cruciali con cui si conclude la lunga trattazione della memoria di Dio? Non c'è spazio (*nusquam locus*), non ci sono luoghi spaziali (*loca*): che ne è del rapporto tra la memoria e lo spazio? La

⁷⁰ Cfr. M. Matteoli, *arte della memoria* (voce enciclopedica), p. 83.

⁷¹ Cfr. P. Marone, *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana*, in «Percorsi Agostiniani», V/10, 2012, pp. 303-312; C.L. Troup, *Temporality, Eternity and Wisdom: the Rhetoric of Augustine's Confession*, University of South Carolina press, Columbia 1999, p.1: «*Confession does promote rethoric*».

⁷² Il libro IV, aggiunto nel 426 ai tre precedenti, dedicati ai problemi dell'esegesi biblica, costituisce un vero e proprio manuale dedicato all'applicazione delle regole della retorica classica all'esegesi biblica.

⁷³ Cfr. Tertulliano, *De an.* III, 2.

⁷⁴ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 467.

memoria cessa forse di essere il *thesaurus eloquentiae* di cui fanno l'elogio la *Rhetorica ad Herennium*⁷⁵, il *De oratore*⁷⁶ e l'*Institutio oratoria*⁷⁷?

3.2. Spazio e memoria

La questione del rapporto tra memoria e spazio è decisiva per comprendere la psicologia, la teoria della conoscenza e la teologia di Agostino. Nell'affrontare il problema dell'*ubi* di Dio – *ubi ergo te inveni, ut discerem te [...]?* (*Conf.*, X, 26.37) –, infatti, ne va tanto della concezione dell'anima quanto della comprensione dei processi mnemonici e, di conseguenza, del modo della presenza di Dio alla *mens*⁷⁸: la teoria dell'Illuminazione, come abbiamo visto, è pensabile solo sullo sfondo del distacco sia dalla tradizione materialistica stoica sulla memoria⁷⁹ sia dall'anamnesi platonica. Per mettere in luce il rilievo teorico della problematica spaziale esaminerò il trattato sulla memoria⁸⁰ del Libro X nel suo complesso. Dalle pagine appena considerate, dedicate alla *memoria Dei* (25.36 e X, 26.37), procediamo a ritroso fino all'*incipit* della trattazione. In X, 8.12 Agostino scrive:

⁷⁵ *Rhetorica ad Herennium*, III, 16, 28: «*Ad thesaurum inventorum atque ad omnium partium rhetoricae custodiam, memoriam, transeamus*».

⁷⁶ Cicerone, *De oratore*, I, 5, 18: «*Quid dicam de thesauro rerum omnia, memoria?*».

⁷⁷ Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 2, 2.

⁷⁸ Come ha scritto Beatrice Cillerai, «la ricerca che si compie attraverso la memoria non si arresta all'ambito dell'antropologia; essa si presenta anche come un'indagine teologica nel senso più letterale del termine; come un discorso su Dio che passa attraverso la ricerca di Lui per mezzo della sua immagine, in un "esercizio" che conduce l'uomo a farsi sempre più vicino a Dio ad ogni passo della ricerca sull'interiorità» (B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 354). Anche Sciacca ha messo in evidenza il nesso tra psicologismo e teocentrismo nella speculazione agostiniana. Lo psicologismo di cui parla Sciacca, chiaramente, non ha nulla a che vedere con il soggettivismo: esso indica invece che il punto di partenza dell'indagine di Agostino è la "realtà-uomo", e più precisamente le "realtà psicologiche" più evidenti e primordiali che caratterizzano l'essere umano. (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 324).

⁷⁹ Cfr. SVF I, 484; II, 59; II, 847.

⁸⁰ Così si esprime Giovanni Reale, individuando nella sezione 8.12 – 25.36 del Libro X «una cospicua trattazione che potrebbe formare quasi un libro in sé». (Agostino, *Confessioni*, p. 246 e ss; p. 881).

*Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum.*⁸¹ (Conf., X, 8.12)

Trascendendo l'anima sensitiva che l'uomo ha in comune con gli animali, Agostino giunge alla memoria e intraprende una dettagliata analisi delle sue molteplici capacità. Complessità, mistero e infinità della memoria sono tali che l'autore deve ricorrere a una formidabile significazione metaforica⁸², ragion per cui all'immagine dei campi e dei vasti palazzi nelle pagine seguenti se ne sommano molte altre:

*Et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur.*⁸³ (Conf., X, 8.12)

*Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius.*⁸⁴ (Conf., X, 8.13)

*Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae.*⁸⁵ (Conf., X, 8.14)

*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum.*⁸⁶ (Conf., X, 8.15)

*Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco.*⁸⁷ (Conf., X, 9.16)

⁸¹ «Allora, andrò oltre questa stessa forza della mia natura, per ascendere, grado a grado, a Colui che mi ha creato. E così giungo nei campi e nei vasti palazzi della memoria, dove si trovano tesori di innumerevoli immagini di ogni genere di cose introdotte dai sensi».

⁸² Cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 101. Un'interessante riflessione sulle fonti e sul significato delle immagini metaforiche nelle *Confessioni* è stata proposta da Jacques Fontaine, che ha sottolineato il loro valore propriamente spirituale, accanto a quello retorico e pedagogico. (Cfr. J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les «Confessions»*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 117-126).

⁸³ «E alcune cose si presentano subito, altre si fanno cercare più a lungo, come se dovessero essere estratte da ripostigli più nascosti».

⁸⁴ «Tutte queste cose la memoria accoglie nei suoi vasti recessi, e non so in quali cavità segrete e misteriose, per richiamarle, quando ce ne sia bisogno, e rivederle».

⁸⁵ «Questo io faccio dentro di me, nel palazzo immenso della mia memoria».

⁸⁶ «Grande è questa forza della memoria, troppo grande, Dio mio. È una cripta vasta e illimitata».

⁸⁷ «In essa si trovano anche tutte quelle cose da me apprese dalle dottrine liberali e non ancora cadute nella dimenticanza; sono riposte in un luogo ancora più intimo, che non è un luogo».

*Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?*⁸⁸ (Conf., X, 10.17)

*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas. [...] Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus [...] per haec omnia discurre et volito hac illac.*⁸⁹ (Conf., X, 17.26)

Palazzi, sale, santuari, ricettacoli, meandri, antri e caverne: le immagini in questione sono tutte metafore spaziali, per la precisione architettoniche. La loro fonte è con certezza la tradizione oratoria⁹⁰: come abbiamo visto, l'immagine della *memoria-thesaurus*, già presente presso gli stoici per indicare la memoria come "deposito" di immagini, era nota ad Agostino per il tramite di Cicerone, Quintiliano e dell'anonimo autore dell'*Ad Herennium*; nelle metafore dei *lata praetoria* e dell'*aula ingens*, invece, riecheggia l'immagine della *domus magna* contenuta nell'*Istitutio oratoria* di Quintiliano⁹¹. Ma *ars rhetorica* significa anche *ars memoriae*: possiamo allora spingerci un passo oltre e ipotizzare che le metafore spaziali siano un esplicito riferimento alla tecnica dei *loci*. In effetti Quintiliano, spiegando questa mnemotecnica, prescrive di ricordare proprio un edificio, il più spazioso e vario possibile, all'interno del quale poter individuare molti luoghi diversi e ben connotati in cui riporre le immagini⁹²; lo Pseudo Cicerone è ancora più preciso, e consiglia di scegliere *loci* di dimensioni modeste, non troppo ampi, perché ciò renderebbe vaghe le immagini collocate in esse, ma neppure

⁸⁸ «Dove erano, allora, e perché, al sentirle nominare, le riconobbi e dissi che è così e che è vero, se non perché erano nella mia memoria, ma molto remote e nascoste come in fondo a cavità segrete, tanto che, se qualcuno non mi avesse indicato come estrarle, non sarei forse stato in grado di pesarle?»

⁸⁹ «La forza della memoria è grande, è qualcosa di tremendo, Dio mio; la sua complessità è profonda e senza confini. [...] Ecco, nei campi, negli atri e nelle caverne innumerevoli della mia memoria, pieni in modo incalcolabile di innumerevoli generi di cose [...] ebbene, io percorro tutti questi luoghi e volo da una parte all'altra».

⁹⁰ Come ha scritto Harald Weinrich a proposito dei passi citati, «a struttura è pensata esattamente nel senso dell'antica mnemotecnica; nessuna meraviglia per Agostino, che per molti anni della sua vita ha esercitato il mestiere del professore di retorica» (H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, C. H. Beck, München 1997, traduzione italiana di F. Rigotti, *Lete*, il Mulino, Bologna 1999, p. 37).

⁹¹ Quintiliano, *Inst.*, XI, 2, 18.

⁹² *Ivi*, XI, 2, 17-22.

troppo piccoli, perché in tal caso la disposizione delle immagini diventerebbe sovraffollata.

Sulla base di queste considerazioni Frances Yates si è giustamente chiesta se la vasta memoria, piena di echi, in cui Agostino spinge la sua ricerca non sia proprio quella di un oratore addestrato⁹³. Secondo la studiosa, insomma, la memoria descritta nelle *Confessioni* è quella «addestrata, educata secondo le linee della mnemonica classica»⁹⁴; in questa prospettiva Agostino si collocherebbe in piena continuità con la tradizione antica, tanto che «il passaggio da Cicerone, oratore addestrato e platonico convinto, ad Agostino, oratore addestrato e cristiano platonizzante» si sarebbe compiuto «senza scosse»⁹⁵.

Penso che l'analisi di Yates dica qualcosa di vero, ma non tutta la verità. Agostino avvia la sua trattazione sul terreno della concezione retorica della memoria, ma non esita *fin dall'inizio* a scardinare, trasformare e rivoluzionare quell'orizzonte. Proprio le metafore architettoniche che dovrebbero provare la continuità con la tradizione sono una spia del mutamento in atto. Le immagini proposte, infatti, non evocano solo la mnemonica classica, ma anche una dimensione di mistero, enigma, sorpresa e spavento – «è qualcosa di tremendo» (*Conf.*, X, 17.26) – del tutto nuova. A ben vedere, tutte le metafore rientrano in due opposte tipologie – spazi ampi, anzi amplissimi da una parte, recessi angusti dall'altra –, ragion per cui il quadro complessivo che ne emerge, accostando in maniera ossimorica dimensioni estremamente lontane tra loro, delinea un vero e proprio paradosso: quanto è grande la memoria? È un campo o una cavità? Uno spazio orizzontale o verticale? È amplissima e tutta manifesta o quasi invisibile e segreta? Il luogo della memoria è insondabile; forse non è neppure un luogo spaziale. La soluzione, d'altronde, viene suggerita al lettore smarrito dallo stesso Agostino, che dopo aver icasticamente dipinto l'universo senza frontiere della memoria⁹⁶ ne parla infine in termini di *interior locus non locus* (*Conf.*, X, 9.16). Queste metafore ossimoriche e paradossali, dunque, esprimono una grandezza non spaziale ma di valore: la memoria

⁹³ F.A. Yates, *L'arte della memoria*, p. 45.

⁹⁴ *Ivi*, p. 44.

⁹⁵ *Ivi*, p. 46.

⁹⁶ Cfr. P. Blanchard, *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des «Confessions»*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 535-542.

non è uno spazio, una sorta di gigantesco magazzino dei ricordi, ma una potenza, una forza, un'attiva capacità di abbracciare *imagines* e *notiones* rielaborandole, mettendole in connessione tra loro, creandone di nuove.

Nelle *Confessioni*, in definitiva, l'idea di "grandezza" della memoria sfugge alla piena concettualizzazione. Per provare a chiarire che cosa Agostino intenda con questa nozione prenderò in esame due testi precedenti le *Confessioni*. Nel *De quantitate animae*⁹⁷, un dialogo risalente agli anni 387-388, Agostino si interroga con Evodio sul giusto modo di intendere il concetto di grandezza dell'anima. È il titolo stesso dell'opera a introdurre l'ambiguità al centro della problematica della natura dell'anima: come Agostino mette in evidenza, quando ci chiediamo quando grande (*quanta*) sia l'anima possiamo riferirci tanto alla sua supposta massa fisica quanto alla sua potenza, proprio come la domanda «quanto grande fu Ercole?» può fare riferimento alla statura dell'eroe oppure alla sua *potentia* e *virtus*⁹⁸. Nel corso del dialogo Agostino dimostra che l'anima è inestesa e incorporea; in riferimento all'anima, allora, la *quantitas* non è concepibile come estensione spaziale e corporea, ma unicamente come potenza soggetta ad aumentare o diminuire in relazione alla natura ontologica delle realtà cui si rivolge. Di accrescimento e decrescita, di maggiore o minore estensione, per conseguenza, si potrà parlare solo *translato verbo*, in senso metaforico⁹⁹. Questa posizione viene ribadita nel *Contra epistulam fundamenti*¹⁰⁰, uno scritto antimanicheo composto nello stesso periodo in cui Agostino inizia a lavorare alle *Confessioni*. L'intento dell'opera è dimostrare l'incorporeità di Dio, in polemica con la posizione manichea; per fare questo,

⁹⁷ Il *De quantitate animae* raccoglie le conversazioni di Agostino con l'amico Evodio, avvenute nel 387, anno del loro battesimo. Il dialogo, come indica il titolo, affronta il problema della grandezza dell'anima, intrecciando i temi neoplatonici con le posizioni scritturistiche.

⁹⁸ *De quant. animae*, 3.4: «E. Et hoc interim satis est: dic nunc quanta sit anima. /A. Quomodo quaeris quanta sit? Non enim intellego utrum eius quasi spatium latitudinis vel longitudinis, vel roboris, vel horum simul omnium requiras; an quantum valeat nosse velis. Solemus enim quaerere quantus fuerit Hercules, id est, in quot pedes statura eius porrecta fuerit. Et item quantus vir fuerit, id est, quantae potentiae atque virtutis. /E. Utrumque de anima scire cupio».

⁹⁹ *Ivi*, 19.33: «A. Bene intellegis, et verum ut audias, recte dicitur anima discendo quasi crescere, et contra minui dediscendo, sed translato verbo, ut superius ostendimus. Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum».

¹⁰⁰ In questo scritto Agostino si impegna a confutare il messaggio contenuto nella *Lettera del Fondamento di Mani*, una sorta di compendio dell'intero messaggio del Profeta della Luce che circolava presso i seguaci africani della setta alla fine del IV sec.

Agostino si avvale del caso della memoria come esempio di grandezza non spaziale. La memoria, spiega l'autore, si espande e si contrae per contenere le immagini, ma non per questo si dilata spazialmente: essa, dunque, non è *locus* spaziale, ma *potentia ineffabilis*, la cui grandezza è tutta di valore. Vale la pena leggere per intero il passo:

*Hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit; non sinu aliquo, sed vi potentiaque ineffabili, qua licet eis et addere quodlibet et detrahere, et in angustum eas contrahere, et per immensa expandere*¹⁰¹. (*Contra ep. Man.*, 17.20)

Il peculiare tipo di "grandezza" della memoria scardina la comprensione ordinaria dei rapporti tra contenuto e contenitore: la memoria è un contenitore infinito non perché illimitatamente esteso ma perché, non avendo alcuna estensione spaziale, è potenzialmente capace di ogni contenuto.

Il caso particolare della memoria di Dio non fa eccezione, ed anzi conferma il ragionamento di Agostino: se la memoria fosse un contenitore spazialmente determinato, infatti, non potrebbe contenere ciò che per definizione non può mai essere contenuto. La domanda sul "dove" di Dio – *sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes?* (*Conf.*, X, 25.36) – va allora riformulata in domanda sul "come": «*Quomodo ergo te quero, Domine?*» (*Conf.*, X, 20.29) – ovvero: come è presente Dio alla memoria? Cercando Dio nella propria interiorità Agostino scopre, nel paradosso di un'immanente trascendenza¹⁰², l'assenza di ogni localizzazione: Dio è nell'animo senza esserci, perché è al di sopra di ogni luogo e di ogni animo. «*Interior animo meo et superior summo meo*» (*Conf.*, III, 6.11): così era stata descritta nel Libro III la presenza di Dio all'anima.

Proviamo a tirare le fila del discorso. Agostino ripensa il rapporto della memoria con lo spazio con la radicalità che gli è spesso abituale. Pur avviando la trattazione in

¹⁰¹ «E di qui si dimostra che non è diffuso attraverso i luoghi, perché non è per così dire compreso dalle immagini dei luoghi più grandi, ma piuttosto le comprende; non in qualche piega, ma per la forza e potenza ineffabile, grazie alla quale si può aggiungere o togliere a quelle qualsiasi cosa, e contrarle in uno spazio angusto, ed espanderle all'infinito, e ordinarle come si vuole, e scompigliarle e moltiplicarle, e farle di nuovo diventare poche e una sola» (Agostino, *Contro i Manichei*, II, introduzione e note di G. Sfameni Gasparro, traduzione di A. Cosentino e C. Magazzù, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 2000).

¹⁰² Cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 206.

apparente continuità con la “politica dei *loci*”¹⁰³ ereditata dall’oratoria classica, l’autore mostra fin da subito di essere consapevole dei limiti concettuali della memoria-contenitore. Una memoria spazialmente intesa, infatti, da un lato sarebbe costretta ad adeguarsi agli oggetti, nell’ipotesi anch’essi estesi, che dovrebbe accogliere; dall’altra sarebbe incapace di «essere in qualche modo tutte cose»¹⁰⁴, e tantomeno potrebbe dunque accogliere Dio. In aggiunta, la metafora del contenimento statico non permette di dare ragione delle dinamiche del ricordo¹⁰⁵: in che modo la memoria può aggiungere e togliere, contrarre ed espandere *per immensa* (*Contra ep. Man.*, 17.20), se non a patto di essere «*magna vis*», «*profunda et infinita multiplicitas*», «*varia, multimoda vita et immensa vehementer*» (*Conf.*, X, 17.26)?

Le metafore spaziali, in definitiva, della memoria ci restituiscono una rappresentazione allusiva, sempre falsa, ma funzionale alla conoscenza dei suoi meccanismi più profondi¹⁰⁶. Il palazzo, la cavità, il penetrante... sono tutte immagini feconde, che anticipano l’architettura di strati e strutture messa in campo molti secoli dopo dalla psicologia del profondo, nel tentativo di afferrare l’uomo nella sua molteplicità. Sulla staticità della memoria-spazio si impone la dinamicità della memoria-forza: torna allora l’immagine della memoria come tensione, passaggio di stato, movimento continuo dalla latenza alla presenza e viceversa. Le parole misurate di Romano Guardini ben riassumono la novità di Agostino: «In quella raffigurazione spaziale si esprime la consapevolezza che il proprio mondo intimo è vasto. Nulla vi è di meschino o di cupo o di grossolano; tutto è invece spiegato e diviso secondo le diverse direzioni della profondità, vastità, altezza e intimità, tutto è pieno di tensioni e di possibilità. Uno scenario dunque per azioni molteplici e significative»¹⁰⁷.

¹⁰³ D. Tell, *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in «Philosophy and Rhetoric», XXXIX, 2006, p. 234.

¹⁰⁴ Aristotele, *De anim.* 431 b20-432 a14.

¹⁰⁵ Come ha scritto Brian Stock, «Augustine agrees with the ancient theory of places in the mind [...] However, as his analysis proceeds, the metaphor of static containment is increasingly at variance with his understanding of the dynamics of recollection. [...] The problem arises from the notion of memory as a container» (B. Stock, *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge-London, 1996, p. 216).

¹⁰⁶ Cfr. R. Guardini, *La conversione di Sant’Agostino*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 24.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 25.

3.3. Dalle mnemotecniche alla confessione

La memoria non è un serbatoio, i contenuti mnemonici non sono un possesso stabile e definitivo. Essa è invece potenza, attività, *virtualità*¹⁰⁸, per cui ogni ricordo, ogni presenza è una conquista da ripetere: quello dello spirito è un movimento *dialettico*¹⁰⁹, di ascensione a gradi, quasi a tappe, nella coscienza o memoria di sé. La presenza della memoria a sé, dunque, non è un *fiat*, ma «distensione e durata temporale, ricerca di sé stessa, presenza che va conquistata»¹¹⁰. Come potrebbe la *mens* umana, creata e finita, possedersi come presenza immutabile? «*Iam enim istis transactis veneras ad animum tuum, sed et ibi invenisti mutabilitatem animi tui. Numquid mutabilis est Deus? Transi ergo et animum tuum*» (In Io. ev. tr. 20.12), scriverà Agostino nel suo commento al Vangelo di Giovanni. Lo spirito vivrà immutabilmente, ma in questa vita la *mens* che coglie se stessa sa di essere mutabile. Il divario ontologico che separa l'uomo da Dio, il temporale dall'eterno, di conseguenza, investe e configura anche la struttura e il funzionamento della memoria. Date la finitezza e la mutabilità della mente umana, la memoria è un compito infinito, un lavoro di appropriazione-trascendimento di sé che coincide in ultimo con la vita stessa dell'uomo.

Ciò che si delinea, pertanto, è un vero e proprio “dovere di memoria”, che è nel contempo un “imperativo di spiritualità”: nella conoscenza della realtà esterna e di se stessa, nel colloquio con passato e presente, la memoria rivela infatti che l'esistenza ha un senso, un'origine e una fine¹¹¹. Insomma, guardando alla memoria possiamo comprendere l'essenza della vita spirituale¹¹². Lo spirito cerca se stesso, come se fosse in parte fuori di sé; esso, in realtà, è sempre presente a se stesso, a patto che questa

¹⁰⁸ Sciacca utilizza la terminologia di “esistenza virtuale” a proposito della memoria per indicare quel fondo di latenza, quel «ricordo, non traducibile in presenza attuale», che è «la molla della vita dello spirito» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 285).

¹⁰⁹ La memoria è dialettica, perché dialettica è l'essenza stessa del pensiero. Come ha scritto M.F. Sciacca, infatti, pensare «è ricerca, ascendere di grado in grado»; e pensare è anche «comprendersi, ricordarsi: i gradi della conoscenza sono gli stessi gradi della memoria» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 300). Analoghe considerazioni sono state svolte anche da Guardini, il quale ha sottolineato «l'animazione dialettica» dei pensieri di Agostino: «essi tendono a mostrare come un momento venga determinato da un altro e ognuno dal tutto» (R. Guardini, *La conversione di Sant'Agostino*, p. 89).

¹¹⁰ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 300.

¹¹¹ G. Santi, *Dio e l'uomo: conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, pp. 54-55.

¹¹² J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 256.

presenza abbia la forma della ricerca: benché non cerchi se stesso come un tutto intero, lo spirito è tutto intero impegnato a cercarsi¹¹³.

La ricerca in cui consiste la vita dello spirito – in altri termini, il dinamismo della memoria –, mostra dunque tutti i caratteri della conoscenza temporale, che non è mai definitiva, ma sempre approssimativa, imperfetta eppure perfettibile. In che cosa può consistere la perfezione dello spirito finito, infatti, se non nel portare avanti, instancabilmente, questo movimento di ricerca, sempre in bilico tra presenza e assenza, sapere e non sapere?

*Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. [...] Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri. Cum enim consummaverit homo, tunc incipit.*¹¹⁴ (De Trin., IX, 1.1)

Dimenticare ciò che è indietro e protendersi verso ciò che sta davanti, dice Agostino nel *De Trinitate*, citando San Paolo¹¹⁵, è il segreto della conoscenza umana, a maggior ragione quando si applica all'“incomprensibile”, a quel bene così grande che «si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo»¹¹⁶: «Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare» perché, come insegna l'*Ecclesiaste*¹¹⁷, «quando l'uomo penserà di aver finito, allora incomincerà».

¹¹³ De Trin., X, 4.6: «Sed quomodo mens veniat in mentem, quasi possit mens in mente non esse? Huc accedit, quia si parte inventa, non se totam quaerit; tamen tota se quaerit. Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est; hoc enim deest quod quaeritur, non illa quae quaerit. Cum itaque tota se quaerit, nihil eius deest. Aut si non tota se quaerit, sed pars quae inventa est quaerit partem quae nondum inventa est».

¹¹⁴ «La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutto se stessi, verso ciò che sta davanti. [...] Abbiamo dunque questa intima convinzione e conosceremo che è più sicuro il sentimento che ci spinge a cercare la verità di quello che ci fa presumere di conoscere ciò che non conosciamo. Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare. Infatti: Quando l'uomo penserà di aver finito, allora incomincerà» (Agostino, *La Trinità*, IX, 1.1.).

¹¹⁵ Fil. 3, 13-15: «Fratelli, non credo di averla ancora raggiunta, ma una sola cosa faccio: dimentico quello che è indietro e, proteso, con una tensione di tutto me stesso, verso ciò che è davanti, corro verso la meta, per il premio di quella suprema chiamata di Dio in Gesù Cristo. Quanti dunque siamo perfetti, cerchiamo di avere questi sentimenti» (La sacra Bibbia, CEI).

¹¹⁶ De Trin., XV, 2.2: «Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur?».

¹¹⁷ Eccl., XVIII, 6.

La ricerca umana si dà in forme paradossali, perché paradossale è la condizione dell'uomo, costretto a fare i conti con una temporalità, la propria, che pure lo rinvia a ciò che è intemporale, immutabile, eterno. La memoria, in quanto capacità psicologica e fondo 'transpsicologico' al contempo, è il luogo di questa dialettica. Da un lato la memoria, in quanto *memoria sui*, sottrae al tempo i frammenti della nostra storia, immobilizzando il flusso del presente nel ricordo; dall'altro, in quanto *memoria Dei*, sottomette al tempo la conoscenza dell'immutabile. Infatti, mentre dal punto di vista divino Dio è presente *ab aeterno* alla mente umana, dal punto di vista finito la presenza di Dio alla memoria è il risultato di un atto cosciente storicamente determinabile. Insomma, Dio può avere una storia in noi, perché la memoria temporalizza l'eterno¹¹⁸: la presenza di Dio alla memoria viene così a costituire un punto della retta temporale dell'uomo, rispetto al quale esistono un "prima", in cui l'anima era lontana da Dio, e un "dopo", in cui Dio le è presente.

Questa storia è narrata dalle *Confessioni*; anzi, questa storia sono le *Confessioni*, come proverò a sostenere tra poco. Nel Libro X, 24.35 abbiamo letto in che modo Agostino abbia trovato Dio nella sua memoria – *neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui*. Commentando quel passo, avevo già posto in evidenza la dimensione temporale di questo ritrovamento, espressa della ripetizione dell'indicazione di tempo "ex quo". Ora, alla luce delle note sul carattere perfettibile e diveniente della ricerca – e della conoscenza – umana, possiamo rilevare anche il valore limitativo di quelle ripetizioni: la presenza di Dio alla memoria è il risultato di un atto non definitivo, che deve per questo essere continuamente rinnovato¹¹⁹. La conversione – l'adesione a Dio, ritrovato nella propria interiorità – è tenuta viva, ripetuta e rigenerata dall'incessante desiderio di fare ritorno a Dio. Le pagine che Jean-François Lyotard ha dedicato alle *Confessioni* ben rendono il senso di questa conversione, in cui conoscenza e ricerca della conoscenza rimangono intrecciate. Scrive il filosofo: «Convertito, non lo sarò mai, mai sicuro e

¹¹⁸ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 251-252.

¹¹⁹ A proposito del rapporto tra *mens* e verità, Werner Beierwaltes ha scritto: «Lo sguardo nella verità della cosa è un atto individuale da compiere in modo originario di volta in volta» (W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p. 203).

tranquillo. Perché la conversione si dice solo dell'istante, come di una visione, l'apparizione di un volto evanescente su un muro o il canto di una voce nel silenzio degli alberi»¹²⁰. Persino all'apice della vicinanza – quella consentita nella vita terrena – al divino la dimensione della temporalità resta dolorosamente sullo sfondo. Mentre Dio è il sempre-presente, che era con Agostino ancor prima che Agostino fosse con lui¹²¹, l'*animus* dell'uomo è mutevole e continuamente mutato dalla dialettica tra presenza e latenza. Limpida consapevolezza di Agostino: nell'invocazione di Dio «bellezza tanto antica e tanto nuova» (*Conf.*, X, 27.38), posta a conclusione del trattato sulla memoria, si chiariva allora il senso dell'immemoriale come ciò che non solo precede la memoria, ma che non può nemmeno esservi stabilmente contenuto una volta ricordato, alla stregua di un possesso.

Il caso della conversione, a mio avviso, è un esempio particolarmente adatto per comprendere lo statuto assegnato da Agostino alla memoria. Organo finito dell'infinito: Agostino non usa questa terminologia moderna, ma lascia comunque intendere che è proprio la memoria a permettere la conoscenza dell'immutabile, pur essendo, nel contempo, il segno della finitezza e della temporalità umane. Insomma, la memoria costituisce il nucleo della persona umana; come abbiamo visto, d'altronde, Agostino non esita a identificarla in modo esplicito con l'intera anima. E se la memoria è l'anima, l'anima è memoria: l'anima è e resta temporale, mutabile e diveniente, per cui ogni conoscenza, persino quella di Dio, rimane una meta, un fine senza fine. Valorizzando la memoria viene così fugato il rischio di interpretare in modo ontologico la presenza di Dio alla *mens*: visto che la conoscenza umana non è mai "un presente compatto", ma "una continuità discreta", interrotta da pause, segnata da intervalli, il possesso pieno di Dio è un grado di sapienza e di beatitudine che l'anima da sola non può darsi¹²².

