

## INTRODUZIONE

### 1. *Una breve storia 'semantica'*

“Les lecteurs modernes risquent [...] d'être déconcertés par l'ambiguïté polysémique du terme *memoria*. C'est un embarras qui me semble bien traduire cette observation d'Étienne Gilson: «il est évident qu'ici (dans le *De Trinitate* comme dans le *Confessions*) [...] le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne: le souvenir du passé. Il s'applique, chez Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme [...] sans être explicitement connu ni perçu». Quoi qu'il en soit, la *memoria* augustinienne désigne non seulement la faculté où sont conservés les résultats des expériences psychologiques et intellectuelles de l'esprit, mais aussi l'action même de se souvenir de ses perceptions, de son savoir, de soi-même et de Dieu”<sup>1</sup>. Queste parole di G. Madec rappresentano una sorta di *commonitorium* per il presente lavoro: esse sono al contempo un promemoria che guida la ricerca ed un ammonimento, o meglio un invito costante a riflettere sulla ricchezza e sulla irriducibile complessità che il tema della *memoria* assume nel pensiero agostiniano.

Un tendenza molto diffusa, soprattutto fra i pensatori del secolo scorso, è stata quella di focalizzare l'attenzione sui libri X e XI delle *Confessiones*, facendo della meditazione agostiniana sulla memoria un “pezzo d'antologia filosofica”<sup>2</sup>; in questo modo si è spesso isolato un ‘concentrato’ concettuale lasciando sullo sfondo non solo l'economia di quell'opera, ma anche quella più vasta ed interessante riflessione che si colloca al di là dei confini delle *Confessiones*. Se il peso teorico che la meditazione sulla memoria raggiunge in quei due libri è innegabile,

<sup>1</sup> G. MADEC, *Memoria; introspection et intériorité*, in ID., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, pp. 85-91, 88-89. Cfr. ID., *Pour et contre la “memoria Dei”*, in *REAug* 11 (1965), pp. 89-92, 91.

<sup>2</sup> G. MADEC, *Memoria* cit., p. 85.

una semplice verifica delle occorrenze del termine *memoria*, condotta sugli *opera omnia*, mostra tuttavia che solo un 10% circa di tutte le occorrenze è presente in essi<sup>3</sup>.

L'impegno che Agostino consacra alla riflessione sulla memoria non è in effetti riconducibile ad un'opera od un periodo specifico della sua attività: l'interesse per essa nasce in lui molto presto<sup>4</sup> rimanendo vivo per oltre trent'anni attraverso riflessioni ora più concise, ora più diffuse. Tenendo conto di questi dati e facendo tesoro dei suggerimenti di alcuni importanti interpreti<sup>5</sup>, questo lavoro si propone di ampliare il più tradizionale orizzonte di riferimento circoscritto dalle *Confessiones*; esso tenta di: 1) inquadrare la questione "*memoria*" secondo una prospettiva trasversale a partire dall'analisi di opere diverse, distanti quanto al genere, ai contenuti ed al periodo di stesura; 2) mostrare che, nella speculazione agostiniana, l'impiego a più livelli e la polivalenza semantica del termine *memoria*, rappresenta un valore aggiunto ed un segno di originalità.

L'intento di fondo consiste nel provare che il ventaglio ampio di significati riconducibile a questo unico termine non implica un'ambigua complessità, non deve cioè far pensare ad una sorta di entropia

<sup>3</sup> Utilizzando come strumento di ricerca il CAG, è possibile verificare che in tutta la produzione agostiniana il lemma *memoria*, *-ae* compare ben 1238 volte, di cui 129 nei libri X e XI delle *Confessiones*.

<sup>4</sup> L'interesse di Agostino per la *memoria* risale al tempo del soggiorno a *Cassiciacum* (autunno del 386), dato che la primissima trattazione su questo tema compare nel secondo libro del *De ordine*, uno dei dialoghi che prendono vita in quel periodo.

