

Riconoscersi nella memoria

Un percorso nel pensiero di Agostino tra conoscenza, crescita e formazione

Luca Odini

Ricercatore a tempo determinato, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”
e-mail: luca.odini@uniurb.it

Il contributo intende analizzare il tema della memoria nel pensiero di Agostino per mostrare come questo costrutto costituisca un percorso che tra esistenza, conoscenza e volontà conduce alla crescita dell'uomo. Attraverso l'indagine sulla memoria si mostreranno quindi i nuclei fondativi dell'essere umano e le possibilità che, attraverso questa, ogni persona può avere per divenire, autenticamente, sé stessa.

Parole-chiave: memoria, storia della pedagogia, Agostino, conoscenza, crescita.

Recognising oneself in memory. A journey through Augustine's thought between knowledge, growth and education

The contribution aims to analyse the theme of memory in Augustine's writings and how this construct constitutes a pathway between existence, knowledge and will, resulting in human growth. Through the investigation of memory, we will explore these founding nuclei of the human being and the possibility that each person can become himself.

Keywords: memory, history of education, Augustine, knowledge, growth.

Introduzione

Affrontare un autore come Agostino che ha segnato la storia del pensiero occidentale è sicuramente un'impresa. Illustri studiosi si sono dedicati a questo tema, e la ricezione di tale pensiero si è declinata nel tempo in contesti e in misure così varie e differenziate che anche solo cercare di darne una rapida pennellata rischierebbe di esaurire lo spazio che abbiamo a disposizione. Anche il tentativo di tratteggiare un'analisi di carattere esplicitamente pedagogico ha visto un alterno fiorire di studi, ma è indubbio che approcciarsi a testi come le *Confessiones*, il *De ordine*, il *De catechizandis rudibus*, il *De magistro*, il *De doctrina christiana* costituisce, in sé, un lavoro non semplice. Noi cercheremo di dare un taglio particolare al nostro contributo, sforzandoci di mostrare come il tema del “diventare noi stessi”, come ricordato da Papi (Papi, 2020, pp. 46-47), porti ad un collegamento quasi inevitabile con un argomento agostiniano come quello della memoria, che rimanda a molteplici echi che attraversano parole come la formazione del sé e l'interiorità. Il nostro intento, in questo contributo, è quello di mostrare come la memoria possa essere vista come un elemento fondante e sorgivo di tutti questi aspetti, a condizione di essere in grado di coglierne le molteplici sfaccettature e gli aspetti fondativi.

Il nucleo originario

Ci pare fondamentale, per l'obiettivo che ci siamo proposti, mostrare come il tema della memoria, declinato nelle accezioni oggetto di questo approfondimento, ovvero i temi dell'interiorità che si intreccia con l'autobiografia e la formazione della personalità, trovi uno specifico riferimento al primo nucleo tematico in cui Agostino tratta della memoria. È il nucleo che Cillerai (2008, pp. 25 e ss.) individua come i testi di riferimento da cui partire nel suo studio sulla memoria. Si tratta di tutta quella serie di opere, tra cui il *De ordine*, i *Soliloquia*, il *De musica*, e il *De magistro*, che costituiscono sostanzialmente il dialogo con i *Platonicorum libri*. Sono opere scritte prima dell'ordinazione presbiterale di Agostino che canonicamente vengono individuate come primi scritti.

Singolare è il fatto che il particolare periodo storico a cui corrisponde la stesura di questi testi (386-390), ma più in generale tutta la vita di Agosti-

no, abbia corrisposto a un periodo di decadenza politica che sostanzialmente ha influenzato l'interpretazione dell'ipponate stesso. Pensiamo, ad esempio, all'esegesi di Marrou (1938), che lo definisce come un "letterato della decadenza", lasciando trasparire il fatto che di conseguenza anche la sua formazione culturale ne abbia risentito. Horn (1995, p. 54) confuta questa tesi mostrando come negli scritti del periodo di Cassiciaco si collochi una trama squisitamente educativa che consiste nell'indagine della "questione della via lungo la quale l'anima umana può giungere a Dio". L'itinerario formativo, per Agostino, è costituito da questo "ritorno" che attraverso l'impegno personale passa attraverso l'educazione morale, estetica e l'apprendimento di *artes* (*De ordine*, II, 16-44). Sarebbe quindi interessante mostrare questi aspetti che riguardano l'educazione negli scritti agostiniani e che dimostrano per un verso il ruolo chiave di mediazione svolto da Porfirio (Hadot, 1984), e peraltro quanto in realtà l'educazione di Agostino fosse decisamente varia e approfondita e non limitata alla letteratura latina (Hagedahl, 1967). Inoltre, come ricorda sempre Horn, la memoria incomincia ad assumere un significato sempre più sfaccettato e pregnante, fino a diventare il "fondamento della gnoseologia agostiniana" (1995, p. 56).