Agostino, che su tanti punti aveva seguito Plotino, in questo caso si distacca con decisione dalla posizione neoplatonica. Nella vita dell'uomo non c'è mai divaricazione totale tra memoria e sapienza: il sapere rimane sempre un fatto (anche) di memoria. Per

¹²⁰ J.-F. Lyotard, *La Confessione di Agostino, Preghiera da inserire*.

¹²¹ *Conf.*, X, 27.38: «*Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram*».

¹²² Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 301.

apprezzare la novità di Agostino richiamerò in breve la posizione plotiniana. Nel primo capitolo abbiamo ripercorso per sommi capi la teoria della memoria tracciata nel *Percezione e memoria* e nelle *Aporie sull'anima*. In questo secondo gruppo di trattati, Plotino, dopo aver distinto la memoria di cose ed eventi dalla memoria degli intelligibili (IV 3, 25-30), fa un'affermazione a prima vista paradossale: alla morte del corpo conserviamo l'individualità ma perdiamo la memoria degli eventi accaduti all'anima fintanto che era congiunta al corpo.

Che cosa dirà e quali ricordi serberà un'Anima, una volta che si trovi nel mondo intelligibile alla presenza di un tal genere di sostanza? È coerente affermare che essa si dia alla contemplazione delle realtà da cui è circondata, e che su queste agisca: altrimenti non sarebbe neppure lassù. Allora, all'Anima non rimarrà nessun ricordo di questo mondo, come per esempio di essersi dedicata alla filosofia, e d'aver contemplato da quaggiù le realtà superiori? Certamente, se non è possibile che uno, quando si volge col pensiero a qualcosa, faccia altro oltre a pensare e contemplare quell'oggetto, e se, d'altra parte, nel pensiero non c'è spazio neppure per l'affermazione «ho pensato» – la quale, semmai, avrà luogo solo in un secondo tempo, quando le condizioni sono già mutate –, allora non si darebbe neppure il caso che una pura Anima nell'intelligibile serbi la memoria delle cose che le sono capitate un tempo, quando era ancora qui sulla terra. (*Enn.*, IV 4, 1)

Queste parole sono spiazzanti: non era stato proprio Plotino ad assegnare alla memoria un ruolo conoscitivo attivo, in opposizione alla teoria materialistica delle impressioni? Inoltre, in che modo le anime possono conservare la personalità individuale, se perdono tutti i loro ricordi? La teoria della scomparsa della memoria al momento della separazione dell'anima dal corpo, in realtà, è del tutto coerente con il sistema plotiniano. Proverò a ricostruire le argomentazioni delle prime due sezioni dell'*Enneade* IV, 4 per cercare di chiarirne le implicazioni a proposito del rapporto tra memoria e sapere.

Come abbiamo visto, Plotino distingue con precisione vari tipi di memoria. Lasciando da parte la memoria inconscia, che presiede ai comportamenti d'abitudine, avevamo considerato la memoria conscia, di cui si danno due tipi: la *μνήμη* identificabile con l'*ἀνάμνησις* platonica, o reminiscenza, e la *μνήμη* propriamente detta, la ri-cognizione

del passato, a sua volta distinta in memoria di eventi e oggetti sensibili e memoria di $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$, i pensieri discorsivi¹²³. Il primo e il secondo tipo di memoria conscia, che per chiarezza espositiva indicherò come $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ e $\mu\eta\mu\eta$, sembrano avere molto poco in comune: la memoria di cose ed eventi pare essere del tutto estranea alla conoscenza degli intelligibili, mentre, nel caso della reminiscenza, più che un vero e proprio ricordo delle Forme Plotino ipotizza una forma di presenza all’anima nella quale il principio conoscente e la cosa conosciuta si identificano¹²⁴. La divaricazione tra le due forme di memoria è tale che Plotino sembra costretto a riconoscere due facoltà distinte; ma un tale sdoppiamento è del tutto inaccettabile, perché comporterebbe la presenza in un’unica anima umana di due rappresentazioni interiori, una di sensibili e l’altra di intelligibili, prive di qualunque elemento comune¹²⁵. Di conseguenza, come salvare l’unità della memoria e spiegare nel contempo i rapporti tra questi due tipi di ricordi? La soluzione raggiunta da Plotino consiste nell’attribuire la memoria di cose ed eventi non all’anima ma al vivente, ossia all’anima congiunta a un corpo¹²⁶. Così facendo si configurano due modalità di ricordo, del tutto compatibili perché gradi diversi di

¹²³ E.W. Warren, *Memory in Plotinus*, in «The Classical Quarterly», 15, 2, 1965, p. 253.

¹²⁴ Plotino fa propria la tesi enunciata da Aristotele nel *De anima* III, 4, 430 a 3-5.

¹²⁵ *Enn.*, IV 3, 31.1-8: «Ma se la memoria fa parte dell’immaginazione, e se d’altra parte, come si è sostenuto, ambedue le anime hanno un proprio ricordo, ci dovranno essere due immaginazioni. Ora, finché le due anime sono separate, l’abbiano pure; ma quando si ritrovano nello stesso individuo, come ad esempio nel caso di noi uomini, come potranno mantenersi duplici, e a quale di esse apparterrà la memoria? Se a tutt’e due, le immagini risulteranno sdoppiate, perché non ci potrà essere un’immaginazione rivolta agli intelligibili e una ai dati sensibili, altrimenti saremmo in presenza di due viventi assolutamente diversi, che non hanno nulla in comune fra di loro. D’altra parte, se le due immaginazioni appartengono ad ambedue le anime, in che cosa consiste la differenza? E poi, perché non ne abbiamo coscienza?».

¹²⁶ Sulla distinzione tra anima e vivente si veda *Enn.*, I 1, 7.6-24: «Come spiegare il fatto che siamo noi stessi ad avere sensazioni? Noi non siamo avulsi da un tale vivente, anche se, in verità, vi sono molte altre funzioni, certo di maggior valore, che complessivamente entrano nella composizione della sostanza umana, la quale esiste perché deriva da una grande varietà di elementi. Comunque la facoltà sensibile dell’Anima non deve percepire direttamente i dati sensibili, essa piuttosto percepisce le impressioni che sono generate dalla sensazione nel corpo animato e che hanno già di per sé natura intelligibile. Di conseguenza, la sensazione esterna non è altro che un’immagine di quest’altra che è sostanzialmente più autentica, in quanto è contemplazione impassibile di pure forme. Del resto, è proprio da tali forme per le quali l’Anima e nient’altro è investita della sovranità del corpo, che essa trae i ragionamenti, le opinioni e le intellezioni, a cui originariamente noi uomini ci riduciamo. In tal senso abbiamo tutto ciò che viene prima di esse, ma siamo tutto ciò che a partire dall’alto sovrintende al vivente. A questo punto non ci sarebbe alcun ostacolo a chiamare vivente il complesso che nella parte inferiore è un misto, ma che, a partire da essa, si rivela come il vero uomo. Quell’altra parte, invece, equivarrebbe all’aspetto leonino o, in generale, all’aspetto in molti sensi bestiale dell’uomo. Siccome il vero uomo corrisponde all’Anima razionale, quando ragioniamo siamo noi stessi a farlo, dato che i ragionamenti sono azioni dell’Anima».

un'unica facoltà¹²⁷: la parte inferiore dell'anima, quella che ha a che fare con percezioni e con eventi, ricorda in un modo che è connesso con il fatto di aver recepito un'affezione; la parte superiore dell'anima, invece, ricorda senza alcuna alterazione, avendo accesso diretto alla conoscenza.

Le affermazioni problematiche dell'*Enneade* IV 4, 1 diventano più chiare. L'anima, una volta disgiunta dal corpo, non ha memoria perché appartiene per natura all'ambito intelligibile. Ricordare, infatti, comporta l'aver dimenticato, e la conoscenza diretta degli intelligibili, di cui l'anima è capace e che esercita in modo atemporale quando è separata dal mondo sensibile, non è passibile di dimenticanza: l'anima, insomma, non può ricordare perché non può dimenticare¹²⁸. Alla memoria si sostituisce così la contemplazione. Non vi è più alcuno spazio per l'"aver pensato"; l'individuo non *ricorda* più se stesso, neppure il fatto di essere il soggetto della contemplazione, un'anima o un'intelligenza. Che ne è allora dell'individualità delle anime? L'identità personale è perduta? Data l'assenza di memoria, è legittimo pensare che l'anima, una volta ricongiunta all'Intelletto, dimentichi tutto ciò che ha vissuto durante la vita terrestre. Questa conclusione, tuttavia, è scorretta, perché non riflette la distinzione che Plotino si prefigge di fare. Il contrasto è tra il ricordo e l'intuizione: ricongiunta all'Intelletto, l'anima conosce ogni cosa attraverso la contemplazione atemporale, per cui non ha bisogno di ricordare ciò che è da sempre conosciuto¹²⁹.

Modalità diverse, un'unica facoltà: la μνήμη non è altro che un grado inferiore di ἀνάμνησις, che si realizza nella congiunzione dell'anima con il corpo. Il quadro sulla memoria tracciato da Plotino sembra dotato di coerenza interna, ma presta il fianco a una critica non secondaria: la facoltà in questione può ancora essere definita

¹²⁷ Guitton descrive la memoria agostiniana come una «*nature unique aux puissances multiples*» (J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 88).

¹²⁸ C. D'Ancona, *Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 85.

¹²⁹ La questione è espressa con chiarezza da Edward W. Warren: «*One might draw the conclusion that the soul in Nous is completely unaware of what happened in the terrestrial world. This conclusion seems incorrect, for it does not reflect the distinction that Plotinus wishes to make. The contrast is between the 'remembering' and the 'intuition' of the soul. In Nous the soul will know all things in timeless contemplation, so that there is no need to remember what is always known. According to Plotinus the individual (part) is contained in the general (whole); since there are ideas of individuals, part of the knowledge in Nous is bound to involve knowledge of terrestrial events, if not memory. Such knowledge, however, is clearly not the goal of the soul, nor has it concern for what happened here. The interests of the soul are entirely directed upwards toward God*» (E.W. Warren, *Memory in Plotinus*, p. 255).

reminiscenza? Se teniamo ferma la dimensione temporale come condizione necessaria della memoria, è evidente che la μνήμη di cui parla Plotino ha poco a che vedere con le dinamiche mnestiche. Nelle *Aporie sull'anima*, in effetti, la memoria viene svuotata del suo significato. Le mosse plotiniane sono inequivocabili: la memoria viene definita in termini aristotelici come «sempre riferita a qualcosa che è passato e trascorso»¹³⁰, se non che, poche pagine prima, della reminiscenza viene affermato che «con essa il tempo non ha nulla a che vedere»¹³¹. Per Plotino, infatti, la reminiscenza è collegata a un possesso che l'Anima ha da sempre e che rimane nell'Anima stessa per sempre¹³², poiché la comunicazione tra l'intelligibile e l'anima non è mai del tutto interrotta. L'anamnesi a cui l'anima è chiamata, di conseguenza, nulla ha a che fare con il ricordare: essa è piuttosto ἀντίληψις, percezione delle forme intelligibili che ne permette la fissazione nella rappresentazione interiore¹³³. L' ἀντίληψις si sostituisce all'ἀνάμνησις, la "presa in possesso"¹³⁴ rimpiazza la ricerca rammemorativa. Non si tratta più di ritrovare un'immagine, né di fare uso di un ragionamento che risalga ai principi, ma solamente di risvegliare una facoltà che esiste senza essere in atto. Le anamnéseis, infatti, non derivano dalla memoria, ma dalla facoltà discorsiva che combina, raccoglie e armonizza le immagini antiche con quelle nuove. Con le parole di Guitton, «*Plotin n'accepte pas de faire de la réminiscence une forme de la mémoire, car le temps n'a rien à faire avec elle*»¹³⁵.

¹³⁰ *Enn.*, IV 4, 6: «In conclusione, si può dire che hanno memoria quelle anime che cambiano di stato e di posizione, per il fatto, appunto, che la memoria è sempre riferita a qualcosa che è passato e trascorso».

¹³¹ *Enn.*, IV 3, 25: «A quelle anime che mettono in atto quello di cui sono dotate, gli antichi filosofi sembrano aver attribuito la memoria e la reminiscenza. Quest'ultima, tuttavia, è un'altra cosa rispetto alla memoria, e con essa il tempo non ha nulla a che vedere».

¹³² Plotino, *Enneadi*, p. 896, nota 71.

¹³³ Cfr. *Enn.*, IV 3, 30: «Il pensiero, in verità, non è divisibile in parti, e finché non si è rivelato all'esterno è interiore e nascosto: è il linguaggio che lo dispiega e lo esporta dal livello intellettuale all'immaginazione, e lo rivela come in uno specchio, rendendo possibile, in tal modo, la sua comprensione e la sua fissazione nella memoria. Pertanto, essendo la nostra Anima continuamente impegnata a perseguire l'intellezione, solo quando questa giunge allo stadio dell'immaginazione si dà per noi la percezione; in effetti, una cosa è l'atto di pensiero, un'altra la percezione di esso, e se pure noi non smettiamo di pensare, non sempre ne abbiamo consapevolezza».

¹³⁴ Guitton spiega così il concetto di *antilepsis*: «*L' ἀντίληψις est la prise en possession d'une pensée, l'intuition compréhensive d'un intelligible par l'intermédiaire du sensible où il se reflète. L'intelligible est sans parties, et tant qu'il n'a pas procédé au dehors, il se cache au-dedans, mais le logos le déroule et le pousse : d'une idée, il fait une image, comme sur un miroir. D'où l'ἀντίληψις, la permanence de la pensée, le souvenir*» (J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 106).

¹³⁵ *Ivi*, p. 112.

Il divorzio tra memoria e sapere è compiuto: «il pensare è ben altro che il ricordare»¹³⁶, perché, mentre «ogni atto di pensiero è fuori dal tempo»¹³⁷, la memoria è propria di quell'anima che «non sopportando più l'unità [...] e volendo essere qualcosa di diverso, si spinge fuori di sé»¹³⁸, acquistando un'esistenza temporale.

Le conseguenze della gnoseologia plotiniana sono profonde: negando alla memoria un'autentica valenza conoscitiva, Plotino disconosce la temporalità dell'uomo. Certo è solo l'anima del saggio, l'anima non decaduta e tornata all'intelligibile, a poter prescindere dal tempo; ma è altresì innegabile che Plotino non riesca ad assumere il tempo nella persona umana. Per questa ragione, nessuna mediazione è possibile tra la pura atemporalità dell'anima non discesa e la dispersione nel tempo dell'anima decaduta¹³⁹. In conclusione, la "memoria senza tempo" di Plotino tradisce il dualismo irrisolto tra l'eternità e il tempo di cui soffre il suo pensiero. Quando Plotino trova il tempo sul suo cammino, cerca di eliminarlo: proprio questo tentativo contribuisce a fare delle *Enneadi* un «monumento commovente dell'angoscia metafisica»¹⁴⁰.

Tutt'altro l'orizzonte delle *Confessioni*, tutt'altra la sensibilità di Agostino. La memoria è solidale con il sapere, perché l'anima è e resta sempre temporale. Il messaggio cristiano, d'altronde, lo abbiamo visto nel primo capitolo, costituisce una radicale valorizzazione della temporalità: soltanto ponendo la verità della creazione il tempo può essere pensato in coerenza con l'eternità; e soltanto ponendo la realtà del tempo è possibile l'esperienza integrale della conversione. Il tempo, infatti, è il modo reale dello scarto tra il finito e l'infinito¹⁴¹; nel sentimento del tempo, d'altra parte, la creatura non solo prende coscienza del divario che la separa dal Creatore, ma riconosce

¹³⁶ *Enn.*, IV 3, 25

¹³⁷ *Enn.*, IV 4, 1. Si veda anche *Enn.*, IV 4, 1.15-25: «Siccome il "prima" e il "dopo" nell'ambito delle forme non si dispongono nel tempo, neppure il pensiero del prima e del dopo avrà valore temporale». Come ha scritto G. Reale, «il vero atto di pensiero nell'ambito dell'intelligibile è al di fuori del tempo, e costituisce l'intuizione unitaria di una realtà che, nel suo insieme, è unitaria. L'Anima, a sua volta, se anche coglie cose diverse con diversi atti di pensiero, è una facoltà unitaria e immutabile: il "prima" e il "dopo" che si riferiscono alla comprensione razionale delle forme corrispondono alla comprensione dell'articolazione dell'ordine strutturale del reale e non allo scorrere del tempo».

¹³⁸ *Enn.*, IV 4,3: «Ma se l'anima decade da lassù, non sopportando più l'unità, e desidera se stessa, volendo essere qualcosa di diverso, si spinge fuori di sé e, di conseguenza, a quanto risulta, acquista la memoria».

¹³⁹ J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 126.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 131.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 138.

anche un appello a superare la propria finitezza. Il tempo, insomma, non è né flusso, né simbolo, né illusione, e se l'anima è chiamata a liberarsene, ciò le è possibile solo entrando con risolutezza nel suo corso, accordandosi al suo ritmo e sottomettendosi ai suoi termini. Citando ancora Guitton: «*Ici le temps est essentiel, et on peut l'éliminer sans anéantir du même coup toute la vérité du christianisme*»¹⁴².

Forse Hegel avrebbe messo Agostino nel novero degli individui "cosmico-storici", che afferrano lo spirito del tempo nuovo e lo rivelano ai propri contemporanei¹⁴³. Ma non lasciamoci ingannare dalla prosa limpida, direi quasi illuminata, delle *Confessioni*, dal loro stile poco filosofico e poco sistematico: la teoria della memoria presentata nel Libro X è il frutto di una lunga elaborazione, perché per Agostino il superamento del neoplatonismo fu una conquista progressiva e faticosa.

Il *De ordine* ci fornisce un'interessante testimonianza di questo confronto. Nello scritto troviamo Agostino intento a confutare la tesi "neoplatonica" sostenuta da Licenzio; ma il dialogo tra i due, lo capiamo ben presto, ha tutti i caratteri di una vera e propria ritrattazione, perché Agostino ricorda di aver sostenuto le stesse posizioni ora avversate, al tempo del suo primo entusiasmo per la scoperta della realtà spirituale e immutabile, dopo la lettura dei "platonici". Questa la tesi di Licenzio: l'anima del sapiente, «*perpurgata virtutibus et iam cohaerens Deo*», non ha più bisogno della parte vile dell'anima, cioè dei sensi, benché continui a servirsi di certe «*sordes atque exuviae*», bassezze e scorie da cui, ritirandosi in se stessa, si è purificata. Nella parte bassa dell'anima, soggetta alla parte migliore, si trova anche la memoria, di cui il sapiente si serve quasi come di uno schiavo; la memoria, infatti, non risponde alle vere esigenze del filosofo: «*Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus*»¹⁴⁴? Sono due i cardini della posizione di Licenzio: 1) la memoria serve

¹⁴² *Ivi*, p. 90.

¹⁴³ G. W. P. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, herausgegeben von E. Gans, Duncker und Humblot, Berlin 1837, traduzione italiana di C. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol.1, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 87, 88.

¹⁴⁴ *De ord.*, II, 2.6: «*Anima, inquit, sapientis perpurgata virtutibus et iam cohaerens Deo, sapientis etiam nomine digna est nec quidquam eius aliud delectat appellare sapientem: sed tamen quasi quaedam, ut ita dicam, sordes atque exuviae quibus se ille mundavit et quasi subtraxit in seipsum, ei animae serviunt vel si tota haec anima dicenda est, ei certe parti animae serviunt atque subiectae sunt, quam solam sapientem nominari decet. In qua parte subiecta etiam ipsam memoriam puto habitare. Utitur ergo hac sapiens quasi servo, ut haec ei iubeat easque iam domito atque substrato metas legis imponat, ut dum istis sensibus utitur propter illa quae iam non sapienti, sed sibi sunt necessaria, non se audeat extollere nec superbire*

solo per le cose che passano; 2) il *sapiens* non ha bisogno della memoria, perché la conoscenza intellettuale, orientata alle cose immutabili, non richiede il ricordare. Memoria e tempo sono indissolubilmente legati: dove c'è tempo c'è memoria; nell'eterno, allora, che è intemporale, la memoria è superflua¹⁴⁵. La tesi di Licenzio mostra una palese affinità con la dottrina di Plotino, ragion per cui, anche sulla base di alcune congruenze testuali, gli interpreti hanno ipotizzato che Agostino conoscesse almeno in parte le *Aporie sull'anima*¹⁴⁶. Ciò che importa rilevare, ad ogni modo, è che già al tempo del ritiro di Cassiciaco Agostino ha maturato una posizione autonoma sui rapporti tra memoria e sapere. Agostino ha letto le *Enneadi*, e certo ne è stato inizialmente influenzato, ma ha saputo trarne un'ispirazione estranea allo stesso Plotino¹⁴⁷: la memoria è il modo autentico della conoscenza, anche degli intelligibili; l'anamnesi, irriducibile alla contemplazione, resta un processo in divenire, perché l'anima è soggetta al tempo anche nella sua massima elevazione al divino.

Una conferma in tal senso è la sorte assegnata alla memoria individuale dopo la morte: diversamente da Plotino, per Agostino l'anima conserva la memoria persino dopo la

domino nec iis ipsis quae ad se pertinent passim atque immoderate uti. Ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus? Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens. Curat autem immobilis et in se manens servi sui quodammodo peculium, ut eo tamquam frugi et diligens famulus bene utatur parceque custodiat».

¹⁴⁵ Cfr. M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 287.

¹⁴⁶ Cfr. K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, p. 514. Anche O' Daly ha ipotizzato, sulla base di alcuni echi tematici, che Agostino conoscesse i trattati IV, 2 e IV, 3; lo studioso, tuttavia, non esclude la possibilità di una conoscenza indiretta del testo plotiniano, forse tramite commentari porfiriani o tramite citazioni di Plotino contenute nelle opere di Porfirio. (Cfr. G. O' Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, p. 9).

¹⁴⁷ Sul plotinismo di Agostino, è illuminante il giudizio di Guitton: «Dès lors, nous pouvons négliger la classique question du plotinisme de saint Augustin. Pour qui connaît l'esprit des doctrines, rien ne paraît plus surprenant que ce contre-sens [...]. Ajoutons aussi que saint Augustin, ayant fait de Plotin une sorte de Père de l'Eglise, est responsable d'une erreur, qui s'est plus tard, en changeant de visage, retournée contre lui. En canonisant Plotin, il instituait, pour le XIX siècle, le procès de sa propre sincérité. On a relevé bine des ressemblances entre la philosophie première de saint Augustin et la pensée de Plotin; mettons les choses au pire, et supposons-les plus nombreuses et plus troublantes encore; admettons même que saint Augustin n'ait jamais cessé d'écrire des traités semblables à ceux de Cassiciacum, cela ne changerait rien. Il faudrait toujours remarquer qu'il a coulé dans le moule fourni par les Ennéades une inspiration étrangère à Plotin, bien plus contraire à son esprit, et telle que toute sa dialectique tendait à la nier, à l'empêcher de naître ou à la dissoudre» (J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 139-140). Nel suo studio ormai classico sulle *Confessioni*, Pierre Courcelle ha chiarito il rapporto tra Agostino e il neoplatonismo, mostrando come la filosofia neoplatonica fosse il *milieu* in cui gli intellettuali dell'epoca pensavano, credevano ed eventualmente si convertivano. (Cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, de Boccard, Paris 1950).

morte corporale, una volta ricongiunta a Dio. Benché l'autore non affronti il problema *ex professo*, la persistenza della memoria nell'eternità viene ribadita in tre luoghi testuali. Il primo è un passo del Libro IX delle *Confessioni*. Nebridio è morto, e Agostino si domanda dove si trovi l'anima dell'amico. Nebridio ora sa e ha trovato, perché «vive nel grembo di Abramo» e può abbeverarsi alla fonte divina, «ove attinge la sapienza quanto può e vuole, infinitamente beato»: «Però non credo che egli si sia inebriato di quella sapienza tanto da dimenticarsi di me – aggiunge Agostino – in quanto Tu, Signore, da cui egli beve, ti ricordi di noi»¹⁴⁸. Anche nell'aldilà, dunque, l'anima può conservare una conoscenza del tempo analoga a quella che è in Dio, e trasmessa proprio per suo tramite. Nel *De Trinitate* la questione viene affrontata per altra via. Si tratta di sapere se la fede, la giustizia e le altre virtù morali sussistano nella vita futura. Secondo Agostino nell'aldilà la fede non sarà più – chi è beato non ha più bisogno della fede in Dio perché “vede” Dio – ma la riterremo comunque nella memoria¹⁴⁹; conserveremo anche il ricordo della vita mortale, ma essa sarà «tra le cose passate e morte» e non «tra quelle presenti ed eterne»¹⁵⁰. Infine, il problema viene trattato in maniera esplicita nell'ultimo capitolo dell'ultimo libro del *De civitate Dei*, a proposito della vita eterna dei beati. Il ricordo dell'esistenza passata è implicato nello stato di gloria: se le anime dei santi non si ricordassero di aver peccato, come potrebbero cantare la benevolenza divina? Questa conoscenza, tuttavia, non è paragonabile a quella sensibile, in quanto le anime conservano solo la scienza e dimenticano il resto¹⁵¹. La memoria dei beati, infatti, non ha bisogno delle tracce delle immagini: essa è «pura memoria della pura intelligenza»¹⁵², illuminata dalla scienza divina.

¹⁴⁸ *Conf.*, X, 3.6: «*Et nunc ille vivit in sinu Abraham. Quidquid illud est, quod illo significatur sinu, ibi Nebridius meus vivit, dulcis amicus meus, tuus autem, Domine, adoptivus ex liberto filius: ibi vivit. Nam quis alius tali animae locus? Ibi vivit, unde me multa interrogabat homuncionem inexpertum. Iam non ponit aurem ad os meum, sed spiritale os ad fontem tuum et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua sine fine felix. Nec eum sic arbitror inebriari ex ea, ut obliviscatur mei, cum tu, Domine, quem potat ille, nostri sis memor.*».

¹⁴⁹ *De Trin.*, XIV, 3.5: «*Aliam nunc esse trinitatem, quando praesentem fidem tenemus, videmus, amamus in nobis; aliam tunc futuram, quando non ipsam, sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum, recordatione contuebimur.*».

¹⁵⁰ *Ivi*, XIV, 2.4: «*Tunc ergo etsi vitae huius mortalis transactae meminerimus, et credidisse nos aliquando quae non videbamus, memoriter recoluerimus, in praeteritis atque transactis deputabitur fides ista, non in praesentibus rebus semperque manentibus.*».

¹⁵¹ *De civ. Dei*, XXII, 30.4: «*Quantum ergo attinet ad scientiam rationalem, memor praeteritorum etiam malorum suorum; quantum autem ad experientis sensum, prorsus immemor.*».

¹⁵² J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 259.

Pura memoria dei beati, memoria degli intelligibili del sapiente, memoria di sé dell'uomo che cerca se stesso: l'orizzonte della memoria è intrascendibile; il dovere di memoria è un appello e un rilancio continuo ad andare più a fondo e più in alto, *interior atque superior* (*Conf.*, III, 6.11). L'uomo non può sottrarsi a questo esercizio perché non può sottrarsi alla propria temporalità: è il tempo a destinarlo alla memoria. Egli ricorda perché ha dimenticato e cerca perché non ha ancora trovato. Di conseguenza, la dimenticanza – in altri termini, la latenza – è la condizione necessaria, ma non sufficiente¹⁵³, della possibilità di ricordare¹⁵⁴; la finitezza, l'imperfezione e la provvisorietà del sapere umano sono il presupposto della tensione alla conoscenza; la mancanza è un rimando alla pienezza.

Le riflessioni sulla memoria sono allora un tassello fondamentale di una più ampia antropologia filosofica. La dimenticanza e la ricordanza sono il segno della sproporzione tra l'uomo e la verità: il primo è soggetto al tempo, la seconda è immutabile; e poiché il mutevole non può generare l'immutabile¹⁵⁵, quando il sapere è apparentemente assente alla mente, perché obliato, in realtà è conservato in latenza. Grandezza e miseria della *mens* creata: essa è capace dell'abisso della memoria *proprio* in quanto è finita e mortale; così essa è capace persino del divino, pur non potendolo mai eguagliarlo.

Con la ricerca di Dio e l'indagine sull'anima umana, Agostino anticipa la modernità, scrivendo una vera e propria "fenomenologia della memoria": la memoria

¹⁵³ Conoscendo se stessa, l'anima conosce Dio; ma questo movimento di auto-trascendimento e conversione è possibile solo in virtù della presenza salvifica di Dio all'interiorità umana come Maestro interiore, Luce divina, Verità. La memoria, in quanto possibilità umana di aprirsi al Trascendente, è donata da Dio. Sullo sfondo della trattazione agostiniana della memoria, dunque, rimane sempre la dottrina della Grazia.

¹⁵⁴ Questa intuizione di Agostino verrà sviluppata dall'ermeneutica novecentesca, che la riprenderà nella teorizzazione del circolo ermeneutico. A tal proposito si considerino le note di Heidegger sulla memoria in *Essere e tempo*: «Allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il ricordo (*Erinnerung*) è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. È infatti nel modo dell'oblio che l'essere-stato 'apre' primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci (*Dasein*), perduto nell'esteriorità di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, traduzione italiana di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 407).

