

Giuseppe Noberasco – Francesca Peruzzotti (ed.)

Il segreto della libertà

*Studi in onore di Sergio Ubbiali
nel suo LXX compleanno*

Collana diretta da Angelo Maifeis

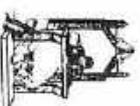
ISBN 978-88-7105-478-0

Copyright © 2021 Edizioni Glossa srl - Milano

Piazza Paolo VI, 6

E-mail: informazioni@glossaeditrice.it

<http://www.glossaeditrice.it>



Glossa

Indice

INTRODUZIONE <i>(Giuseppe Noberasco e Francesca Peruzzotti)</i>	3
IL CRISTOCENTRISMO	
IL RIMANDO ALL'EVENTO CRISTOLOGICO <i>Al cuore della proposta di Sergio Ubaldi</i> Alberto Cozzi	7
FONDAMENTI TEORICI ED EPISTEMOLOGICI	
CHE COS'È UN ARGOMENTO TEOLOGICO? Richard Schaeffer +	51
LA REALTÀ DELL'APPARIRE <i>L'impostazione di una filosofia della religione fenomenologica</i> Ingolf U. Dalferth	67
LA QUESTIONE DI DIO COME FONTE DEL CONFERIMENTO DI SENSO <i>Considerazioni teologico-filosofiche a partire da una prospettiva cristiana</i> Klaus Müller	97
	V

LA NASCITA DEL SACRO	
<i>Tra homo sapiens e homo religiosus</i>	
Aldo Natale Terrin	117
IL MITO È IL RITO	
<i>Una idea di teologia pratica</i>	
Roberto Ranieri	169
LA FORMA DEL SOGGETTO	
IN TERRA VVENTUM: COME ACCADE L'IMMANENZA	
Carla Canullo	205
IL RAPPORTO TRA INCARNAZIONE E ANTROPOLOGIA	
<i>Per ripensare l'antropologia</i>	
<i>dal punto di vista teologico-pastorale</i>	
Nicola Reali	225
IMMAGINI MALGRADO TUTTO	
<i>L'eredità di Aby Warburg agli occhi della teologia</i>	
Roberto Maier	247
LA SOMIGLIANZA CON DIO	
<i>Il significato dell'antropologia teologica</i>	
<i>per la domanda che l'uomo si pone riguardo a sé</i>	
Jörg Lauster	269
CHIESA IN TEMPI DI CAMBIAMENTO	
<i>Una prospettiva dogmatica</i>	
Bertram Stubenrauch	285
LA FORMA TESTUALE DELL'UMANO	
<i>Ripresa di un seminario di Jacques Derrida</i>	
Domenico Cambria	303
VI	
DALL'ERMENEUTICA EVENTUALE	
ALLA FENOMENOLOGIA OLISTICA	
<i>La questione del soggetto tra esperienza e libertà</i>	
Alberto Anelli	327
ESSERE E SOGGETTO	
<i>Una interpretazione non immanentistica</i>	
<i>della loro correlazione</i>	
Massimo Epis	365
PENSIERO A-TEOLOGICO E FEDE IN DIO	
<i>Quale spiritualità in un'epoca post-metafisica</i>	
Giovanni Trabucco	385
TRE MALL, UN SOGGETTO	
Silvano Petrosino	431
SACRAMENTARIA ED ESCATOLOGIA	
L'INTUZIONE SACRAMENTALE	
Jean-Yves Lacoste	443
LA FORMA ESCATOLOGICA DEL SACRAMENTO	
<i>Evento della Parola</i>	
Francesca Peruzzotti	477
L'ESPERIENZA DEL DEFINITIVO	
<i>Eschaton, logos e immaginario in H.U. von Barthasar</i>	
Giuseppe Noberasco	499
TRASLATTO CREATIVITAS	
<i>Stoerdyk e la mistica immanente</i>	
James Organisti	529
VII	

«DOCTA IGNORANTIA FUTURIS» <i>Futuro intramondano e futuro assoluto in Karl Rahner</i> Duilio Albarello	557
PENSARE LA STORIA A PARTIRE DAL COMPIMENTO <i>Un'intuizione agostiniana nel De civitate Dei</i> Antonio Montanari	583
LA MEMORIA NEL LIBRO X NELLE CONFESIONI DI AGOSTINO Paolo Pagani	609
UNA VOLTA PER TUTTE Jean-Luc Marion	649
BIBLIOGRAFIA DI SERGIO UBBIALI	671

Il segreto della libertà

*Studi in onore di Sergio Ubbiali
nel suo LXX compleanno*

PAOLO PAGANI

La memoria nel Libro X delle *Confessioni* di Agostino

Col Libro X assistiamo a un mutamento di registro nel procedere delle *Confessioni*¹. La narrazione autobiografica cede il passo alla esplicita riflessione dell'Agostino narrante².

1. Un commento al Libro X

Nel suo complesso l'intero Libro X delle *Confessioni* è lo sviluppo di un inciso presente nel Libro III (6.11): «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*» (Tu eri più intimo del mio intimo e più alto del mio sommo). Si tratta — come vedremo — di metafore che rendono l'idea di una interiorità non dipendente da noi, alla quale siamo strutturalmente riferiti e da cui siamo oggettivamente orientati. Una interiorità cui Agostino finisce per attribuire connotati ultimamente personali, come ora vedremo commentando puntualmente il suo testo.

1.1. *Cognoscant te, cognitor meus, cognoscant, sicut et cognitus sum*³.

Si tratta di mettere a tema quella realtà che, dal di dentro di noi, sembra giudicarci già da sempre.

¹ Il testo latino delle *Confessioni* cui faremo riferimento è quello adispeso criticamente da Franz Skutella (con successive revisioni di Michele Pellegrino) per la Biblioteca Teubneriana di Lipsia (1934).

² Sulla distinzione tra l'Agostino narrato e l'Agostino narrante, si veda A. MASNOVO, *Sanctus Agostino*, La Scuola, Brescia 1946.

³ Cfr. 1 Cor 13,12.

Virtus animae meae, tunc in eum. Et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga.

È una realtà interiore, ma anche trascendente: tanto che Agostino – che pure la considera «forza della sua anima» – le chiede di entrare nell'anima stessa, adattarla a sé e possederla indefettibilmente.

*Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando san-
nam gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flecta, quanto
magis flectur, et tanto magis flecta, quanto minus flectur in eis.
Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facti eam, venit ad
lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione,
in stilo autem meo coram multis testibus.*

*2.2. Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus hu-
manae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem
confiteri tibi?*

Il mistero abissale della umana coscienza è più noto a Dio che all'uomo stesso. (Il termine *conscientia* – introdotto nella riflessione filosofica latina da Seneca – era sicuramente noto ad Agostino per la lettura delle lettere di San Paolo, tradotte in latino anche prima della *Valgata* di San Cirillo⁴).

Te enim mihi absconderem, non me tibi.

Pertanto, tentare di nascondersi al Suo sguardo, equivarrebbe a nascondersi a sé stessi anziché a Lui: cioè, non impedirebbe a Lui di conoscerci e, nel contempo, precluderebbe a noi la possibilità di avere contatto con noi stessi attraverso di Lui.

*5.7. Tu enim, Domine, dimittas me, quia etsi nemo scit ho-
minum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso
est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus
hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia,
qui fecisti eum.*

⁴ Si pensi, ad esempio, a 1 Cor 9.

Qui Agostino fa esplicito riferimento alla teoria della creazione: il Creatore conosce perfettamente ciò che è Lui a creare; quindi Egli conosce dell'uomo anche ciò che, dell'uomo, sfugge all'uomo stesso. Si tratta degli «abissi» del preconscio che la psicologia del profondo cercherà di esplorare; ma anche dei misteri della libertà, sui quali nessuna psicologia è competente.

Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tantum nescio, donec fiat tenebrae meae sicut merides in vultu tuo.

2. La faticosa decifrazione di una Presenza

Nel discorso di Agostino non è sempre ben calibrata la differenza formale che c'è tra l'orizzonte ontologico interiore (la presenza) e la Persona di Dio (la Presenza personale, di cui la prima è luogo e traccia). L'indagine sulla prima diventa a tratti – senza mediazioni – un'indagine sulla seconda.

6.3. Non dubita, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce unquam mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus ut sint inexcusabiles.

L'Autore non ha dubbi sul fatto che Dio è oggetto del suo amore; e lo è anzitutto come luogo ideale di rinvio di tutte le creature nella loro relativa amabilità. Chi non coglie tale rinvio è «inescusabile». Qui Agostino fa certamente riferimento a un noto brano di San Paolo che, nella *Lettera ai Romani*, dichiara appunto «inescusabile» coloro che non sanno risalire dalla natura all'autore di essa⁵.