Nel *De ordine*, infatti, Agostino, replicando a Licenzio, mostra diversi aspetti che possono risultare interessanti. Prima di tutto quanto la memoria possa essere utile per il *sapiens*: senza di essa, infatti, non si sarebbe in grado di dire le parole che si stanno pronunciando. In secondo luogo, sottolinea anche un legame tra il ricordare e la vita intellettuale:

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. An fortasse aliquid suarum rerum non propter se quidem, sed propter suos sibi tamen necessarium commendat servandum illi famulo, ut ille tamquam sobrius et ex optima domini disciplina, non quidem custodiat, nisi quod propter stultos ad sapientiam perducendos¹ (*Ord.* II, 2-7).

¹ Per le citazioni dei testi agostiniani si è utilizzata l'*Opera Omnia*, curata dalla Nuova Biblioteca Agostiniana, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*. Roma: Città Nuova.

Il sapiente, infatti, quando insegna, prepara certamente gli argomenti che deve trattare, ma se non si affida alla memoria e li li custodisce, questi andranno sicuramente perduti. Ecco che allora, come sottolinea Cillerai, Agostino, “spostando l’attenzione sulla relazione fra memoria e *ordo docendi*, richiama l’attenzione sul rapporto fra memoria e *disciplinae* proponendo così un nesso fra tale facoltà e la *sapientia*” (Cillerai, 2008, p. 50). La memoria, dunque, svolge un ruolo fondamentale nel sapere e potremmo dire nell’educazione in generale, perché senza di essa non si potrebbe ritenere quanto pensato. Ricordo/memoria, e pensiero, sono dunque legati inscindibilmente nell’uomo (Alici, 1975, p. 56).

Nei *Soliloquia* poi emerge un ulteriore aspetto che dal punto di vista educativo risulta interessante, riguardo questo primo aspetto che stiamo indagando, ed evidenzia ancor meglio il nesso tra la memoria e le discipline, mostrandone il nesso all’interno dell’impianto gnoseologico che immagina l’autore:

tales sunt, qui bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo et quodam modo refo-diunt; non tamen contenti sunt nec se tenent, donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur (*Sol.* II, 20, 34).

In questo passaggio Agostino sottolinea come, in chi è ben istruito nelle discipline liberali, l’apprendimento si costituisca come quell’atto che dissepellisce dalla dimenticanza delle discipline stesse e risveglia, in un certo qual modo, il nesso veritativo che è insito in quelle arti. In questo senso Cillerai sottolinea:

la memoria, in quanto ordinata ai contenuti delle *disciplinae*, cioè alle verità intelleggibili, può essere elevata al rango dei processi conoscitivi superiori. Ma c’è di più. Il concetto di dialettica come puro pensiero, se connesso a quello di ricordo come presenza riattualizzabile, fa pensare, seppur in forma solo ipotetica, ad una prima idea di memoria come ‘fonte’ del pensiero; ciò significa intendere tale ‘facoltà’ come una ‘riserva’ di principi del conoscere grazie ai quali il pensiero può produrre conoscenza attuale o *scientia* (Cillerai, 2008, pp. 55-56).

È proprio in questi termini che si svela dunque un aspetto che era già stato in parte evidenziato, ovvero quello del rapporto tra i termini di *memoria* e *il-*

luminatio che costituiscono gli elementi centrali della dottrina gnoseologica agostiniana (Horn, 1995, pp. 57-68). Questa è l'innovazione che distingue la memoria agostiniana dalla teoria della reminiscenza platonica. Agostino non limita il compito della memoria a quello di una conoscenza a priori ma, come significa sempre Horn, la pone a fondamento di una teoria della conoscenza vera e propria. E Cillerai giustamente identifica la specificità del ruolo che gioca la memoria che viene a trovare uno spazio autonomo rispetto alla relazione con le cose sensibili. "In questo senso la memoria si presenterà come la profondità ontologico-metafisica dove risiede la condizione di ogni umano trascendimento, la *capacitas Dei*" (Cillerai, 2008, p. 94).