¹⁵⁵ *De imm. animae*, 4.6: «*Namque si diutius fuerit in aliis animus occupatus, quam ut intentionem suam in ante cogitata facile possit reflectere, oblivio vel imperitia nominatur. Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali (nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiusmodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?)*».

cerca se stessa per cercare l'Assoluto, in un incessante movimento di progressivo superamento di sé. Ma la vita dello spirito, ben più che sulla potenza del negativo, si gioca tutta sul dialogo¹⁵⁶ al cospetto dell'interiorità, e di Dio: il lavoro di memoria è un lavoro di confessione. Le *Confessioni*, del resto, non sono forse un esempio concreto, e per certi versi insuperabile, di esercizio di memoria? Dopo aver ripercorso le diverse tipologie della memoria presentate nell'opera e i loro meccanismi di funzionamento, penso sia giunto il momento di provare a chiarire i rapporti tra memoria e confessione. Per prima cosa, esaminerò il ruolo della memoria al servizio della confessione, con l'obiettivo di mostrare che la confessione, nella sua essenza, è (esercizio di) memoria. In seguito, considererò la confessione al servizio della memoria: la facoltà della memoria, intesa in senso agostiniano, rivelerà così di essere confessione per eccellenza.

In un primo senso più intuitivo e immediato, la memoria è il presupposto della confessione. «Tutto il mondo, per quel tanto che l'uomo ha con esso relazione e se n'è fatto il contenuto della sua vita, esiste dunque due volte: nella vera esistenza e nella memoria. Esiste due volte anche l'uomo stesso e ciò che gli accade. Il secondo modo di essere fa sì che l'uomo non soltanto esista, ma viva spiritualmente. Esso permette che egli sia in possesso di se stesso e, insieme, di tutte le cose che sono entrate nella sua esistenza [...]. Ma così può anche giudicare se stesso, giustificarsi, portarsi dinanzi a Dio. Così la *memoria* è la premessa alla *confessio*»¹⁵⁷. Grazie alla memoria, scrive Guardini, l'uomo confessa se stesso e i suoi peccati; la *confessio*, in questo contesto, indica l'ammissione delle proprie colpe, e riprende dunque il significato forense che il termine aveva nel mondo latino e tardo latino¹⁵⁸.

La memoria del passato, insomma, è funzionale alla *confessio peccatorum*; ma questa stessa memoria, se illuminata dalla memoria del presente, diventa condizione della *confessio laudis*. Grazie alla memoria, infatti, l'uomo rende lode a Dio, perché, facendosi

¹⁵⁶ Agostino prende sul serio l'immagine platonica del pensiero come «dialogo che l'anima intrattiene con se stessa» (Cfr. Platone, *Theaet.* 189 e-190 a; *Soph.* 263 e-264). L'interlocutore interiore, tuttavia, viene a tal punto riconosciuto nella sua oggettività, da essere appellato e individuato come persona. Il dialogo interiore diventa quindi colloquio con Dio.

¹⁵⁷ R. Guardini, *La conversione di Sant'Agostino*, pp. 29-30.

¹⁵⁸ È Quintiliano a dare una definizione formale del concetto di *confessio*: «*Ego... confessionem existimo quaecumque contra se pronuntiationem*» (M. Fabii Quintiliani, *Declamationes quae supersunt CXLV*, recensuit C. Ritter, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1884, p. 233. Cfr. J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, in «*Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*», 3, 1957, p. 77).

storico di se stesso, nella propria biografia non può che ritrovare l'opera di Dio. Gli avvenimenti passati, visti nel loro sviluppo interiore, appaiono all'anima come anticipatori, quasi gravidi del futuro: la memoria del presente trova nel passato le tracce di un piano ordinato, di un disegno provvidenziale, anche quando il corso degli eventi sembra contraddittorio. La *recordatio*, di conseguenza, è intimamente connessa alla *laudatio*, «perché la storia di ogni anima è la storia dell'amore che Dio porta per ogni sua creatura»¹⁵⁹.

L'uomo, tuttavia non confessa solamente la misericordia, la protezione, la difesa e la grazia di Dio; egli "ammette" anche Dio, nel senso che ne riconosce la presenza, e confessa perciò la sua fede. Cercando se stessa nel passato e nel presente, infatti, l'anima trova nel suo profondo (*intus*) la traccia di Dio. La coscienza di sé, in altri termini, è coscienza del divino, perché quella umana è un'"interiorità oggettiva"¹⁶⁰ atta ad accogliere l'"oggettività interiore" che è Dio.

La confessione, in definitiva, è memoria, poiché ogni esercizio di memoria conduce necessariamente a Dio. Ma se questa conclusione è corretta, deve valere anche l'inverso: la memoria è confessione, perché è per mezzo del *se confiteri* che la virtualità della memoria diventa attualità, e l'anima può giungere alla coscienza di sé. Questo concetto di fondamentale importanza viene ribadito da Agostino in un luogo significativo delle *Confessioni*, l'inizio del Libro X, l'*incipit* del trattato sulla memoria, e costituisce pertanto una sorta di premessa necessaria per interpretare nel modo corretto la trattazione che segue. In X, 4.6 Agostino afferma di voler parlare del sé presente:

*Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione cum tremore, et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae.*¹⁶¹ (Conf., X, 4.6)

¹⁵⁹ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 302.

¹⁶⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967.

¹⁶¹ «Questo è il frutto delle mie confessioni, non di quello che sono stato in passato, ma di quello che sono ora. E faccio questo per confessarmi non solo di fronte a Te *con esultanza* segreta e insieme *con tremore*, con segreto sconforto e insieme con speranza, ma anche alle orecchie dei figli degli uomini che hanno

Parlando dell'uomo che è ora, egli ci parla dell'Agostino che ha fatto lavoro di memoria e che è ora presente a sé, ovvero che ha memoria di sé in forma attuale e discorsiva, non più solo virtuale e latente. Ora, l'anima si conosce, sa, è presente a se stessa perché è presente a Dio¹⁶²: la conoscenza di sé passa per la conoscenza di Dio, perché «*cognoscere se*» altro non è che «*a te audire de se*»¹⁶³. Prima che a se stesso, infatti, Agostino è manifesto a Dio: «*Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim*» (*Conf.*, X, 2.2.). Seguire la via dell'interiorità, in definitiva, significa scegliere Dio. La conoscenza di sé è tramite per la conoscenza di Dio; la conoscenza di Dio per quella di sé. Astratte dalla loro relazione reciproca, la prima risulterebbe irreali, impersonale, del tutto inefficace; la seconda, invece, spingerebbe l'uomo alla disperazione¹⁶⁴.

Stando così le cose, non c'è memoria senza confessione, perché "fare memoria" significa andare al cospetto della propria interiorità per trovare Dio. E se la confessione è la forma attuale della memoria, la seconda condividerà i caratteri distintivi della prima: 1) la memoria è dialogo al cospetto dell'interiorità oggettiva, è attività e movimento sempre sorretto da una spinta non solo conoscitiva ma anche affettiva – la *conversio* amorosa a Dio; 2) la memoria è sempre orientata alla verità, e di fatti è proprio la Verità che è Dio a garantire la validità della dinamica mnestica – l'uomo ha memoria solo se è al cospetto della Verità¹⁶⁵.

Prima di concludere, sottolineerò un ultimo aspetto della confessione che ritengo rilevante per la comprensione della facoltà della memoria. Nelle prime righe del Libro X, Agostino, ribadendo il significato delle *Confessioni* come opera di verità, scrive: «*Volo eam [veritatem] facere in corde meo coram te in confessionem*» (*Conf.*, X, 1.1). Queste parole sembrano porre in risalto la dimensione performativa e pragmatica della

fede, che sono compagni della mia gioia e della sorte della mia mortalità, che sono miei concittadini e con me pellegrini su questa terra, alcuni più avanti e altri più indietro e altri ancora per via insieme con me».

¹⁶² M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 285.

¹⁶³ *Conf.*, X, 3.3: «*Quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint? Et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam, quandoquidem nemo scit hominum, quid agatur in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Si autem a te audiant de se ipsis, non poterunt dicere: "Mentitur Dominus". Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?*».

¹⁶⁴ Cfr. P. Blanchard, *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des «Confessions»*, p. 537.

¹⁶⁵ Cfr. *De Trin.*, X, 5.7: «*Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsa cognoscat? Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est*».

confessione. Ora, il riferimento al *facere* non può certo essere interpretato nel senso di una produzione soggettiva e individualistica, perché, come è noto, il “fare la verità” non consiste in un buon lavoro, di cui l’uomo è capace prima di Dio e indipendentemente da Dio, ma, al contrario, proprio nella rinuncia dell’uomo all’*amor sui* e nel riconoscimento di Dio come unico bene¹⁶⁶. Il concetto di confessione, infatti, è inscindibile dalla dottrina agostiniana della grazia: per “fare la verità” in se stesso e poter così venire alla luce, l’uomo deve spogliarsi della propria autonomia e sottomettersi alla Verità¹⁶⁷.

Detto questo, mi pare che nella confessione vi sia comunque una dimensione attiva insopprimibile, fosse anche quella del movimento di rinuncia a sé per fare spazio al divino. Confessando se stesso di fronte a Dio, l’uomo si scopre “deuteragonista”, perché il vero “protagonista” della confessione è Dio¹⁶⁸: la confessione è autotrascendimento, superamento della dimensione psicologica per quella metafisica della *mens*. È proprio

¹⁶⁶ Cfr. *Conf.*, X, 4.5: «*Bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua*». Così anche nel *Commento al Vangelo di Giovanni*: «*Oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus Dei. Cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. Initium operum bonorum, confessio est operum malorum. Facis veritatem, et venis ad lucem. Quid est: Facis veritatem? Non te palpas, non tibi blandiris, non te adulas; non dicis: lustus sum, cum sis iniquus, et incipis facere veritatem. Venis autem ad lucem ut manifestentur opera tua, quia in Deo sunt facta; quia et hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum tuum, non tibi displiceret, nisi Deus tibi luceret, et eius veritas tibi ostenderet. Sed qui et admonitus diligit peccata sua, odit admonentem lucem et fugit eam, ut non arguantur opera eius mala quae diligit. Qui autem facit veritatem, accusat in se mala sua; non sibi parcat, non sibi ignoscit, ut Deus ignoscat: quia quod vult ut Deus ignoscat, ipse agnoscit, et venit ad lucem; cui gratias agit, quod illi quid in se odisset ostenderit. Dicit Deo: Averte faciem tuam a peccatis meis: et qua fronte dicit, nisi iterum dicat: Quoniam facinus meum ego cognosco, et peccatum meum coram me est semper? Sit ante te quod non vis esse ante Deum. Si autem post te feceris peccatum tuum, retorquet illud tibi Deus ante oculos tuos; et tunc retorquet, quando iam poenitentiae fructus nullus erit*» (In *Io. ev. tr.*, XII, 13).

¹⁶⁷ Ratzinger, riflettendo sul concetto agostiniano di “confessione”, scrive: «*Es besteht offensichtlich ein scheinbarer Widerspruch zwischen der paulinischen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, aus der Gott allein den Menschen durch seine rettende Gnade befreien kann und dieser johanneischen Aussage von Menschen, die das Dicht lieben und deshalb selbst zum Dicht kommen. Augustinus löst diesen Widerspruch und rettet die Universalität der Gnade mit Hilfe des confessio-Begriffs ; Die Diebe zum Dicht und das Kommen zum Dicht, das ist Tun der Wahrheit* » *besteht nicht etwa in eigenen guten Werken, die der Mensch schon vor Christus und unabhängig von Christus aufzuweisen hätte, sondern besteht darin, dass der Mensch aufhört, sich selbst für gut zu halten und Gott als den allein guten anerkennt [...]. Confessio wird damit zu einem Schlüsselbegriff der Gnadenlehre, durch den die Radikalität der Gnadenwirklichkeit gerettet wird. Was der Mensch vor Gott tut und tun kann, ist nicht das Vorlegen eigener Leistungen, sondern gerade der Verzicht auf die eigene Selbstbehauptung vor Gott, die Anerkennung von Gottes alleiniger Güte und die damit verbundene Anerkennung der Schlechtigkeit all dessen, was ohne Gott, aus der Selbstherrlichkeit des eigenen Ich heraus getan worden ist. In der confessio tritt also der Mensch, der aus Eigenem nichts aufzuweisen hat, in Urteilsgemeinschaft mit Gott (accusat Deus — et tu accusas) und ermöglicht so die Seinsgemeinschaft der Gnade. Er unterstellt sich der Wahrheit, er « macht Wahrheit » in sich selbst und kommt dadurch zum Dicht» (J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, pp. 385-386).*

¹⁶⁸ Cfr. G. Reale, *Monografia introduttiva*, in *Confessionij*, p. 53.

questo il carattere della *confessio* che si riverbera sulla memoria: lo scavo mnestico nella profondità dell'interiorità è scoperta di ciò che trascende e al contempo fonda l'interiorità stessa. Così intesa, la memoria è una pratica performativa a tutti gli effetti, che ingaggia e impegna attivamente l'uomo nella ricerca di Dio. Ma questa dimensione pragmatica, vale la pena ribadirlo, non ha nulla di prestazionale: non è il soggetto che impone se stesso sulla memoria, che costringe la memoria nelle gabbie di un archivio mentale – gli antri, i palazzi, i ricettacoli utilizzati dalle mnemotecniche antiche –, ma è la memoria che si impone sull'uomo; l'uomo deve anzi rinunciare alla propria identità e superare anch'essa per trovare l'unica Verità che lo regge. Accanto a una memoria della grazia, allora, non sarà infondato parlare di una "grazia della memoria", perché è la presenza latente del divino, precedente ogni mossa umana, a rendere possibile «tutta l'attività dell'anima, la dinamica della mente e il movimento della dialettica»¹⁶⁹.

Le considerazioni proposte hanno messo in luce la circolarità dei concetti di *memoria* e *confessio*: la confessione si fonda sulla memoria, e la memoria si realizza nella confessione. Per concludere, mi propongo di chiarire il significato della memoria in relazione alla finalità complessiva delle *Confessioni*, tornando a porre la "domanda centrale"¹⁷⁰ dell'opera: «*Quomodo ergo te quaero, Domine?*» (*Conf.*, X, 20.29). Se la questione fondamentale delle *Confessioni* è rivolta al modo in cui l'uomo può trovare Dio, la risposta centrale è la memoria. Una memoria, oramai è chiaro, che non ha nulla a che vedere con l'immagine classica del magazzino di ricordi, perché Dio è presente alla *mens* in una modalità non ascrivibile alla politica dei *loci*. La risposta, allora, è la memoria *in quanto* confessione: una pratica retorica e mnemonica attraverso la quale Agostino ricorda Dio, senza localizzarlo. Solo attraverso il lavoro della confessione, infatti, Agostino può affermare che Dio dimora nella memoria¹⁷¹, e, nel contempo, che in essa non c'è alcun luogo in cui Dio possa essere contenuto¹⁷².

¹⁶⁹ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 285.

¹⁷⁰ R. Teske, *Augustine's Philosophy of Memory*, in E. Stump, N. Kretzmann (edited by), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 153.

¹⁷¹ Cfr. *Conf.*, X, 24.35: «*Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te*»; *Conf.*, X, 25.36: «*Et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici*».

¹⁷² Cfr. *Conf.*, X, 25.36: «*Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sunt?*»; *Conf.*, X, 26.37: «*Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*».

La confessione, in ultima analisi, *dis-loca* la memoria, rfigurandola all'interno della pratica confessionale. La memoria diventa un "ricordare performativo" nel quale il ricordo non è presente alla mente prima di essere stato dischiuso dal dialogo interiore al cospetto di Dio. «*An dicturus sum non esse in memoria mea quod memini?*» (*Conf.*, X, 16.25) si chiede Agostino. A fronte di queste osservazioni, l'ipotesi sollevata non è poi così assurda. Il passaggio della memoria dalle mnemotecniche alla confessione è compiuto¹⁷³.

¹⁷³ A tal riguardo, si consideri l'interessante articolo di David Tell, *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in particolare le pagine 234-235 e 248-249. Agostino muoverebbe una critica dall'interno alla tradizione delle mnemotecniche, sostenendo l'inadeguatezza delle sue risorse concettuali ai fini della conoscenza di Dio. Mi paiono invece problematiche le conclusioni a cui giunge lo studioso, secondo il quale nelle *Confessioni* sarebbe in atto una "retoricizzazione" della memoria.

PARTE TERZA - IL TEMPO, LA MEMORIA, LA CONFESSIONE. ITINERARI AGOSTINIANI

L'analisi della comprensione agostiniana della memoria ci ha impegnato per molte pagine. Nelle successive, proporrò quattro considerazioni su alcuni aspetti significativi della trattazione su tempo e memoria nelle *Confessioni*. Le anticipo: 1) la ridefinizione della memoria nel suo rapporto con il tempo; 2) l'antropologia sottesa alla fenomenologia del tempo; 3) la natura e la finalità della trattazione sul tempo; 4) il rapporto fra tempo, memoria e confessione.

Prima di iniziare, richiamo in breve il quadro generale in cui le seguenti riflessioni si inseriranno.

Che cos'è il tempo? Con questa domanda si era avviata l'indagine. Il tempo è il modo d'essere della realtà creata; più che il tempo, allora, esistono gli enti temporali. Temporale è ciò che inizia e che finisce: possiamo prendere come esempio una sillaba di un inno ambrosiano, il *Deus creator omnium*. Diciamo che essa è nel tempo e che ha un tempo perché ne distinguiamo la durata, ovvero l'intervallo tra due istanti che possiamo riconoscere come differenti. Questa è la dimensione oggettiva del tempo: le realtà create sono soggette al divenire, hanno un tempo, sono segnate dal tempo. Agostino si interroga poi sulle modalità della nostra percezione temporale: il tempo è essenzialmente successione, differenza; di conseguenza, per percepire la continuità è richiesta una presenza stabile, un'identità capace di riconoscere la differenza degli istanti che costituiscono il flusso temporale. Da un lato, dunque, il carattere oggettivo e reale del tempo è fuori discussione, perché il mondo reale è cambiamento, divenire, movimento, e ogni cambiamento avviene nel tempo; dall'altro, il tempo ha anche un risvolto psicologico e soggettivo, perché la percezione del tempo richiede la memoria. Ancor prima che *distentio*, infatti, il tempo è *intentio*. In altri termini: la percezione del divenire temporale della realtà creata è possibile, ancor prima che sulla base della distensione dell'animo, che si disperde in passato, presente e futuro, sulla base dell'intenzione e della concentrazione dell'animo, della sua unità. L'animo si tiene al di

sopra del divenire, tiene insieme i diversi istanti, li unisce, sostituendo alla successione cronologica l'intreccio temporale. Agostino, lo abbiamo visto, alla domanda "che cos'è il tempo?" risponde mettendo in evidenza la *distentio*; ma la *distentio* presuppone e si regge sull'*intentio*.

Questa dinamica, per cui l'uomo da un lato abbraccia il tempo, trascendendolo, ma dall'altro si immerge nel tempo, creandosi una storia – ricorda il passato, anticipa il futuro –, per Agostino è un segnale ad andare oltre la realtà del divenire, per riconnettere il creato con il Creatore: proprio percependo il tempo, l'uomo intuisce ciò che temporale non è, e si rivolge ad esso. Per questa ragione il Libro XI, dopo le analisi sul tempo e sui suoi paradossi, scevre di valutazioni morali, si conclude con il monito ad andare oltre il tempo, a redimere il tempo, il molteplice, tornando all'eterno, all'uno, all'identico¹:

Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam, nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.² (Conf., XI, 29.39)

¹ Werner Beierwaltes ha giustamente sottolineato le radici neoplatoniche del pensiero di Agostino. Il tempo non è "immagine dell'eternità", ma è stato creato; «dal momento che non inizia da se stesso, il tempo è 'traccia' (*vestigium*: *De Gen. ad litt. l. imp.*, 13.38; *En. in Ps.*, 9.17; *De mus.*, 6.29) dell'eternità» (W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, p. 121).

² «Ma poiché la tua misericordia è al di sopra di tutte le vite, ecco che la mia vita altro non è se non una dispersione, e la tua destra mi ha raccolto nel mio Signore, nel Figlio dell'uomo, Mediatore fra Te, Unità, e noi molti in molte cose e attraverso molte cose, affinché mediante Lui io possa raggiungere Colui dal quale sono stato raggiunto, e dai giorni vecchi mi raccolga seguendo l'Uno, dimentico delle cose passate e non frammentato nella tensione verso le cose future che passeranno, ma proteso verso ciò che mi sta davanti, non nella dispersione ma con concentrazione inseguo la palma della chiamata celeste, dove udrò il cantico della lode e contemplerò la delizia tua, che non viene e che non passa. Ora, invece, trascorro i miei anni fra i gemiti, mentre Tu sei il mio conforto, Signore Padre mio, che sei eterno. Io mi sono diviso fra i tempi di cui non conosco l'ordine, e i miei pensieri e le interiori viscere dell'anima mia sono dilaniati

L'indagine sul tempo, lunga, impegnativa, faticosa, prefigura così il suo superamento. Sbaglia chi pensa di poter liquidare la preghiera di lode finale come l'ammonimento un po' scontato di un Agostino che, smessi i panni del filosofo e dell'esegeta, torni a fare il vescovo; la chiusa del Libro XI, al contrario, è sostanziale, e pone le coordinate entro cui interpretare gli interi due Libri precedenti.

Se compito dell'uomo è *redimere tempus*³, infatti, le trattazioni sulla memoria e sul tempo vanno interrogate a ritroso: 1) a che cosa serve la memoria? 2) il tempo è condanna o possibilità per l'uomo? 3) quali sono, allora, la natura e la finalità dell'indagine sul tempo? 4) quale legame intercorre tra la confessione di lode e di peccato, la memoria e il tempo?

nel tumulto della molteplicità, fino a che non confluirò in Te, purificato e fuso dalla fiamma del tuo amore».

³ Cfr. *Serm.* 16, 2: «*In hac autem vita iubet nos Apostolus redimere tempus, quoniam dies mali sunt. Et quid est redimere tempus, nisi cum opus est etiam detrimento temporalium commodorum ad aeterna quaerenda et capessenda spatia temporis comparare?*».

1. LA MEMORIA DEL TEMPO

Come abbiamo visto, per Agostino la memoria è una potenza dinamica, che struttura e intreccia fra loro le estasi temporali. La ridefinizione della facoltà mnestica è radicale e complessiva: la memoria non è più il deposito delle immagini del passato, come voleva la tradizione antica e tardo-antica, ma la forza, di volta in volta virtuale o attuale, che costruisce innanzitutto il presente. Alla luce dell'escatologia conclusiva del Libro XI, le ragioni di questa rivoluzione diventano più chiare. La memoria salva il tempo cronologico dalla sua dispersione e ne assicura la coesione; solo così il tempo può *esistere*, tanto come creatura fatta da Dio, quanto come dimensione entro cui si svolge la vita dell'uomo; e solo in questo tempo reale, in questa storia vera e vissuta, l'evento della conversione è possibile. Conclusione: la memoria, in una battuta, garantisce la vicenda del legame tra l'uomo e Dio; non stupisce, allora, che Agostino ne faccia il centro della propria antropologia¹.

Prima di considerare le implicazioni del concetto agostiniano di memoria nei confronti delle concezioni dell'uomo e della fede, soffermiamoci ancora un'istante sulla questione del dinamismo. Per Agostino, il carattere dinamico e attivo della memoria è una necessità dettata dalle peculiari "forma" e "materia" della memoria: la memoria è ricerca, movimento ascensionale, processo infinito, pena l'oggettivazione di Dio e dei ricordi delle verità eterne e immutabili, insieme oggetti e soggetti della memoria². Per queste ragioni, Agostino non si preoccupa di indagare la base materiale della memoria, o di chiarirne il funzionamento fisiologico; la sua indagine manca del tutto del rigore che abbiamo trovato nel *De Memoria* aristotelico e nel *Teeteto* platonico. Per il lettore moderno, tuttavia, questa mancanza si rivela una risorsa: le riflessioni di Agostino, non appesantite e influenzate dalla psicologia del loro tempo, si prestano ad essere messe in dialogo con gli sviluppi recenti della ricerca sul fenomeno mnestico. Nel solco tracciato

¹ Cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 353.

² Nell'idea agostiniana di *memoria Dei*, è evidente che il genitivo sia tanto oggettivo quanto soggettivo: la ricerca di Dio è solo parzialmente nel potere dell'uomo, perché riposa piuttosto sulla possibilità della grazia divina. (Cfr. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses universitaires de France, Paris 2008, traduzione italiana di M.L. Zannini, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014; G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*).

da Plotino – la memoria come δύνάμις –, infatti, non si colloca solo Agostino, ma anche la psicologia più aggiornata: la sensibilità protocristiana agostiniana, per certi versi tanto pre-metafisica quanto anti-materialista, rivive così nelle impostazioni oggettivistiche e sperimentali della psicologia e delle neuroscienze contemporanee.

Sono due, in particolare, i terreni di confronto che intendo evidenziare: 1) la questione del carattere statico o dinamico della traccia; 2) il nesso tra ricordo del passato e immaginazione del futuro.

Primo punto: come è stato ribadito, Agostino scardina l'opposizione tra dimensione passiva e dimensione attiva della memoria, tra *mnéme* e *anàmnesis*, così come era stata intesa dalla filosofia antica e tardo-antica³. La passività richiede attività – la traccia non può fissarsi nella memoria, sotto forma di ricordo, se manca un'*attentio-intentio* che percepisca attualmente e intenzionalmente –; l'attività richiede passività – l'*intentio* rammemorante è *affetta* della traccia e sempre potenzialmente esposta al rischio della sua indisponibilità. Ciò che è in discussione, di conseguenza, è la concezione statica e materialistica della traccia, sia nella fase di formazione che in quella di recupero: la traccia non è un puro dato esterno, che si deposita sulla superficie piana della memoria come l'impronta di un sigillo sulla cera, ma un "fatto", un costrutto dell'attività dello spirito⁴; similmente, nel processo di rammemorazione il *signum* depositato nella memoria diventa significativo e si costituisce in effettiva traccia del passato o indizio del futuro solo in virtù dell'attività dello spirito, del lavoro della memoria che ricorda e che anticipa. In conclusione, senza *intentio*, *attentio* e *distentio*, per la coscienza il ricordo non esiste: esistono solo frammenti sparsi di percezioni, sperduti e per sempre perduti perché non inseriti nell'intreccio temporale ordito dalla memoria. D'altronde, se la memoria crea durate, successioni temporali, è grazie all'azione della memoria che la traccia può a buon diritto riferirsi ad un passato, o anticipare un futuro; nei testi di Agostino, in altre parole, la memoria ordisce il tempo, più che limitarsi a contenerlo.

³ La distinzione, più o meno rigida e precisa, tra due facoltà della memoria, l'una con funzione di deposito dei ricordi, l'altra con funzione di recupero, caratterizza sia la concezione di Platone che quelle di Aristotele e di Plotino.

⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 40: «L'impressione è nell'animo solo in quanto lo spirito agisce, cioè attende, pone attenzione e si ricorda».

Le riflessioni sul rapporto tra memoria e temporalità sviluppate nei Libri X e XI delle *Confessioni*, ma anche nel *De musica* (VI, 8), nel *De Trinitate* (XI, 8) e nel *De civitate Dei* (VII, 7), sembrano avere qualcosa da dire, attraverso i secoli, su alcuni casi di studio della psicopatologia contemporanea. Pensiamo al celebre caso clinico del “marinaio perduto”, riportato dal neurologo Oliver Sacks in *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*: Jimmie G. è un uomo sano, intelligente, ma del tutto privo della memoria recente, sicché si presenta come «incapace, demente, confuso e disorientato»⁵. Sacks, che lo ebbe in cura verso la metà degli anni Settanta, lo descrive come «isolato in un singolo momento dell'esistenza, con tutt'intorno un fossato, o lacuna di smemoratezza... [...] un uomo senza passato (e senza futuro), bloccato in un attimo sempre diverso e privo di senso»⁶. Ciò che a Jimmie manca non è la capacità di registrare cose e fatti nella memoria, ma la capacità di articolare il tempo, costruendo, sulla base delle tracce mnestiche puntuali, una continuità dotata di senso. In termini agostiniani, manca la dimensione temporale della traccia, perché manca la dinamica di *distentio-intentio*: come nell'immagine platonica della voliera (*Theaet.* 197 c 4, d 7), ci sono le tracce, ma manca lo sguardo temporale della memoria. Perché si possa parlare di memoria, in definitiva, la dimensione ritentiva non è sufficiente: il ricordo si forma solo se l'impressione è rielaborata e “temporalizzata” da una capacità attiva e dinamica, *magna vis, mentis vigor*.

La concezione dinamica della traccia mnestica verso cui i testi di Agostino sembrano spingere è stata ripresa e sviluppata in tempi recenti, in polemica con la prospettiva preservazionista⁷. In risposta a quanti, da Hume a Russell, hanno individuato nell'impressione iniziale la matrice fondamentale della traccia, i teorici del

⁵ O. Sacks, *The Man Who Mistook His Wife For a Hat*, Summit Books, New York 1985, traduzione italiana di C. Morena, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 2001, p. 45.

⁶ *Ivi*, p. 51.