*Alius autem tu miseraberis, cui miserus eris, et misericordiam praestabis, cui miseriors fueris; aliquin caelum et terra sur-
dis loquuntur laudes tuas. Quid autem amo, cum te amo?*

⁵ Rom 1, 19-21.

La domanda «che cosa amo, quando Ti amo?» è una domanda su «chi» (non su «se») sia Dio, cioè su quali siano i comotati che non possono non appartenere a ciò che chiamiamo con quel nome.

Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem hinc ecce istis amicum oculis, non dulces meladas cantilenarum omniodorum, non florum et unguentorum et aromatum stantem olentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum.

Il bene che Dio è non coincide con alcunché delle cose sensualmente apprezzabili, di cui il creato è pieno.

Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quemdam odorem et quandam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capiti locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non mirari edecitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo.

D'altra parte, l'uomo non può amare se non dentro il corpo: corpo che – per Agostino – non è una appendice o un mero strumento (*organon*) dell'*animus*. D'altra parte, Dio è una offerta di bene non consumabile (non assimilabile): è infatti immutabile e non molteplice, quindi non corruttibile. Perciò si dà all'uomo – anche – come un profumo, un sapore, un'immagine, un suono, una luce, un abbraccio, ma, non precari e non consumabili.

Agostino sta dicendo che Dio è – oltre che sommamente intelligibile – anche sommamente visibile, udibile, gustabile, odorabile, tangibile; ma in condizioni altre da quelle ora a noi note. In altre parole, la *visio Dei* è prospettata da Agostino come una presa su Dio, non solo da parte dell'intelligenza ma anche dei sensi. Ciò implica che l'Agostino narrante qui persisti alla resurrezione dei corpi, anche se esplicitamente non ne parla. Ne parlerà invece, con dovizia di particolari, nel Libro XXII del *De Civitate Dei*. Tra l'altro, in *De Civitate* XXII,

26 Agostino afferma che il disagio che Platone in alcuni Dialoghi manifestava nei confronti del corpo, era giustificato, ma solo in relazione al corpo che attualmente sperimentiamo come diviene e corruttibile; mentre non sarebbe giustificato nei confronti del corpo glorioso della resurrezione.

6.9. *Et quid est hoc? Interrogari terram, et dixit: «Non sum»; et quaecumque in eadem sunt, idem confessasunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: «Non sumus Deus tuus; quare super nos». Interrogavi auram fabiles [...] Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: «Dicitis mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicitis mihi de illo aliquid». Et exclamaverunt voce magna: Ipse factus. Interrogavi meam, intentio mea; et responso eorum, species eorum.*

Che Dio non coincida con le realtà naturali è una ovvietà che poi Agostino espliciterà attraverso la riflessione sul loro carattere diviene, indice di insufficienza ontologica. (Qui il testo fa un evidente, ancorché remoto, richiamo all'Antico Testamento: *I Re* 19, 9-14).

Et dixit me ad me et dixi mihi: «Tu quis es?». Et respondi: «Homo». Et ecce corpus et anima in me mihi praesentia sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde quare debui Deum meum, quem iam quaeviseram per corpus a terra usque ad caelum, quousque potui militare multas radios oculorum meorum? Sed melius quod interius. Et quippe renuntiabant omnes membra corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: «Non sumus Deus», et: «Ipse fecit nos». Homo interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondi mihi: «Non ego sum, sed ipse me fecit».

Dio non si identifica neppure con l'uomo. Né col suo corpo, che è comunque composto degli stessi elementi naturali sopra considerati, né con la sua anima – quantomeno con le sue capacità sensitive, che partecipano della natura dei corpi fisici.

6.10. *Noune omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntianibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore subdantur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus nec vocem suam mutant, id est speciem suam, si alius tantum videat, alius autem videns interroget, ut aliter illi appareat, aliter hinc, sed eodem modo utrique apparet illi muta est, hinc loquitur: immo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Tertius enim dicit mihi: «Non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus».*

Naturalmente la risposta alla domanda sulla identificabilità di Dio deve essere decifrata ascoltando il linguaggio con cui le realtà interrogate — terra, cielo, acqua — rispondono a modo loro. Gli animali non sanno porre domande (né tanto meno giudicare), ma anche tra gli uomini, che le sanno porre, non tutti hanno orecchi per ascoltare le risposte; e non tutti sanno giudicare tali risposte, confrontandole con i criteri di verità che stanno nella interiorità oggettiva (*voce[m] acceptam foris intus cum veritate conferunt*). Gli elementi fisici sono mutevoli: questo è il punto che orienta inesorabilmente le risposte.

Vident: moles est, minor in parte quam in toto. Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas mole[m] corporis tui prebens et vitam, quod nullum corpus praestet corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.

E i corpi cui essi danno luogo hanno parti, quindi sono certamente corrottili. Resta da interrogare l'anima, che ai corpi dà vita; anche se già è facile ipotizzare che la vita di Dio sia superiore a quella delle anime (che pure diviene), essendo Dio «vita della loro vita».

7.11. *Quid ergo amo, cum Deum meum amo? [...] Transibo vin meum, quia haere[n]s corpori et vitaliter compem[en]t[em] eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus et mulus,*

quibus non est intellectus, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, habens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, hinc, per quem audiam, et propria singillatim ceteris sensibus seethus suis et officis suis: quae diversa per eos agominus ego animus [e attraverso quelle potenze io, un unico spirito, compio diverse azioni]. Transibo et istam vin meam, nam et hanc habet equus et mulus: sentiant enim etiam ipsi per corpus.

Nel tentativo di identificare Dio, Agostino dichiara di dover trascendere anche le potenze vegetative e quelle sensitive dell'anima, che l'uomo ha in comune con le altre specie di animali superiori — anche se, nell'uomo, queste potenze sono dirette dall'*animus*, cioè dalla dimensione spirituale dell'anima.

3. Una riflessione a margine

La formula che Agostino usa per far rispondere le creature alla domanda se esse siano o meno l'essere assoluto — «non siamo noi, è Lui che ci fece» — si articola in due battute, che corrispondono alla struttura dell'argomentazione metafisica. 1. Si ipotizza che alcunché (o anche il complesso della realtà fisica) sia l'essere assoluto, cioè la realtà autosufficiente; per poi escluderlo; 2. quindi, per via di negazione, si delinea il volto dell'essere assoluto.

Naturalmente, l'esclusione di cui al punto 1, deve essere motivata da una assoluta incompatibilità — di cui dovrà essere evidenziata la ragione. Se poi il mondo fisico — che Agostino interroga quanto alla propria assoluta — non risulta essere la realtà assoluta, dovrà comunque in qualche modo essere ricondotto a una relazione con essa, come realtà non originaria.

Se non che, per comprendere che il mondo fisico indica altro da sé come realtà assoluta, a. occorre porre l'interrogazione (il mondo «parla» a chi lo «interroga»); b. occorre saper giudicare la risposta del mondo; c. e, a sua volta, il giudicare implica un confronto con un criterio interiore, cioè con la principialità che dà forma alla interiorità oggettiva, e che

risulta incompatibile con l'ipotesi che il mondo fisico coincida con la realtà assoluta.

La realtà assoluta deve essere superiore anche all'anima umana: anch'essa «fisica» nelle sue funzioni di animazione, di motilità e di sensitività. Solo il livello superiore dell'anima non è fisico: si tratta dell'*animus*, che Agostino si appresta a indagare quale sede della memoria.

4. «I vasti campi e i palazzi della memoria»

L'autotrascendimento che Agostino compie, alla ricerca di «chi» Dio sia, lo porta dunque a indagare la dimensione propriamente spirituale dell'anima: quella in cui si trova la memoria. Nel descrivere questa umana capacità, Agostino largheggia in metafore vive (parlando di palazzi, caverne, grembi, campi), che danno l'idea del mistero e perciò della inesauribilità.

8.12. *Transibo ergo et istam naturae meae, gratibus ascendens ad eam, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de culturis modis rebus sensis inveciarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attingit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblitio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tanquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruantur, quaedam ceterarum se praeferunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: «Ne forte nos sumus?». Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec erubilem quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis.*

In questo celebre brano Agostino non distingue ancora i vari tipi di contenuto della memoria (sensazioni, sentimenti, immaginazioni, concetti), ma li considera indistintamente come contenuti latenti nei recessi che li custodiscono e dai quali li evochiamo rammemorando. Rammemorare vuol dire cercare qualcosa che siamo in grado di riconoscere quando ci

si presenta, e siamo in grado di distinguere da ciò che eventualmente si presentasse al suo posto.