Et venio in campos et lata praetoria memoriae

I campi, le distese, i palazzi della memoria ci introducono al secondo passaggio che intendiamo compiere nell'analisi della memoria, ed inevitabilmente dobbiamo confrontarci con le *Confessiones*. Chiaramente, non potremo dedicarci a tutto il testo, ma il libro X appare, per molti motivi, uno spartiacque. Il tema della datazione del libro non è un aspetto da tralasciare. Per molto tempo, infatti, si è dibattuto per cercare di comprendere se il libro andasse letto come un nucleo scritto a parte e posteriormente (Courcelle, 1968), visto lo scarto anche contenutistico che lo separa dai libri I-IX, più di carattere biografico. L'ipotesi più accreditata, oggi, porta invece a leggere i libri X-XIII in continuità con l'altro blocco di libri I-IX (Solignac, 1987) sebbene con una datazione di poco posteriore rispetto a quanto si prospettava: 403 circa, rispetto alle ipotesi che lo datavano tra il 400 e il 401 (Hombert, 2000).

Agostino, in questo caso, scrive non più delle sue esperienze passate ma ci sta raccontando del proprio presente: "hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim sed qualis sim" (*Conf. X*, 4,4), della sua attuale esperienza di fede, di indagine sulla propria interiorità. Il testo del libro X, come indica Catapano (2010, pp. 130-131), si sviluppa in un'introduzione, e due grandi sezioni a cui fa seguito una sorta di riassunto e una riflessione finale. L'incipit è significativo: "cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum" (*Conf. X*, 1,1). Agostino cerca di comprendere Dio, e cerca di comprenderlo partendo dal dato della consapevolezza dell'amore di Dio: "non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo

tuo, et amavi te”. Allo stesso tempo si chiede che cosa ama, amando Dio: “quid autem amo, cum te amo?” (*Conf. X*, 6,8). Inizia quindi un percorso che conduce l’autore in un itinerario di trascendenza che lo porta velocemente a colui che trascende tutte le cose e la sua anima stessa. Dalle cose sensibili, infatti, compie un secondo passaggio fino ad esaminare l’uomo, il suo corpo e la sua anima come principio di conoscenza e di vita, fino a giungere al terzo passaggio, quello della memoria. Lo sviluppo è decisamente interessante e poetico perché passa in rassegna tutte le bellezze e le cose sensibili, dagli abissi del mare al sole, alla luna, alle stelle; ma tutti questi elementi della natura rimandano a qualcosa d’altro: “et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos” (*Conf. X*, 6,9). L’influenza neoplatonica appare evidente e rimanda ad una gradualità/causalità ontologica che si cerca di risalire: “interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum” (*Conf. X*, 6,9). Interrogavo tutte le cose e la domanda stessa costituiva la mia tensione, e la risposta delle cose si offriva rimandando alla bellezza dello sguardo che riportava ad altro, a qualcosa di più. Si passa quindi al secondo gradino che compie un percorso di risalita e passa velocemente attraverso quelle *vis* che sono comuni anche agli animali (vegetativa e sensitiva) “nam et hanc habet equus et mulus” (*Conf. X*, 7,11): “occorre infatti compiere il passaggio tra il secondo e il terzo momento della salita oltrepassando le attività più semplici dell’anima: la capacità animatrice con cui vivifica il corpo garantendone l’unità, e la sensazione che rende il corpo inerte capace di sentire” (Cillerai, 2008, p. 100).

È proprio il passaggio successivo che ci interessa particolarmente, perché Agostino giunge alla memoria: “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” (*Conf. X*, 8,12). Come possiamo vedere, Agostino incomincia a fornirci delle immagini, delle metafore, attraverso cui si può leggere la vita interiore (Fontaine, 1954). Agostino si trova nelle distese e negli ampi palazzi della memoria, dove si accumulano i vari oggetti che provengono dalla percezione. Specifica come lì sia custodito tutto quello che l’uomo pensa, variando e modificando i dati dei sensi, rendendoli disponibili quando ve ne fosse bisogno. “Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit obli-vio” (*Conf. X*, 8,12).