⁷ In filosofia, il preservazionismo si riflette nei paragoni della memoria – a partire dalla metafora della tavoletta di cera di Platone – con una varietà di tecnologie di immagazzinamento delle informazioni. (Cfr. C. Depper, *Metaphors of Memory: From the Classical World to Modernity*, in S. Groes, *Memory in the Twenty-First Century: New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2016, pp. 27–37; D. Douwe, *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000). In psicologia, le teorie preservazioniste sono state espresse all'inizio del Novecento dallo psicologo tedesco Hermann Ebbinghaus, precursore degli studi sperimentali sulla memoria. (Cfr. H. Ebbinghaus, *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, Duncker & Humblot, Leipzig 1885).

generazionismo sostengono che la memoria sia un processo attivo e costruttivo: i ricordi sarebbero continuamente costruiti e ricostruiti; si spiegherebbero così i fenomeni di falsa memoria e di recupero della memoria⁸. Oltre a sottolineare la dimensione pragmatica della memoria, gli studi degli ultimi vent'anni hanno posto in evidenza l'importanza delle reti di connessione delle tracce: un altro elemento ben colto da Agostino, che sottolinea a più riprese l'unitarietà della mente umana, e dunque la necessaria compenetrazione di memoria, intelligenza e volontà (*De Trin.*, X, 17-19). Le tracce, in altri termini, non vengono accumulate come oggetti neutri nel magazzino della memoria, ma si dispongono e trasformano secondo nessi causali⁹. Secondo la teoria distributive delle tracce¹⁰, inoltre, le esperienze individuali non risultano, in senso stretto, in tracce individuali durature, ma modificano piuttosto i centri di connessione nelle reti di caratteri degli eventi: la memoria è distribuita, i ricordi sono archiviati sotto forma di connessioni di dati, e acquistano la loro individualità solo al momento del recupero. In questa prospettiva, il lavoro della memoria si configura come un'attività al presente, in parte di recupero ma soprattutto di espansione e connessione: una vera e propria *distensione*.

⁸ In psicologia, il generazionismo è stato teorizzato per la prima volta negli studi pionieristici di Frederic C. Bartlett sulle modalità in cui le memorie vengono create e ricreate dal soggetto rammemorante. (Cfr. F.C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge [1932] 1995; B. Wagoner, *The Constructive Mind: Bartlett's Psychology in Reconstruction*, Cambridge University Press, Cambridge 2017). In tempi più recenti, il neuropsicologo Gianfranco Dalla Barba ha avanzato una tesi in cui, per lo studioso delle *Confessioni*, è facile trovare una forte eco agostiniana: Dalla Barba critica ciò che definisce "il paradosso della traccia mnestica" e sostiene che gli oggetti e gli eventi acquisiscano una dimensione temporale, passato o futura, solo nel presente della persona; la consapevolezza del passato e del futuro, dunque, non sarebbe contenuta in una traccia psicologia o cognitiva, ma sarebbe esperita per via fenomenologica. (Cfr. G. Dalla Barba, *Memory, Consciousness and Temporality*, Kluwer Academic Publishers, London, 2002). Per un'introduzione alla questione si veda la pagina "Memory" della Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/memory/#EmpiTheo>); P. Corsi (a cura di), *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, Electa, Milano 1989, in particolare il capitolo di I. Rosenfield, *La memoria oggi: teorie e ipotesi*; I. Rosenfield, *The Invention of Memory: a New View of the Brain*, Basic Books, New York 1988, traduzione italiana di L. Sosio, *L'invenzione della memoria*, Rizzoli, Milano 1989.

⁹ L'idea che una connessione causale fosse essenziale per poter ricordare era impopolare ancora a metà degli anni Sessanta, quando C.B. Martin e Max Deutscher pubblicarono il loro importante studio (Cfr. C.B. Martin, M. Deutscher, *Remembering*, in «The Philosophical Review», 75, 2, 1966, pp. 161-196), ma, nonostante le iniziali opposizioni, ha oggi ampiamente soppiantato la teoria epistemica. Di recente, la teoria è stata ampliata e difesa da Sven Bernecker (Cfr. S. Bernecker, *The Metaphysics of Memory*, Springer, Dordrecht 2008; *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford 2010). L'idea che il ricordo sia caratterizzato da un'appropriata connessione causale ha così assunto lo status di senso comune filosofico.

¹⁰ Cfr. J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Cercare un riscontro delle concezioni di Agostino nelle moderne teorie della memoria può essere suggestivo, ma anche fuorviante. La ricerca di Agostino, come chiarirò nel terzo capitolo, non è psicologica – nel senso in cui potevano esserlo, invece, quelle di Platone e di Aristotele –, per cui è comprensibile che la psicologia sperimentale non riconosca in Agostino un suo precursore. Un tema di ricerca, tuttavia, fa eccezione: gli studi sulla connessione tra il ricordo del passato e l’immaginazione del futuro si richiamano in modo esplicito alla lezione agostiniana. La nozione in questione è quella di “tempo soggettivo nel viaggio mentale nel tempo”, *subjective time in mental time travel*. Per “viaggio mentale nel tempo”, i neuropsicologi intendono la capacità della coscienza di spostarsi tra le due dimensioni del passato e del futuro; affinché ciò sia possibile, la coscienza deve disporre di un “tempo soggettivo”: la natura di questa temporalità interiore è l’oggetto da chiarire. Dalla fine degli anni Novanta si è raggiunto un certo consenso intorno al ruolo svolto dalla memoria autobiografica¹¹ nel costruire la consapevolezza del tempo soggettivo, ovvero la “*chronesthesia*”¹², una nozione complessa che richiama da vicino il concetto agostiniano di coscienza diacronica¹³. La memoria, in sintesi, non si limiterebbe a richiamare il passato, ma svolgerebbe un ruolo centrale anche nell’immaginazione del futuro; l’idea di una base neuro-cognitiva comune alle nozioni di passato e di futuro, teorizzata già a metà degli anni Ottanta dallo psicologo e neuroscienziato Endel Tulving¹⁴, è stata confermata in tempi più recenti usando tecniche di neuroimmagine¹⁵. In una serie di articoli apparsi nel 2013¹⁶, un

¹¹ Cfr. T. Suddendorf, M.C. Corballis, *Mental time travel and the evolution of the human mind*, in «Genet. Soc. Gen. Psychol. Monogr.», 1997, 123, pp. 133-167; M. Wheeler, D. Stuss, E. Tulving, *Toward a theory of episodic memory: The frontal lobes and autonoetic consciousness*, in «Psychol. Bull.», 1997, 121, pp. 331-354.

¹² Endel Tulving ha spiegato la “chronesthesia” come «*a form of consciousness that allows individuals to think about the subjective time in which they live and that makes it possible for them to ‘mentally travel’ in such time*» (Cfr. E. Tulving, *Chronesthesia: Awareness of subjective time*, in D.T. Stuss, R.C. Knight (edited by), *Principles of Frontal Lobe Function*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 311-325).

¹³ Cfr. T. Scarpelli Cory, *Diachronically Unified Consciousness in Augustine and Aquinas*, in «Vivarium», 50, 2012, pp. 354-381.

¹⁴ E. Tulving, *Memory and Consciousness*, in «Canadian Psychology/Psychologie Canadienne», 26, 1985, pp. 1-12.

¹⁵ Cfr. D.R. Addis, A. Wong, D. Schacter, *Remembering the past and imagining the future: Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration*, in «Neuropsychologia», 45, 2007, pp. 1363-1377; L. Manning, *Experiencing past and future personal events: Functional neuroimaging evidence on the neural bases of mental time travel*, in «Brain Cognitive», 66, 2008, pp. 202-212.

¹⁶ Cfr. J-C. Cassel, D. Cassel, L. Manning, *From Augustine of Hippo’s Memory Systems to Our Modern Taxonomy in Cognitive Psychology and Neuroscience of Memory: A 16-Century Nap of Intuition before Light of Evidence*, in «Behavioral Sciences», 3, 2013, pp. 21-41; *St. Augustine’s Reflections on Memory and*

gruppo di ricercatori del CNRS e dell'Università di Strasburgo ha accostato in modo esplicito gli studi sulla nozione di tempo soggettivo alle riflessioni del Libro XI delle *Confessioni*, riconoscendo il «significativo contributo» di Agostino¹⁷. Ad Agostino, in particolare, viene riconosciuto il merito di aver riflettuto per primo sul nesso tra tempo e memoria, e di aver sviluppato una concezione ampia e unitaria della seconda, non limitando la memoria alla conservazione del passato.

Ricordare il passato e immaginare il futuro, sostengono i ricercatori, non sono due processi molti diversi, anzi: la memoria episodica ha una funzione più costruttiva che riproduttiva, ed è cruciale nel simulare o immaginare episodi, avvenimenti e scenari futuri. «Poiché il futuro non è una ripetizione esatta del passato – scrivono gli psicologi Daniel Schacter e Donna Rose Addis – la simulazione di episodi futuri richiede un sistema che possa attingere al passato in modo da estrarre e ricombinare flessibilmente elementi di esperienze precedenti»¹⁸: sorprendente la somiglianza con le descrizioni di Agostino, per il quale, come abbiamo visto, la «ricchezza di immagini del passato», collegate e connesse tra loro secondo rapporti creativi, è la base su cui ordire «azioni, eventi e speranze future» (*Conf.*, X, 8.14).

Agostino, in questo senso, potrebbe essere eletto capofila di quanti – neurologi, psicologi, filosofi – rivendicano oggi la necessità di andare “oltre l'archivio”, per citare il titolo di una recente monografia dello psicologo e filosofo Jens Brokmeier¹⁹: è Agostino il primo a mettere in radicale discussione la metafora epigrafica e ad allargare il campo della memoria dal passato al tempo intero. Ma questa è un'altra storia. Lasciamo la psicologia della memoria ai suoi destini, e torniamo ad interrogare le pagine di Agostino. Come si configura la temporalità umana intrecciata dalla memoria? Quale concetto di uomo si delinea, e quale rapporto tra l'uomo e Dio?

Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel, in «Behavioral Sciences», 3, 2013, pp. 232-243.

¹⁷ J-C. Cassel, D. Cassel, L. Manning, *St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel*, in «Behavioral Sciences», 3, 2013, p. 232.

¹⁸ Cfr. D. Schacter, D.R. Addis, *The cognitive neuroscience of constructive memory: remembering the past and imagining the future*, in «Philosophical transactions. Biological sciences», 362, 2007, p. 773-786.

¹⁹ J. Brockmeier, *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*, Oxford University Press, Oxford 2015.

2. IL TEMPO DELLA MEMORIA

Sotto molti punti di vista, quella del pensiero greco è una concezione nichilistica, o quanto meno scettica, del tempo¹: il tempo è e non è – è immagine, modo d'essere derivato, dicono i platonici –, non è conoscibile – dicono gli scettici –, è un fattore di ritardo e di ostacolo al ritorno all'eterno – dice Plotino. Non così per Agostino: il tempo non solo esiste, in quanto creato da Dio, ma è anche conoscibile, in quanto oggetto di memoria. Accertato questo fatto, si pone una questione ben più scivolosa: qual è il valore del tempo? Il tempo è una condanna o una possibilità, uno spazio (anzi, una durata) d'azione?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo considerare le *Confessioni* nel loro complesso. Le *Confessioni* sono la storia di una conversione, in un duplice senso: ne sono la narrazione, ma anche l'evento. Agostino scrive nelle *Retractationes*:

*Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur.*² (*Retract.*, II, 6.1)

Questa conversione è lunga, travagliata, tante volte rimandata e ritardata. Essa si dilata nel tempo, perché nel divenire mondano l'*animus* di Agostino si distende e disperde; ma la conversione si espande, occupa e richiede tempo anche perché proprio nel tempo Agostino deve imparare la propria finitezza: dopo la stagione manichea, dopo l'incontro con il neoplatonismo, saranno le Scritture ad insegnargli a farsi umile e, potremmo aggiungere, temporale. "Ammansito" dai libri sacri, Agostino confessa di aver imparato a «discernere e distinguere la differenza che sussiste fra la presunzione e la confessione, fra coloro che vedono dove si deve andare e la Via per cui si deve andare» (*Conf.*, VII, 20.26); e questa via è Cristo, Mediatore tra l'uomo e Dio, maestro di finitezza, umiltà,

¹ Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, p. 190.

² «I tredici libri delle mie *Confessioni* lodano Dio giusto e buono per le azioni buone e cattive che ho compiuto, e volgono a Dio la mente e il cuore dell'uomo. Per quanto mi riguarda hanno esercitato questa azione su di me mentre li scrivevo e continuano ad esercitarla quando li leggo».

temporalità³. La differenza tra il tempo e l'eterno è la via⁴, e non più un ostacolo da rimuovere. Per tornare a Dio, in definitiva, ci vuole il tempo, e proprio la fretta che Agostino esprime a più riprese nelle *Confessioni* evidenzia il loro carattere temporale. A partire da quest'opera⁵, dunque, nel pensiero di Agostino prende corpo una nuova antropologia, che mette a tema la distanza tra l'uomo e la salvezza, ossia l'*ardua quaestio* della finitezza temporale⁶. Il tempo, lo abbiamo già ricordato, è il modo reale dello scarto tra il finito e l'infinito⁷, ma non solo: il tempo è anche la distanza tra l'uomo e la propria interiorità, la differenza tutta interiore che incrina l'unità della persona. Agostino si presenta come "il ritardatario" non per accidente ma per costituzione: il ritardo segna la temporalità umana e il rapporto dell'uomo con se stesso; si manifesta, non a caso, nella dilatazione della conversione. «*Differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare*»⁸ (*Conf.*, VIII, 7.17), scrive Agostino nel Libro VIII, e ancora: «*Dicebam enim apud me intus: "Ecce modo fiat, modo fiat", et cum verbo iam*

³ Cfr. *Conf.*, VII, 18.24: «E cercavo la via per procurarmi la forza che mi rendesse capace di godere di Te, ma io non l'avrei trovata fino a quando non avessi abbracciato il Mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che è il Dio al di sopra di tutte le cose create, benedetto nei secoli. Lui ci chiama e ci dice: lo sono la Via, la Verità e la Vita. Lui che ha mescolato alla carne quel cibo che io non ero ancora in grado di prendere, in quanto il Verbo si è fatto carne, affinché la tua Sapienza con la quale hai creato tutte le cose, diventasse latte per la nostra infanzia. Infatti, per poter possedere il mio Dio, Cristo Gesù che si era fatto umile, io non mi ero ancora fatto umile, e non conoscevo di che cosa fosse maestra la sua debolezza. Il tuo Verbo, infatti, la Verità eterna che sta al di sopra delle parti più alte della tua creazione, eleva fino a sé coloro che gli sono sottomessi. Nelle parti inferiori si è costruito una casa umile con il nostro fango, per far abbassare da se stessi quelli che intendevano sottomettersi e poterli trarre a sé, guarendo il tumore della loro superbia e nutrendo il loro amore, in modo che per troppa fiducia in sé non si spingessero troppo lontano, ma piuttosto diventassero deboli nel vedere la divinità fattasi debole davanti ai loro piedi, assumendo su di sé la nostra tunica di pelle. E così, affaticati, si sarebbero prostrati davanti a quella divinità fattasi debole, e Lei, sorgendo, li avrebbe sollevati».

⁴ Cfr. B. Blans, *Lyotard and Augustine's Confessions*, in «Augustiniana», 53, 2003, p. 33.

⁵ Nel suo importante studio del 2001, Gaetano Lettieri avanza la tesi secondo cui nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2 e nelle *Confessioni* si avvierebbe una seconda fase della teologia agostiniana, che mette al centro il concetto di grazia trasformando la comprensione tanto dell'uomo quanto di Dio. (Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*).

⁶ Johann Kreuzer ha descritto in modo efficace il nesso che unisce la concezione agostiniana della memoria alla comprensione del tempo e alla teologia della grazia. Nella memoria, in quanto "senso del tempo [Zeitsinn]", secondo lo studioso tedesco Agostino prenderebbe coscienza del tempo, che è "coscienza della finitezza [Endlichkeitsbewußtsein]", ossia consapevolezza dell'impossibilità di superare, già in questa vita, la distanza tra trascendenza e immanenza; fatticità [Faktizität] e contingenza [Kontingenz] diventano le categorie a partire dalle quali pensare l'individualità umana, il senso della storia e il ruolo della grazia. (Cfr. J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, in «Perspektiven der Philosophie», 25, 1999, pp. 38-39).

⁷ J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 138.

⁸ «Ancora rimandavo il momento di disprezzare la felicità terrena per dedicarmi alla ricerca di quella sapienza».

*ibam in placitum. lam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus»⁹ (Conf., VIII, 11.25). È interessante notare come nel racconto della conversione del Libro VIII compaiano tutti gli elementi poi ripresi nell'analisi del tempo del Libro XI. In entrambi i casi, l'esperienza del tempo si attesta come un infinito frammentarsi del presente, che si disperde e svanisce in istanti incostanti e inconsistenti; il tempo frammenta la volontà, ritarda la conversione, mantiene la distanza tra l'uomo e Dio. Se questo rilievo è corretto, possiamo supporre che Agostino tratti il tempo per parlare dell'uomo e della sua salvezza; l'aporia filosofica del tempo, in altri termini, sarebbe il sintomo di una crisi teologica¹⁰ e antropologica, punto di rottura con le concezioni neoplatoniche innanzitutto. La teoria del tempo come *distentio*, infatti, appare destinata a pensare proprio il ritardo, il tempo disteso della conversione, la rottura radicale che si dispiega nel tempo: impossibile, d'altronde, pensare la conversione senza pensare la rottura delle esperienze vissute, la "discontinuità" della vita ancor prima della sua continuità¹¹.*

Il tempo non si cancella – si può forse mettere tra parentesi, per un solo istante di estasi (Conf., IX, 10.24) –, come pretendeva Plotino, ma lo si conosce nella memoria, forma di conoscenza temporale per eccellenza. La memoria, a sua volta, non trascende il tempo, né redime la sua differenza in unità, come l'anamnesi e l'*epistrophè* platoniche lasciavano sperare, ma lo attesta come scarto, distanza e frattura sotto forma di oblio, dimenticanza, assenza. La dinamica di presenza e latenza alla base di tutti i processi mnestici, infatti, rivela il limite intrinseco alla conoscenza umana: la memoria fallisce quando tenta di possedere se stessa – la *memoria sui* dipende dalla *memoria Dei*¹² –, ma è messa in scacco anche nella sua pretesa di conoscere Dio, perché Dio, per definizione inaccessibile, non è mai oggetto di sapere, ma solo meta di una ricerca infinita. Il tentativo agostiniano di risalire, nella memoria, dal molteplice all'uno, è dunque

⁹ «Io dicevo a me nel mio intimo: "ecco è ora il momento giusto, è proprio il momento giusto". E, a parole, mi avviavo ormai alla decisione. Stavo quasi già per fare e non facevo; però non ricadevo nella posizione di prima; mi fermavo molto vicino e prendevo respiro. Poi facevo un altro tentativo, e la distanza diventava sempre più breve, sempre più breve.»

¹⁰ Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 263.

¹¹ J.-L. Vieillard-Baron, *Temps et sujet. A propos de saint Augustin*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 199, 3, 2009, p. 367.

¹² *Ivi*, pp. 358-359.

strutturalmente aporetico, e per due ragioni: 1) il tempo non può che essere vissuto come diacronico frantumarsi della coscienza; l'identità della memoria, infatti, esperisce la propria *distentio* come *dissilire*, frantumarsi, scheggiarsi, dissolversi. La stessa identità dell'*animus*, che tramite la sua *intentio* spirituale ricostruisce nella memoria i frammenti del proprio esistere, è comunque un'identità astratta, luttuosa o congetturale, che sintetizza, nella presenza, il non essere più del passato e il non essere ancora del futuro¹³. 2) L'apertura della coscienza alla memoria "metafisica" è, per l'appunto, solo apertura, *capacitas* sempre insatura, perché l'"oggetto" divino trascende la forma della memoria.

In conclusione: il fatto del tempo rimanda l'uomo alla memoria, e la memoria, inevitabilmente, restituisce alla coscienza la sua finitezza. La memoria, questo "gorgo" che «deborda da me come un inconscio e mi precede come un immemorale»¹⁴, dà voce alla fatticità dell'uomo; nell'inspiegabile presenza di un'assenza (il fenomeno dell'*oblivio*) e nell'altrettanto inafferrabile latenza di una Presenza (quella di Dio), la memoria mostra l'essere stesso della vita mortale e finita come aporia ed enigma¹⁵.

In tempi più recenti, questa lezione verrà ripresa da Heidegger, che riconoscerà ad Agostino una sensibilità protocristiana, paolina, alternativa e antitetica al pensiero metafisico greco e più in generale occidentale. Agostino, leggiamo nelle trascrizioni del corso del semestre invernale 1920/1921¹⁶, avrebbe saputo descrivere il tempo come *kairòs*, tempo vissuto, tempo della scelta, dando atto della fatticità e storicità della vita. Questo giudizio di apprezzamento, tuttavia, si ribalta già un semestre dopo: nel corso del semestre estivo 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*¹⁷, Heidegger denuncia il fallimento del progetto agostiniano. Agostino avrebbe provato a dare voce a un'esperienza del tempo originaria, ma non sarebbe riuscito a sottrarsi alla

¹³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, p. 191, nota 11.

¹⁴ J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 401.

¹⁵ Cfr. C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento, 1: Esistenza e libertà*, Città nuova, Nuova biblioteca agostiniana, Roma 2000, p. 112.

¹⁶ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Wintersemester 1920/21*, herausgegeben von M. Jung und T. Regehly, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.

¹⁷ M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921*, herausgegeben von C. Strube, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.

concettualizzazione metafisica; nella descrizione della *fruitio Dei* come ideale di vita felice, infatti, avrebbe introdotto dei parametri di contenuto e di valore oggettivi, ormai esterni al movimento della fatticità della vita. Insomma, nonostante le vivide intuizioni della storicità e temporalità umane, Agostino riproporrebbe i moduli neoplatonici della presenza, pensando la *fruitio Dei* in termini statici, di quiete, di riposo; così facendo, il cristianesimo avrebbe perso quel movimento di storicizzazione che sostituiva le caratteristiche cairologiche a quelle cronologiche greche. La conclusione di Heidegger è drastica: da Agostino in poi, la presenza si sostituisce al tempo come orizzonte privilegiato per la comprensione del fenomeno dell'essere. Agostino, di conseguenza, è una figura ambigua, a cavallo tra il pensiero protocristiano e la metafisica greca. Come ha ben riassunto Pasquale Porro, «qui è tutta l'ambiguità di Agostino, a giudizio di Heidegger: aver compreso perfettamente che l'essenza del tempo non può essere descritta in termini di presenza, ma aver poi optato, sulla scia del neoplatonismo, per la presenza stessa»¹⁸.

La lettura heideggeriana è perspicace, ma lascia sullo sfondo un'ambiguità ben più decisiva: quella tra la presenza e il presente. Quando Heidegger rimprovera ad Agostino di aver appiattito il tempo e l'esperienza del divino sui moduli della presenza, non rischia forse di scambiare per "presenza [*praesentia*, -ae]" ciò che in realtà è solo "presente [*praesens*, -ēntis, da cui *praesentia*, -ium]"? L'indiscussa centralità accordata al presente come dimensione tanto conoscitiva quanto morale – la memoria del presente, che è anche memoria metafisica – può a buon diritto essere interpretata come primato della presenza? Dare una risposta a questi interrogativi è cruciale non solo per poter valutare la consistenza delle analisi sul tempo e sulla memoria dei Libri X e XI, ma soprattutto per provare a pensare l'esperienza agostiniana della conversione e il senso della confessione.

Esaminiamo meglio questa critica in relazione alla concezione del tempo del Libro XI, dove l'immagine della *distentio animi* rende più evidente il rischio di una riduzione della temporalità a presenza coscienziale. Agostino dà forse voce al "privilegio dell'adesso", per riprendere la nota critica mossa da Derrida alla metafisica

¹⁸ Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, p. 182.

occidentale¹⁹? L'istante puntuale, in effetti, è l'unico "tempo" realmente presente, ma non per questo è anche esperibile: perché vi sia percezione deve esserci memoria. Agostino, di conseguenza, non appiattisce il tempo sul presente, ma anzi lo "scheggia" con la memoria, incrinando l'idea di una esperienza del tempo puramente presente e tutta data nel "batter d'occhio" dell'adesso. Come abbiamo visto, infatti, non è la ritenzione ad essere contenuta nella percezione – come aveva teorizzato Aristotele (*De mem.* 451 a 23-31) – ma è la percezione ad essere inclusa nella memoria. L'identità a sé della coscienza, in definitiva, è incrinata dalla memoria: la percezione presente è possibile al prezzo di introdurre quell'elemento di insuperabile frattura e differenza che è il riferimento al non più del passato e al non ancora del futuro²⁰.

Del resto, eliminare la dimensione temporale propria di ogni esperienza umana sarebbe in contraddizione con le intenzioni di Agostino, impegnato a dare ragione del tempo all'interno del quadro metafisico creazionistico. Il tempo è il modo d'essere di ciò che è creato in quanto mutabile; il divenire è ma non nel modo della stabilità: insensato, allora, pretendere un pieno possesso del tempo²¹. Agostino non è forse il primo a dover ammettere l'indisponibilità del passato e la sua irriducibilità al presente? Nelle *Confessioni*, narrando della propria infanzia, è costretto a riconoscere che quel tempo passato *iam non erat* (*Conf.*, I, 8.13; *Conf.*, XI, 18.23); la medesima consapevolezza del carattere irreversibile del tempo ricompare nel *De civitate Dei*, espressa in toni più drammatici:

¹⁹ Jacques Derrida ha formulato l'espressione "privilegio dell'adesso" in riferimento alle *Ricerche logiche* di Husserl, per indicare come, nella comprensione husserliana della temporalità, all'istante presente si agganci tutto ciò che viene prima e dopo, ritenzioni e protenzioni; sulla base di questo principio fondativo verrebbe assicurata «la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica "moderna" della presenza come coscienza di sé, metafisica dell'idea come rappresentazione». (Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, traduzione italiana a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984, p. 100).

²⁰ Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, pp. 177-204.

²¹ Cfr. V. Melchiorre, *Ermeneutica della temporalità*, in L. Ruggiu, (a cura di), *Filosofia del tempo*, p. 248 e ss.

*Quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur, et cotidie fit minus minusque quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare vel aliquanto tardius ire permittitur.*²² (*De civ. Dei*, XIII, 10)

Quanto ci è dato vivere, spiega Agostino, è insieme sottratto allo spazio del vivere, ed è pertanto già un'apertura alla morte. Di conseguenza, ciò che la memoria rende possibile è solo un presente esteso, che può essere vissuto e percepito: non certo un tempo stabile, una presenza che l'uomo possieda e domini. Il "fare presente" della memoria, in altri termini, non ha nulla a che vedere con una mossa "ontoteologica"²³, perché non assicura alcun possesso: né del tempo, né di se stessi, né tanto meno di Dio. La memoria non è né principio né metodo di una penetrazione tautologica o di una mera interiorizzazione, in cui qualcosa giunge dal fuori al dentro; ogni ricordare significa invece un ri-rammemorare, un ricordare il ricordare²⁴: poiché ogni atto cognitivo avviene in forza della memoria – la percezione, visiva, uditiva o tattile che sia, richiede la connessione dei singoli istanti percettivi, dunque la memoria –, ciò che ricordiamo sono sempre ricordi di "secondo grado", impressioni, percezioni, ma anche idee, nozioni, emozioni, già intimamente mnestici. In conclusione: la memoria non è l'archivio del sempre-presente, ma «la consapevolezza della connessione di presenti temporalmente differenti»²⁵.

La critica di Heidegger sembra respinta: la memoria non assicura la presenza, ma solo il presente. Nondimeno, se tutto avviene all'interno della memoria, la verità del tempo non è comunque ridotta al gioco, pur drammatico, dell'*intentio* e della *distentio*? Insomma, che ne è del divenire, del carattere imprevedibile del tempo? Questa è l'obiezione mossa da Claude Romano in un lavoro dal titolo eloquente, *L'événement et*

²² «Tutto il tempo che si vive si defalca dalla dimensione del vivere e ogni giorno diviene sempre meno quel che rimane. In definitiva il tempo di questa vita non è altro che una corsa alla morte, perché a nessuno è concesso di soffermarvisi un tantino o di camminare più lentamente».

²³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, p. 191, nota 11.

²⁴ Cfr. *Conf.*, X, 13.20: «*Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim. Ergo et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor*»; *Conf.*, X, 16.24: «*Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria*».

²⁵ J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, pp. 40-41 (traduzione mia).

*le temps*²⁶: la determinazione del tempo come *distentio animi* toglierebbe la possibilità dell'evento. La temporalità articolata dalla memoria, infatti, risulterebbe tutta immanente, senza alcuna trascendenza, alcun "fuori", alcuna alterità; l'evento, di conseguenza, diventerebbe impossibile, perché iscritto in un tempo già avviato senza di esso²⁷. All'argomento del fenomenologo francese ha replicato Jean-Luc Marion in una recente monografia dedicata ad Agostino²⁸. Secondo Marion, la *distentio animi* temporalizza i momenti che passano, ma non si temporalizza a partire da se stessa: sono due eventi indisponibili a dare avvio al movimento di espansione temporale. Il primo è l'evento della donazione dell'ente più prossimo, me stesso, con la sua finitezza e temporalità, tutta evidente nell'indecisione verso la conversione e nel ritardo verso Dio; il secondo è la donazione dell'ente in totalità, e cioè il mondo, la creazione. La temporalizzazione, in conclusione, viene all'*animus* da due eventi temporali di cui non dispone – la conversione e la creazione, un evento indisponibile nel futuro, l'altro indisponibile nel passato –, ma che lo precedono e che lo rendono cosciente della propria stessa temporalità. Quella della *distentio animi*, allora, è una temporalità "di secondo grado": «l'evento che si impadronisce della *mens* e le impone la *distentio* consiste nell'evento del tempo, del *tempus creatum*»²⁹.