5. La memoria sensitiva

Negli «campi recessivi» della memoria sono anzitutto custodite le tracce (*imagines*) delle nostre percezioni, anche in assenza della fisicità delle cose percepite. Tali tracce, poi, possono essere scomposte artificialmente dalla nostra attenzione, che può — ad esempio, del fiore — riapprezzare il profumo, senza considerare il colore o la consistenza tattile; e viceversa.

8.13. *Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque alibi ingesta sunt, I...J. Haec omnia recipi recedenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius; quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas. Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint intentione reconditae? Nam et in tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si volo, colores, et discerno inter album et nigrum et inter quos alios volo, nec incurram soni atque perturbant quod per oculos hauriam considero, cum et ipsi ibi sint et quasi seorsum repositi lateant. Nam et ipsos posco, si placet, atque adsunt illico, et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo, imaginisque illae colorum, quae nihil minus ibi sunt, non se inerpunt neque interrumpunt, cum thesaurus alius retractatur, qui infixi ab auribus.*

La memoria indica la presenza in noi di una dimensione che non ha i caratteri della fisicità: essa infatti vince le distanze temporali e spaziali, non risultandone catturata.

8.14. *Innis haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentite ponti, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occorro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum egerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sine*

experta a me sive credita mentiri. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel experiarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse conexo praeteritis atque ex his etiam futuras aethones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor. «Faciam hoc et illud» dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et haec aut illud sequitur.

La memoria dà adito anche alla capacità di collegare esperienze passate a immagini del futuro, progettando situazioni nuove o sperandone o paventandone altre. La memoria, in tal senso, risulta più ampia della semplice capacità di ricordare: essa è capacità di collegare le diverse dimensioni del tempo.

6. Memoria e infinito

Come vedevamo, già a livello sensitivo la memoria riesce a contenere le immagini di tutte le realtà che incontra, senza diventare fisicamente tali realtà. Ma ciò sembra ad Agostino qualcosa che può appartenere anche alla coscienza animale. Se non che, la memoria umana ha in comune – questa volta – con Dio una certa *omnitudo*, cioè una certa illimitatezza. La memoria, in effetti, è l'infinito in noi. Essa è sproorzionata rispetto alla nostra finitudine.

8.15. *Magna ista vis est memoriae, magna nimis. Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendam se ipsam angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit?*

«Io stesso non comprendo tutto quello che sono». Infatti, «la mente è troppo angusta per comprendere sé stessa». Agostino registra dunque una sproporzione a noi interna: come realtà empirica l'uomo è sproporzionato rispetto alla sua interiorità oggettiva (non la sa «contenere»: *capere*). Io sono una finestra aperta su qualcosa che mi supera, ma dal di dentro di me. Al riguardo, Plotino – nella V Enneade – distingueva tra

un mulevole «pensiero che ragiona» e un immutabile «pensiero che offre il ragionare».

Multa mihi super hoc obortitur admiratio, stupor apprehendendi me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatii tam ingentibus, quasi foris viderem.

La nostra interiorità contiene spazi immensamente più ampi di quelli che possono offrirci gli spettacoli più impressionanti della natura (monti, oceani, astri). Tant'è vero che siamo capaci di accogliere in noi tali realtà, rievocandole interiormente secondo la loro ampiezza

Nec ea tamen videndo absorpsi, quando vidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et novi, quid ex quo sensu corporis impressioni sit mihi.

E ciò ci accade – come sappiamo – senza che dobbiamo assimilarci fisicamente a tali realtà.

7. La memoria intellettuale

La memoria è capace di portare in sé (*gestare* nel suo grembo) anche le pure nozioni: ad esempio quelle apprese attraverso le «arti liberali» – ad Agostino note attraverso la sua formazione alla Retorica.

9.16. *Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco: nec earum imagines, sed res ipsas gerit.*

Le nozioni (i puri significati) non sono presenti nella memoria attraverso immagini, bensì in sé stesse – senza media-

zioni. Il luogo che le accoglie è un luogo-non-luogo, cioè un ambito interiore di tipo non fisico.

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 significatur sonis, neque illo sensu corporis attingi neque aspiciam vidi praeter animam meam et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas, quae unde ad me intraverint dicam, si possint.*

I significati non entrano nella memoria tramite i sensi. Sembrano essere già in essa presenti, ed essere presenti non in immagine, ma in sé stessi.

Nescio quomodo [...]. Mi ergo erant et antequam ea didicissem [prima che le potessi imparare], sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: «Ista est, verum est», nisi quia iam erant in memoria, sed iam remota et ventura quasi in cavis auditoribus, ut, nisi adhaerente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?

Qui Agostino sta riproponendo un succedaneo della teoria platonica della reminiscenza. I significati sono forse riconditi nei contenuti della memoria, prima di ogni possibile apprendimento, in luoghi non immediatamente accessibili, dai quali possono essere estratti quando l'esperienza ne dà occasione: ovvero, quando la percezione ci suggerisce qualcosa che interpretiamo in riferimento a un certo significato (ad esempio «questo è bello») o a una certa regola (ad esempio «questo è un caso cui applicare la Regola Aurea»). Per Agostino, però, i significati e le regole antecedono (platonicamente) la percezione, cioè non ne vengono astratte.

La memoria ha dunque uno strato immemorabile. Essa contiene anche ciò che, non essendo passato attraverso l'esperienza sensibile, può essere solo evocato dall'impatto con la realtà percepita, o rievocato maieuticamente.

11.18. *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicut*

ti sunt, per se ipsa intus certius, nisi ea, quae passim falli rursusque 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. [...] Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factio. Veruntamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligatur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.

Rammemorare (riflettere rammemorando) è detto in latino *cogitare*, che è forma frequentativa di *cogere* (raccolgere). Agostino, per spiegare la natura frequentativa (o intensiva) di *cogitare*, osserva che *cogo* sta a *cogito* come *ago* sta ad *agito*.

8. Nota su Platone

Al di là della ben nota frequentazione del neoplatonismo, sono evidenti in Agostino anche dei riferimenti — sia pure non puntuali — al pensiero di Platone.

Ad esempio, la scoperta che il puro significato (*eidós*) non è un niente, ma ha una sua esistenza, sulla cui consistenza occorre interrogarsi (si pensi alla «seconda navigazione» del *Fedone*), è costantemente presente in Agostino fin dai *Soliloquia* (II, 20, 35). Addirittura, negli stessi *Soliloquia*, e nel *De quantitate animae*, troviamo cenni di discussione di una delle «vie» del *Fedone* alla metafisica delle idee (quella che passa attraverso la considerazione della essenza della vita). E l'evocazione, sia pure eterodossa, delle dottrine della maieutica e della reminiscenza del *Menone*, appare non secondaria, qui, nel Libro X delle *Confessioni*⁶.

Eppure non ci sono prove di una lettura diretta da parte di Agostino di testi platonici? I concetti di maieutica e reminiscenza sono anche altre dottrine che Agostino tiene sullo sfondo dei propri discorsi: ad esempio, quella per cui ciò che è mosso da altro, e a sua volta non muove altro, è mortale; o quella per cui ciò che non ha avuto origine deve essere immutabile (*Fedone*). Anche a questo proposito si può ipotizzare la mediazione del Cicerone di *Tusculanae* e *De Republica*.

⁶ Cfr. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Boccard, Paris 1943. Secondo Courcelle, il *De regressu* di Porfirio sarebbe uno dei libri

scenza gli venivano probabilmente dalla lettura di Cicerone (cfr. *Tusculanae*, I, 24). Quanto alle dottrine del Fedone, secondo Doucet⁸ la fonte di Agostino sarebbe il *De regressu animae* di Porfirio, considerato che l'opera porfiriana era stata tradotta in latino da Mario Vittorino⁹.

9. La memoria dei numeri

La memoria ha un luogo anche per le entità e le relazioni matematiche: aritmetiche e geometriche.

12.19. *Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipse coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt.*

Tali entità, proprietà e relazioni non hanno evidentemente una natura sensibile.

Vidi lineas fabricarum vel etiam tenuissimas, sicut filum arachneae; sed illae alicae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas.

Nel mondo fisico si possono solo trovare o realizzare delle analogie delle figure geometriche: la linea euclidea è monodimensionale, mentre le linee più sottili che fisicamente si possono realizzare hanno comunque un sia pur minimo spessore (e quindi saranno bidimensionali o tridimensionali). Le realtà geometriche, e in generale matematiche, non sono fisiche.