Nella memoria, prima di tutto, si custodiscono sensazioni, esperienze,

luci, colori suoni, odori, sapori, il caldo, il freddo, il liscio, il duro; tutto viene conservato nella memoria, in una maniera però misteriosa. Dice infatti come: “haec omnia recipit recolenda, 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” (*Conf. X*, 8,13). E qui incomincia a porsi il tema dell’ineffabilità. L’antro, il palazzo, il santuario della memoria accoglie tutti questi aspetti in meandri, in pieghe che sono segrete ed ineffabili. Che non si riescono a cogliere, vista la vastità e la profondità di quanto è contenuto. Ma c’è un altro elemento della memoria che è significativo, ed è sempre legato ad un aspetto ineffabile: nella memoria, dice, non entrano infatti le cose stesse, ma le immagini di queste “quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae?” (*Conf. X*, 8,13). Lì ci sono quelle immagini, ma non si sa spiegare come vengano costruite/fabbricate. Certamente, i sensi le raccolgono, ma come si formino queste immagini nella memoria rimane misterioso. Come misteriosa rimane la potenza della memoria stessa e la sua ampiezza: “magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetra le amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit?” (*Conf. X*, 8,15). Quindi, prima di tutto, la memoria contiene ciò che è percepito dai sensi, senza trovarne un limite.

Prima di passare ad un secondo aspetto contenuto nella *capacitas* propria della memoria, ci corre di sottolineare un aspetto. Nella memoria, attraverso di essa, non rimangono a disposizione del soggetto solo la terra il mare e tutto quanto si è sperimentato. Nella memoria: “ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini” (*Conf. X*, 8,14). L’uomo, in quegli spazi insondabili, riesce a ritrovare anche sé stesso rivivendo stati d’animo, azioni ed emozioni di quanto ha vissuto. Ma la cosa incredibile è che non ritrova solo cose vissute o percepite dai sensi, ma anche cose credute. L’uomo, attraverso la memoria ritrova sé stesso, è come se la memoria fosse in grado di rendere presente all’uomo stesso la sua esperienza. E questa non solo sembra essere la chiave per cogliersi all’interno di una dimensione spaziale, ma anche temporale. Oltre a questo, un altro aspetto è fondamentale, senza la memoria, se questa venisse a mancare, non si potrebbe dire nulla: “nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent” (*Conf. X*, 8,14). La memoria, dunque, risulta un elemento fondamentale per la presenza del soggetto a sé stesso.

C'è un secondo aspetto di contenuti che ritroviamo nella memoria e riguarda quanto avevamo accennato nella prima parte di questo contributo, ovvero le nozioni che siamo in grado di ritenere grazie allo studio delle arti liberali: "hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero" (*Conf. X*, 9,16). Prima di tutto è bene sottolineare nuovamente la difficoltà dell'ipponate nel descrivere dove queste nozioni si trovino, tanto che le definisce come depositate in un luogo più interno e più profondo che non è un luogo. In questo caso la memoria non può contenere delle immagini, visto che questi contenuti non si sono appresi attraverso le immagini, ma la cosa stessa: "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" (*Conf. X*, 9,16). Lo specifica bene Agostino, la letteratura, la dialettica, tutte queste cose sono nella memoria per quello che sono. Ma sussiste, nonostante ciò, un problema. Quando infatti si dice "tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem" (*Conf. X*, 9,17) esistenza, essenza, e qualità di una cosa non sono elementi che possiamo avere appreso attraverso l'immagine di una cosa. Nemmeno attraverso l'udito o il tatto o la vista di qualcosa di sensibile, e nemmeno affidandosi ad una conoscenza di altri. Dice:

in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde profferrem, cum vellem. [...] Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. 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? (*Conf. X*, 9,17).

Dunque, queste cose, queste nozioni, erano nella memoria prima che il soggetto stesso le apprendesse, l'atto è proprio quello di riconoscere la verità di queste attraverso l'intelligenza e, una volta riconosciute, riportarle in modo altrettanto misterioso negli stessi anfratti della memoria. L'insegnante, l'educatore, diventano quindi una sorta di facilitatori della memoria che aiutano a ritrovare ciò che era nascosto. La conoscenza di questo tipo, dunque, è una sorta di raccolta; si riuniscono dei pensieri e dei frammenti sparsi:

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 (*Conf. X*, 11,18).