La critica di Romano, del resto, muoveva da un'interpretazione radicalmente soggettivistica della teoria agostiniana del tempo³⁰, difficile da condividere³¹. Romano, e chi come lui accusa Agostino di soggettivismo³², separa erroneamente l'analisi psicologica del tempo dal problema del tempo fisico e del tempo storico, giungendo alla conclusione che Agostino, interiorizzando il tempo nella coscienza, condivida la convinzione dell'ontologia greca della presenza permanente dell'essere. Ma attenzione: interpretata in questi termini, la cosiddetta "teoria psicologica" del tempo risulta incompatibile con le stesse dottrine cristiane della creazione e della storia della

²⁶ C. Romano, *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999.

²⁷ *Ivi*, pp. 121-123.

²⁸ J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*.

²⁹ *Ivi*, p. 291.

³⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 90-124. Il capitolo si intitola, significativamente, "*Augustin et la subjectivation du temps*".

³¹ Cfr. I. Bochet, *Variations contemporaines sur un thème agostinien : l'énigme du temps*, in «Recherches de Science Religieuse», 89, 2001, p. 65.

³² Il capofila di questa interpretazione, come abbiamo visto nella Prima parte, è Kurt Flasch. Cfr. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das 11. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, p. 389.

salvezza³³, vero oggetto di indagine del Libro XI e dei successivi. Vale il contrario: la metafora della *distentio animi* non solo non impedisce di pensare l'evento, ma impone anzi il confronto con l'evento per eccellenza, l'intervento di Dio nella storia dell'uomo. La temporalità, infatti, traduce l'assenza che l'uomo è per se stesso, se disgiunto dal rapporto salvifico con Dio: la *distentio* rimanda alla dispersione dell'uomo nella *regio dissimilitudinis*³⁴. «Noi diciamo, per un vuoto di memoria, di avere un'assenza, ma ciò che si triplica nelle istanze temporali è l'oblio inerente all'esistenza. Passato presente e futuro, altrettanti modi della presenza dove si proietta la mancanza della presenza»³⁵. Ancora una volta, la lettura delle *Confessioni* proposta da Lyotard è illuminante: se c'è qualcosa che la memoria rende presente, ciò è l'oblio, l'oblio che traduce tanto l'umana dimenticanza di sé quanto l'immemoriale presenza divina.

Le pagine del Libro XI, a prima vista tutte impegnate con le aporie filosofiche del tempo, dialogando a distanza con i neoplatonici e gli stoici, si aprono dunque a un ulteriore registro, propriamente teologico. Marion, a tal proposito, ha proposto di comprendere l'uomo agostiniano e la sua temporalità nel contesto di una fenomenologia della donazione; Lettieri ha considerato le *Confessioni* il testo chiave della teologia della grazia di Agostino. Tornerò su queste letture nel prossimo paragrafo, nel tentativo di chiarire la natura e la finalità della trattazione sul tempo. Ora, alla luce delle osservazioni proposte sui concetti di presenza e presente, proviamo a rispondere una seconda volta, con qualche avvertenza in più, alla questione di partenza: Agostino prospetta forse il superamento del tempo? Come intende il monito paolino a redimere il tempo?

Il Libro XI delle *Confessioni* costituisce una meditazione sulla distanza che separa l'oggi di Dio dai giorni fugaci della vita umana; una distanza che, per Agostino, non è incolmabile: Cristo, in quanto mediatore tra l'umano e il divino, il temporale e l'eterno, indica all'uomo una via – finita – di salvezza. Scrive Giovanni Catapano: «Facendoci prendere coscienza del nostro legame con il tempo, Agostino vuole anche indicarci la via

³³ Cfr. U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 63, 3, 1966, pp. 267-288.

³⁴ Cfr. *Conf.*, VII, 10.16.

³⁵ J.-F. Lyotard, *La Confessione di Agostino*, p. 23.

della nostra liberazione»³⁶. Questa via viene espressa in chiari termini nell'omelia 31 sul Vangelo di Giovanni: «Dobbiamo dunque amare colui per mezzo del quale sono stati creati i tempi, se vogliamo essere liberati dal tempo e stabilirci nell'eternità, dove non esiste più alcuna variazione di tempo»³⁷. Il superamento del tempo, d'altra parte, non ha nulla a che vedere con la sua negazione, ma è piuttosto una *Aufhebung*, perché non c'è uomo, non c'è storia di conversione e salvezza, non c'è grazia fuori dal tempo: citando di nuovo Lyotard, «l'essere temporale che sono non può offrirsi alla tua riappropriazione se non per mezzo della riappropriazione della mia temporalità»³⁸. Il paradosso, ancora una volta, contraddistingue la condizione dell'uomo: egli è graziato *nel* tempo e *dal* tempo (complemento di separazione). Ma da che cosa è effettivamente salvato? E quale modo d'essere alternativo si apre all'uomo, una volta superata la temporalità?

Leggiamo una seconda volta la preghiera di lode posta a conclusione della trattazione sul tempo:

*Ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis.*³⁹ (Conf., XI, 29.39)

³⁶ Sant'Agostino, *Il tempo*, a cura di G. Catapano, p. 46.

³⁷ *In Io. ev. tr.*, 31, 5: «Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mutabilitas temporum». La traduzione è quella proposta nella Nuova Biblioteca Agostiniana. (Cfr. *Commento al Vangelo di S. Giovanni [1-50]*, introduzione di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1968).

³⁸ J.-F. Lyotard, *La Confessione di Agostino*, p. 58. Un analogo pensiero è stato espresso, in termini più rigorosi, da Werner Beierwaltes: «L'esperienza della temporalità dell'essere, mediante l'esperienza della temporalità interiore attuata nel ritorno del pensiero in se stesso, diventa il punto di partenza affinché il pensiero, irretito nel tempo, diventi consapevole di sé in riferimento al suo fondamento intemporale». (Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p. 131).

³⁹ «Ecco che la mia vita altro non è se non una dispersione, e la tua destra mi ha raccolto nel mio Signore, nel Figlio dell'uomo, Mediatore fra Te, Unità, e noi molti in molte cose e attraverso molte cose, affinché mediante Lui io possa raggiungere Colui dal quale sono stato raggiunto, e dai giorni vecchi mi raccolga seguendo l'Uno, dimentico delle cose passate e non frammentato nella tensione verso le cose future che passeranno, ma proteso verso ciò che mi sta davanti, non nella dispersione ma con concentrazione inseguo la palma della chiamata celeste».

L'uomo, scrive Agostino, può liberarsi dalla *distentio*, non con un'imitazione di fatto impraticabile dell'eternità divina, come avveniva nel neoplatonismo, bensì attraverso una disposizione praticabile, perché sempre temporale: l'*extentio*. Abbiamo già trovato questa citazione di Filippesi 3, 13-15 nel Libro IX del *De Trinitate*⁴⁰, accompagnata da un commento utile a chiarirla. Scriveva Agostino:

*Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur.*⁴¹ (*De Trin.*, IX, 1.1).

Ciò che Agostino sembra figurare è la possibilità di passare da una temporalità "inautentica", della *distentio*, ad una "autentica", dell'*extentio*. Già in questa vita, già in terra, già nel tempo, l'*intentio* comune alla *distentio* e all'*extentio* può liberarsi dalla distensione-distrazione, che si dissipa nel fluire temporale, per estendersi fino a Dio. Ma senza l'illusione di fissarsi nell'eternità: questa vera e propria conversione della temporalità dalla distrazione all'estrazione⁴² non tradisce la temporalità stessa e la sua finitezza⁴³. Infatti, che cosa rende possibile la redenzione del tempo? La risposta, per Agostino, è la stabilità di una ulteriore temporalità, quella del futuro escatologico, un futuro che rimane sempre in anticipo su ogni passaggio, dunque estratto dal fluire temporale: «*non [...] ea quae futura et transitura sunt, sed [...] ea quae ante sunt*». La temporalità autentica, in definitiva, si configura come estasi escatologica⁴⁴.

Questo punto è cruciale, perché sembra dare spazio alla critica anti-metafisica, anti-ontoteologica già affrontata. Il tempo è forse risolto nella realtà immutabile di Dio? Agostino lo nega con decisione, perché quello di Dio è un futuro che non passa, dunque che non diviene mai presente, in conclusione che non può essere raggiunto. Esso è

⁴⁰ *Supra*, Parte seconda.

⁴¹ «La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutto se stessi, verso ciò che sta davanti. Questa tensione nella ricerca è la via più sicura fino a quando non si abbia attinto ciò verso cui tendiamo e che ci estende al di là di noi stessi».

⁴² Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 297.

⁴³ H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, p. 29: «Questo è l'irrompere del tempo che Dio ha costituito per gli uomini in quel "tempo perso" che il peccatore si è fatto da sé. È la ricostituzione e insieme l'ulteriore superamento dell'originaria verticalità del tempo, che tuttavia non intacca la struttura del tempo della creazione come oscillare sul nulla, né elimina semplicemente la struttura del tempo del peccato, ma piuttosto la trasforma».

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 298.

eternità, che l'uomo può cogliere solo nella dimensione della ricerca infinita, innervata dal desiderio:

*Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. [...] Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus.*⁴⁵ (In ep. Io. tr., 4.6)

Agostino esorta l'uomo a desiderare, perché il desiderio estende lo spirito, e perché lo spirito, estendendosi, si dilata, diventando capace di Dio. La distensione si converte in dilatazione, il tempo della perdita diventa tempo della – possibile, attesa, desiderata, indisponibile – pienezza. Nessuna quiete, nessuna stabilità, nessuna atemporalità: «La scoperta della Verità cristiana – scrive Lettieri – non è [...] l'identificazione di una *Quies* che astragga l'uomo dalla sua esperienza di finitezza; in questa, e nella sua angoscia – cura –, anche il cristiano rimane, vivendo intrascendibilmente [...] l'inquietudine esistenziale, il *fluctuare*, lo scindersi e il non contenersi, l'incapacità di disporre di sé e della propria capacità di scelta, l'essere in sé soltanto in Altro e per Altro»⁴⁶.

⁴⁵ «La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. [...] Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti». La traduzione è quella proposta nella Nuova Biblioteca Agostiniana. (Cfr. *Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, introduzione e traduzione di G. Madurini, revisione di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1968).

⁴⁶ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, p. 255.

3. QUALE TEMPO?

Come ha scritto John Rist, «il tempo non è tanto caduta in sé, quanto è la caduta che ha deformato il tempo»¹: in quanto creato, il tempo è *bonum*², ed è l'attitudine umana della *distentio* a smarrire l'«ordine» dei tempi – *ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio* (*Conf.*, XI, 29.39) –, dimenticando l'eternità, vero e proprio «centro del tempo»³. Di conseguenza, posta in questa prospettiva, come si qualifica la teoria della *distentio animi*? In altri termini, *quale* tempo è in gioco nel Libro XI delle *Confessioni*? Il tempo fisico? Il tempo psicologico? Il tempo morale? Il tempo della fede?

L'approccio maggioritario al Libro XI è stato e continua ad essere quello filosofico, più precisamente ontologico. Studiosi molto diversi per formazione e orientamento come Meijering, Sorabji e Ricoeur, per ricordare tre nomi tra i molti, hanno esaminato e valutato la teoria agostiniana del tempo isolando il blocco testuale 14.17-28.38 dal resto delle *Confessioni*, e confrontando le risposte alle aporie del tempo offerte da Agostino con quelle di Aristotele e degli Stoici. Questo vero e proprio «sezionamento» ha costretto gli interpreti ad affrontare una lunga serie di questioni, per lo più aporetiche: per Agostino il tempo è o non è? Il tempo interiore e quello esteriore sono tra loro compatibili? Se sì, quale rapporto intercorre tra il tempo psicologico e morale, e quello fisico e cosmologico? Innanzitutto, è necessario chiarire che Agostino non opera una distinzione tra il tempo fisico e quello soggettivo; sarebbe anacronistico attribuirgli questioni filosofiche lontane dal suo modo di pensare, e proprie invece del pensiero contemporaneo. Sarà Bergson, nella sua prima opera filosofica, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, a opporre un tempo inteso come concetto scientifico e spazializzato a un tempo qualitativo, che esprime la durata della coscienza nella

¹ J.M. Rist, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, traduzione italiana di E. Alberti, revisione di G. Girgenti, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 106.

² Cfr. *Conf.*, VII, 12.18; *De vera relig.*, 11.21.

³ Come ha sottolineato Pasquale Porro, per Agostino, a differenza di Plotino, l'eternità non è né il punto di partenza né il punto di arrivo del tempo, ma nello stesso modo il loro centro. L'eternità di Dio è l'ora, dal quale si dipartono, metaforicamente, tanto lo ieri quanto il domani. Se il tempo di Plotino è strutturato sul futuro, quello di Agostino si regge tutto sul presente. (Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*).

prospettiva di un'autosufficienza soggettivistica⁴. Agostino, al contrario, ignorando il dualismo moderno – cartesiano – tra oggetto e soggetto⁵, considera del tutto compatibile la prospettiva della *distentio animi* proposta nelle *Confessioni* con quella ontologica e creazionistica offerta nel *De civitate Dei*⁶: le due formulazioni sono entrambe vere, e differiscono perché rispondono a due diversi obiettivi di indagine⁷. Lasciando da parte il registro propriamente ontologico, non sono mancati i tentativi di leggere il Libro XI in chiave fenomenologica. Il primo tra tutti è stato quello dello stesso Husserl, che nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo dell'anno 1905* scriveva:

L'analisi della coscienza del tempo è un'antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che abbia profondamente sentito la forza delle difficoltà qui contenute e che vi si sia affaticato fin quasi alla disperazione, fu Agostino. Ancora oggi, chiunque si occupi del problema del tempo deve studiare a fondo i capitoli 14-28 dell'XI libro delle *Confessiones*. Perché in questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota...⁸

Husserl riconosce in Agostino il primo pensatore ad aver posto il problema che lo impegna: il problema del rapporto tra la percezione e lo scorrere temporale. Come conciliare il non-essere della temporalità con la possibilità di una conoscenza stabile e certa? Come neutralizzare l'azione annichilatrice del tempo per salvaguardare l'esigenza della presenza? Questo riconoscimento, è evidente, non è neutrale: la ricerca di Agostino viene appiattita sulle questioni gnoseologiche proprie della fenomenologia husserliana⁹. Ridurre la problematica temporale delle *Confessioni* alla questione della coscienza interna del tempo, infatti, significa perdere di vista la finalità generale della domanda di Agostino: chiarire la differenza tra la temporalità umana e l'eternità divina.

⁴ Cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 238, nota 87.

⁵ Cfr. J.M. Quinn, *Four Faces of Time in Augustine*, p. 186.

⁶ *De civ. Dei*, XII, 16-17.

⁷ Cfr. L. Alici, "Nec aditum nec exitum inveniunt": *tempo e creazione in Agostino*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, p. 64.

⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, herausgegeben von R. Boehm, The Hague, 1966, traduzione italiana a cura di M. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 43.

⁹ Cfr. P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, p. 180.

In tempi più recenti, altri pensatori hanno provato ad accostarsi al Libro XI con una prospettiva fenomenologica, ma più attenta a dare voce alle questioni genuinamente agostiniane. È il caso di Jean-Toussaint Desanti, che ha dedicato alle pagine delle *Confessioni* le sue *Réflexions sur le temps*, ideale proseguimento dell'indagine avviata da Ricoeur nel primo volume di *Tempo e racconto*. Nella trattazione agostiniana del tempo, Desanti riconosce la coesistenza di più dimensioni: quella ontologica – la dipendenza del tempo da Dio creatore e dal Verbo eterno –, quella cosmologica – il tempo del mondo come unità delle vicissitudini del divenire – e quella fenomenologica, perché «*pour la première fois, un philosophe ne ruse pas avec l'expérience intime du temps et accepte de l'accueillir telle qu'il la voit se donner*»¹⁰. L'enigma del tempo, secondo l'interpretazione del filosofo francese, «*ne concerne donc pas explicitement l'origine ontologique de la temporalité, mais plutôt la constitution de notre intratemporalité*», ovvero «*les modes d'organisation de nos conduites temporelles*»¹¹. Questi modi sono differenziati: una cosa è il tempo dell'attesa, un'altra quello dell'oblio, altra ancora quello del dolore o della gioia, sicché per Desanti «*la difficulté est alors de chercher comment rassembler, dans une connexion essentielle, ces modes de temporalisations distincts*»¹².

Queste riflessioni sono interessanti, ma non del tutto convincenti. Certo Agostino è interessato a indagare anche l'esperienza umana della temporalità, ma sempre all'interno di un rapporto dialettico con i concetti di eternità e salvezza, di cui la prospettiva tutta immanentistica della fenomenologia non è capace di dare conto. Desanti stesso sembra rendersene conto, riconoscendo che designare come fenomenologica la ricerca di Agostino corrisponde a un «*abus de langage*»¹³. Le pagine del Libro XI, in definitiva, non appartengono né all'ontologia del tempo, né alla fenomenologia in senso stretto; forse neppure alla (sola) filosofia, perché Agostino, come ha scritto Rist, è un “filosofo informale”¹⁴. Il rischio di tante letture prettamente filosofiche è pensare di poter “mettere fra parentesi” il fatto del cristianesimo, assumendo le analisi di Agostino come «materiali degni di una migliore utilizzazione

¹⁰ J.-T. Desanti, *Réflexions sur le temps*, Grasset, Paris 1992, p. 27.

¹¹ *Ivi*, p. 83.

¹² *Ivi*, p. 84.

¹³ *Ivi*, pp. 20-21.

¹⁴ J.M. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, p. 105.

della sua e come anticipazioni, ancora sgradevolmente trattenute in un involucro teologico impreciso e ingannevole, che bisognerebbe elevare a concetto»¹⁵. Le parole dure di Marion mettono in guardia da fuorvianti attualizzazioni del pensiero di Agostino, che pretendano di isolare alcune parti a scapito di altre, separando con la forza l'intreccio di filosofia e fede biblica che gli è costitutivo. Nel dibattito novecentesco sul tempo, del resto, non sono mancati accostamenti audaci, contro i quali si sono espressi studiosi autorevoli. Nel già citato articolo *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, Flasch ha scritto: «La teoria agostiniana del tempo [...] diventò un argomento di moda dopo Bergson, Husserl e Heidegger. [...] non siamo ancora riusciti a liberare l'interpretazione della dottrina agostiniana del tempo dagli adattamenti di questa teoria a Kant, a Bergson e a Heidegger. [...] Ci vuole una rottura dura e coerente»¹⁶. Analogo il giudizio espresso da Christoph Horn:

In queste pagine sembra di trovare espressa per la prima volta la differenza tra il tempo oggettivo e il tempo soggettivo. Nella filosofia contemporanea, per esempio grazie alle riflessioni di Bergson e di McTaggart, è divenuta familiare la distinzione concettuale tra il tempo esatto della fisica e il tempo psicologico dell'esperienza vissuta. È questa distinzione che Agostino pare voler introdurre quando afferma: “È in te, anima mia, che misuro il tempo”. Per di più, egli sembra voler ricondurre anche il tempo esteriore alla soggettività, poiché la sua interpretazione del tempo come “estensione” dell'anima appare molto simile alla concezione kantiana del tempo come “forma dell'intuizione”. Entrambi questi elementi portano con facilità a leggere il libro XI delle *Confessiones* come un testo sorprendentemente moderno. [...] Mossi dall'avvincente analisi agostiniana del tempo e rivolgendosi esclusivamente a questo testo, numerosi interpreti moderni, privi di una sufficiente conoscenza dell'opera complessiva dell'ipponate, hanno fatto di Agostino il proprio interlocutore privilegiato nell'indagine sulla temporalità. Ma in questo modo si è proiettata su un pensatore antico una concezione affatto moderna [...]. Il fatto è che Agostino non pensa al fenomeno della percezione soggettiva del tempo, quale viene trattato nella modernità [...], sicché le moderne filosofie del tempo non hanno alcun diritto di richiamarsi a lui.¹⁷

¹⁵ J.-L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, pp. 15-16.

¹⁶ K. Flasch, *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, pp. 25, 39.

¹⁷ C. Horn, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 96-97, 104-105.

Per comprendere la teoria del tempo di Agostino, allora, più che i punti di contatto con il pensiero dei moderni dobbiamo cercare gli elementi, anche spaesanti, di distanza. Il primo passo, in certa misura persino ovvio, è non disgiungere la questione del tempo da quella dell'eternità, ossia non considerare l'anima e Dio due oggetti di ricerca distinti, se intendiamo prendere sul serio la dichiarazione d'intenti dei *Soliloqui*. Così facendo, il tempo possiede sì un valore «esistenziale», in senso lato anche fenomenologico – l'essere umano è costitutivamente temporale in quanto creato –, ma indisciungibile dal suo significato «escatologico» e teologico, perché la temporalità, come abbiamo visto, rinvia al suo superamento¹⁸.

Sulla scia di questo conciso rilievo di Solignac, intendo proporre come chiave interpretativa del Libro XI una lettura al contempo filosofica e teologica – a patto di intendere bene questi termini: non secondo le categorie moderne, ma come sinonimi di “ricerca del sapere di sé” e “ricerca di Dio”. Questa scelta è giustificata sia dai contenuti della trattazione, sia dalla sua forma: il tipo di riflessione condotta negli ultimi tre Libri delle *Confessioni* è «un genere di meditazione scritturistica che combina interpretazione e confessione, ragionamento e preghiera, ermeneutica e spiritualità»¹⁹. Se dunque proviamo a tenere insieme i due punti di vista – come, del resto, è lo stesso Agostino a fare²⁰, ignorando una distinzione che sarà propria della Scolastica –, il tempo mostra una significatività complessa, in bilico tra i concetti di dono e di peccato. Scrive Hans Urs von Balthasar: «Venire da Dio, allontanarsi da Dio: il primo è creazione, l'altro è peccato. Ma chi può distinguere le due cose nella concreta coscienza esistenziale?»²¹. Agostino oscilla forse tra due posizioni diverse, e a prima vista incompatibili? La risposta, chiaramente, è negativa. Se Agostino dà voce al carattere enigmatico del tempo, è per mostrare che una considerazione della creazione e del tempo che faccia astrazione dal peccato rimane per l'uomo “irreale”, nella misura in cui, come ha rimarcato Balthasar, «conosciamo queste due realtà solo nella modalità della caduta e del ritorno attraverso la grazia»²².

¹⁸ A. Solignac, *Notes complémentaires*, in *Les Confessions*, p. 591.

¹⁹ Sant'Agostino, *Il tempo*, a cura di G. Catapano, p. 7.

²⁰ Cfr. I. Bochet, *Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps*, p. 50.

²¹ H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, p. 7.

²² *Ivi*, p. 27.

Insomma, il tempo non è una realtà pregiudicata, ma aperta²³; è uno spazio di tensioni e di possibilità, è «l'ineliminabile base di tutte le buone opere create da Dio»²⁴.

Dono, peccato, grazia: la temporalità agostiniana si struttura tutta intorno a questi tre vertici. Nel carattere del dono viene restituita la realtà ontologica e cosmologica del tempo – il tempo è *ens creatum* e modo d'essere a cui l'uomo è assegnato –; la dimensione del peccato dà voce all'esperienza di dispersione, distanza e smarrimento propria della *distentio*; la grazia, infine, esprime la dimensione escatologica ed eudemonologica²⁵ del tempo – perfezione e felicità dell'uomo nell'aldiquà consistono nella conversione dell'*intentio* dalla *distentio* all'*extentio*, nella concentrazione in Dio della temporalità umana. Se il rapporto del tempo con il peccato è già stato chiarito – e continua ad offrirsi alla verifica dei lettori delle *Confessioni*, chiamando in causa la nostra concreta esperienza del tempo –, quello con la grazia richiede un'ulteriore spiegazione. Balthasar scrive: «Agostino ha incorporato ciò che vi era di profondamente autentico nell'esperienza della *distentio* nella visione cristiana, scartando la risoluzione di essa in una identità di tipo gnostico e sostituendovi una metafisica dell'amore assoluto»²⁶. Per Agostino, in altri termini, non è possibile separare l'esperienza della fugacità del tempo da quella della separazione da Dio; di conseguenza, anche la strada per “raccolgere” il tempo in unità deve passare per il piano sovratemporale. La riposta, secondo Balthasar, viene trovata da Agostino nell'«amore d'elezione»: è l'amore eterno che, comunicandosi nella grazia, viene a risolvere verticalmente la struttura distesa del tempo²⁷. «L'amore di chi ama una volta per tutte trascende il tempo, poiché non potrebbe sopraggiungere se non ciò che è e che già era: ovvero l'oggetto dell'amore, che lascia spazio per una meraviglia sempre nuova, ma rende impossibile la fine o il venir meno dell'amore. Questo affrancamento dai limiti del tempo concesso dall'amato a colui che lo ha scelto è a un tempo quella libertà che Agostino celebra in ogni occasione

²³ Cfr. *Ivi*, p. 25: «Il tempo, proprio anche come vuoto non dominato dalla creatura, offre lo spazio indispensabile, in cui lo spirito può decisamente aprirsi, esprimersi e perfezionarsi».

²⁴ *Ivi*, p. 24;

²⁵ Come ha scritto Pasquale Porro, «nel concetto agostiniano di temporalità il piano ontologico (il tempo è un modo d'essere che tende al non essere; l'eternità è vero essere), quello eudemonologico (la felicità dell'uomo coincide nella quiete nella stabilità di Dio), quello assiologico (l'immutabile è superiore al diveniente) e infine quello gnoseologico (la conoscenza del diveniente va trascesa per raggiungere quella dell'immutabile) sono inscindibili» (P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, p. 190).

²⁶ H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, p. XXIII.

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 18.

come dono della Grazia»²⁸. È dunque aderendo a Dio, in una scelta di amare che è risposta al suo atto d'amore, che l'uomo può «vincere il tempo»²⁹.

A conclusioni analoghe a quelle del teologo tedesco sono giunti, secondo traiettorie molto diverse, altri due studiosi già menzionati. Gaetano Lettieri, come noto, ha avanzato una generale reinterpretazione del pensiero agostiniano successivo *all'Ad Simplicianum*, incentrata proprio sulla nozione di grazia. In questo senso, le analisi del tempo nelle *Confessioni* sarebbero un punto di passaggio cruciale tra la metafisica neoplatonica del "primo" Agostino e la teologia della grazia dell'"altro" Agostino. Secondo lo studioso, infatti, «la straordinaria indagine agostiniana dell'*implicatissimum aenigma* del tempo è finalizzata a questa *confessio* della vanità dell'esistenza umana – *vita mortalis an mors vitalis* –, che solo nella grazia trova senso e fondamento»³⁰. Anche Jean-Luc Marion ha sottolineato la centralità della grazia, proponendo di leggere le *Confessioni* nell'ottica di una "fenomenologia della donazione". La radicale finitezza dell'uomo, di cui il tempo è segno, fa di ognuno un «*adonné*», un adonato, nel duplice senso di colui che si trova dato/donato a se stesso a partire dalla donazione e la cui «natura» è di dedicarsi/darsi interamente alla donazione. Marion riprende la categoria derridiana di *différance*, e la applica all'uomo: l'uomo è differenza e ritardo, proprio perché "donato", non autosufficiente; il ritardo che l'ego è rispetto a se stesso è l'origine della sua temporalità: «La *différance* [...] non consiste nella temporalità, ma la provoca e vi si realizza. La *distentio animi* descrive, più che il tempo, il tempo del peccato, in cui l'ego è in ritardo sul sé»³¹. È in questo contesto di radicale spossessamento che interviene la grazia, non per confermare l'uomo in un'illusoria identità ma per costituirlo nella sua insuperabile non autosufficienza. Secondo Marion, di conseguenza, l'indagine sul tempo non intende rispondere a quesiti metafisici – non è volta a determinare l'essenza del tempo e quella dell'eternità –, ma cerca invece di fare luce sui modi di darsi del tempo e della grazia: è, appunto, "fenomenologia della donazione". Colpisce la somiglianza con la conclusione di un illustre agostinologo come Meijering, lontano

²⁸ *Ivi*, pp. 15-16.

²⁹ *Ivi*, p. 39.

³⁰ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, p. 178.

³¹ J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, pp. 402-403.

dall'orizzonte fenomenologico di Marion: «Il libro undicesimo delle *Confessioni* non è in primo luogo un trattato sistematico sul tema molto discusso: "Creazione, Eternità e Tempo". Esso, invece, è soprattutto un tentativo di ottenere una qualche chiarezza personale sulla natura dei modi di essere umano e divino. [...] Nel libro undicesimo delle *Confessioni* Agostino parla principalmente come mistico, che vuole superare la propria esistenza temporale diventando uno con Dio»³². Descrivere la trattazione del tempo del Libro XI come "mistica" è spiazzante, visto il contesto strettamente filosofico, se non ontologico, in cui viene di norma letta e giudicata. D'altra parte, questo approccio mistico a temi teologici e filosofici non deve stupire, perché, come ha scritto Adolf von Harnack, «la pietà personale è il prerequisito della scienza... è questa stessa pietà che spinge a pensare, perché l'urgenza di conoscere il rapporto del proprio io con Dio porta necessariamente a determinare il rapporto della creazione, di cui si sa di essere una parte, con Dio»³³. La sfida da raccogliere, in conclusione, è quella di provare ad accostarsi al testo agostiniano abbandonando tanto la logica filosofica quanto quella teologica moderne – quello di Agostino è un discorso *a* Dio, e non *su* Dio –, per riconoscere in esso la matrice della confessione, della preghiera, dell'esercizio spirituale³⁴. Nel paragrafo successivo mi propongo di indagare proprio il nesso tra l'indagine sul tempo e la confessione. In che modo la pratica della *confessio* condiziona i concetti di tempo e di memoria? A sua volta, come si configura la confessione alla luce della comprensione del tempo come *distentio animi*?