<sup>5</sup> Riguardo alla riflessione agostiniana sulla *memoria* non sono mancati lavori che, soprattutto a partire dalla metà del secolo scorso, hanno fornito contributi interessanti prendendo in esame anche opere diverse dalle *Confessiones* (con particolare attenzione al *De magistro*, al *De musica* e al *De Trinitate*). Ne cito alcuni in ordine temporale: M.F. SCIACCA, *S. Agostino: La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, Brescia 1949, pp. 244-268; L. CILLERUELO, *Introducción al estudio de la memoria in san Agustín*, in *CD* 164 (1952), pp. 5-24; ID., *La "memoria sui"*, in *Giornale di metafisica* 9 (1954), pp. 478-492; K. WINKLER, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien* (Paris, 21-24 septembre, 1954), voll. I-II: *Communications*, Paris 1954; vol. III: *Actes*, Paris 1955, vol. I, pp. 511-519; M. MOREAU, *Mémoire et Durée*, in *RÉAug* 1 (1955), pp. 239-250; J. PEGUEROLES, *El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la "memoria Dei"*, in *Pensamiento* 29 (1973), pp. 5-35; ID., *"Memoria sui" y "Memoria Dei" en San Agustín. (El libro XIV del "Trinitate")*, in *Espíritu* 25 (1976), pp. 69-74; G. SANTI, *Conoscenza e memoria nella filosofia di S. Agostino*, in *Aquinas* 30 (1987), pp. 401-439; G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles 1987, trad. it. *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1991, pp. 165-188.

teorica in cui ogni significato è semplicemente affiancato all'altro in modo irrelato. La complessità della *memoria*, in Agostino, è frutto di riflessioni prodotte da istanze teoriche spesso molto diverse fra loro, ma segue in realtà una sorta di filo rosso teso ad indicare la profondità e il mistero dell'animo umano<sup>6</sup>. In questo senso si cerca di dare voce alla polivalenza concettuale della *memoria* proponendo, al contempo, un antidoto al disorientamento che può nascere dall'ambiguità semantica. Questo non significa tuttavia tentare di ridurre la significativa complessità, offerta da Agostino, ad una monolitica ed arbitraria sistematicità; l'obiettivo è infatti quello di evidenziare che la versatilità della *memoria* è un valore, non sottoponibile a facili riduzioni, che può però esser ricalibrato sulla scoperta della profondità della memoria stessa come 'spazio metafisico', come apertura al divino<sup>7</sup>.

Dando voce alla complessità insita nel concetto di *memoria* si tenta dunque di restituire il senso genuino della speculazione agostiniana. Se come diceva G. Madec, l'esplorazione delle profondità della memoria, in Agostino, ha come fine quello di trovare Dio<sup>8</sup>, le vie diverse che questo lavoro percorre tentano proprio di confluire nel punto nevralgico della relazione fra umano e divino: in questo punto la memoria si rivela come il 'fondo' dell'interiorità 'dove' Dio è costantemente presente e rende ragione di ogni desiderio di autopossesso e di autotrascendimento dell'anima umana.

La *memoria*, nel suo senso più profondo, va dunque reinterpretata come base di quel desiderio, annunciato nei *Soliloquia* (I, 2, 7), che anima ininterrottamente l'attività agostiniana: «Deum et animam scire cupio». Come Agostino sottolinea spesso, infatti, quel duplice desiderio di conoscenza – ed in generale ogni desiderio – non può nascere dalla scommessa dell'ignoto, ma deve reggersi su una qualche 'preventiva' conoscenza, su una presenza speciale che alimenta il desiderio di ricerca e che fa da garante della conoscenza che si raggiunge. La me-

<sup>6</sup> Secondo G. Madec, Agostino non parla della memoria limitandosi ad un'analisi fenomenologica dell'interiorità con fini esclusivamente 'psicologici'. Ciò significa che parlare della *memoria* è, per Agostino, un tentativo di 'espandere' i confini del sé psicologico fino a svelarne l'estremo margine dove avviene l'incontro col divino. Cfr. G. MADEC, *Memoria* cit., p. 88.

<sup>7</sup> Ciò significa che la memoria, al suo limite estremo, presenta una significativa profondità, quella che alcuni hanno definito "transpsicologica". Cfr. J. PEGUEROLES, *El fundamento del conocimiento* cit., p. 8; J.V. GAVINALES, "Memoria Dei" y gnoseología, in *Mayéutica* 5 (1979), pp. 267-279, p. 271; G. MADEC, *Memoria* cit., p. 88.