Una volta effettuata questa operazione si portano i concetti all'attenzione cosciente, in modo tale che siano pronti per essere utilizzati in modo più immediato. Quest'operazione, che si compie attraverso l'intelligenza, è il recupero delle teorie che in parte avevamo già esposte e che derivano dai *Soliloquia*, dal *De magistro*, o dal *De immortalitate animi* (Catapano, 2010, p. 132). E il verbo che è proprio di quest'operazione che riporta alla memoria, ricorda Agostino, è il pensare, *cogito*, che deriva quindi da raccogliere, e raccogliere nella mente soltanto, in modo tale da avere pronti questi principi per essere utilizzati.

Le emozioni e il divenire dell'uomo

Vi è però un ulteriore tipo di contenuti che si deposita nella memoria e riguarda le affezioni dell'anima, i sentimenti, le emozioni. Esse, specifica Agostino, sono contenute nella memoria ma in un modo decisamente particolare: "sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae" (*Conf. X*, 14,21). Ma proprio in quest'analisi emerge una immagine decisamente singolare della memoria soprattutto quando, analizzando i sentimenti, Agostino si rende conto di come la memoria affettiva tenda a mitigare o modificare quello che si è provato. Può accadere, infatti, come una gioia passata possa rattristare il presente oppure, al contrario, come una tristezza passata possa diventare quasi dolce. Interrogandosi sul perché di questi aspetti afferma: "nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus; cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt" (*Conf. X*, 14,21). La memoria è quasi come il ventre dello spirito; i sentimenti, depositati nella memoria, vengono sì custoditi, ma è come se in qualche modo lo facessero in maniera del tutto particolare, perché è come se perdessero di sapore. Certamente, dice Agostino, non si tratta di una digestione, i processi sono decisamente diversi, tuttavia, pare abbiano qualcosa di simile.

Ma in questa profonda analisi emerge un altro aspetto interessante: quello della dimenticanza. Agostino, infatti, nel pieno di quest'indagine in cui si svela centrale il ruolo della memoria per qualsiasi azione della vita quotidiana, non solo intellettuale, ma anche fisica, inserisce un nuovo tema, quello dell'oblio: "quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminissem?" (*Conf. X, 16,24*). L'ipponate non può non prendere in considerazione il tema del paradosso della dimenticanza. Si rende conto, infatti, che quando dice e nomina l'oblio riconosce ciò di cui sta parlando, e non sarebbe possibile altrimenti. Ma se esso c'è *per se ipsam* è problematico, perché si tratterebbe di un qualcosa presente che, essendoci, fa dimenticare. Allo stesso tempo è problematica la sua presenza nella memoria anche *per imaginem* perché in sé, l'oblio, cancella quanto c'è nella memoria.

Ecco, dunque, un primo limite dell'uomo, il primo paradosso che lo avvolge, quello della sua inspiegabilità. Agostino, indagando sé stesso e gli anfratti della sua memoria arranca: "ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii" (*Conf. X, 16,25*). È diventato difficile scavare in sé stesso e l'uomo è diventato come una terra aspra da indagare. Ecco che emerge questo primo nucleo inspiegabile, di mistero, in cui la memoria diventa quasi costitutiva per l'uomo stesso; la meraviglia viene dal fatto che:

neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimentimur vel terrae libramenta 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 (*Conf. X, 16, 25*).

Con il mistero della memoria, l'uomo non sta cercando di indagare qualcosa di lontano da sé come la misura del cielo e delle stelle. Sembra incredibile a dirsi, sostiene Agostino, ma proprio la cosa che non riesco a comprendere fino in fondo, la cosa senza la quale io stesso, come persona, come individuo, non potrei dirmi, ecco, quella stessa forza è oscura. E lo stesso paradosso riguarda un limite di altra natura, ovvero quello della pensabilità di Dio stesso. Perché Dio stesso è certamente qualcosa al di sopra e più grande della memoria, eppure non lo si può cercare al di fuori della memoria stessa. Scrive Agostino:

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. [...] Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui? (*Conf. X*, 17,26).