³² E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, p. 115: «Das elfte Buch der Bekenntnisse ist nicht in erster Linie eine systematische Abhandlung zum viel verhandelten Thema: „Schöpfung, Ewigkeit und Zeit“. Es ist primär der Versuch, sich persönlich über die Art der menschlichen und der göttlichen Seinsweise einige Klarheit zu verschaffen. [...] Augustin spricht im elften Buch der Bekenntnisse primär als Mystiker, der seine zeitliche Existenz in seiner Einwerdung mit Gott überwinden möchte» (traduzione mia).

³³ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1910⁴, p. 356: «Die persönliche Frömmigkeit ist die Voraussetzung der Wissenschaft... diese Frömmigkeit treibt selbst zum Denken an, denn der Drang, das Verhältnis des eigenen Ichs zu Gott kennen zu lernen, führt mit Notwendigkeit dazu, das Verhältnis der Schöpfung, als deren Glied man sich weiß, zu Gott zu bestimmen».

³⁴ Cfr. il già citato testo di Goulven Madec, *Lectures augustiniennes*, p. 190.

4. LA CONFESSIONE

La prima considerazione da fare è tautologica: le *Confessioni* sono una confessione. Se questo è vero, la seconda considerazione è che anche il Libro XI è una confessione: la trattazione sul tempo inizia (*Conf.*, XI, 2.2-3.5) e finisce (*Conf.*, XI, 29.39) con due preghiere; l'invocazione, la lode e il ringraziamento costruiscono lo spazio entro cui il problema del tempo può sorgere¹. Agostino, dunque, confessa il tempo; e poiché il tempo raccontato, interrogato e sofferto è il suo, è il tempo stesso che si confessa. Che cosa confessa? La temporalità finita dell'uomo dice se stessa innanzitutto in quanto passato. Il passato è il tempo del peccato, della distanza, della dispersione, ma non è un tempo chiuso: la possibilità lo attraversa, aprendolo al presente e al futuro, perché Dio, che precede ogni mossa umana, è presente dall'inizio di ogni storia. «*Et ubi ego eram, quando te quaerebam?* – si chiede Agostino, guardando al proprio passato – *Et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!*» (*Conf.*, V, 2.2). Il tempo dice poi se stesso in quanto presente: è *intentio*, tensione, atto inesteso, pura concentrazione. È il presente della preghiera, della confessione; il presente che può essere qualcosa, e non un nulla, solo nell'istante estatico che si eleva al di sopra del fluire temporale: unica possibilità dell'“ora”, già rivolta al “sempre” dell'eternità divina. Infine, il tempo dell'uomo si confessa come futuro: è tensione escatologica, tentativo di liberarsi del peso della *distentio*, sguardo del molteplice verso l'unità. In conclusione, il tempo dice se stesso come rapporto ad Altro: la temporalità può dispiegarsi, avere una successione, essere durata, storia, trama, essere narrata e confessata perché trova il suo ordine in Dio, centro e principio del tempo. E se l'eternità costituisce l'«ancoraggio» del tempo, allora è proprio la confessione, in quanto relazione all'Altro, a organizzare il tempo: il tempo non può darsi che confessandosi. La confessione, ha scritto Lyotard, è «ombelico del tempo», perché è nella *confessio* di peccato e di lode, esibizione della «sofferenza di ciò che è stato fatto» e insieme attesa del futuro, che si annoda «l'intrigo temporale, il racconto della [...] vita»; senza questo rapporto del tutto concreto con Dio, «la cronologia ridotta a se stessa è puro niente, apparizione e sparizione, passaggio».

¹ Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 55 e ss.

Per Agostino, insomma, la relazione dell'uomo con Dio, e del tempo con il suo fondamento intemporale, avviene e si sostanzia nella confessione². Ciò che si realizza nei Libri X e XI, di conseguenza, è una perfetta rispondenza di forma e contenuto: la confessione, che grazie al lavoro della memoria articola la temporalità, prende una pausa dalla narrazione temporale per riflettere su se stessa; «l'esplorazione dello strano ancoraggio di ciò che avviene in ciò che non passa» diventa l'oggetto stesso del *confiteri*. «La prosa del mondo cede [...] il posto al poema della memoria»³: le parole di Lyotard restano forse insuperate nel dire il senso di questa svolta.

La corsa inquieta della vita di Agostino si ferma dunque alla fine del Libro IX. Niente sul ritorno in Africa, sulla comunità di Tagaste, poi di Ippona, sulla sua vita di vescovo. La penetrazione in sé non ha più bisogno di risalire il passato; per andare *interior* e *superior* deve volgersi alla memoria. Le analisi svolte nella Parte seconda rendono chiaro questo passaggio: la memoria non si limita al passato, ma è aperta al presente e al futuro; al suo fondo è memoria metafisica, *capacitas Dei*; la sua costitutiva dialettica di presenza e latenza ne segnala la dipendenza dall'immemorabile che è Dio. Ora, tenendo al centro la questione della *confessio*, possiamo tentare un passo ulteriore: la memoria è il modo reale della confessione, perché la confessione è la matrice della memoria. Se più volte abbiamo ribadito che la memoria non è né prodotto né strumento del pensiero⁴, perché trova il suo fondamento in Altro, ora possiamo dire, in modo più radicale, che la memoria è "graziata": è inscindibile dal suo rapporto con Dio.

La memoria, in definitiva, vive e si realizza nella confessione e grazie alla confessione. Ma se la memoria è relazione e ricerca del dialogo con Dio, allora chi parla davvero nella confessione? A chi appartiene la voce della memoria confessante, della confessione rammemorante? Per provare a rispondere, partiamo da un rilievo: lo stile di Agostino nelle *Confessioni* è di ispirazione biblica⁵; le citazioni bibliche, soprattutto dai Salmi,

² Come si evince dal contesto, la relazione qui in questione è quella di "risalita", di ricongiungimento a Dio, accanto a cui può comunque trovare spazio quella di discesa, tacita, propria di chi rifiuta la relazione, senza accorgersi di esservi ugualmente implicato.

³ J.-F. Lyotard, *La Confessione di Agostino*, pp. 59-60.

⁴ Cfr. J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, p. 41.

⁵ C. Mohrmann, *Saint Augustin écrivain*, in «Recherches Augustiniennes», 1, 1958, p. 55.

intarsiano il testo⁶, e spesso proprio le pagine di maggiore impegno concettuale e tensione sentimentale non sono che un intreccio di citazioni⁷. Stando così le cose, la parola confessata a Dio non ha la propria origine in Agostino, ma in Dio stesso: Agostino loda e confessa citando parole anteriori e più originarie di quelle che potrebbe dire in quanto uomo. La parola della confessione, in conclusione, non viene a rompere un silenzio, ma è una risposta a un ascolto che l'ha preceduta: è dialogo⁸. Agostino stesso chiarisce questo punto cruciale nelle sue *Esposizione sui Salmi*:

*Voces istae psalmi, quas audivimus, et ex parte cantavimus, si dicamus quod nostrae sint, verendum est quemadmodum verum dicamus: sunt enim voces magis Spiritus Dei quam nostrae. Rursum si dicamus nostras non esse, profecto mentimur. Non enim est gemitus nisi laborantium: aut omnis ista vox, quae hic sonuit, plena doloris et lacrymarum, potest esse eius qui nunquam potest esse miser. [...] Ita utrumque verum est, et nostram esse vocem, et nostram non esse; et Spiritus Dei esse vocem, et ipsius non esse. Spiritus Dei vox est, quia ista nisi illo inspirante non diceremus: ipsius autem non est, quia ille nec miser est, nec laborat. Ista autem voces miserorum et laborantium sunt. Rursus nostrae sunt, quia voces sunt indicantes miseriam nostram: item non sunt nostrae, quia ex dono eius vel gemere meremur.*⁹ (En. in Ps., 26, II, 1)

La confessione è rammemorazione di una rammemorazione, lavoro di una memoria attuale rivolto a una memoria virtuale. Tutte le *Confessioni*, di conseguenza, tendono a operare il decentramento dell'ego in Dio e a manifestarlo¹⁰; a maggior ragione i Libri X

⁶ Giovanni Reale, a tal proposito, ha parlato di una vera e propria «arte della tarsia». Cfr. G. Reale, *Monografia introduttiva*, in *Confessioni*, pp. 59-72.

⁷ Cfr. A. Trapé, *Introduzione*, in *Le Confessioni*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1965, p. CXVII.

⁸ Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 27 e ss.

⁹ «Se dicessimo che queste parole del salmo, che abbiamo udito e in parte cantato, sono nostre, ci sarebbe da temere che non diciamo il vero; sono infatti più parole dello Spirito di Dio che nostre. E per contro, se dicessimo che non sono nostre, certamente mentiremmo: non vi è gemito, infatti, se non di coloro che soffrono. Ma tutta questa voce che qui risuona, piena di dolore e di lacrime, può essere anche di Colui che mai può essere misero. [...] È vera dunque l'una e l'altra cosa, che la voce è nostra e non è nostra; che è la voce dello Spirito di Dio, e che non lo è. È la voce dello Spirito di Dio perché noi non potremmo dire queste parole senza la sua ispirazione; non lo è, d'altra parte, perché Egli non conosce né miseria né sofferenza. Ora queste sono parole dei miseri e dei sofferenti: sono quindi nostre, perché sono parole che esprimono la nostra miseria; e del pari non sono nostre perché è per dono dello Spirito che noi meritiamo anche di gemere».

¹⁰ Jean-Luc Marion, al riguardo, ha proposto di considerare le *Confessioni* non un'autobiografia ma una «etero-biografia». Scrive: «Agostino racconta sé come un altro: decentrandosi dal proprio ego, guardandosi dal punto di vista di Dio. (Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, pp. 67-68.; cfr. G.

e XI, dove l'indagine, partendo dai fenomeni apparentemente ovvi della memoria e del tempo, porta alla luce il loro radicamento in Dio.

Memoria e temporalità umane sono radicate in Dio. Le implicazioni di questa conclusione, certo impegnativa, meritano alcune note.

Punto primo: la confessione avviene sotto il segno della necessità. L'uomo non sceglie di confessarsi, perché, in quanto creatura, è già da sempre posto in una relazione di dialogo – silenzioso o sonoro, solitario o condiviso, rimandato o invocato – con Dio. Il registro della confessione, di conseguenza, è il registro spirituale, morale e conoscitivo per eccellenza: conoscere se stessi significa confessare la propria finitezza (*confessio peccatorum*), conoscere Dio significa lodarlo (*confessio laudis*). La confessione, allora, non è un atto di parola o di lode tra gli altri, ma struttura originariamente ogni presa di parola e ogni *performance* linguistica: è in quanto confessione, infatti, che l'enunciato umano, ponendosi come risposta a una chiamata anteriore, attesta la parola divina. Il dire autentico, in conclusione, si caratterizza per la sua struttura di rimando, quel rimando che la confessione compie due volte: con il riconoscimento delle colpe a Dio e con la lode verso Dio; perfino tre volte, perché le prime due si compiono citando le parole bibliche, vale a dire dando in risposta ciò che fu ricevuto come chiamata¹¹.

Punto secondo: la (logica) poetica della confessione è la chiave di volta per chiarire l'aporia del tempo. L'enigma del tempo è dunque risolto? Penso che la risposta migliore sia sì e no. Vediamone le ragioni. Da una parte, senza dubbio la confessione rende possibile il tempo, inteso come continuità organizzata di cui abbiamo un'esperienza concreta. Astratta dal piano dialogico in cui è posta da Agostino, infatti, la temporalità si disperderebbe nel nulla. Ricoeur lo dice bene: «La speculazione sul tempo è una ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l'attività narrativa»¹². Stupisce, allora, che il filosofo francese abbia accusato proprio Agostino di non aver saputo rispondere all'aporia della temporalità con la poetica del racconto. Dieci anni dopo *Tempo e racconto*, Ricoeur ribadisce la sua condanna del Libro XI: «[Agostino] non ha mai pensato

Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi nel De doctrina christiana*, p. 522).

¹¹ Cfr. J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 400.

¹² P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 21.

che il racconto possa costituire una replica appropriata alle difficoltà che l'esperienza temporale genera di continuo»¹³. La mancanza, tuttavia, forse non è da imputare ad Agostino, ma a Ricoeur, che ben si guarda dall'esaminare la relazione del Libro XI con la narrazione di ben nove Libri precedenti, e dal considerare la confessione una pratica linguistica a tutti gli effetti. Nel primo volume di *Tempo e racconto*, a dire il vero, Ricoeur sembrava aver riconosciuto nella «fusione di argomentazione e di inno nella prima parte del libro XI» una «trasfigurazione poetica non solo della soluzione ma anche dell'interrogativo stesso», capace di liberare «l'aporia dal non-senso che incombe»¹⁴; ma il metodo di isolamento e messa tra parentesi che aveva poi adottato¹⁵, come abbiamo visto, gli aveva impedito di sviluppare questa intuizione.

Altri autori hanno proseguito questa indagine, partendo dal punto in cui Ricoeur l'aveva abbandonata. La dimensione pragmatica¹⁶ della confessione è stata ampiamente rilevata: così James J. O'Donnell, nel suo commento alle *Confessioni*, giunge alla conclusione che, a partire dal Libro X, «*the text itself becomes the ascent. The text no longer narrates mystical experience, it becomes itself a mystical experience*»¹⁷; in modo simile, secondo Lyotard «Agostino confessa il suo Dio e si confessa non perché è convertito, ma si converte o tenta di convertirsi nel confessarsi»¹⁸. Le *Confessioni*, insomma, non raccontano solo una conversione, ma si compiono come una confessione¹⁹: la posta in gioco non è «dire ciò che si pensa», ma «fare ciò che si dice». Se questo è vero, anche l'annosa questione della loro attendibilità è trasfigurata: la verità di questa «parola perlocutiva» non si fonda più sulla *Wahrheit*, l'adeguazione dello spirito alla cosa, ma sulla *Wahrhaftigkeit*, la veracità²⁰. Scritte non per descrivere, né per

¹³ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995, edizione italiana a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 83.

¹⁴ P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 21.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 21, 22.

¹⁶ Nel suo studio sulla confessione come genere letterario, María Zambrano ha scritto: «Se non attuo ciò che attuo l'autore della Confessione, la sua lettura sarà vana. La confessione infatti è un'azione, l'azione massima che è dato attuare con la parola» (M. Zambrano, *La confesión: género literario*, Siruela, Ciudad de Mexico 1943, traduzione italiana di E. Nobili, introduzione di C. Ferrucci, *La confessione come genere letterario*, Mondadori, Milano 1997, p. 45).

¹⁷ *The Confessions of Augustine: An Electronic Edition*, Text and commentary copyright (c) 1992, J. J. O'Donnell, SGML encoding and HTML conversion by Anne Mahoney for the Stoa Consortium, 24 November 1999, Book Ten, Introduction, 3.151.

¹⁸ J.-F. Lyotard, *La Confessione di Agostino*, p. 45.

¹⁹ J.-L. Marion, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, p. 53.

²⁰ *Ivi*, p. 69.

dimostrare, né per istruire, ma per suscitare la confessione, le *Confessioni*, in definitiva, sono un vero e proprio atto perlocutorio, perfettamente rispondente alla definizione datane da Austin: «produce certi effetti indotti sui sentimenti, sui pensieri e sulle azioni degli uditori, del locutore o di altre persone. E ciò può essere fatto nel progetto, nell'intenzione o nella volontà di produrli»²¹.

In conclusione: la durata temporale si dispiega nel dialogo dell'uomo con Dio, perché è nello sguardo a ritroso (verso il passato) e in avanti (verso l'avvenire che non passa) della confessione che la frammentazione cronologica trova il proprio senso. La confessione giunge dunque a risolvere il tempo? La risposta è no, per le ragioni già ricordate: in questa vita il tempo non si supera – l'uomo resta disperso nella *regio dissimilitudinis* – ma si può vivere nell'*extentio*, nella ricerca infinita di Dio.

La confessione, allora, chiarisce e non chiarisce l'enigma del tempo: certo porta alla luce il radicamento del temporale nell'eterno, ma proprio in questo modo ne ribadisce anche l'indisponibilità rispetto all'uomo. Esito dell'indagine: l'aporia è la verità del tempo. Il Libro XI è «un gemito pieno di speranza»²², che non prospetta soluzioni definitive, ma interroga l'uomo nel suo rapporto con se stesso e con Dio²³. È qui sancita tutta la distanza di Agostino dalle tendenze narrative e biopoetiche del pensiero contemporaneo²⁴: l'unità della vita non è garantita dal racconto, sovente elevato a vero

²¹ Vale la pena riportare per intero il testo di John Austin: «*There is yet a further sense (C) in which to perform a locutionary act, and therein an illocutionary act, may also be to perform an act of another kind. Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons: and it may be done with the design, intention, or purpose of producing them. [...] We shall call the performance of an act of this kind the performance of a perlocutionary act or perlocution*». (Cfr. J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 101).

²² P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, p. 20. María Zambrano ha individuato l'ambito di appartenenza della scrittura agostiniana nella "gridata" messa in chiaro delle «verità della vita», inaugurata dal lamento di Giobbe: «è Giobbe l'antecedente della confessione [...] le sue parole sono lamenti che giungono nello stesso tempo in cui vengono emessi; è come se li udissimo: suonano a viva voce. E la confessione è questo: parola a viva voce» (M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, p. 7).

²³ Maria Bettetini ha scritto: «La soluzione al problema del tempo è una non soluzione, perché è una soluzione teologica a un problema filosofico, insostenibile senza il soccorso delle Scritture, ambigua per diversi aspetti, tranne che per il fine educativo» (M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, p. 133).

²⁴ Nell'impossibilità di ricostruire nella sua interezza il panorama molto variegato del "narrativismo", elenco alcuni degli ambiti disciplinari interessati: la letteratura – basti pensare al recente successo della biopoetica –, la storiografia, l'ermeneutica narrativa e il pensiero post-moderno, la psicologia. In ambito filosofico, la letteratura che si è interessata al rapporto tra Agostino e il postmodernismo è vasta. (Cfr. John D. Caputo, Michael J. Scanlon (edited by), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington 2005; L. Boeve, M. Lamberigts and M. Wisse (edited

e proprio esistenziale²⁵, perché l'uomo non possiede la parola, ma può tutt'al più prenderla in prestito.

by), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance Against Modernity*, Peeters, Leuven 2009). Per quanto riguarda la psicologia, le teorie che enfatizzano la narratività sono particolarmente influenti. (Cfr. D.D. Hutto, *Memory and Narrativity*, in S. Bernecker and K. Michaelian (edited by), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Taylor & Francis, Milton Park 2017, ch. 15; J. Brockmeier, *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*).

²⁵ Emblematica, in tal senso, è la posizione di Jean-Tuissant Desanti, che nella sua lettura del Libro XI delle *Confessioni* propone di individuare il principio di unità del tempo nel racconto, definito come «*l'engagement réciproque de la parole dans le temps et du temps dans la parole*». Desanti lascia del tutto sullo sfondo la dimensione teologica della confessione e della riflessione su tempo ed eternità, concentrandosi sul ruolo del racconto nella costituzione della temporalità umana. (Cfr. J.-T. Desanti, *Réflexions sur le temps*, pp. 90-93).

CONCLUSIONI

*Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora.*¹

L'uomo è nel tempo, l'uomo è tempo; non per accidente, ma per costituzione. Agostino si appropria del tempo, l'inappropriabile, l'ente creato che lo precede e lo oltrepassa senza mai offrirsi ad una presa definitiva; con più esattezza, allora, Agostino si appropria della temporalità, la condizione storica e finita in cui si dispiega l'itinerario della vita umana.

È questa la prima, sostanziale, differenza dal pensiero greco: non c'è solo il tempo del mondo, ma anche quello della persona, perché il tempo è la realtà che interessa l'uomo più da vicino, che lo riguarda in ogni sua mossa, che ne limita e al contempo fonda la possibilità di riferimento all'eterno. Se questo è vero, il tempo non è più (solo) lo sfondo omogeneo del mutamento, ma è la storia individuale e universale in cui cercare un senso e costruire successioni e connessioni. Alla concezione mitica e ciclica del tempo, riproposta in varie forme dai presocratici all'ellenismo – persino Aristotele non trovava alcun inconveniente nell'immaginare che la guerra di Troia potesse continuare a ricominciare, senza fine² –, Agostino sostituisce il tempo psichico e storico: il tempo della persona.

In che modo? Attraverso la memoria. Questa è la tesi che ho proposto e provato ad argomentare: non è la percezione immediata, comune anche agli animali, ad assicurare l'esperienza temporale, ma una facoltà razionale, attiva e dinamica, propria dell'uomo. Questa δύναμις viene individuata da Agostino nella memoria, una memoria del tutto rivoluzionata rispetto alle comprensioni antiche e tardo-antiche: non limitata al passato ma capace del presente e del futuro; non magazzino statico dei ricordi ma forza intenzionale e "ascensionale"³. Insomma, se per Aristotele il senso comune assicurava

¹ *Serm.* 80, 8.

² Aristotele, *Probl.* I, z, 3, 916 a 18.

³ B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, p. 354.

la percezione del tempo cronologico, per Agostino, invece, è la memoria, centro di tutti i processi conoscitivi, a rendere possibile l'esperienza di un tempo nuovo: caitologico, storico, vissuto.

Dopo esserci immersi nelle *Confessioni* e aver sostato nei luoghi centrali dei Libri X e XI, possiamo ora tentare uno sguardo di insieme. Agostino scopre il tempo perché scopre la memoria, e nella memoria la persona. La *mens* è memoria, la memoria è esperienza del tempo, il tempo è il rapporto tra i due poli della finitezza umana e dell'eternità divina. Nella radicale trasformazione dell'idea di memoria, di conseguenza, si colloca la seconda, importante, differenza del pensiero di Agostino rispetto a quello greco: la memoria, assicurando la "continuità della vita", l'identità nel tempo e la coscienza, rendendo possibile l'autobiografia e la confessione, costituisce il nucleo fondativo della persona. A questa nozione, i filosofi antichi erano rimasti estranei. Così, per Platone l'anima non si realizzava costruendosi una storia, ma liberandosi anzi dal proprio vissuto particolare, nel tentativo di elevarsi all'essenza ideale (e universale)⁴; Aristotele, che pure aveva assegnato all'individuo il privilegio dell'esistenza, non era comunque riuscito a dare ragione della personalità individuale, riducendo il singolo alla specie⁵; Plotino, verso la cui teoria del tempo e della memoria Agostino fu maggiormente debitore, aveva forse pensato a "personaggi", ma non a persone⁶, perché, ancora una volta, le anime potevano diventare immortali solo a patto di perdere la memoria di sé, e con essa la propria identità. Prima di Agostino, in definitiva, il tempo era stato considerato una dimensione accidentale, addirittura d'intralcio per l'anima; solo nel mutato orizzonte cristiano, posti la trascendenza divina e l'atto creativo, la temporalità può finalmente essere assunta nella persona⁷.

⁴ Platone, *Phaed.* 83 d; 84 b; 114 c; 67 a.

⁵ Cfr. J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Félix Alcan éditeur, Paris 1915, p. 184: «C'est que le point de vue de l'un et de l'autre [Aristotele e Platone] est, malgré toute la différence de leurs tempéraments et de leurs génies, un point de vue identique. C'est le point de vue de l'antiquité : de même que l'individu est noyé dans la cité, de même il est absorbé dans le kòsmos. L'individu n'est pas objet de science, il n'a pas de place dans le système clos de la pensée conceptuelle, qui postule invinciblement le nécessaire, l'immuable ou, à défaut, le retour éternel».

⁶ Cfr. J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 125: «Que l'on examine à nouveau les passages où Plotin nous parle de la personne, on s'apercevra qu'il s'agit non d'une personnalité absolue et subsistante, sujet de la conscience et de la vie, mais d'un personnage dont « nous » pouvons et devons « nous » détacher».

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 126; J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, pp. 183-189.

«La memoria è del passato», scriveva Aristotele nel *De Memoria*, seguito dagli Stoici e dai Neoplatonici; «la memoria è del tempo», mostra Agostino nelle *Confessioni*: essa intreccia la pluralità dei tempi passati, creando una successione sensata; è apertura e possibilità del presente, assicurando così l'autocoscienza e l'identità della persona; anticipa il futuro, aprendo l'uomo alla dimensione escatologica del divino. In questo consiste la *distentio animi*, l'unico modo in cui all'uomo è dato conoscere e vivere il tempo, sempre in biblico tra distensione e dispersione, peccato e redenzione. Quella di Agostino, di conseguenza, è una controstoria, e per due motivi: 1) perché la memoria non conserva il tempo, ma, letteralmente, lo con-tiene; 2) perché la memoria, *locus non locus* della verità dell'uomo, non si emenda, non si supera, non si cancella. In questa *capacitas* temporale dell'intemporale risiede allora tutto l'enigma della condizione umana.

Dal tempo alla memoria, dalla memoria – ripensata e trasformata – alla comprensione dell'uomo. Dal Libro XI – la domanda sul tempo, l'immagine della *distentio animi* – al Libro X – il “poema sulla memoria” – e poi di nuovo alla preghiera-confessione conclusiva del Libro XI. In questa dinamica, narrata in due Libri delle *Confessioni*, ma messa in campo dall'inizio alla fine dell'opera⁸, i concetti di *memoria*, *intentio*, *distentio*, *extentio* e *confessio* trovano la loro connessione e il loro significato. Questa linea interpretativa ha guidato la lettura del testo agostiniano. A buon diritto? Valutiamone la legittimità.

Che la trattazione sul tempo e quella sulla memoria vadano lette in modo congiunto, appare evidente innanzitutto dalla definizione del primo come *distentio animi*. Come si giustifica, infatti, la capacità dell'animo di distendersi temporalmente? In che modo l'animo è capace del tempo? Come abbiamo visto, la *distentio* riposa sull'*intentio*; entrambe, a loro volta, trovano la propria condizione di possibilità in una facoltà centralizzata, attiva e dinamica, capace tanto di accogliere i *signa* temporali quanto di connetterli e interpretarli: la memoria. La dinamica di *intentio* e *distentio* alla base della percezione temporale, dunque, non è che un esempio di memoria in atto. Chiariamone

⁸ Interessante, a tal proposito, la proposta di Paul Ludwig Landsberg: «*Les neuf premiers livres des Confessions pourraient être intitulés Memoria, le dixième Contuitus, et la dernière partie Expectatio*» (P. L. Landsberg, *La conversion de saint Augustin*, in «Supplément à La Vie Spirituelle» 48, 1936, p.33). Questa lettura fu ripresa da Jean-Marie Le Blond, che definì le *Confessioni* «*une oeuvre de mémoire, de mémoire agostinienne*» (J.-M. le Blond, *Les Conversions de saint Augustin*, Aubier, Paris 1950, p. 6).

le ragioni. Quando l'animo, esposto al divenire extrasoggettivo, riceve un'impressione, essa si deposita nella memoria come traccia, *affectio* (*Conf.*, XI, 27.36): questo momento, fondato sulla capacità ricettiva della memoria, corrisponde alla *distentio*, perché l'animo, accogliendo le tracce del passato o i *signa* che rinviano al futuro (*Conf.*, XI, 18.24) si dilata (*Conf.*, XI, 28.37). Perché vi sia percezione temporale, tuttavia, la sola distensione non è sufficiente: è necessario che i singoli frammenti temporali vengano connessi tra loro. Qui interviene il potere attivo e sintetico della memoria: è il momento dell'*intentio* unificante.

Distentio e *intentio*, in conclusione, sono espressione del versante ricettivo e di quello dinamico della memoria. «A-priori teoretico della concezione del tempo»⁹: la memoria non è nulla di meno, perché, intrecciando durate, fonda la nostra esperienza del tempo¹⁰. La comprensione della facoltà della memoria del Libro X, radicalmente innovativa rispetto a tutte quelle precedenti, è dunque il prerequisito della riflessione sul tempo.

Come il Libro X prepara e rende coerente la teoria del tempo, così il Libro XI completa e calibra la trattazione sulla memoria. Non è solo il tempo, infatti, ad acquistare concretezza dalla memoria, ma anche la seconda dal primo: se il tempo fosse mera illusione e apparenza, la memoria perderebbe la centralità assegnatale da Agostino, e potrebbe facilmente essere sostituita da altre forme di conoscenza, non temporali; la realtà del tempo, di conseguenza, rappresenta un vero e proprio imperativo al "dovere di memoria"¹¹. Ma c'è dell'altro. La spiegazione della percezione temporale come *distentio animi* evidenzia nella memoria la dimensione della distensione, della distanza e della differenza quale cifra insuperabile della conoscenza umana. La memoria è unità, ma anche inevitabile molteplicità; è sintesi, e insieme dispersione; presenza eppure

⁹ Cfr. T. Liuzzi, *Tempo e storia in Agostino. Dalle «Confessioni» al «De Trinitate»*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 1, 1984, p. 59: «La memoria rappresenta l'a-priori teoretico della concezione del tempo, perché la memoria è il "fondo" della *mens*, soggetto dell'unità del reale nella *distentio*».

¹⁰ Cfr. R. Lenoble, *La prise de conscience de la temporalité*, in «Giornale di Metafisica», 12, 1957, p. 426: «Par-là, l'instant vécu, rendu "durable" par l'acte de conscience, ce présent qui résume l'histoire et engendre l'avenir, s'apparente à l'éternité divine». Cfr. M.J. Moreau, *Mémoire et durée*, p. 250: «Telle est la permanence de la mémoire au service de l'esprit; elle a une force d'élasticité spirituelle qui retient, étend et stabilise le temps: elle est créatrice de durée».