Sensu etiam numeros corporis sensibus, quos numeramus, sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum

Platoniorum che avrebbero aperto ad Agostino la via dello Spirito.

⁸ Cfr. D. DOUCET, *L'époque des âmes*, «Revue des Études Augustiniennes» 41 (1995) 231-252.

⁹ Su questo si veda: P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Études augustiniennes, Paris 1968; tr. it., *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me.

Agostino distingue tra i numeri con cui calcoliamo e i numeri che calcoliamo. I primi non sono immagini dei secondi; non vengono da una astrazione dalle realtà sensibili (anche qui Agostino è platonista), e, a maggior ragione, non sono astratte dalle realtà sensibili le regole cui i numeri obbediscono. La loro preesistenza al calcolo indica che si tratta di entità che stanno stabilmente (*valde sunt*), in una sfera ideale della realtà. I numeri che calcoliamo (*numeri quos numeramus*) sono o le rappresentazioni grafiche di cui ci serviamo per conoscere le proprietà dei numeri con cui calcoliamo (*numeri quibus numeramus*) e per applicare tali proprietà alle realtà del mondo fisico, o le realtà che vengono numerate dai numeri numeranti (ad esempio le cinque dita della mano o i dodici mesi dell'anno).

10. Un excursus sul *De quantitate animae*

A proposito della riflessione sulla memoria dei numeri, ricordiamo che nel *De quantitate animae* (cfr. 6.10-14.24) Agostino aveva già proposto alcune riflessioni strutturate riguardanti gli enti matematici. Eccone alcuni punti, tra quelli che possono avere un nesso con le riflessioni sopra esposte.

La mente umana ha la capacità di considerare astrattamente le tre dimensioni spaziali rispetto all'intero dei corpi in cui esse si distendono. La lunghezza come tale ha luogo (*locus*) non nello *spatium*, bensì nell'*animus*. Lo stesso dicasi, in generale, per la linea infinita e senza spessore.¹⁰

A questo riguardo, Agostino dimostra di conoscere gli *hoyi* del I Libro degli *Elementi* di Euclide¹¹: si pensi allo *ho-*

¹⁰ Su questo cfr. anche Solloquia, I, 4, 9-10.

¹¹ H. MARRON, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boeckard, Paris 1958; tr. it., *Saint'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987) sostiene che Agostino conosceva gli *Elementi*. In ogni caso, la cultura delle arti liberali ne comprendeva i principali contenuti. (E Porfirio a canonizzare in numero di sette le «arti liberali», ben prima che Marciano

ros 2: «Linea [gramme] è lunghezza senza larghezza». Così come, tracciando idealmente una linea retta, egli si riferisce all'*aitema* 2 (sempre del Libro I degli *Elementi*): «Sia stato richiesto di prolungare secondo continuità [kata to syneches] una retta limitata, in linea retta»¹². A ben vedere, l'infinito rettilineo è solo un prolungamento indefinito, dovuto a un esperimento mentale – come si evince dall'*aitema* 5.

La linearità di per sé non produce «figura». Si pensi allo *horos* 14 dello stesso I Libro: «Figura è ciò che è ricompresso [periechomenon] da uno schema [schema] o più termini [horoi]». Si noti che *periechein* (perimetrare) è diverso da *synechein* (contenere): e, in fondo, l'intero brano agostiniano in questione ha come obiettivo la valorizzazione di questa differenza.

Se la lunghezza può astrarre dalla larghezza, non vale il reciproco. La larghezza è larghezza di una lunghezza; perciò può essere divisa in più sensi – e non solo in uno, come la lunghezza.

Se il punto fosse divisibile, avrebbe lunghezza e larghezza. Ma se anche avesse solo lunghezza, sarebbe una linea – e non il luogo di origine delle linee. Qui Agostino si riferisce allo *horos* 1 del Libro I degli *Elementi*: «Punto [semeion] è ciò che non ha parti»; e anche allo *horos* 3: «I limiti [perata] di una linea [gramme] sono punti».

Platone chiamava il punto *stigmé*. Lo sappiamo dalla dossografia di Aristotele in *Metafisica*, III, 1001 b 14, dove Aristotele contesta che un elemento di lunghezza nulla debba essere inteso come irreal: «una cosa indivisibile può certamente esistere». Aristotele, in tal senso, ammette l'esistenza del punto geometrico, che chiama a sua volta *stigmé*: termine che indica una effettiva «foratura» nello spazio, anche se il

Capella le chiamasse complessivamente così). Secondo Marrou, è soprattutto il *De Musica* ad articolare la conoscenza agostiniana di alcuni Libri (II, VII, VIII, IX, X) degli *Elementi*, oltre che della *Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa e dei trattati *Musica* e *Aritmetica* di Teone di Smirne. Non si parla comunque di conoscenza diretta, ma di conoscenza dei temi che quei testi trattano.

¹² Si noti, al riguardo, che la «continuità» perfetta è quella dell'indivisibile, di cui la continuità geometrica è solo una similitudine.

punto è inteso dallo Stagiritica come una realtà non corporea. Sembra adombrata in Agostino l'ipotesi della commensurabilità tra tutte le lunghezze, che sarebbe mediata a sua volta dalla ipotesi di una minimale estensione del punto in lunghezza. Se il punto fosse un minimo di lunghezza, sarebbe una *x* in grado di essere contenuta un numero finito di volte in ciascuna lunghezza, rendendole tutte tra loro commensurabili, cioè esprimibili secondo un rapporto tra numeri interi¹³ (compresi il lato e la diagonale del quadrato; contro il teorema di Pitagora).

Nei *Soliloquia* Agostino intende il punto, usato dai geometri, come un prodotto della fantasia, che andrà distinto dal punto come realtà puramente intelligibile. Dopo di lui, sarà Proclo (412-485) (nel suo Commento al Libro I degli *Elementi* di Euclide, al n. 96) a vedere nel punto un esempio di «materialità intelligibile», che appare nei recessi della immaginazione.

Questi tentativi di analisi ruotano intorno a una paradossale evidenza: l'entità geometrica più potente (il punto) – quella che genera tutte le altre – è priva di *spatium*: è un *locus* senza *spatium*. L'entità meno estesa risulta dunque la più «virtuosa». Nel *De quantitate animae* Agostino precisa che tale entità si chiama *punctum* (corrispondente al greco *stigmé*) quando fa da centro di una figura (il *punctum*, se avesse estensione, implicherebbe paradossalmente un centro del centro). Essa invece si chiama *signum* (corrispondente al greco *semeion*), quando è considerato come inizio o termine ideale di un segmento. Scrive Agostino: «*Est ergo signum nota sine partibus*»; dove l'essere senza parti è un corollario dell'essere senza spazio. E «*est autem punctum nota medium figurae tenens*». Ora, ogni *punctum* è anche *signum*; ma non ogni *signum* è anche *punctum*: ovvero, ogni centro è anche origine ideale di segmenti, ma non viceversa¹⁴. Inoltre, quan-

¹³ Infatti, secondo il teorema X, 6 degli *Elementi*: «Se due grandezze hanno tra loro un rapporto [logos] che un numero intero ha con un numero intero, tali grandezze sono tra loro commensurabili».

¹⁴ Su questo, si veda anche *De oratione*, I, 2, 3. Una fonte agostiniana in proposito è presumibilmente Cicerone (cfr. *Tusculanae*, I, 17, 40).

do il *signum* è anche *punctum*, allora è una realtà sommanente originante. Se poi la figura di cui il punto è centro è il cerchio, il punto-origine è perfettamente originante: lo è infatti secondo perfetta uguaglianza (l'equidistanza dei punti della circonferenza dal centro).

La larghezza presuppone la lunghezza, e non viceversa. La lunghezza presuppone la puntualità, e non viceversa. Dunque, il punto è l'unica entità geometrica autoconsistente, mentre le altre possono essere intese come sue ideali espansioni¹⁵.

Le dimensioni geometriche (puntualità, lunghezza, larghezza, altezza) non si vedono con gli occhi del corpo, ma solo con gli occhi della mente (ovvero dell'*animus*), che dovrà essere a sua volta un *locus* non spaziale per poterle accogliere in sé.

11. La memoria del falso

Anche del falso c'è memoria.

13.20. *Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audivi et memoria teneo;*

Agostino infatti dice di aver memoria anche di discorsi contrari alla sua fenomenologia della memoria: discorsi falsi. Quindi, anche del falso c'è memoria.

quae tamen si falsa sunt tamen ea meminisse me non est falsum; et describisse me inter illa vera et haec falsa, quae contra dicuntur, et hoc meminisse a me video discernere me ista, aliter autem memini saepe me describisse, cum ea saepe cogitarem.