<sup>8</sup> G. MADEC, *Memoria* cit., p. 88.

moria è questa 'presenza di sapere', radice del movimento di interiorizzazione – la memoria di sé è un'auto-conoscenza – e ragione della tensione costante fra uomo e Dio, perché ogni volontà d'interiorizzazione, per Agostino, è già, in qualche modo, una *extentio* verso il divino<sup>9</sup>.

Ma su cosa si fonda questa stessa presenza, se non sulla inesauribile capacità del divino con cui Dio ha segnato costitutivamente l'uomo? Ed in cosa consiste tale capacità se non in una presenza costante di Dio all'interiorità umana da cui nasce il desiderio di ricerca? Ma allora non può forse la memoria, nel suo senso più profondo, esser considerata come l'altro modo per dire che l'anima è sempre *capax Dei*, vale a dire inestinguibilmente marcata da una qualche conoscenza di Dio<sup>10</sup>? Guidata da questi interrogativi, l'indagine cerca di verificare se esista una sorta di trama che, pur restando sullo sfondo, unisce in qualche misura le riflessioni di Agostino; tale trama sta forse nel lasciar trasparire della memoria il senso più profondo, quello di presenza di Dio alla *mens*, a prescindere dalla disattenzione umana; ciò significa che Dio è presenza perenne – perché la mente non smette mai di conoscerlo – come fonte, come ragione assoluta e come garanzia di ogni altra conoscenza. La presenza di Dio che la memoria tiene viva, anche nell'assenza indotta dalla *aversio*, è ciò che annuncia l'incontro ed insieme la distinzione fra natura e grazia; solo in ragione del fatto che l'anima è memore di Dio può attualizzare il ricordo di Lui, ovvero può trasformarlo con l'amore, la preghiera e l'intelligenza della fede, in conoscenza<sup>11</sup> lasciando, al contempo, che Dio stesso, col suo amore gratuito, la trasformi, la abbellisca, la salvi dalla *deformatas*.

<sup>9</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *S. Agostino* cit., p. 266.

<sup>10</sup> La *capacitas* indica uno stadio iniziale di conoscenza sempre presente per l'uomo durante la vita terrena. Essa è quella conoscenza inestinguibile (fonte e ragione di ogni altra conoscenza) che si salva dal naufragio del peccato, che permane come forma di memoria del presente; l'anima dispersa a causa del peccato diventa come obliosa di sé e di Dio, ma il suo oblio non è totale perché la *capacitas* che la segna *naturaliter* le rimane sempre presente, come forma di memoria, anche quando la natura è natura decaduta. Sul significato di *capacitas* cfr. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre Sevres, Paris 1986<sup>2</sup>, p. 27; cfr. J.-L. MARION, *Distance et Béatitude. Sur le mot capacitas chez saint Augustin*, in *Résurrection* 29 (1969), pp. 58-80.

<sup>11</sup> Ovviamente si tratta di una conoscenza di Dio che permane oscura, segnata dall'incapacità di una visione diretta, perché secondo Agostino Dio può esser visto (*facie ad faciem*) solo nella vita beatifica. Cfr. *trin.*, XV, 25, 45; *civ.*, XXII, 30; *en. Ps.*, 119, 6. Le abbreviazioni delle opere agostiniane sono quelle stabilite dall'*AL*, hrsg. von C. Mayer, Basel, vol. I (1986-1994), pp. XXVI-XL.

Il presente lavoro, sebbene non pretenda di fornire un'analisi esaustiva, intende mettere in risalto il senso profondo, teorico e spirituale, che orienta la riflessione agostiniana sulla memoria. Seguendo l'articolarsi di questa riflessione lungo un itinerario fatto di percorsi diversi fra loro, cerca di mostrare che un motivo di fondo non smette mai di accompagnare la teoresi agostiniana: nella memoria sta la possibilità per l'uomo di esser con l'intelligibile, di autotrascendersi, di aprirsi all'Essere divino.

## 2. *Andar per sentieri diversi ma tangenti*

Agostino disvela, ad ogni nuova indagine, nuovi orizzonti di senso e di applicabilità per la *memoria*; in tal modo circoscrive un terreno di riflessione vasto e frastagliato che investe il rapporto fra l'uomo ed il mondo, che sonda le complesse dinamiche della conoscenza umana e sfiora il mistero divino studiando la relazione di Dio con l'uomo, fino a lambire i segreti della fede e della grazia. Il mio obiettivo consiste dunque nel proporre alcune coordinate e, per quanto possibile, una visione 'panoramica' di quello stesso terreno.