¹¹ Cfr. G. Santi, *Dio e l'uomo: conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, pp. 54-55.

latenza. Proprio perché il sapere della memoria non è del tutto trasparente, ma attraversato dalla dimenticanza, la memoria non è possesso, ma ricerca. Insomma, Agostino pone la latenza – l’oblio di riserva, come lo abbiamo definito nella Parte seconda – a fondamento del processo mnestico; così facendo, rivendica con forza il carattere temporale della memoria. Con quali conseguenze? L’affermazione della temporalità della memoria può apparire scontata, persino tautologica, ma è sufficiente considerare la posizione plotiniana per convincersi del contrario. Plotino non aveva forse descritto l’ἀνάμνησις come una forma di conoscenza con cui «il tempo non ha nulla a che vedere», tanto che in essa il principio conoscente e la cosa conosciuta giungevano ad identificarsi¹²? Accogliendo nella propria idea di memoria la concreta esperienza della *distentio*, Agostino prende le distanze dalla concezione plotiniana e più in generale greca¹³ del sapere come visione diretta e pienamente disponibile: la dinamica della memoria descritta nel Libro X sancisce la fine del modo tardo-antico di comprendere la conoscenza¹⁴.

Integrata con le analisi del Libro XI, in conclusione, la teoria agostiniana della memoria restituisce al tempo la sua realtà – lo spessore ontologico che il pensiero antico e-tardo antico gli aveva negato –, e al sapere la sua alterità: l’uomo cristiano non è il saggio plotiniano; tra l’uomo e la Verità c’è una relazione personale, e non un rapporto di possesso; la *memoria* non si risolve in *visio*.

Stabilendo la continuità delle due questioni, tanto il tempo quanto la memoria sono salvi. Questa è la mossa proposta da Agostino, in cui risiede l’elemento di maggiore originalità della sua analisi¹⁵; ma questa è anche la mossa richiesta al lettore contemporaneo, per poter interpretare, con carità e rigore insieme, i Libri X e XI delle *Confessioni*. Ricordiamo le due principali critiche mosse ad Agostino: 1) la teoria della

¹² Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 3, 25.

¹³ Cfr. Aristotele, *De anim.* III, 4, 430 a 3-5.

¹⁴ Cfr. J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, p. 41: «[...] Die Erinnerung ist kein Produkt oder Instrument des Denkens. Um zu verstehen, was Erinnern bedeutet, genügt es nicht, daß ein Subjekt sich in den verschiedenen Sinnesempfindungen gleichsam autark als „unus ego animus“ durchhält. Es ist der Einsatzpunkt von Augustins Analyse der Erinnerung, daß es die Kraft, mit der ein Subjekt als „Einer, Ich, der Geist“ mittels der Sinne tätig ist, gerade zu überschreiten gilt, soll Erinnern begriffen werden. Diese Einsicht in den nicht-instrumentellen Charakter des Erinnerns stellet [...] das erkenntnistheoretische Signal des Endes der Spätantike dar».

¹⁵ Cfr. G. O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 161.

distentio animi non riesce a dare ragione della successione temporale; 2) la memoria, facendo “presente”, ripropone il primato greco della presenza, oggettivando tanto l’essere quanto Dio. Ritengo che, seguendo la linea interpretativa messa in campo dallo stesso Agostino, entrambe le obiezioni siano respinte. Chi ha accusato Agostino di aver confuso il tempo con l’eternità¹⁶, riducendo le tre estasi temporali a forme del presente, non ha tenuto in debita considerazione la concezione della memoria del Libro X. Certo la memoria “salva” il tempo, perché ne intreccia i diversi istanti in durata, ma non ne assicura alcun possesso, alcuna presenza: il tempo si offre alla percezione solo nella dinamica di *intentio* e *distentio*, di ricezione e attualizzazione delle *affectiones*: le tracce mnestiche. La memoria, insomma, in quanto polo di sintesi del tempo, non risolve la distensione, ma è anzi costretta a riconoscere l’indisponibilità del passato e del futuro nei fenomeni della dimenticanza e della latenza. Chi, invece, ha fatto della memoria agostiniana l’organo della presenza¹⁷, ha reciso in modo illegittimo la trattazione del Libro X da quella del Libro XI, dove Agostino ribadisce la finitezza e la storicità della conoscenza umana: tutta scandita da professioni di ignoranza – «*ehi mihi, qui nescio saltem quid nesciam!*» (*Conf.*, XI, 25.32) – la ricerca si conclude con la rinuncia a conoscere *l’ordo temporalium* (*Conf.*, XI, 29.39). Non solo: la memoria può forse sembrare saturare l’orizzonte del conoscere, perché tutto il sapere – almeno in latenza, come virtualità – è reso presente; nondimeno, essa giunge anche a riconoscere il divario, la frattura e la differenza che attraversano il sapere, perché la virtualità e la latenza non possono mai essere superate in modo definitivo.

Il tempo, attraverso la memoria, diventa storia¹⁸; la memoria, rimanendo fedele al tempo, restituisce all’uomo la sua condizione finita. Di fatti, che cosa potrebbe dire la memoria sull’uomo, se potesse emendarsi del proprio carattere temporale? Nulla: una memoria senza tempo non riguarda l’uomo, ma (forse) solo il σοφός, che ormai poco ha a che fare con il mondo diveniente dell’al di qua. Questa era la strada percorsa da

¹⁶ Cfr. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, p. 30; E. Rivero, *Filosofia analitica del tempo*, p. 39.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921*; P. Porro, *Agostino e il «privilegio dell’adesso»*, p. 177-204.

¹⁸ Cfr. L. Alici, *Linguaggio e tempo in S. Agostino*, p. 1041: «Più che una semplice funzione logica, quasi funzione di possibilità del ricordo, la memoria è lo spazio vivo dentro al quale lo spirito si fa storia».

Plotino, che Agostino si assicura di evitare sin dai tempi del *De ordine*¹⁹. La finalità di Agostino, d'altronde, è esattamente l'opposto di quella plotiniana: non delineare una redenzione dal tempo, ma nel tempo; non mettere tra parentesi la temporalità umana, ma approfondirla per trovare in essa l'enigma dell'uomo, il paradosso della persona²⁰.

*Tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!*²¹

La memoria è una forza profonda, infinita, sfuggente. È l'abisso della mente umana: il luogo non localizzabile dove la distanza temporale del passato può essere accorciata e percorsa a ritroso, dove la dispersione e l'instabilità del presente possono trovare ancoraggio, dove l'opacità del futuro può essere illuminata. Essa trascende il tempo, lo spiritualizza²², è persino capace dell'eterno, ma restando sempre memoria, ovvero: movimento dialettico, ricerca per gradi e tappe; in una parola, forma temporale del conoscere.

Che cos'è, allora, la memoria? Il paradosso dell'intemporale (le nozioni intelligibili, l'idea di vita beata, la verità, Dio) presente nel temporale (la mente umana finita), e del temporale capace dell'intemporale. Proprio in questo specialissimo rapporto risiedono le ragioni profonde della centralità della memoria nel pensiero di Agostino: la memoria tanto fonda il finito, la temporalità che l'uomo è per se stesso, quanto ne assicura

¹⁹ Cfr. *De ord.*, II, 2.6-7.

²⁰ Tenendo a mente lo sfondo etico della teoria della memoria del Libro X, diventa chiaro che il "trattato sul tempo" del Libro XI è in realtà funzionale a una "pedagogia dell'anima". Agostino, a conferma di questa interpretazione, si rivolge ripetutamente all'anima, affinché intenda quale sia la propria funzione in ordine alla comprensione del tempo, e la esorta a non permettere alle passioni di confonderla una volta acquisito il concetto di *distentio*; inoltre, egli fa uso delle aporie scettiche con il palese intento di far vacillare la cognizione ordinaria del tempo e di prepararne così una cognizione più profonda. (Cfr. C. Horn, *Sant'Agostino*, pp. 107-108).

²¹ *Conf.*, X, 17.26.

²² Cfr. J. A. Mourant, *Saint Augustine on Immortality*, Villanova University Press, Villanova 1969, p. 23: «For Saint Augustine memory is essentially duration and a spiritual power that both transcends and spiritualizes space and time»; J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 251: «La mémoire dépouille le passé [...] de toute affectivité et de toute mutabilité. Elle fixe nos états transitifs et, en les fixant, elle les spiritualise ; on pourrait dire qu'elle confère à notre passé une sorte d'immutabilité»; L. Alici, *Genesi del problema agostiniano del tempo*, in «Studia patavina», 22, 1975, p. 58: la memoria è «movimento centripeto di resistenza alla forza centrifuga del tempo».

l'apertura all'infinito che è Dio; e ancora: tanto rende possibile l'identità della persona, l'autocoscienza, la storia di ogni uomo come storia "propria", quanto salvaguarda la differenza tra l'uomo e Dio, contro ogni umana pretesa di autosufficienza. Il paradosso della memoria, di conseguenza, è il paradosso dell'uomo, «*vivente mortaliter*».

Una breve nota, prima di delineare alcune implicazioni del rapporto tra temporale ed eterno ora richiamato. Come ho suggerito, il paradosso gioca un ruolo importante nel pensiero di Agostino; anzi, ne costituisce forse la cifra distintiva. Questo rilievo, a prima vista anacronistico, si giustifica sia sul piano formale che contenutistico. Per quanto riguarda l'aspetto linguistico, negli scritti di Agostino non compare certo il termine greco παράδοξος, ma ricorrono spesso l'aggettivo (*ad*)*mirabile* e il sostantivo *mirum*, che riprendono la traduzione di παράδοξα in *admirabilia* data da Cicerone nei *Paradoxa Stoicorum* e riproposta nel *De finibus bonorum et malorum*²³. Vista la sicura conoscenza, da parte di Agostino, del lessico tecnico ciceroniano, possiamo dunque concludere che Agostino utilizzi questi termini con consapevolezza. Ancora più interessante risulta l'aspetto contenutistico. Agostino si vale spesso di espressioni paradossali, perché, intrecciando spiritualità e filosofia, fede e ragione, è impegnato a restituire la complessità della condizione umana, senza per questo rinunciare al tentativo di comprenderla in termini razionali: «passione del pensiero», come diceva Kierkegaard²⁴, è allora la formula più adatta che si possa coniare per restituire il carattere della ricerca agostiniana.

Torniamo alla questione della relazione tra temporale e sovratemporale che nella memoria e attraverso la memoria prende corpo. La memoria agostiniana, in quanto unità aperta alla molteplicità – rammemorare significa raccogliere, *cogitare*, *colligere* e *cogere* (*Conf.*, X, 11.18), costringere la pluralità dei ricordi all'unità ordinata della *mens* – ripropone forse il tema platonico e neoplatonico del rapporto Uno-molti? Oppure,

²³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, p. 232.

²⁴ «Ma il grado più alto di ogni passione è sempre quello di volere la propria fine, e così anche la più alta passione della ragione è volere lo scandalo, anche se lo scandalo, in un modo o nell'altro, può segnare la sua fine. Questo, allora, è il supremo paradosso del pensiero: voler scoprire qualcosa che esso non può pensare» (S.A. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, Reitzel, Kjøbenhavn 1844, traduzione italiana di S. Spera, *Briciole filosofiche cioè una filosofia in briciole*, Queriniana, Brescia 2001, p. 92).

spingendo l'animo a trascendersi e aprendolo alla trascendenza divina, essa anticipa la dialettica tra finito e infinito, distintiva della modernità? Senza tentare un bilancio storico del pensiero di Agostino, possiamo provare e rilevare gli elementi di continuità e discontinuità della sua teoria della memoria rispetto alla tradizione.

La concezione agostiniana della memoria, come abbiamo visto, risponde innanzitutto al problema del divenire temporale. Senza un polo di sintesi, la molteplicità degli istanti puntuali è dispersa e inconoscibile; la memoria interviene dunque come unità unificante, tanto del tempo (*Conf.*, XI, 27.34-36) quanto dello spazio (*De mus.*, VI, 8.21): essa è la "connessione dei diversi", la loro "forma interna"²⁵. Come abbiamo visto, d'altra parte, il lavoro della memoria si spinge ben oltre. Elevare il fluire temporale a durata, infatti, per Agostino significa anche raccogliere la dispersione della vita umana in unità: la valenza conoscitiva della memoria è indisgiungibile dal suo valore morale e spirituale. Proprio nel riferimento all'Uno, quale principio ordinatore del tempo e dell'agire umano, la concettualizzazione agostiniana mostra il proprio debito nei confronti dei Platonici, e più precisamente della metafisica henologica²⁶. La preghiera conclusiva del Libro XI (*Conf.*, XI, 29.39), su cui ci siamo soffermati nella Parte terza, ne è la conferma, ma tutte le *Confessioni* presentano cospicui richiami all'henologia²⁷, a partire dalla metafora, anch'essa già richiamata, della *regio dissimilitudinis*. Agostino stesso, del resto, è il primo a riconoscere i meriti dei filosofi neoplatonici, e a richiamarsi in modo esplicito alla loro lezione, ben dopo la conversione e fino alla vecchiaia²⁸. Persino l'indagine sul tempo del Libro XI, a fronte della sua innegabile originalità, ripropone e rielabora motivi di tradizione neoplatonica: così la triade *intentio-distentio-*

²⁵ Cfr. J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, p. 60 nota 68: «*Memoria ist die Verbindung Verschiedener. Es ist ihre "innehere Forme"*».

²⁶ Il termine "henologia", coniato alla fine degli anni Quaranta da Étienne Gilson (É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948), si è diffuso a partire dagli anni Settanta con la pubblicazione della voce "Henologie" di Egil Aude Wyller nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (P. Hadot, K. Flasch, E. Heintel, *Eine (das), Einhei*, in Joachim Ritter (herausgegeben von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1972, pp. 361-384). In Italia è stato introdotto da Giovanni Reale alla metà degli anni Ottanta (G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in *Proclo*, I Manuali, Milano, Rusconi, 1985, p. LXX).

²⁷ Cfr. *Conf.*, I, 5.5; I, 7.12; I, 20.31; II, 1.1; II, 3.5; II, 6.13; III, 8.16; X, 29.40; X, 34.52; XII, 16.23; XII, 28.38; XII, 31.42; XIII, 2.2.

²⁸ Cfr. C. Horn, *Sant'Agostino*, pp. 26, 56.

extentio costituisce una rivisitazione del fondamentale modello teorico neoplatonico “permanenza-processione-conversione”²⁹.

Queste importanti affinità nascondono però altrettanto significative differenze. Mentre per i Platonici il piano dell’Uno e quello del molteplice erano irrimediabilmente separati, per Agostino tra essi c’è differenza, ma non divaricazione: è la memoria, per l’appunto, ad assicurarne la connessione. Scrive Kreuzer: «Ciò che con Plotino viene pensato come l’Uno, al di là delle determinazioni del pensiero, con Agostino diventa un momento della struttura della memoria. La trascendenza del *mundus intelligibilis* viene ritrovata nella configurazione d’angoscia della vita quotidiana e della tentazione di tutti i giorni»³⁰. La memoria, in altri termini, non divarica il piano ideale da quello reale, ma anzi è il punto del loro contatto: partendo dal ricordo del sensibile, l’uomo può giungere, attraverso progressivi trascendimenti, fino al ricordo della verità e di Dio.

Proprio nella necessità di questo rapporto di rimando e apertura alla trascendenza è stata letta una prima formulazione della questione moderna del finito e dell’infinito: come ha scritto Costantino Esposito, la memoria è avvento del divino, dell’infinito³¹. Ma spingersi più in là significherebbe forzare il testo di Agostino, cercando dei concetti pienamente moderni in un pensiero ancora tardo-antico. All’opera di Agostino, «la gemma più bella»³² della tarda antichità in lingua latina, dobbiamo riconoscere la sua autonomia rispetto all’importante *Wirkungsgeschichte* che ha prodotto nei secoli³³.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 106.

³⁰ J. Kreuzer, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittel-alterlichen Philosophie*, p. 40: « Was bei Plotin als das Eine jenseits der Denkbestimmungen gedacht wird, wird bei Augustin Moment der Struktur Erinnerung. Die Transzendenz des *mundus intelligibilis* findet sich in der Sorgestruktur des Alltags und alltäglicher Versuchung wieder».

³¹ C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città nuova, Nuova biblioteca agostiniana, Roma 2000, p. 124.

³² J. Fontaine, *Introduzione generale alle Confessioni di Agostino*, in Sant’Agostino, *Confessioni, volume I (libri I-III)*, Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992, p. XII.

³³ Cfr. G. Reale, *Monografia introduttiva*, in *Confessioni*, p. 20.

Oh, questo vecchio retore! Come è falso! E come ci fa strabuzzare gli occhi! [...] Il suo valore filosofico equivale a zero. Platonismo per il popolo; il che significa: un modo di pensare inventato per la più alta aristocrazia dell'anima, acconciato per nature servili.³⁴

Valutata la legittimità della linea di lettura proposta e chiariti gli elementi di continuità e innovazione delle trattazioni dei Libri X e XI, possiamo ora tentare un bilancio complessivo della teoria agostiniana della memoria, nel suo rapporto con il problema del tempo.

Il giudizio sprezzante dato da Nietzsche sulle *Confessioni* riesce a cogliere, con l'estremismo che gli è usuale, un elemento a mio avviso importante, e tutt'altro che negativo: la dimensione retorica, linguistica e poetica della memoria agostiniana. Sì, Agostino è retore, perché con i suoi tredici libri di autobiografia ed esegesi biblica è impegnato a *flectere* l'animo, suo e dei lettori, verso Dio; sì, la memoria è indissociabile dalla confessione, perché è esercizio di parola, che articola il tempo nel linguaggio³⁵, la storia individuale e collettiva nel dialogo con se stessi, con gli altri e con Dio. La concezione agostiniana ribalta la teoria aristotelica della memoria, porta alle sue estreme conseguenze quella plotiniana, scardina, più in generale, l'impostazione epigrafica – la memoria come supporto passivo delle tracce mnestiche, come deposito dei ricordi – tutt'ora dominante. Per comprendere la portata del pensiero di Agostino, di conseguenza, dobbiamo certo collocarlo nel suo orizzonte di ricerca, tenendo conto delle influenze neoplatoniche e ciceroniane, ma dobbiamo anche riuscire a cogliere le provocazioni lanciate dai suoi testi, per guadagnare uno sguardo critico sulle metafore esplicative di cui il pensiero occidentale, ieri come oggi, continua a servirsi. «*To understand memory more fully, psychology should learn to recognize the limitations of*

³⁴ F. Nietzsche, eKGWB/BVN-1885,589 - *Brief An Franz Overbeck: 31/03/1885*: «*Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdrehend! [...] Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen*» (F. Nietzsche,). La traduzione in italiano è quella proposta da Maria Bettetini in *Introduzione a Agostino*, p. 187.

³⁵ Cfr. L. Alici, *Linguaggio e tempo in S. Agostino*, p. 1045: «Il problema del tempo [...] viene dunque colto nella sua appartenenza costitutiva al linguaggio, in un duplice senso: esteriore, per cui il linguaggio si manifesta nel tempo, e interiore, per cui il tempo si genera nel linguaggio».

*our metaphors, whether we think of memory as a storehouse, or a text, or a videotape, or as the Internet»*³⁶: in alcuni casi felici, sono gli scienziati stessi ad auspicare un recupero del patrimonio concettuale agostiniano, quale risorsa per pensare altrimenti il fenomeno mnestico. Infatti, se la memoria non è solo la ritenzione della traccia, ma anche e soprattutto il processo attivo di costruzione e connessione dei ricordi, tanto la tavoletta di cera di Platone, di Aristotele e degli Stoici, quanto la “memoria digitale” in cui siamo immersi, si dimostrano delle rappresentazioni carenti. Anzi, sono davvero forme di memoria? Ben diversamente che ai tempi di Agostino, nella nostra epoca, segnata sia dal “*memory boom*” che dalla “*memory crises*”³⁷ i timori di Thamus narrati nel *Fedro* (*Phaedr.* 274 c-275 b) tornano a farsi sentire.

Ma torniamo ad Agostino. Vi è un ulteriore merito della teoria della memoria del Libro X su cui vorrei soffermarmi. Individuando nella memoria il potere dell’animo deputato alla percezione del tempo, Agostino riesce a inserire la nostra esperienza temporale in un orizzonte di senso, ma riesce anche a cogliere perfettamente la problematicità di questa stessa esperienza³⁸: due risultati che nessun filosofo greco aveva raggiunto. Muovendo l’indagine dal *foris* all’*intus*, inoltre, egli compie l’effettiva de-spazializzazione del tempo, intrapresa ma non conclusa tanto da Platone quanto da Aristotele³⁹. Proprio questa mossa sarà alla base del rinnovato interesse per il “trattato sul tempo” del Libro XI da parte della filosofia del XX secolo⁴⁰; come abbiamo visto, la de-spazializzazione verrà spesso fraintesa e interpretata nel senso di una vera e propria soggettivizzazione del tempo. Se per lo storico della filosofia, impegnato a comprendere il testo agostiniano, queste interpretazioni sono fuorvianti e devono essere confutate, come fin qui è stato fatto, per lo storico delle idee esse testimoniano l’enorme influenza

³⁶ Cfr. R. J. Shaw, *Augustine’s Extraordinary Theory of Memory*, in S.L. Dixon, J. Doody, K. Paffenrothin (edited by), *Augustine and Psychology*, Lexington Books, Lanham 2012, p. 199.

³⁷ Cfr. R. Terdiman, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca 1993; J. Brokmeyer, *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*.

³⁸ Proprio in questo aspetto Giovanni Catapano ha proposto di cercare l’“attualità” della teoria agostiniana del tempo. (Cfr. G. Catapano, *Il tempo*, pp. 38-39).

³⁹ Cfr. S. Ferretti, *Henry Bergson. Memoria e autenticità*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento/2*, Città nuova, Nuova biblioteca agostiniana, Roma 2001, p. 39.

⁴⁰ Cfr. C. Horn, *Sant’Agostino*, pp. 161-162.

esercitata dalla teoria del “tempo interiore” sul pensiero otto-novecentesco. Accostato a Bergson, che pure ebbe una conoscenza molto ristretta dei testi agostiniani⁴¹, Agostino diventa un interlocutore importante per lo psicologismo del XIX secolo⁴²; riletto alla luce della *Recherche proustiana*⁴³, contribuisce allo sviluppo di una vera e propria poetica del racconto e di una retorica del passato⁴⁴. «Il tempo di cui disponiamo ogni giorno è elastico: le passioni che proviamo lo dilatano, quelle che ispirano lo restringono, e l'abitudine lo riempie»⁴⁵: l'immagine della *distentio animi* trova nuova vita nella letteratura del Novecento, come dimostrano queste righe di Proust.

Non solo: anche la fisica contemporanea, seguendo tracciati certo diversi, è giunta a formulare delle ipotesi di innegabile eco agostiniana. Vediamole. In stretto rapporto con la teoria della relatività di Einstein, alcuni fisici hanno sostenuto che passato, presente e futuro sono sempre stati “già lì”, legati indistintamente a formare una specie di realtà senza tempo; l'universo, di conseguenza, sarebbe privo di una vera e propria storia: saremmo noi “osservatori” ad attribuirgliene una, perché saremmo noi stessi a “svolgere” il filo del tempo. Questo punto di vista, in particolare, era difeso da Hermann Weyl, matematico e fisico intimo amico di Einstein: «Il mondo oggettivo semplicemente

⁴¹ Cfr. S. Ferretti, *Henry Bergson. Memoria e autenticità*, pp. 25-26.

⁴² La mossa di Agostino, che sposta il problema del tempo dal *foris* all'*intus*, dalla fisica alla psicologia, precorre quella della psicologia fenomenologica novecentesca, in reazione al tempo astratto di matrice kantiana. Tra i molti nomi coinvolti – Karl Jaspers, Ludwig Biswanger, Erwin Straus, Franz Fischer, Viktor Emil von Gebattel – ne ricorderò due: quello di Pierre Janet, amico di Bergson, che riflettendo sulla memoria coniò il termine di “presentificazione” (Cfr. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Alcan, Paris 1903; *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Maloine, Paris 1928), e quello di Eugène Minkowski, che, una generazione dopo Bergson, rifletté a lungo sulla durata psichica e sui fenomeni di sintonia e schizoidia propri dell'esperienza temporale (Cfr. E. Minkowski, *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, Collection de l'évolution psychiatrique, Paris 1933, traduzione italiana di G. Terzian, prefazione di E. Paci, introduzione di F. Leoni, *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004).

⁴³ Caustico il giudizio di Kurt Flasch su tali accostamenti: «L'esposizione del pensiero di Agostino si trovò per alcuni decenni nelle mani degli spiritualisti cristiani – che si chiamavano più volentieri personalisti – e degli esistenzialisti. Essi credevano di ritrovarsi nel libro XI delle *Confessioni*. E intendevano superare il positivismo nella misura in cui, senza riguardo alla filologia e alla storia della loro moderna coscienza del tempo come interiore ed esteriore, e della loro moderna esperienza di solitudine, traslocarono nell'intimo di Agostino e lo privarono della sua propria storica appartenenza a un mondo. Essi dimenticarono che in *Conf. 11* si trattava propriamente della creazione del cielo e della terra, non delle esperienze relative al tempo di un ricco scapolo della prima guerra mondiale» (K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das 11. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, p. 222. Traduzione nostra).

⁴⁴ Cfr. S. Ferretti, *Henry Bergson. Memoria e autenticità*, p. 35.

⁴⁵ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, NRF, Paris 1918, traduzione italiana di F. Calamandrei e N. Neri, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, Mondadori, Milano 1990, p. 140.

è, esso non avviene. Solo per la mia coscienza, che avanza strisciando lungo la linea dell'universo del mio corpo, una piccola parte di questo mondo vive nello spazio come immagine fugace destinata a cambiare ininterrottamente nel tempo»⁴⁶. Oggi il fisico Thibault Damour, specialista della relatività generale, formula idee che conducono alle stesse conclusioni: il fatto che il tempo passi sarebbe solo un'illusione dovuta al carattere irreversibile del nostro processo di memorizzazione. Damour scrive: «Proprio come la nozione di temperatura non ha alcun senso se consideriamo un sistema formato da un piccolo numero di particelle, così è probabile che l'idea dello scorrere del tempo abbia un senso solo per alcuni sistemi complessi, evolutisi al di fuori dell'equilibrio termodinamico e in grado di gestire in modo specifico le informazioni accumulate nella loro memoria»⁴⁷. Il tempo, in conclusione, si ridurrebbe a un'impressione di ordine psicologico, legata alla strutturazione estremamente complessa del nostro cervello: nella sezione spaziotemporale che siamo in grado di osservare, abbiamo l'impressione che il tempo scorra dal basso verso l'alto dello spazio-tempo, mentre in realtà quest'ultimo rappresenta un blocco rigido, privo di qualunque dinamica interna⁴⁸. Corsi e ricorsi delle idee: torna la contrapposizione, posta da Agostino, tra il tempo discreto e diveniente dell'uomo, e quello "tutto-presente" di Dio?

Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilis longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum futurarum et

⁴⁶ H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, Princeton 1949.

⁴⁷ T. Damour, J.-C. Carriere, *Entretiens sur la multitude du monde*, Editions Odile Jacob, Paris 2002, p. 52.

⁴⁸ É. Klein, *Le Tactiques de Chronos*, Flammarion, Paris 2004, traduzione italiana di A. Perri, *Le strategie di Crono*, Meltemi, Roma 2005, pp. 84-85. Per un'agevole ricognizione degli studi recenti sul tempo a cavallo tra le neuroscienze e la fisica, si veda: D. Buonomano, *Your Brain as a Time Machine. The Neuroscience and Physics of Time*, W.W. Norton, New York 2017, traduzione italiana di E. Griseri, *Il tuo cervello è una macchina del tempo. Neuroscienze e fisica del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; interessante, benché più datato, anche: E. Bellone, *I nomi del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

*memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium.*⁴⁹ (Conf., XI, 31.41)

Come il “tempo degli angeli” aveva traghettato il pensiero medievale verso quello moderno, ispirando a Newton l’idea di un tempo neutro e oggettivo⁵⁰, così il “tempo dell’animo” torna oggi a riproporsi, tra suggestione e provocazione, come interpretazione alternativa del tempo fisico.

Alla luce di queste considerazioni, la memoria agostiniana, risolvendo la percezione temporale nell’interiorità, pare offrire delle risorse concettuali importanti per comprendere il rapporto dell’uomo con il tempo. È davvero così? Proverò a portare a termine il bilancio iniziato, sforzandomi di non cadere in quelle “attualizzazioni fuorvianti” più volte richiamate.

Non c’è dubbio che Agostino riesca a salvare il tempo dagli esiti nichilistici e scettici a cui era andato incontro il pensiero greco; e non c’è dubbio che l’intuizione fondamentale consista nella connessione del tempo con la memoria. Ma la memoria è inseparabile dal rapporto di fede con Dio: *a parte ante*, perché senza fede non c’è memoria del passato – dobbiamo *credere* al passato che ci viene narrato e tramandato, ma anche a tutto ciò che impariamo dagli altri, genitori e insegnanti, secondo il motto «*praesentia videntur, creduntur absentia*»⁵¹ –, e *a parte post*, perché la memoria del presente riposa nella

⁴⁹ «Certo, se ci fosse un’anima capace di avere una così grande scienza e prescienza, un’anima alla quale fosse noto tutto il passato e il futuro così come a me è assai nota una canzone, sarebbe un’anima veramente meravigliosa e stupenda da suscitare spavento, in quanto a essa non rimarrebbe nascosto nulla del passato e dei secoli futuri, così come a me, quando canto quella data canzone, non rimane nascosto che cosa e quanto di essa sia passato dal principio, e che cosa e quanto rimanga per finire. Resti lontano, ben lontano da me l’idea che Tu, creatore dell’universo, creatore delle anime e dei corpi, conosca il futuro e il passato in questo modo! Tu lo conosci in modo assai più meraviglioso, assai più misterioso. Per chi canta o ascolta cantare una canzone che conosce, l’attesa delle parole che devono venire e il ricordo di quelle che sono passate, variano i suoi sentimenti e frammentano le sue sensazioni. Invece nulla di simile succede in Te, che sei immutabilmente eterno, ossia creatore veramente eterno delle menti».