Andrò quindi oltre questa mia forza per spingermi oltre e affacciarmi a te, per tendere a te, dolce lume, e grazie alla forza della mente andrò oltre la memoria stessa per poterti cogliere. Ma proprio su questa vetta, Agostino si rende conto che non è possibile cogliere Dio se non attraverso il ricordo, la memoria di Dio stesso. Questo percorso di ascesa dell'uomo a Dio attraverso la memoria rende evidente all'uomo stesso una nuova consapevolezza, ovvero l'impossibilità di comprendere Dio se Dio stesso, l'assolutamente trascendente, non avesse creato l'uomo a sua immagine, dandogli la capacità di trascendere la sua consapevolezza propria e quindi di ritornare a Dio grazie a questa *imago Dei* che rimane come scolpita nella memoria.

Quest'indagine di Agostino del *De Trinitate* è ben restituita da Cillerai (2008, p. 277 e ss.) ricordando la Trinità della *mens* creata e rintracciando dunque i segni che costituiscono l'uomo ad immagine del creatore. In questo contributo però, a noi interessa evidenziare questo tipo di ricerca perché Agostino sembra legare la memoria alla possibilità dell'uomo non solo di ricomprendersi come identità personale, ma ancor più di ricercare la possibilità di una *vita beata*. Agostino, infatti, vincola in maniera inscindibile la memoria con la felicità. L'ipponate si chiede come e in che modo abbia potuto apprendere cosa possa essere la felicità per desiderarla e soprattutto ricordarla: "ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam, ut recorder eam et amem et desiderem?"; ma soprattutto ricorda come quello della felicità sia un desiderio di tutti gli uomini: "nec ego tantum aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus" (*Conf. X*, 21,31). Come ipotizza sempre Cillerai (2008, p. 196), l'accostare il tema della gioia e del ricordo della vita beata non sottolinea solo un processo noetico, ma anche un processo affettivo. Questo processo, per Agostino, ha un fine che si scopre poco dopo: "est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera" (*Conf. X*, 22,32). La vera fonte della gioia consiste

in Dio stesso, ed è questa la chiave della vera felicità: godere in Dio, di Dio e per Dio. Della *fons veritas* c'è dunque una traccia nell'animo umano che muove in lui il desiderio della verità e che fa riportare alla mente il desiderio di Dio, unico e vero fine della felicità stessa dell'uomo. Solo in questo modo e attraverso questa consapevolezza, questa esperienza, Dio si manifesta e si custodisce nella memoria dell'uomo.

Ed ecco che proprio in questo apice e in questa profondità si apre lo spazio di uno dei tratti più famosi e citati di Agostino: "Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram" (*Conf. X, 2,38*). Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tu eri dentro di me, e io fuori, fuori di me ti cercavo. Eri con me, ma io non ero con te.

Conclusioni

Appare dunque piuttosto evidente come il tema della memoria sia un aspetto che può destare molte e diverse suggestioni. Se il "diventare noi stessi" che Papi ricorda (2020) interroga incessantemente il lettore rimandando alla formazione del soggetto e alle sorgenti stesse dell'interiorità, Agostino ci ha rimandato all'invito di custodire una di queste fonti, quella della memoria. Questa fonte ci ha consentito e ci consente, in termini del tutto particolari, di mostrare come solamente attraverso la custodia della memoria l'uomo può essere presente a sé stesso, perché, come ricorda Gilson (1998, p. 256) "la memoria non è altro che la conoscenza del pensiero mediante sé stesso". Ancor di più, la conoscenza di sé attraverso la memoria avviene in questi termini perché "quando il pensiero giunge a percepirsi, non si dice che si conosce, ma che si riconosce". Ecco, dunque, che attraverso la memoria vengono riannodate le trame del passato e del futuro, e l'uomo riesce a cogliersi all'interno di questo sviluppo. "La memoria, dunque, è qualcosa di più della facoltà di richiamare alla mente i ricordi: è quell'istanza che assicura la disponibilità alla mente dell'intero mondo sensibile, emotivo e razionale, e che trasforma le esperienze pregresse in modo tale da consentirne un giudizio o una valutazione" (Horn, 1995, p. 71). Senza la forza della memoria, dunque, vana sarebbe ogni possibilità non solo di formazione dell'uomo, ma di consapevolezza del proprio esserci, dei propri limiti e delle proprie possibilità. Attraverso questo

elemento sorgivo di consapevolezza, l'uomo trova il fondamento della propria conoscenza e la volontà dell'uomo costituisce il vincolo, la relazione che tiene insieme e cementa la consapevolezza non sono dell'essere dell'uomo, ma anche della sua possibilità di crescere, e di farlo consapevolmente. Tutto questo, nel pensiero agostiniano, è legato anche all'ultimo aspetto, quello dell'analogia del *De Trinitate*, che mostra un ulteriore modello di rapporto tra la conoscenza dell'uomo e la Trinità partendo dalle facoltà della conoscenza umana che sono proprie di ogni processo educativo e di crescita: memoria, intelligenza e volontà.