Il primo passo sta nell'individuare un punto originario di osservazione: la prima problematizzazione del concetto di *memoria* che Agostino propone nei primi scritti (386-390)<sup>12</sup>. L'ipotesi è infatti quella di trovare un 'nucleo' tematico di riferimento che aiuti a comprendere gli esiti prodotti dal confronto fra Agostino ed i suoi modelli filosofici di riferimento, nonché le basi su cui si struttura, nelle indagini successive, la sua riflessione sulla memoria. In altre parole, il primo momento dell'indagine si concentra soprattutto su due punti: 1) il rapporto del giovane Agostino con le sue fonti, ed in particolare con l'interlocutore platonico – l'eredità filosofica dei *Platonicorum libri*<sup>13</sup> è di primaria importanza per il suo pensiero – sul fronte dell'interiorità e della memoria; 2) la prima formulazione dell'idea di memoria come

<sup>12</sup> Con "primi scritti" si intendono convenzionalmente quelle opere che Agostino ha composto o cominciato prima dell'ordinazione presbiterale. In alcune di esse è possibile individuare la sua prima riflessione sulla *memoria*: il *De ordine*, i *Soliloquia*, il *De immortalitate animae*, il *De quantitate animae*, il *De musica* ed il *De magistro*. A queste vanno anche aggiunte due lettere (*epp.* 6 e 7), risalenti allo stesso periodo (387/388), che completano in modo significativo il quadro speculativo in questione.

<sup>13</sup> Per le informazioni sui tempi e sui modi con cui Agostino entra in contatto coi *Platonicorum libri* vd. *infra* (cap. I, nota 4).

apice dell'interiorità, come forma di attività che si intende non soltanto nella relazione coi dati provenienti dalla realtà sensibile, ma anche e soprattutto con l'intelligibile.

La scoperta più interessante che si può fare analizzando i primi scritti di Agostino consiste dunque nel trovare un'idea di memoria che non è legata solo alla conservazione ed alla rievocazione delle immagini provenienti dalle percezioni. Agostino tematizza infatti una forma di memoria che eccede i limiti del legame col sensibile. Si tratta della memoria intellettuale il cui 'oggetto' è l'intelligibile, la 'materia prima' che essa mette a disposizione della mente ponendosi così alla base dei processi conoscitivi: apprendimento e conoscenza intellettuale. In questo senso, la memoria viene intesa anche come 'ricordo' di ciò che è presente in quanto immutabile.

Assumendo questa prima idea di memoria come coordinata basilare, il lavoro procede tracciando un percorso che si articola in tre diversi itinerari, corrispondenti ognuno ad un capitolo e facenti rispettivamente capo a tre nodi tematici che Agostino stesso suggerisce nelle sue analisi: il *luogo*, il *tempo* e l'*immagine*. Attraverso di essi si cerca di mostrare: 1) la ricchezza delle indagini che strutturano i diversi itinerari, edificando passo dopo passo l'aspetto multiforme della memoria; 2) la possibilità di individuare un punto di convergenza fra quegli stessi itinerari: arrivare a Dio sondando, attraverso la memoria, le profondità dell'anima, perché la memoria esprime in modo speciale il valore dell'anima in quanto *capace* di superare la dispersione, e di tendere verso Dio.

Il primo itinerario trae ispirazione dall'interrogativo che Agostino si pone nel libro X delle *Confessiones*; rivolgendosi a Dio egli dice infatti: «Ubi ego te inveni ut discerem te?»<sup>14</sup>. Il problema di fondo che anima la sua ricerca, ed orienta la mia, consiste nel chiedersi se esista un luogo speciale, all'interno dell'anima umana, che Dio avrebbe scelto come dimora. Ma qual è quel luogo ed in che modo deve esser inteso? La memoria con la sua vastità (*penetrabile amplum et infinitum*)<sup>15</sup> può essere quel luogo speciale, ma solo a patto di disinnescare il meccanismo che lega l'idea di luogo a quella di spazio fisico. Il sapiente impiego che Agostino fa della metafore spaziali – nelle *Confessiones* ed in altre opere – disattiva quel meccanismo: solo restando entro il confine del senso metaforico, la memoria può esprimere in pieno l'idea di

<sup>14</sup> *conf.*, X, 26, 37.