Agostino ricorda anche che il falso sui temi della memoria

¹⁵ L'altezza – spiega Agostino – si ottiene innalzando idealmente la larghezza (che non per questo diventa secabile trasversalmente dall'alto verso il basso). L'altezza presuppone le altre dimensioni, ma non viceversa.

gli era da sempre apparso falso, così da essere discriminato dal vero: ma la falsità si era rivelata tale in un primo tempo in un certo modo, e in seguito in altri modi (*aliter*). Qui, egli probabilmente intende, non solo distinguere tra avvertenza e ricordo della avvertenza della falsità, ma anche suggerire che la falsità di alcunché può essere evidenziata per più vie e secondo differenti gradi di consapevolezza.

Ergo et intellexisse me saepius ista meminisse, et quod nunc discerno et intellego, recordo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim.

La semplice falsità come *alloodoxyia* (pensare altro da ciò che è in realtà) non implica di per sé autocontraddittorietà; quindi risulta intelligibile. Mentre l'autocontraddittorietà non è afferrabile dalla intelligenza, ma solo enunciabile a parole.

Ergo et meminisse me meminisse, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.

Anche dello stesso ricordare – in generale – c'è memoria (*meminisse me meminisse nunc potui*).

12. La memoria affettiva

La memoria ha anche una dimensione affettiva, grazie alla quale possiamo – ad esempio – rallegrarci evocando le tristezze passate o rattristarci evocando le gioie passate. La concezione che Agostino ha del mondo passionale è evidentemente debitrice dello stoicismo, per la mediazione di Cicerone.

14.21. *Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae.*

Le *affectiones* non sono qui le semplici emozioni, bensì le esperienze passionali (non a caso Agostino usa in proposito il verbo *patior*): quelle che Cicerone – nella IV delle *Tuscu-*

lenae – chiamava *perturbationes*. Nella concezione stoica, di cui Cicerone si fa portavoce, le passioni sono un fattore di disturbo della vita morale (non una sua risorsa imprescindibile, come è secondo la tradizione aristotelico-tomista). Perciò, in quella concezione la virtù è intesa come «apatia»: estirpazione delle passioni.

Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor.

Le perturbazioni, sottratte alla loro attualità temporale, non turbano più. Ma come è possibile che là dove la memoria che contiene l'evento luttuoso è triste nel ripresentarlo, la *mens* (o *animus*) possa essere lieta nel considerarlo a distanza di tempo, e quindi in una nuova prospettiva emotiva?

Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam. Quod mirantem non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est.

Chi valuta la passata esperienza passionale è l'*animus*, la sede dove la passione – ora ricordata – si era sviluppata e invece il corpo. Questa affermazione di Agostino non va banalmente fraintesa, quasi sottintendesse una affermazione di dualismo antropologico. Infatti, il corpo è a sua volta – per lui – animato e compaginato dall'anima, di cui l'*animus* è il livello spirituale (non recepibile, nella sua specificità, dal corpo stesso).

Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria (nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habetur, dicimus: «Vide, ut illud in animo habeas», et cum obliviscimur, dicimus: «Non fuit in animo») et «Elapsum est animo», ipsam memoriam vocantes animum) cum ergo ita sit, quid est hoc, quod cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non

est? Num forte non pertinet ad animum? Quis hoc dixerit? Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendatur, quasi traiecia in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt. Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia.

D'altra parte, la passione – in quanto ritenuta – è ora nella memoria. E la memoria non è nel corpo: è nell'animo (nella mente), come anche il senso comune avverte (pensiamo a un'espressione come «tenere a mente» che sta per «ricordare»). La memoria è come il ventre dell'*animus*, che consente a quest'ultimo di «ruminare» ciò che nel ventre è depositato. Nel ventre il cibo non ha più sapore, anche se, riportato alla bocca, può riacquistarlo in qualche modo.

14.22. *Set ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam,*

Che le quattro passioni fondamentali siano l'amore naturale, la gioia, il timore e la tristezza è nozione che Agostino riprende presumibilmente da Cicerone: *De Finibus*, 3.10.35 e *Tusculanae*, 4.6.4.

ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor: cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant: propterea inde per recordationem potius deponi. Forte ergo sicut de ventre cibus rummandus, sic ista de memoria recordando profertur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc dissimile est, quod non undique simile est? Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumve nominamus, totiens maerere vel timere cogemur? Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus [...].

Vale per le nozioni delle passioni, a maggior ragione, quello che vale per l'esperienza che se ne è avuta: il ramme-

morale non suscita di per sé una corrispondente attivazione passionale.

13. Memoria e immaginazione

Il processo di rammemorazione avviene attraverso immagini? Non sempre.

15.23. *Sed utrum per imagines an non, quis facile dixerit? Nominio quippe lapidem, nominio solem, cum res ipsae non adsint sensibus meis: in memoria sane mea praesto sunt imagines earum. Nominio dolorem corporis, nec mihi adest, dum nihil dolet, nisi tamen adesset imago eius in memoria mea, nescirem, quid dicerem, nec eum in disputando a voluptate discernere.*

Oggetti fisici o esperienze emotive non attualmente presenti sono rievocabili attraverso «immagini».

Nominio numeros, quibus numeramus: et adsunt in memoria mea non imagines eorum, sed ipsi. Nominio imaginem solis, et haec adest in memoria mea: neque enim imaginem imaginis eius, sed ipsam recolo: ipsa mihi reminiscenti praesto est.

I numeri sono invece presenti non in immagine ma direttamente (in sé). E anche l'immagine di ciò che non è attualmente presente, è presente in sé (e non in immagine).

Qui Agostino intreccia tra loro due questioni. Ecco la prima: pensare richiede sempre una base immaginale? Psicologicamente essa occorre, anche quando non c'è adeguatezza tra il contenuto di quel che si concepisce e quel che in corrispondenza si immagina.

Ecco invece la seconda questione: quando ricordiamo x, abbiamo realmente presente in noi x o una sua immagine? Agostino risponde: una sua immagine. Ma, qui, quello che Agostino chiama «immagine» è – propriamente parlando – la presenza (intenzionale) di x all'anima, da noi riportata in luce rammemorando. L'immagine di Milano, in questa accezione, è Milano nell'anima, cioè una presenza non fisica della città fisica: quella identificazione non fisica che si è realizzata quando la cosa ci era

presente. Se non che – osserviamo –, la presenza non fisica di una realtà fisica è qualcosa che si realizza in noi anche quando percepiamo quella realtà in presa diretta.

Le realtà puramente intelligibili sono invece presenti nella memoria – per Agostino – non *per imaginem* (nel senso di «intenzionalmente»), bensì realmente, cioè in sé stesse.

14. La memoria dell'oblio

La memoria è memoria anche del negativo. Sono certo di ricordare anche di avere dimenticato qualcosa. So che lo sapevo; e ora so di non saperlo più.

16.24. *Quid, cum oblivionem nominio atque tamen agnosco quod nominio, unde agnoscerem, nisi meminissen? Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat, quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere atque non valerem. Ergo cum memoriam meministi, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblitio, memoria, qua meministi, oblitio, quam meministi. Sed quid est oblitio nisi privatio memoriae?*

Come si ha memoria della rammemorazione, si può avere memoria della dimenticanza, cioè della privazione di memoria.

Quomodo ergo adest, ut eam meministi, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissenus, nequiquam possemus audire isto nomine rem quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblitio. Adest ergo, ne obviscantur, quae cum adest, obviscantur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblitio, non ut meminissenus, sed ut obvisceremus, efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?

Qui Agostino formula una ipotesi da discutere: alla memoria non potrà essere presente l'oblio in sé considerato (l'oblio in presa diretta), ma solo una sua rappresentazione (*imago*). In realtà, sarà presente in presa diretta la consapevolezza dell'aver

obliato, e una rappresentazione retrospettiva della esperienza che ne abbiamo avuta — come accade per l'errore. Anche l'oblio, infatti — come l'errore — può essere noto come tale solo in quanto è superato (quando non si è più «mella») dimenticanza), quindi solo quando è una presenza di secondo grado.

16.25. *Ego certe Domine laboro hic et laboro in me ipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae fibramenta quaerimus; ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.*

Il mistero più autentico è quello a noi più intimo: la memoria. Si tratta infatti di qualcosa che ci supera, dal di dentro di noi.

Si ergo per imaginem suam, non per se ipsam in memoria tenetur oblitio, ipsa utique aderat, ut eius imago caperetur. Cum autem adesses, quomodo imaginem suam in memoria conscriberat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delecto oblitio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus isse incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblitio nem memississe me certus sum, qua id quod meminimus obruitur.