L'analogia, che non è un rapporto di somiglianza, ma una somiglianza di rapporti, consente di dare unità alla molteplicità dei dati della conoscenza e ai diversi livelli dell'essere, senza per questo dover superare le distinzioni, le dissomiglianze e le diversità di perfezione. Si tratta di una fondamentale conquista intellettuale che illumina tutto il percorso della ricerca agostiniana, mostrandolo dominato proprio dalla logica del desiderio che altro non è che una logica di relazioni costruite sul modello della Trinità divina (Parodi, 2010, p. 18).

Agostino, dunque, identificando in esistenza, conoscenza e volontà tre modalità dell'essere umano stesso, ci mostra come in questi termini l'uomo possa, attraverso la consapevolezza del proprio essere che si svela nella memoria, divenire autenticamente sé stesso, ricercando delle tracce che conducono ad un cammino di crescita e di coscienza del proprio esserci che può giungere fino al divino. In questo, Agostino, ha contribuito a sviluppare il concetto di Dio segnando la storia del pensiero occidentale, ma può continuare a segnare l'uomo ancora oggi nella ricerca di tracce, nella propria esistenza, nella propria conoscenza, e nella propria volontà, che svelano la possibilità di un cammino, che per ciascuno di noi ha una meta diversa ma che in ogni caso conduce a crescere, consapevolmente, per diventare, autenticamente, noi stessi. Ciascuno secondo il suo percorso.

Riferimenti bibliografici

- Alici L. 1975. Genesi del problema agostiniano del tempo. *Studia Patavina*. 22, 43-67.
- Aloisi A. 2010. Memoria e infanzia in Agostino. *Rivista Di Filosofia*. 101(2), 187-209.
- Catapano G. 2010. *Agostino*. Roma: Carocci.
- Cillerai B. 2008. *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e completezza*. Firenze: Edizioni ETS.
- Cipriani N. 2020. *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*. Firenze: Nerbini.
- Cary P. 2000. *Augustine's Invention of the Inner Self: the legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press.
- Courcelle P. 1968. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: De Boccard.
- Fontaine G. 1954. Sens et Valeur des images dans le "Confessions". *Augustinus Magister. Congrès international agustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. Paris: Etudes Augustiniennes. 117-126.
- Gilson É. 1969. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin (trad. It. V. Ventisette, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (1983). Genova: Marietti, 1998).
- Marion J.-L. 2008. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pieretti A. (Ed.). *Memoria e senso della vita a partire da Agostino*. Roma: Città Nuova.
- Hadot I. 1984. *Arts libéraux et philosophie dans le pensée antique*. Paris: Études augustiniennes.
- Hagendahl H. 1967. *Augustine ad the Latin Classics*. Göteborg: Acta universitatis Gothoburgensis.
- Hombert P.-M. 2000. *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Horn C. 1995. *Augustinus*. München: Beck (trad. it. P. Rubini, *Sant'Agostino* (1995). Bologna: Il Mulino. 2005).
- Marrou H. 1938. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Editions de Boccard (trad. it. C. Marabelli, A. Tombolini (Eds.), *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (1987). Milano: Jaca Book).
- Papi F. 2020. *La sapienza moderna*. Como-Pavia: Ibis.

- Parodi M. 2010. Agostino. In M. Fumagalli Beonio Brocchieri, R. Fedriga (Eds.), *Luoghi e voci del pensiero medievale*. Milano: EncycloMedia Publisher, 14-21.
- Solignac A. 1987. Le livre X des Confessions. In A. Solignac, E. Corsini, A. Di Giovanni, J. Pépin (Eds.), *Le "Confessioni" di Agostino d'Ippona. Libri X-XIII*. Palermo: Edizioni "Augustinus". 9-34.