<sup>15</sup> *conf.*, X, 8, 15.

una profondità dell'anima dove Dio, in quanto presente, può esser cercato. La metafora manifesta infatti il senso di una grandezza che non ha estensione, ma che consiste in un potere sorprendente, onnipresente nelle molteplici attività della vita interiore, il cui 'apice' o 'sottofondo metafisico'<sup>16</sup> giunge fino a 'lambire' Dio.

Seguendo un cammino che procede analizzando le attività dell'anima a cui la memoria presiede – da quelle più basse legate al sensibile, a quelle più nobili concernenti le *notiones intellegibiles* e l'idea di *beata vita* – si intende infatti mostrare che i confini della memoria stessa sono dilatabili al punto di comprendere una 'dimensione metafisica' coincidente con la memoria del presente e corrispondente alla continua disponibilità degli intelligibili (compresa l'idea di beatitudine) alla mente. Da qui sorge una questione sullo statuto della *memoria Dei*: può questa forma speciale di memoria coincidere con quella stessa memoria del presente, intendibile come apertura ai principi del conoscere? Può essa identificarsi con un sapere presente alla mente ma implicito, oppure è semplicemente un modo per descrivere la conoscenza consapevole, successiva alla *conversio*, guidata dall'amore cristiano per Dio? Il primo itinerario si chiude proprio con il tentativo di risolvere questo problema, facendo tesoro delle analisi che Agostino conduce sul fenomeno delle dimenticanze parziali intese come conoscenze implicite. Si cerca infatti di mostrare come sia possibile, a partire dalla distinzione di condizioni diverse dell'anima (quella che precede la *conversio* e quella che ne consegue), parlare di una memoria del divino sia come sapere inespresso – come presenza alla mente delle *notiones di Verità, Sapienza, Eternità, Beatitudine, ecc.* – sia come forma di pensiero consapevole guidato dalla *caritas*.

Il secondo itinerario si articola prendendo come punto di riferimento la questione *tempo* e si sviluppa attorno all'idea di una memoria che è capace di 'fare presente'. La mia indagine riprende, per così dire, dall'inizio ritornando su alcuni scritti giovanili. Il *De immortalitate animae* (3, 3-4) e il *De musica* (l. VI) sono le prime due opere su cui l'indagine si concentra per mostrare che la riflessione agostiniana presenta una forma di memoria intesa come *condicio sine qua non* degli atti interiori o, in altre parole, come 'polo sintetico' dei processi psichici. Ciò su cui si richiama l'attenzione è il *modus operandi* della memoria, come po-

<sup>16</sup> L'espressione è debitrice della definizione di É. Gilson citata da G. Madec, il quale parla di un "arrière-plan métaphysique de l'âme". G. MADEC, *Pour et contre* cit., p. 91.

tere di coordinazione e di dilatazione, indispensabile fin nei processi più elementari dell'agire e del conoscere: ogni azione da compiere ed ogni atto percettivo necessitano infatti della memoria per svolgersi adeguatamente. Agostino sottolinea quanto sia importante il ruolo svolto da questa specifica facoltà nella misura in cui rende possibili azioni e percezioni, facendo durare e disponendo, in una serie ordinata, i singoli istanti di ogni atto intenzionato dall'anima<sup>17</sup>.

Il mio lavoro tenta di mettere in luce come l'individuazione di questo importante aspetto della memoria, fornisca gli elementi base alla riflessione più nota del libro XI delle *Confessiones* (14, 17-31, 41): l'indagine sul tempo, la cui natura si rivela complessa e sfuggente, spinge Agostino ad appellarsi alla memoria come possibilità per l'uomo di avere una 'presa' sul tempo stesso; infatti, solo nella misura in cui la memoria crea una durata, 'trasponendo' il tempo nell'anima che lo trattiene come 'traccia', esso può esser colto (misurato)<sup>18</sup>. In altre parole, l'anima 'fa' il tempo attraverso la memoria che si apre dal passato verso il futuro concentrato nell'attesa – l'attesa per Agostino sembra quasi 'un vedere la memoria in proiezione'<sup>19</sup> – riuscendo a 'cristallizzare', nel presente coglibile dell' *affectio*<sup>20</sup>, cose passate, presenti e future.