C'è un «che» indubitabile — la presenza dell'oblio alla memoria, sia pure non come obliare in atto —, di cui si tratta di indagare il «come», che pure appare molto difficile da illustrare.

17.26. *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animas est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Vera, multimoda vita et immensa vehementer.*

La memoria è la presenza in noi — realtà finite — di una capacità d'orizzonte «infinita» e «non misurabile» (*immensa*). È una realtà a noi intima, e pure a noi sproportzionata.

Ecce in memoriae meae campis et artibus et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus

sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notions vel notiones, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoratamen, cum in animo sit quidquid est in memoria) [...]. Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? 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, atque in non cubitantes repererunt, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam.

La memoria di sensazioni e di fatti è — analogicamente — propria anche del mondo animale (le rondini ritrovano a ogni migrazione il loro nido). Non è dunque un tale livello della memoria quello in cui si può incontrare l'Assoluto.

Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavi me a quadripeditibus et a volatilibus caeli sapientiorum me feci. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bene, securam avitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, inmemoratus sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?

C'è una memoria trascendibile e una intrascendibile. La prima è la facoltà, variamente articolata, del ricordare. L'altra è la capacità della presenza, e quindi anche degli aspetti negativi della presenza (la privazione, la falsità). La memoria intesa nel secondo senso non è una semplice facoltà, ma è piuttosto la condizione di esercizio di ogni facoltà. Così intesa, la memoria corrisponde all'*intellectus* della tradizione aristotelico-tomista; ed è *capacitas Dei*. Essa è strutturale auto-trascendimento, al di fuori del quale non ha senso collocare un oltre: neppure Dio si colloca fuori del suo ambito manifestativo.

18.27. *multa memini me perditam quaesisse atque invenisse. Inde istuc scio, quia, cum quaereram aliquid eorum et dicerent mihi: «Nun forte hoc est?», «Nun forte illud?», tandem dicebam: «Non estis», donec id offerretur quod quaerebam. Cuius*

nisi memor essem, quiaquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem. Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus.

Se si smarrisce qualcosa di fisico, una volta che materialmente lo si ritrova, lo si può formalmente riconoscere (agnoscere) se lo si confronta con l'immagine che nella memoria se ne è conservata.

19.28. *Quid? Cum ipsa memoria perit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria? Et tibi si aliquid pro alto, forte offeratur, respicimus, donec illud occurrat quod quaerimus. Et cum occurrat, dicimus: «Hoc est!», quod non diceremus, nisi agnosceremus, nec agnosceremus, nisi meminissimus. Certe ergo oblitus fueramus. An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi derelicta consuetudine claudicans reddi quod deerat flagrabat? [...] Neque enim omni modo adhauc oblitus sumus, quod vel oblitus nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitus fuerimus.*

Altro è il caso in cui ad andare perduto sia il ricordo di qualcosa. Ricordare di averlo dimenticato implica il non averlo perduto del tutto, bensì l'averne conservata una traccia simbolica, cui riferirsi una volta che si fosse felicemente evocato il ricordo dimenticato, frugando negli anfratti della memoria.

La memoria è complessivamente emersa dalle pagine precedenti come capacità non settoriale: come capacità dell'essere, della presenza. (E perciò anche del negativo, che nella presenza a suo modo rientra). Il ricordo dell'oblio, su cui tanto Agostino insiste, è sempre, a ben vedere, ricordo di un positivo: sia dell'esperienza dell'aver obliato, sia — implicitamente — della stessa realtà obliata.

15. La memoria come attesa della felicità

La memoria di ciò che si è dimenticato è un tema rilevante, perché apre al tema della memoria dell'immemorale,

ovvero di ciò cui non corrisponde il ricordo di qualcosa che si sa dove lo si sia incontrato.

La memoria è una realtà simbolica: è riferimento a un «convesso» di cui essa è il «concavo». È una apertura sull'infinito trascendentale (l'interiorità oggettiva), che cerca come «riempirlo»; cerca dunque dove sia l'infinito di perfezione. Tale riempimento è ciò che tutti chiamano «felicità». Tutti convergono nel volere la felicità, ma si dividono subito dopo nell'interpretarla. La felicità, corrispondendo alla ipotetica fruizione del bene infinito, non può essere ricondotta a un che di immaginabile, e quindi di rappresentabile.

Essa è il fine ultimo di diritto della vita umana, che può essere variamente identificato — in modo appropriato oppure incongruente — con differenti fini ultimi di fatto.

20.29. *Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivam amma mea.*

Cercare Dio è cercare la felicità: ciò che amiamo, quando diciamo di amare Dio, è appunto la realtà felicitante. Amare Dio non è riducibile all'amare alcuna delle realtà che conosciamo per esperienza.

Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: «Sat, est illic». Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tanquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitiam, sive quam nunquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminere. Neque ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui noliti nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo.

Che memoria possiamo avere della felicità che cerchiamo? Sappiamo di essere fatti per alcunché che eccede la nostra esperienza (la quale si riferisce sempre a beni finiti); come potremo allora riconoscere questo alcunché, una volta

che ci capitasse di viverlo? Ne abbiamo una sorta di possesso simbolico (*habemus eam nescio quomodo*).

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 tam re ipsa beati sunt, sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo habent eam, non tamen vellem beati esse: quod eos velle certissimum est.

Si può dire che un uomo sia felice (naturalmente in un senso analogicamente secondario) quando sperimenta una gioia intensa, o che un altro sia felice in quanto ha la speranza di esserlo. Ma chiunque — anche se non fosse felice né in realtà (*re*) né in speranza (*spe*) — vuole la felicità; e non potrebbe volerla se in qualche modo non fosse già a contatto con essa. Anche se resta misterioso il «come» di questo «che».

Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago, utram in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati futurus aliquando, utram strigillatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero, utram in memoria sit beata vita. Neque enim amaremus eam, nisi nossemus.

Non si può amare qualcosa che in qualche modo già non sia noto.

Audimus nomen hoc et omnes rem ipsam nos appetere, fatemur; non enim sono delectamur. [...] Nota est igitur omnibus, qui una voce, si interrogari possent, utrum beati esse vellem, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, citius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.

21.30. Numquid ita, ut meminit Carthaginem qui vidit? Non, vita enim beata non videtur oculis, quia non est corpus. 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.

Della felicità non si ha memoria né di tipo sensibile (come di una realtà sperimentata) né di tipo intelligibile (come di una realtà semplicemente nozionale). In ogni caso, di una realtà meramente nozionale — osserva Agostino — ci potrebbe essere sapere, ma non desiderio di fruizione.

Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser, neque unquam corporis sensu gaudium meum vel vidi, vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum [...].

Si potrebbe ipotizzare che della felicità si abbia una memoria affettiva, legata alle gioie avute. Certo però che il *gaudium* — di cui si ha esperienza — non è la *beatitudo* di cui c'è solo attesa.

21.31. *Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam, ut recorder eam et amem et desiderem? [...] Sed quid est hoc? 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 veliti ille militare, nec ob aliud iste noliti, nisi ut beati sint. Num forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet? Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent, si hoc interrogarentur, se velle gaudere atque ipsam gaudium vitam beatam vocant. Quod est? alius hinc, alius illinc assequitur, unum est tamen, quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant.*

Agostino ci ricorda che tutti, attraverso i più diversi e persino opposti progetti di vita, cercano ugualmente la felicità. Per cui, anche coloro che sembrano camminare in direzioni tra loro opposte (voglio fare il soldato, non voglio fare il soldato), vanno essenzialmente nella stessa direzione. Si ripromettono soddisfazione rispettivamente da progetti di vita opposti; ma attraverso queste soddisfazioni perseguono ultimamente la stessa felicità.

Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest

dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatæ viæ nomen auditur.

Del resto la soddisfazione e la gioia (*gaudium*) sono l'unico referente emotivo per il concetto di felicità, che certo li eccede, ma nella stessa direzione semantica: soddisfazione e gioia: piene e permanenti.

23.33. *Non ergo certum est, quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quæ sola vita beata est, non utique beatam vitam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, carent in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant?*

Vivere all' altezza della natura umana significa volere ciò che pure, da sé, non si può fare. Da questo paradigma ideale e vertiginoso normalmente si decade, e si finisce per fare – all'inverso – ciò che non si può volere (e questo è peccare). Il peccato è il reciproco della velleità strutturale che caratterizza l'essere umano. La condizione naturale dell'uomo è una condizione di attesa, dalla quale normalmente l'uomo decade all'atteggiamento della pretesa (pretesa che i beni finiti siano per lui surrogazione del bene infinito, che invece può essere conseguito solo per un dono).