⁵⁰ Cfr. P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L’aevum, il tempo discreto, la categoria ‘quando’*, Leuven University Press, Leuven 1996.

⁵¹ *ep. 147, 2.7; De ut. cred., 11, 25: «Credere autem tunc est culpandum, cum vel de Deo indignum aliquid creditur, vel de homine facile creditur. In ceteris vero rebus si quis quid credit, si se id nescire intellegat, nulla culpa est. Credo enim sceleratissimos coniuratos virtute Ciceronis quondam interfectos: atque id non solum nescio, sed etiam nullo pacto me scire posse, certo scio»* – il passato non può essere conosciuto ma solo accettato per fede; *De div. quaest. oct. trib., 48: «Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelleguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrens; alia quae mox ut creduntur intelleguntur, sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibusque*

Verità stabile e immutabile di Dio, così come la memoria del futuro, grazie a cui progettiamo e coltiviamo speranze, dipende dall'idea di felicità, coincidente in ultima analisi con Dio (*Conf.*, X, 20.29). È Dio che sorregge l'orizzonte di verità del presente – l'uomo può solo recuperarlo in se stesso –; ed è ancora Dio, principio dell'*ordo temporalium*, a garantire la sensatezza della storia personale e collettiva.

Il bilancio complessivo, allora, è deludente? Certo queste conclusioni non soddisfano il filosofo della storia, che avrebbe sperato di trovare in Agostino la soluzione al problema della storia e della conoscibilità del tempo, né il fenomenologo e lo psicologo, che avrebbero voluto ricevere una risposta alla questione della continuità della vita e dell'identità personale. Sono invece del tutto coerenti e soddisfacenti rispetto alle premesse e alle finalità della ricerca di Agostino: chiarire il rapporto tra l'uomo e Dio – «*quomodo ergo te quaero, Domine?*» (*Conf.*, X, 20.29) –; chiarire il rapporto tra il tempo e l'eternità – «*quid est enim tempus?*» (*Conf.*, XI, 14.17). Il tempo è creato: cercando il suo enigma nella memoria, è destino trovarne il principio in Dio.

È possibile mettere tra parentesi il fatto teologico? Che cosa resta di una tale gnoseologia e antropologia, nel momento in cui viene meno la posizione del creatore? In altre parole, su che cosa potrebbe fondarsi una teoria della memoria astratta dall'orizzonte metafisico di Agostino? Per provare a rispondere a queste sollecitazioni, dobbiamo abbandonare le *Confessioni* e volgerci verso altri autori. Infatti, se il tempo si intesse nella memoria, e se la memoria si realizza nella confessione, quale rammemorazione è possibile senza Dio? Quale confessione senza confessore? Quale dialogo, senza l'altro?

disciplinis; tertium quae primo creduntur et postea intelleguntur, qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intellegi, nisi ab his qui mundo sunt corde, quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur» – le verità storiche, in contrasto con quelle della matematica, devono essere credute, non conosciute.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI AGOSTINO

AGOSTINO, *Confessioni*, testo latino dell'edizione maurina, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.

–, *Confessioni, vol. IV (libri X-XI)*, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento di M. Cristiani e A. Solignac, Mondadori, Milano 1996.

–, *Confessioni*, testo latino dell'edizione di M. Skutella, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012.

AUGUSTINE, *Confessions*, introduction, text and commentary by J.J. O'Donnell, Clarendon Press, Oxford 1992, in *The Confessions of Augustine: An Electronic Edition*, Text and commentary copyright (c) 1992, J. J. O'Donnell, SGML encoding and HTML conversion by Anne Mahoney for the Stoa Consortium, 24 November 1999.

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions (livres VIII-XIII)*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et note par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Études agostiniennes, Paris 1992 [BA 14].

SANT'AGOSTINO, *Commento alla prima epistola di S. Giovanni*, testo latino dell'edizione maurina ripreso sostanzialmente dal *Corpus Christianorum*, introduzione e traduzione di G. Madurini, revisione di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1968 [NBA XXIV/2].

–, *Commento al Vangelo di S. Giovanni [1-50]*, testo latino dell'edizione maurina, introduzione di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, Città nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1968 [NBA XXIV/1].

–, *Confessioni*, testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino, introduzione di A. Trapè, traduzione e note di C. Carena, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1965 [NBA I].

–, *Contro i Manichei, II, (Contro Adimanto - La Lettera del Fondamento di Mani - Dibattito con Felice manicheo - Dibattito con Secondino)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione e note di G. Sfameni Gasparro, traduzione di A. Cosentino e C. Magazzù, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 2000 [NBA XIII/2].

- , *Dialoghi I (Controversia accademica - Felicità - Ordine - Soliloqui - Immortalità dell'anima)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione, traduzione, note e indici di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1970 [NBA III/1].
- , *Dialoghi II (Grandezza dell'anima - Libero arbitrio - Musica - Maestro)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione generale di A. Trapè, introduzione, traduzione e note di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1976 [NBA III/2].
- , *Discorsi [1-50] sul Vecchio Testamento*, testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine, introduzione di M. Pellegrino, traduzione e note di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1979 [NBA XXIX].
- , *Discorsi [51-85] sul Nuovo Testamento*, testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine, traduzione e note di L. Carrozzì, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1982 [NBA XXX/1].
- , *Il tempo*, a cura di G. Catapano, Piccola Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 2007 [PBA 43].
- , *La città di Dio [I-X]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione di A. Trapè, R. Russell e S. Cotta, traduzione e note di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1978 [NBA V/1].
- , *La città di Dio [XI-XVIII]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione e note di D. Gentili, A. Trapè, traduzione di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1988 [NBA V/2].
- , *La città di Dio [XIX-XXII]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione, traduzione e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1991 [NBA V/3].
- , *La Genesi I (Genesi difesa contro i Manichei - Libro incompiuto sulla Genesi)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione generale di A. Di Giovanni, A. Penna, introduzione particolare, traduzione, note e indici di L. Carrozzì, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1988 [NBA IX/1].
- , *La Trinità*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del *Corpus Christianorum*, introduzione di A. Trape e M. F. Sciacca, traduzione di Giuseppe Beschin, Città nuova, Roma 1973 [NBA IV].
- , *La vera religione (La vera religione - Utilità del credere - La fede e il simbolo - La fede nelle cose che non si vedono)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione generale e particolare, note e indici di A. Pieretti, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1995 [NBA VI/1].

–, *La vera religione (Ottantatré questioni diverse - Le diverse questioni a Simpliciano - Le otto questioni di Dulcizio - Manuale sulla fede, speranza e carità - Il potere divinatorio dei demoni - La fede e le opere)*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum* e con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzioni particolari, traduzione e note di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti, indici di L. Alici, F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1995 [NBA VI/2].

–, *Lettere [1-70]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione di M. Pellegrino, traduzione di T. Alimonti e L. Carrozzì, note di L. Carrozzì, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1969 [NBA XXI/1].

–, *Lettere [124-184/A]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, traduzione e note di L. Carrozzì, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1971 [NBA XXII].

–, *Ritrattazioni*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione generale di G. Madec, traduzione, note e indici di U. Pizzani, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova, Roma 1994 [NBA II].

–, *Verso la verità. Corrispondenza tra Agostino e Nebridio*, introduzione e note di R. Piccolomini, Piccola Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1990 [PBA 13].

OPERE DI AUTORI CLASSICI

ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, vol. 3, cura ac labore Augusti Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1890, disponibile in *Alberti Magni e-corpus* (<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca>).

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.

ARISTOTELE, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, testo greco rivisto da A.L. Carbone confrontato con i testi stabiliti da I. Becker e D. Ross, introduzione, traduzione e note di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.

–, *Fisica*, testo greco dell'edizione di W.D. Ross, traduzione di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

–, *L'anima*, testo greco dell'edizione di W.D. Ross, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

–, *Le categorie*, testo greco dell'edizione di I. Becker, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Bur, Milano 1989.

–, *Le confutazioni sofistiche, Organon VI*, testo greco dell'edizione di W.D. Ross, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007.

–, *Metafisica*, testo greco dell'edizione di W.D. Ross, introduzione, traduzione, note ed apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani, Milano 2004.

–, *Problemi*, testo greco dell'edizione di W.D. Ross, introduzione, traduzione, note e apparati di M.F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002.

–, *Topici*, in *Opere*, 2, recensione del testo greco e traduzione di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1994.

ARISTOTLE, *Parva naturalia*, a revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

CATULLO, *Le poesie*, edizione critica con traduzione italiana a fronte e commento a cura di F. Della Corte, Mondadori, Milano 1977.

CICÉRON, *Tusculanes*, 2 voll., texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Les belles lettres, Paris 1960².

CICERONIS M. TULLI *De natura deorum*, recognovit O. Plasberg, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1933 (fasc. 45).

CORNIFICI *Rhetorica ad C. Herennium*, introduzione, testo critico e commento di G. Calboli, Pàtron, Bologna 1969.

ERODOTO, *Storie, volume primo (Libri I-II)*, introduzione di F. Cassola, traduzione di A. Izzo D'Accini, note di D. Fausti, Rizzoli, Milano 1984.

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, traduzione di C. Sbarbaro, Bompiani, Milano 1949.

I PRESOCRATICI, *prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.

M. FABII QUINTILIANI *Declamationes quae supersunt CXLV*, recensuit C. Ritter, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1884.

– *Institutionis oratoriae libri XII*, vol. 2, edidit L. Radermacher, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1965.

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

PLATONE, *Fedone*, testo greco cosituito a partire dalle edizioni di J. Burnet e di J.C.G Strachen per la collana *Oxford Classical Texts*, a cura di F. Trabattoni, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.

–, *Fedro*, testo greco dell’edizione di J. Burnet, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

–, *Filebo*, testo greco dell’edizione di J. Burnet, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Rusconi, Milano 1995.

–, *Menone*, testo greco dell’edizione di J. Burnet, traduzione e introduzione di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 2004⁵.

–, *Teeteto*, testo greco costituito da W.F. Hicken per la collana *Oxford Classical Texts*, introduzione, traduzione e commento di F. Ferrari, Bur, Milano 2011.

–, *Timeo*, testo greco dell’edizione di J. Burnet, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Bur, Milano 2003.

–, *Sofista*, testo greco stabilito da E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.R. Robinson e J.C.G. Strachen, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Bur, Milano 2007.

PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.

PLOTINO, *Enneadi*, testo greco dell’*editio maior* di P. Henry e H.R. Schweyzer, a cura di G. Reale e R. Radice, traduzione di G. Faggin, Mondadori, Milano 2002.

PRISCIANI *Institutionum Grammaticarum VIII*, in *Grammatici Latini II*, ex recensione Martini Hertzii, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1855.

TERTULLIANI *Liber De Anima*, Text edited by J. H. Waszink, J.M. Meulenhoff, Amsterdam 1947, scanned by R. Pearse, The Tertullian Project, Ipswich, 2003.

STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, testo greco e latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1998.

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit I. ab Arnim, voll. 2-3, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae 1979.

STUDI SU AGOSTINO

ALICI, Luigi, *Linguaggio e tempo in S. Agostino*, in J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Jüssen, B. Münxelhaus, G. Schrimpf, G. Wieland (herausgegeben von), W. Kluxen (unter Leitung von), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter: Akten des 6 Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29 August-3 September 1977 in Bonn*, 2. Halbband, Walter de Gruyter, Berlin 1981, pp. 1037-1045.

–, "Nec aditum nec exitum inveniunt": *tempo e creazione in Agostino*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998.

BALTHASAR, von, Hans Urs, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, traduzione italiana di L. e P. Sequeri, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1990².

–, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band II: Fächer der Stile. 1. Teil: Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1984, traduzione italiana di M. Fiorillo, *Gloria. Una estetica teologica. Vol. 2: Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1997.

BEIERWALTES, Werner, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995.

BETTETINI, Maria, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

BLANCHARD, Pierre, *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des «Confessions»*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 535-542.

BLANS, Bert, *Lyotard and Augustine's Confessions*, in «Augustiniana», 53, 2003, pp. 31-51.

BLOCH, David, *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Brill, Leiden-Boston 2007.

BLUMENTHAL, Henry J., *Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: sensation, imagination and memory*, in R.B. Harris (edited by), *The significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk 1976.

BOCHET, Isabelle, *Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps*, in «Recherches de Science Religieuse», 89, 2001, pp. 43-66.

BOEVE, Lieven, LAMBERIGTS, Mathijs, WISSE, Marteen (edited by), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance Against Modernity*, Peeters, Leuven 2009.

BOWIN, John, *Aristotle on the Perception and Cognition of Time*, in J.E. Sisko (edited by), *Philosophy of Mind in Antiquity*, Routledge, London 2018.

CAIRD, Edward, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, vol. II, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1904.

CALLAHAN, John F., *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, pp. 437-454.

CAMBIANO, Giuseppe, *Problemi della memoria in Platone*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 1-23.

CAPUTO, John D, SCANLON, Michael J. (edited by), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington, IN 2005.

CASTON, Victor, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 58, 1998, pp. 249–298.

CHEVALIER, Jacques, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Alcan, Paris 1915.

CILLERAI, Beatrice, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, ETS, Pisa 2008.

COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, de Boccard, Paris 1950.

D'ANCONA, Cristina, *Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 67-98.

DUCHROW, Ulrich, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 63, 3, 1966, pp. 267-288.

ESPOSITO, Costantino, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Nuova biblioteca agostiniana, Città nuova, Roma 2000, pp. 87-124.

FERRETTI, Silvia, *Henry Bergson. Memoria e autenticità*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento/2*, Nuova biblioteca agostiniana, Città nuova, Roma 2001, pp. 25-42.

FLASCH, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980, traduzione italiana di C. Tugnoli, *Agostino d'Ipbona*, Il Mulino, Bologna 1983.

–, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das 11. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

–, *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 25-40.

FONTAINE, Jacques, *Sens et valeur des images dans les «Confessions» in Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 117-126.

–, *Introduzione generale alle Confessioni di Agostino*, in *Sant'Agostino, Confessioni, volume I (libri I-III)*, Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992.

GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948.

–, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1949, traduzione italiana di G. Cestari, V. Venanzi, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983.

GIORDANI, Alessandro, *Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

GUARDINI, Romano, *La conversione di Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1957.

GUITTON, Jean, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris 1971.

HADOT, Pierre, FLASCH, Kurt, HEINTEL, Erich, *Eine (das), Einhei*, in Joachim Ritter (herausgegeben von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1972, pp. 361-384.

HARNACK, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1910⁴.

HORN, Christoph, *Augustinus*, C.H. Beck, München 1995, edizione italiana a cura di P. Kobau, traduzione di P. Rubini, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005.

KESELING, Paul, *Augustin und Quintilian*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 201-204.

KING, Richard A.H., *Aristotle and Plotinus on Memory*, Walter de Gruyter, Berlin 2009.

KREUZER, Johann, *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittelalterlichen Philosophie*, in «Perspektiven der Philosophie», 25, 1999, pp. 37-62.

LANDSBERG, Paul Ludwig, *La conversion de saint Augustin*, in «Supplément à La Vie Spirituelle» 48, 1936, pp. 31-56.

LE BLOND, Jean-Marie, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier, Paris 1950.

LENOBLE, Robert, *La prise de conscience de la temporalité*, in «Giornale di Metafisica», 12, 1957, pp. 413-433.

LETTIERI, Gaetano, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

LIUZZI, Tiziana, *Tempo e storia in Agostino. Dalle «Confessioni» al «De Trinitate»*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 1, 1984, pp. 35-60.

LOSSKY, Vladimir, *Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin*, in «Augustinus Magister», I, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 575-581.

LYOTARD, Jean-François, *La Confession d'Augustin*, Galilée, Paris 1998, traduzione italiana di S. Marino, *La confessione di Agostino*, Filema, Napoli 1999.

MADEC, Goulven, *Pour et contre la "memoria Dei"*, in «Revue des Études Augustiniennes et Patristiques», 11, 1965, pp. 89-92.

–, *Saint Augustin et la philosophie : notes critiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996.

–, *Memoria; introspection et intériorité*, in ID., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996.

–, *Lectures augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001.

–, *La drachme perdue et retrouvée. Méditation augustinienne sur le souvenir et l'oubli (Confessions, livre X)*, in *Mémoire et oubli au temps de la Renaissance. Actes du Colloque de Paris, 2000-2001*, H. Champion, Paris 2002.

MARION, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses universitaires de France, Paris 2008, traduzione italiana di M.L. Zannini, *Sant'Agostino: in luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014.

MARONE, Paola, *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana*, in «Percorsi Agostiniani», V/10, 2012, pp. 303-312.

MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard 1938.

–, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Vrin, Paris 1950.

MATTEOLI, Marco, *arte della memoria* (voce enciclopedica), in «Bruniana & Campanelliana», 14, 1, 2008, pp. 83-93.

MEIJERING, Eginhard Peter, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979.

MELCHIORRE, Virgilio, *Ermeneutica della temporalità*, in L. Ruggiu, (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998.

MOHRMANN, Christine, *Saint Augustin écrivain*, in «Recherches Augustiniennes», 1, 1958, pp. 43-66.

MOREAU, Maurice Joseph, *Mémoire et durée*, in «Revue des Études Augustiniennes et Patristiques» 1, 1955, pp. 239-250.

MORESCHINI, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013.

MOURANT, John A., *Introduction to the philosophy of Saint Augustine: selected readings and commentaries*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1964.

–, *Saint Augustine on Immortality*, Villanova University Press, Villanova 1969.

NIEDDU, Gian Franco Filippo, *La scrittura 'madre delle Muse': agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Hakkert, Amsterdam 2004.

NIGHTINGALE, Andrea, *Once out of Nature: Augustine on Time and the Body*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

NUSSBAUM, Martha Craven, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, New Jersey 1978.

O'DALY, Gerald, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Irish University Press, Shannon 1973.

–, *Time as Distentio and St. Augustine's exegesis of Philippians 3, 12-14*, in «Revue des Études Augustiniennes et Patristiques», 23, 1977, pp. 265-271.

–, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987.

PORRO, Pasquale, *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, in L. Alici (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino: atti del 1. e 2. Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1990, pp. 177-204.

QUINN, John M., *Four Faces of Time in Augustine*, in «Recherches augustiniennes», 26, 1992, pp. 181-231.

RATZINGER, Joseph, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, in «Revue des Études Augustiniennes et Patristiques», 3, 1957, pp. 375-392.

REALE, Giovanni, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in *Proclo*, I Manuali, Milano, Rusconi, 1985.

REICHENBACH, Hans, *Elements of Symbolic Logic*, The Macmillan Company, New York 1947.

RIST, John Michael, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, traduzione italiana di E. Alberti, revisione di G. Girgenti, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e pensiero, Milano 1997.

RIVERSO, Emanuele, *Filosofia analitica del tempo*, Armando, Roma 1979.

ROHMER, Jean, *L'intentionnalité des sensations chez saint. Augustin*, in «Augustinus Magister», I, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 491-498.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *L'âme est en quelque façon tous les êtres*, in «Elenchos», 8, 2, 1987, pp. 374-379.

–, *Aristotele fenomenologo della memoria?*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, Mondadori 1998, pp. 27-35.

RUGGIU, Luigi, (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998.

SANTI, Giorgio, *Dio e l'uomo: conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, Città Nuova, Roma 1989.

SASSI, Maria Michela, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in *Tracce nella mente. Atti del convegno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 25-46.

SCARPELLI CORY, Therese, *Diachronically Unified Consciousness in Augustine and Aquinas*, in «Vivarium», 50, 2012, pp. 354-381.

SCHMIDT, Ernst A., *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1985.

- SCIACCA, Michele Federico, *Sant'Agostino*, L'Epos, Palermo 1991.
- , *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967.
- , *L'interiorità della verità: le idee e l'illuminazione*, in Sant'Agostino, *La Trinità [NBA IV]*.
- SCOTT, Dominic, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- SOLIGNAC, Aimé, *Notes complémentaires*, in Saint Augustin, *Les Confessions (livres VIII-XIII)*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et note par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, *Etudes augustinienes*, Paris 1992 [BA 14].
- SOLMSEN, Friedrich, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin 1929.
- SORABJI, Richard, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972.
- , *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983.
- STOCK, Brian, *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge-London, 1996.
- TELL, David, *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in «Philosophy and Rhetoric», XXXIX, 2006, pp. 233-253.
- TESKE, Richard, *Augustine's Philosophy of Memory* in E. Stump, N. Kretzmann (edited by), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron*, vol.1, *Études augustinienes*, Paris 1958.
- TROUP, Calvin L., *Temporality, Eternity and Wisdom: the Rhetoric of Augustine's Confession*, University of South Carolina Press, Columbia 1999.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Temps et sujet. A propos de saint Augustin*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 199, 3, 2009, pp. 355-368.
- WARREN, Edward W., *Memory in Plotinus*, in «The Classical Quarterly», 15, 2, 1965, pp. 252-260.
- WINKLER, Klaus, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus magister : congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954*, *Études Augustiniennes*, Paris 1955, pp. 511-519.

YATES, Francis A., *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, traduzione italiana di A. Biondi, A. Serafini, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972.

ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario*, Siruela, Ciudad de Mexico 1943, traduzione italiana di E. Nobili, introduzione di C. Ferrucci, *La confessione come genere letterario*, Mondadori, Milano 1997.

OPERE DI ALTRI AUTORI

AUSTIN, John Langshaw, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, Reitzel, Kjøbenhavn 1844, traduzione italiana di S. Spera, *Briciole filosofiche cioè una filosofia in briciole*, Queriniana, Brescia 2001.

DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, traduzione italiana a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984.

DESANTI, Jean-Toussaint, *Réflexions sur le temps*, Grasset, Paris 1992.

GADAMER, Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, tradizione italiana e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2012⁴.

GENTILE, Giovanni, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1959⁶.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, herausgegeben von E. Gans, Duncker und Humblot, Berlin 1837, traduzione italiana di C. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol.1, La Nuova Italia, Firenze 1947.

HEIDEGGER, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Wintersemester 1920/21*, herausgegeben von M. Jung und T. Regehly, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.

–, *Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921*, herausgegeben von C. Strube, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.

–, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologhenschaft (Juli 1924)*, Niemeyer, Tübingen 1989, traduzione italiana a cura di F. Volpi, con una postilla di H. Tietjen, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2012.

–, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, traduzione italiana di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

HUME, David, *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, John Noon and Thomas Longman, London 1739-1740, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001.

HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, herausgegeben von R. Boehm, The Hague, 1966, traduzione italiana a cura di M. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1985.

KRELL, David Farrell, *Of memory, reminiscence, and writing. On the verge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Basset, London 1690, traduzione italiana a cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1982.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1990.

NIETZSCHE, Friedrich, *Brief An Franz Overbeck: 31/03/1885*, Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, Briefe von Nietzsche, 1885, 589.

PROUST, Marcel, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, NRF, Paris 1918, traduzione italiana di F. Calamandrei e N. Neri, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, Mondadori, Milano 1990.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, coll. Points Essais n° 494, Paris 2000, traduzione italiana di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

–, *Temps et récit. Tome I*, Editions du Seuil, Paris 1983, traduzione italiana di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume primo*, Jaca Book, Milano 2001³.

–, *Temps et récit. Tome III*, Editions du Seuil, Paris 1985, traduzione italiana di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume terzo*, Jaca Book, Milano 1994².

–, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995, edizione italiana a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

ROMANO, Claude, *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999.

RUSSELL, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1945.

–, *Human Knowledge*, Simon and Schuster, New York 1948.

WEINRICH, Harald, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, C. H. Beck, München 1997, traduzione italiana di F. Rigotti, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 1999.

STUDI DI PSICOLOGIA, NEUROSCIENZE E FISICA

ADDIS, Donna Rose, WONG, Alana T, SCHACTER, Daniel, *Remembering the past and imagining the future: Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration*, in «Neuropsychologia», 45, 2007, pp. 1363-1377.

BABINI, Valeria Paola, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1990.

BARTLETT, Frederic C., *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge [1932] 1995.

BELLONE, Enrico, *I nomi del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

BERGSON, Henry, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris 1889, traduzione italiana di F. Sossi, *Saggio sui dati immeditati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

–, *Energie spirituelle. Essais et conférences*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, Paris 1919.

BERNECKER, Sven, *The Metaphysics of Memory*, Springer, Dordrecht 2008.

–, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford 2010.

BROCKMEIER, Jens, *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*, Oxford University Press, Oxford 2015.

BUONOMANO, Dean, *Your Brain as a Time Machine. The Neuroscience and Physics of Time*, W.W. Norton, New York 2017, traduzione italiana di E. Griseri, *Il tuo cervello è una macchina del tempo. Neuroscienze e fisica del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

CASSEL, Jean-Christophe, CASSEL, Daniel, MANNING, Lilianne, *From Augustine of Hippo's Memory Systems to Our Modern Taxonomy in Cognitive Psychology and*

Neuroscience of Memory: A 16-Century Nap of Intuition before Light of Evidence in «Behavioral Sciences», 3, 2013, pp. 21-41.

–, *St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel in «Behavioral Sciences»*, 3, 2013, pp. 232-243.

CORSI, Pietro, *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, Electa, Milano 1989.

DALLA BARBA, Gianfranco, *Memory, Consciousness and Temporality*, Kluwer Academic Publishers, London, 2002.

DAMOUR, Thibault, CARRIERE, Jean-Claude, *Entretiens sur la multitude du monde*, Editions Odile Jacob, Paris 2002.

DEPPER, Corin, *Metaphors of Memory: From the Classical World to Modernity*, in S. Groes, *Memory in the Twenty-First Century: New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2016, pp. 27–37.

DOUWE, Draaisma, *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

EBBINGHAUS, Hermann, *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, Duncker & Humblot, Leipzig 1885.

GALTON, Francis, *Psychometric Experiments*, in «Brain», 2, 2, 1879, pp. 149-162.

HUTTO, Daniel D., *Memory and Narrativity*, in S. Bernecker and K. Michaelian (edited by), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Taylor & Francis, Milton Park 2017, cha 15.

JANET, Pierre, *Les obsessions et la psychasthénie*, Alcan, Paris 1903.

–, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Maloine, Paris 1928.

KLEIN, Étienne, *Le Tactiques de Chronos*, Flammarion, Paris 2004, traduzione italiana di A. Perri, *Le strategie di Crono*, Meltemi, Roma 2005.

MARTIN, C.B., DEUTSCHER, Max, *Remembering*, in «The Philosophical Review», 75, 2, 1966, pp. 161-196.

MANNING, Lilianne, *Experiencing past and future personal events: Functional neuroimaging evidence on the neural bases of mental time travel*, in «Brain Cognitive», 66, 2008, pp. 202-212.

MINKOWSKI, Eugène, *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, Collection de l'évolution psychiatrique, Paris 1933, traduzione italiana di G. Terzian, prefazione di E. Paci, introduzione di F. Leoni, *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004.

ROSENFELD, Israel, *The invention of memory: a New View of the Brain*, Basic Books, New York 1988, traduzione italiana di L. Sosio, *L'invenzione della memoria*, Rizzoli, Milano 1989.

SACKS, Oliver, *The Man Who Mistook His Wife For a Hat*, Summit Books, New York 1985, traduzione italiana di C. Morena, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 2001.

SCHACTER, Daniel, *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*, Basic Books, New York 1996.

–, ADDIS, Donna Rose, *The cognitive neuroscience of constructive memory: remembering the past and imagining the future*, in «Philosophical transactions. Biological sciences», 362, 2007, p. 773-786.

SHAW, Raymond J., *Augustine's Extraordinary Theory of Memory*, in S.L. Dixon, J. Doody, K. Paffenrothin (edited by), *Augustine and Psychology*, Lexington Books, Lanham 2012, pp. 185-202.

STRAUS, Erwin, *Phenomenological Psychology*, Basic Books, New York 1966.

SUDDENDORF, Thomas, CORBALLIS, Michael C., *Mental time travel and the evolution of the human mind*, in «Genet. Soc. Gen. Psychol. Monogr.», 1997, 123, pp. 133-167.

SUTTON, John, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

TERDIMAN, Richard, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

TULVING, Endel, *Memory and Consciousness*, in «Canadian Psychology/Psychologie Canadienne», 26, 1985, pp. 1-12.

–, *Chronesthesia: Awareness of subjective time*, in D.T. Stuss, R.C. Knight (edited by), *Principles of Frontal Lobe Function*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 311-325.

WAGONER, Brady, *The Constructive Mind: Bartlett's Psychology in Reconstruction*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

WEYL, Hermann, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, Princeton 1949.

WHEELER, Mark, STUSS, Donald, TULVING, Endel, *Toward a theory of episodic memory: The frontal lobes and autonoetic consciousness*, in «Psychol. Bull.», 1997, 121, pp. 331-354.