Questo importante aspetto della memoria, la capacità di costituire una continuità laddove lo scorrere temporale impone una frammentazione, prende dunque parte ai processi fondamentali dell'interiorità umana; questo potere va infatti visto anche come condizione della storia personale, della coscienza che l'uomo ha di sé. L'indagine porta ad un dato interessante: Agostino sembra alludere all'esistenza di una memoria individuale, perché ogni uomo è capace, grazie ad essa, di cogliersi nel presente della propria coscienza attuale e 'atemporale' fatta di ricordi, di eventi attesi, e di speranze future<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Parafrasando M. Moreau, lo studioso a cui si deve l'idea di questa memoria come facoltà della durata, potremmo dire che senza di essa saremmo incapaci di percepire alcunché: non potremmo infatti trattenere gli istanti sensoriali che compongono la percezione perché, disperdendosi, essi diventerebbero come frammenti inintelligibili per l'anima. Cfr. M. MOREAU, *Mémoire et Durée* cit., p. 240.

<sup>18</sup> Come ha sottolineato J. Chaix-Ruy: «nous ne pourrions rien dire du temps sans l'intériorisation qu'il subit dans la conscience [...]». J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956, p. XII.

<sup>19</sup> Cfr. *infra* (cap. III, §§ 1 e 2.2).

<sup>20</sup> Cfr. *conf.*, XI, 27, 36.

<sup>21</sup> Cfr. *conf.*, X, 8, 14.

L'esperienza intima della memoria come presenza consente inoltre all'uomo di intravedere la possibilità di 'sporgersi' al di sopra della propria condizione di essere transeunte superando il divenire e tendendo verso l'eternità. Il secondo itinerario si chiude infatti con un'analisi che porta sul valore della *extentio* positiva verso le cose che *ante sunt*: l'ideale della vita interiore, così come Agostino lo presenta, sembra coincidere con la dilatazione dell'anima che, cercando di autotrascendersi, tende verso l'eterno presente di Dio<sup>22</sup>.

Il terzo ed ultimo itinerario si snoda a partire dall'idea di *mens* come *imago Dei*, l'idea-guida della seconda parte del *De Trinitate* (IX-XV). Nell'anima umana Agostino individua il punto d'osservazione privilegiato per giungere ad una certa comprensione del mistero trinitario: in essa sono visibili delle 'trinità' sulle quali *exercere animum* tentando di avvicinarsi al divino. Attraverso un percorso costituito da molteplici strati speculativi – l'indagine agostiniana procede in progressione, dando vita ad un lavoro che, come ha sottolineato G. Madec, somiglia più ad una *exercitatio* che ad una trattazione<sup>23</sup> – Agostino svela che la struttura 'trinitaria' dell'anima si manifesta a vari livelli della conoscenza e che la memoria, presentandosi sempre come primo termine della terna, rappresenta il nucleo 'primigenio' di ogni conoscenza.

La mia indagine procede analizzando le diverse forme di trinità 'psicologiche' che Agostino presenta all'interno della distinzione fra *homo exterior* e *homo interior*; in questo modo si intende comprendere il significato della distinzione di tre piani diversi su cui sono 'calcolati' il ruolo ed il senso della memoria: 1) il piano dell'anima nel rapporto con il mondo esterno, o meglio con le immagini derivanti dalla conoscenza sensibile; 2) il piano della *mens* in relazione alla propria natura auto-presente (*memoria sui*); 3) il piano della *mens* nella conoscenza di Dio (*memoria Dei*). Il senso di questa 'distinzione' sta forse nel tentativo di approdare ad un punto fermo: intendere la natura profonda della memoria come un 'nucleo di latenza' (condizione di ogni rievocazione o conoscenza) che nel rapporto fra *mens* ed *intelligibiles* (*notiones, mens, Deus*) si traduce in condizione di ogni conoscenza espressa o, più in generale, si presenta come 'sfondo', oscuro e non oggettivato, della mente su cui si basa ogni desiderio di ricerca di sé e di Dio. L'indagine intende infatti rileggere in questa direzione lo sdoppiamento

<sup>22</sup> Cfr. *conf.*, XI, 29, 39.