Nam quæro ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere: iam non dubitant dicere de veritate se male, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe via est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es. Deus, illuminatio mea, salus faciei meæ, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quæ sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui velent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.

La verità è la traccia che orienta alla felicità. Infatti, la felicità è fruizione piena della pienezza della verità, che di realtà nella realtà originaria e originante. E per questo nesso tra verità e felicità che si detesta di essere nell'errore, anche se spesso si è tentati – per inerzia – di identificare la verità con ciò per cui si ha di fatto maggior propensione soggettiva.

16. La memoria come luogo di Dio.

La memoria si prospetta mano a mano nella riflessione agostiniana come un luogo – non spaziale – senza limiti, in cui Dio stesso può trovare un proprio ambito manifestativo.

24.35. *Ecce quantum spatatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquis dedit te inveni, quod non meminissen, ex quo didici te.*

La precedente affermazione di Agostino è teoreticamente rilevantissima: Dio non si trova fuori della memoria, e ciò che possiamo legittimamente attribuirgli è pure presente nella memoria. Questo indica la memoria come un ambito manifestativo formalmente intrascendibile.

Nam ex quo didici te, non sum obtinens tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum obtinens. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te inveni, cum reminiscor tui et delector in te. Hæc sunt sanctæ deliciae meæ, quas donasti mihi misericordia tua respiciens pauperitatem meam.

La memoria nel suo significato ampio (non settoriale) ha come contenuto la presenza dell'essere, e quindi la verità. Questa è la traccia di Dio, che ci consente di identificare metafisicamente e (in prospettiva) di riconoscere escatologicamente il volto autentico dell'Assoluto.

In particolare, la dimensione intellettuale della memoria, essendo in grado di riconoscere ciò che appartiene alla verità (cioè alla manifestazione dell'essere), è in grado di ricostruire che cosa non potrà non appartenere alla Verità sostantiva,

alla verità in persona: cioè a Dio. (A partire dalla incontradittorietà).

25.36. *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctorum aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneat in ea, sed in qua parte maneat, hoc considero.*

La domanda sull'ubi è una domanda – a ben vedere – sulla natura della memoria. Ubi è il termine latino che traduce il greco *poi* il quale, nella rassegna aristotelica delle categorie, indica il «luogo naturale» cui i corpi sono essenzialmente indirizzati: luogo naturale che non coincide con una determinata porzione di spazio. Ubi è infatti disomogeneo rispetto a *spatium*, e – nella interrogazione agostiniana – viene appunto a indicare un ambiente, un luogo (*locus*) non spaziale.

Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non tibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, tibi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te.

Come già sappiamo, non può essere la memoria sensitiva a offrire un ubi a Dio; altrettanto dicasi della memoria affettiva. Dio non è infatti né una realtà fisica né una realtà passionale.

Et inveni ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque memini animus, nec tibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metumus, meminimus, obliviscimur et quicquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutatur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici.

Ma neppure quella dimensione della memoria che accoglie le conoscenze proprie dell'animus umano è una sede adeguata per Dio. Infatti, anche i contenuti dell'animus (cioè della mente umana) sono mutevoli, per quanto non corruttibili – e così sarà

mutevole la memoria in tanto in quanto li rammemora –; mentre Dio è assolutamente immutabile.

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 inveni, cum recordor te.

Certo, la metafora del «luogo» può sembrare fuorviante, ma si tratta – qui – di un luogo non spaziale, quindi non fisico.

26.37. *Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.*

Dove può essere trovato allora Dio? In un luogo senza luogo (un luogo che non ha nulla che lo preceda o che lo segua). Questo luogo – azzarda Agostino – è «sopra di me». Anche qui la metafora è inevitabilmente spaziale. Che cosa indica? Indica ciò che già sappiamo: la memoria è autotrascendimento.

Le dimensioni trascendibili della memoria sono quelle rammemoranti. Ma a trascenderle sta la intrascendibile memoria dell'immemorabile, la memoria come capacità della presenza come tale. *Supra me*, vuol dire «sopra la memoria rammemorante», mentre nulla è sopra la memoria come capacità della presenza. Più in generale, quel *supra* indica che Dio trascende l'essere umano come realtà empirica e legata all'esperienza, ma non trascende la capacità trascendentale che l'uomo ha in sé.

27.38. *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Er ecce intus eras et ego foris et tibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti, striditatem meam, coruscasti, splendidisti et fugasti caecitatem meam, fragorasti, et dixisti spiritum et anhelum tibi, gustasti, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

Qui Agostino riconosce in Dio la fonte della felicità. Que-

sta invocazione – celebre – fa da suggello all'intero Libro X. Il riconoscimento di Dio come dell'adeguato baricentro affettivo della vita è detto tardivo (*sero te amavi*), perché la bellezza di Dio da sempre abita la memoria (e quindi l'interiorità umana), mentre l'uomo si ostina a cercare la bellezza altrove, e qui a idolatrarla. Scrive Agostino: «mi tenevano lontano da te quelle realtà che non ci sarebbero, se non fossero (radicate) in te».

La bellezza di Dio è detta tanto antica quanto nuova, perché la novità vera sta nell'incontro con ciò che da sempre attendiamo e ci attende.

17. Nota sul carattere non corporeo della memoria

La memoria emerge dal Libro X delle *Confessioni* come un luogo immateriale in cui si dà la presenza dell'essere. Se la memoria fosse corporea, non potrebbe accogliere l'incorporeo; invece accoglie l'incorporeo (si pensi alle realtà puramente intelligibili): dunque, essa non è corporea (non è dotata di *locale spatium*).

Quello che abbiamo qui ricostruito è un *modus tollendo tollens*, che Agostino lascia in filigrana nel suo discorso: «se è A, allora è B; ma non è B; ergo, non è A»¹⁶.

¹⁶ Nel pensiero di Agostino è rilevabile – in filigrana – la presenza della logica stoica (in particolare della sillogistica risalente a Crisippo), che faceva parte del normale bagaglio “dialettico” del retore di quel tempo. Della logica crisippica abbiamo notizia da Sesto Empirico (cfr. *Adversus Mathematicos*, 8, 432-33), che ci dice come gli Stoici usassero un tipo di “implicazione” logica (*symplochemenon*) i cui caratteri la fanno corrispondere a quella che nel XIX secolo è stata chiamata “implicazione materiale”. Si tratta dell'implicazione che è falsificata nel solo caso in cui l'*implicans* sia vero e l'*implicatum* sia falso. A Crisippo (277-204 a.C.) sono riconducibili cinque regole di inferenza (ce ne informa ancora Sesto Empirico nelle *Pyrronianae Hypothèses*). Si tratta di cinque tipi di sillogismo ipotetico, aventi quindi come unità logica di riferimento le proposizioni e non i singoli predicati (siamo all'atto fondativo di quella che sarà la logica proposizionale; diversa da quella dei predicati, che trova il suo antecedente maggiore nella sillogistica aristotelica). Il primo dei tipi sillogistici in questione è il *Modus ponendo ponens*: Se è A, allora è B; ma è A; ergo è B. Tradotto secondo un linguaggio verità-funzionale si può rendere così, cioè nella forma di una stringa tautologica, in cui il valore sintattico di verità (in questo caso, quello corrispondente al secondo segno di implicazione, che fa da perno all'intera stringa) è sempre V.

Riproponiamo l'argomentazione in modo più arioso. Se la memoria (e con essa l'*animus* che ne è il soggetto) fosse corporea (e quindi essenzialmente spaziale), allora non potrebbe essere luogo per l'incorporeo. Ma non è vero che non accoglie l'incorporeo (doppia negazione), ovvero lo accoglie. Ergo non è essenzialmente spaziale. La sua grandezza, cioè, non sarà di genere spaziale.

Il Medio Evo filosofico (sia islamico sia cristiano) lavorerà sulla premessa minore, cercando di cogliere dove sia la disomogeneità del puramente intelligibile rispetto al corporeo. Il fattore fondamentale di disomogeneità – lo accenniamo soltanto – risulterà essere l'infinità trascendentale, cui non corrisponde alcun referente fisico. A tale infinità si connettono la capacità di formare concetti universali e la capacità autoriflessiva.

Note a margine del Libro X delle Confessioni

La memoria di cui Agostino ci parla è capacità dell'in-

A	B		(A	^	(A	→	B)	→	B
V	V		V	V	V	V	V	V	V
V	F		V	F	V	F	F	V	F
F	V		F	F	V	V	V	V	V
F	F		F	F	V	F	V	V	F

Quanto agli altri tipi di sillogismo crisippici, essi sono: *Modus tollendo tollens* (Se è A, allora è B; ma non è B; ergo non è A); *Modus ponendo tollens* (Non è (A e B); ma è A; ergo non è B); *Modus ponendo ponens* (Aur è A aut è B; ma è A; ergo non è B); *Modus tollendo ponens* (Aur è A aut è B; ma non è B; ergo non è A). Nel *De doctrina christiana* Agostino spiega che è invece fallace la “regola della conclusione”, cioè quella che vorrebbe: “Se è A, allora è B; ma non è A; ergo non è B (ad esempio: “Se x è un oratore, allora è un uomo; ma x non è un oratore; ergo non è un uomo”). Anche per gli Stoici questo era un argomento non conclusivo (*asynktafos*). Evidenziamolo in senso verità-funzionale:

A	B		(A	→	B)	^	~A	→	~B
V	V		V	V	V	F	F	V	F
V	F		V	F	V	F	F	V	V
F	V		F	V	V	V	V	F	F
F	F		F	F	V	V	V	V	V

Come si può notare, la colonna corrispondente al secondo simbolo di implicazione riporta anche un valore di falsità, il che segnala che la stringa in questione non è verità-funzionale tautologica.

finito, partecipazione all'infinito. Ma con quale tipo di infinito la memoria ha a che fare?

1. Tipi dell'infinito

Normalmente la letteratura filosofica accetta di considerare (sia pur criticamente) tre tipi di infinito.

Quello di perfezione, cioè Dio inteso come la perfezione ontologica: ciò di cui non si può pensare alcunché che gli sia superiore. Un tale infinito è — per ipotesi — dato *totum simul* come realtà metafisica. Esso, in tal senso, potrà dirsi «determinato e non incrementabile».

Quello potenziale o matematico, il cui esempio più semplice è la serie dei numeri naturali. Un tale infinito non è dato *totum simul*; ma è dato o in forma finita (come serie insatura) o sotto la forma, pure finita, di una «ragione generatrice». Esso potrà dirsi «indeterminato e incrementabile».

Quello transfinito, cioè le serie matematiche infinite date per ipotesi come insiemi di elementi dispiegatamente presenti: insiemi costituiti da un numero infinito di elementi, ma disposti gerarchicamente secondo potenze differenti (l'insieme degli elementi di un «continuo» è più potente dell'insieme dei numeri «razionali»). Un tale tipo di infinito potrà dirsi «determinato e incrementabile».

Se non che, c'è un infinito radicale che fa da condizione di costruibilità del secondo e del terzo, e di concepiibilità del primo: l'infinito trascendentale o iniziale. Questo potrà dirsi «indeterminato» (non corrispondendo ad alcun contenuto determinato), ma «non incrementabile» (in quanto onnicomprensivo e determinabile solo dal suo interno). Esso è il referente immediato del pensiero e del desiderio. Nella sua attualità solo formale (esistenza) è quell'orizzonte che istituisce l'uomo nel suo specifico *status*.

2. Agostino e gli infiniti

L'infinito che, con terminologia scolastica abbiamo detto «trascendentale» (l'ultimo dell'elenco precedente), è ciò di

cui la agostiniana memoria è immediatamente memoria. È ciò che — con l'espressione di Sciacca — abbiamo chiamato «anteriorità oggettiva». Per Agostino, Dio è infinito di perfezione, di cui la interiorità oggettiva è traccia da ricondurre ai suoi termini concreti.

Quanto agli altri infiniti, vale *De civitate Dei* XII, 15-21: *omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est* (ogni infinità è contenuta da Dio in qualche ineffabile modo). Il cosmo, ad esempio, non è attualmente infinito, ma solo esplosabile all'infinito. In particolare, nella III delle *Lettere a Nebridio* (387) Agostino dice che in natura (come già sosteneva Aristotele nel III della *Fisica*) la grandezza sensibile è divisibile all'infinito, ma non può accrescersi all'infinito. Viceversa il numero può accrescersi all'infinito, ma non diminuire all'infinito (si arriva infatti al termine ultimo della monade). E il numero cresce in proporzione alla divisione del mondo fisico. In *De Civitate* XII Agostino sostiene inoltre che nella mente di Dio (infinito di perfezione) ci sono tutti gli infiniti numeri, che lui comprende in atto e supera. Il che fa pensare che Agostino — classico della modernità — abbia intuito anche la figura del transfinito.

3. Irriducibilità dell'infinito

L'infinito è un contenuto semantico che non si può ottenere per aggiunta o moltiplicazione di finiti a finiti; così come non si ottiene il finito diminuendo l'infinito. Tra finito e infinito non c'è un «quanto» di misura comune, quale è invece l'unità tra i numeri e il continuo tra le figure geometriche.

Se moltiplico finiti, ottengo finiti. E neppure ottengo l'infinito per togliimento di limiti. Occorrerebbe, a tale scopo, il togliimento di ogni possibile negatività relativa (o limite) dal finito; dove l'espressione «ogni possibile» implica già la riferibilità ai possibili infiniti limiti del finito. Più precisamente, con un progressivo togliimento di limiti (o aggiunta di perfezioni), si otterrebbe si un infinito¹⁷, ma comunque un infi-

¹⁷ Se si tolgono limiti monodimensionali, si ottiene un infinito *secundum*

to potenziale; e lo si otterrebbe solo procedendo all'infinito, cioè solo assumendo già il significato di «infinito» come termine ideale (regolativo) dell'operazione stessa.

C'è dunque un infinito che ci consente di compiere operazioni produttive di infiniti potenziali: operazioni che poi possiamo sintetizzare in formule generatrici. Anzi, l'infinito potenziale è l'infinito che si dà attraverso la sua ragione generatrice (*logos spermatikòs*). Ad esempio una serie infinita si può dare secondo una formula quale: $a_n = a_{n-1} \cdot q$ (dove $q = 1/10$). Caso eminente di ragione generatrice sono gli assiomi di Peano, che sono la formulazione più compiuta della ragione generatrice dei numeri naturali. Dunque, lo stesso infinito potenziale non è un finito semplicemente aumentato, perché nasce da una ragione generatrice.

Quell'infinito di cui si accerta l'irriducibilità è l'infinito trascendentale: è l'infinito su cui stanno aperti il pensiero (di ogni realtà finita posso pensarne e desiderarne una più grande perché già sono aperto su un oggetto infinito), e che trova in Dio la sua unica istanziazione sussistente adeguata. Questa irriducibilità (che poi è declinabile come irriducibilità del pensare all'immaginare) è ciò che va custodito da ogni forma di riduzionismo.

4. Una nota esistenziale

La considerazione dell'orizzonte infinito tiene il desiderio (l'agostiniano *amor*) aperto verso la sua referenza appropriata. Ma tale apertura è sopportabile solo a patto che la speranza la sostenga. Se viene meno la speranza, resta l'apertura, ma essa viene riempita dalla brama del finito o dalla idolatria del nuovo (che, succedaneo del vecchio, risulterà inevitabilmente omologo a questo, cioè a sua volta finito).

Ora, niente di reale nel mondo — né niente di immaginario (se l'immaginario si forma sulla base dell'esperienza) — può

quidi: ad esempio superficiale, lineare, numerico; se si tolgono limiti di ogni genere, si ottiene un infinito *simpliciter*. Ma, sempre, presupponendo cristicamente l'idea dell'infinito.

soddisfare radicalmente il desiderio. Quindi, perché il desiderio possa prendere possesso del territorio che gli compete, occorre che un catalizzatore lo spinga a farlo. La conversione al Dio della Rivelazione cristiana offre ad Agostino un oggetto infinito sussistente, per altro conseguibile in pienezza solo oltre la vicenda storica, — a evitare illusioni utopistiche. La Rivelazione cristiana, inoltre, dà ragione di questa dislocazione del bene supremo oltre il mondo, e dà di quel bene una visione coerente, non antropomorficamente piegata e quindi non internamente contraddittoria.

D'altra parte è normale che l'uomo ricerchi l'infinito nel finito: è la vicenda che Agostino ricostruisce nel corso del Libro X (e, a ben vedere, delle intere *Confessioni*). Infatti, ogni apertura parziale del desiderio verte su una angolatura illimitata, ma non tale da coprire l'«angolo giro» del desiderio. La costante tendenza a calare l'attesa dell'infinito su situazioni finite (reali o immaginarie) è ciò che la vita, con la amnessa riflessione teorica ed esistenziale, è chiamata costantemente e dolorosamente a correggere, nell'attesa dell'incontro diretto con l'infinito di perfezione.