<sup>23</sup> Cfr. G. MADEC, *La méditation trinitaire d'Augustin*, in *Communio* 24 (1999), pp. 79-102, 90.

dei piani del sapere, la distinzione fra il *nosse* ed il *cogitare*<sup>24</sup> (fra presenza e coscienza)<sup>25</sup> che Agostino propone, mostrando che essa funge da chiave di lettura per decodificare il ruolo ‘fontale’ attribuito alla memoria.

Quest’ultimo itinerario cerca infine di chiudere il cerchio aperti, a proposito del libro X delle *Confessiones*, sull’annosa questione della *memoria Dei*. Con esso si richiama l’attenzione su nuovi elementi che Agostino mette in campo: 1) l’associazione fra memoria e conoscenza *formabilis nondum formata*<sup>26</sup> o presenza dell’intelligibile alla mente; 2) la presentazione della *memoria sui* come condizione di un cosciente auto-possesso da parte della mente; 3) l’individuazione di una *capacitas Dei* insopprimibile di cui la mente dispone essendo immagine non accidentale di Dio. L’incontro di questi nuovi elementi consente di comprendere l’*itinerarium mentis ad mentem* col quale Agostino conduce al *summum* dell’interiorità, indicando una realtà che trascende l’interiorità stessa, e di consolidare l’ipotesi di una *memoria Dei* come conoscenza di Dio oscura e ‘pre-oggettivata’.

In questo senso sembra infatti ragionevole presupporre che questa particolare memoria indichi ciò che rimane sempre iscritto nella natura dell’uomo in quanto natura *capax Dei*: per l’anima, fatta ad immagine di Dio, Egli è sempre presente; ma di che presenza si tratta? La risposta sta presumibilmente nella presenza/assenza di Dio alla mente, esprimibile sotto forma di conoscenza ‘inconscia’ o ‘memoria metafisica’, che neppure il peccato cancella, perché non cancella la costituzione *ad imaginem* e la naturale capacità del divino che deriva da essa. Il terzo ed ultimo itinerario si chiude, dunque, con l’ipotesi secondo cui ricordarsi di Dio significa sia avere accesso costante ad una conoscenza imperdibile di Lui, sia ri-conoscerLo ed amarLo riscattando, come da un oblio della coscienza, la verità e la bellezza dell’*imago Dei* di cui ogni anima è portatrice.

Se i tre itinerari nei quali si snoda la presente indagine traggono ispirazione dallo studio delle pietre miliari della riflessione agostiniana sulla memoria (le lunghe trattazioni offerte dalle *Confessiones* e dal *De Trinitate*), tuttavia l’indagine stessa non manca di dare voce anche alle

<sup>24</sup> Cfr. *trin.*, X, 5, 7; XIV, 6, 8; XV, 10, 19; 15, 25; 21, 40.

<sup>25</sup> Cfr. J. MORÁN, *Sobre la “memoria Dei” agustiniana*, in *Augustinus* 9 (1964), pp. 205-209.

<sup>26</sup> *trin.*, XV, 15, 25.

riflessioni più brevi, talvolta solo incidentali, e a quelle che trasversalmente conducono ad importanti approfondimenti sul tema.

In definitiva, vista la complessità della questione, il mio lavoro non pretende di essere esaustivo, né riguardo al numero dei testi presi in esame, né in relazione al ruolo ed al significato che Agostino attribuisce alla *memoria*; in modo più modesto, esso ambisce a costituire almeno una base di riferimenti testuali e di dati teorici per uno studio che non si limiti a toccare solo alcuni momenti della speculazione agostiniana sulla *memoria*. Esso si propone, inoltre, di suggerire un'unione fra due fronti di riflessione, quello sull'interiorità e quello sulla memoria<sup>27</sup>, mostrando che la memoria può essere intesa come 'principio' e come 'essenza' dell'interiorità: fondamento della conoscenza che l'anima ha del mondo e di Dio, e fattore unificante della coscienza personale che si edifica nel mondo e di fronte a Dio. Questo suggerimento sembra infatti aprire un orizzonte di ulteriori approfondimenti, proponendo un fronte di indagine che va verso l'analisi dell'interiorità intesa come punto di osservazione privilegiato del pensiero agostiniano.

<sup>27</sup> Cfr. B.L. ZEKIYAN, *Illuminazione e "memoria Dei" in S. Agostino*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 1987, vol. II, pp. 393-431, 399.

