

7.11. Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compaginem 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, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus scilicet suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus: sentiunt enim etiam ipsi per corpus.

8.12. Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et prata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum / de cuiuscumodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attingerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruntur, quaedam catervatim se pronunt 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 enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditiis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduuntur, iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter.

7.11. Che cosa amo dunque amando il mio Dio? Chi è questo che si leva in cima all'anima, al di sopra di lei? Proprio attraverso quest'anima salirò a lui³⁶. Passerò oltre la potenza che mi tiene avvinto al corpo e fa che io ne riempia di vita la compagine. Non è in questa potenza che trovo il mio Dio: se no ce lo troverebbero anche il cavallo e il mulo, che non hanno ragione³⁷, ma hanno questa stessa potenza a far vitali anche i loro corpi. C'è un'altra potenza, la quale mi fa capace di infondere non solo vitalità, ma sensibilità a questa carne che Dio m'ha fabbricato, comandando all'occhio di non udire e all'orecchio di non vedere³⁸, ma all'uno di farmi vedere e all'altro di farmi udire, e assegnando a ciascuno dei sensi le sue proprie caratteristiche in base alla sua sede e alla sua funzione. Diverse azioni che io, l'umana mente, compio per loro mezzo. Oltrepasserò anche questa forza, che pure condivido col cavallo e col mulo: anche a loro il corpo procura sensazioni³⁹.

[Meditazione sulla memoria]

8.12. Dunque oltrepasserò anche questa mia potenza naturale, ascendendo, per gradi a quello che mi ha fatto: ed eccomi giunto ai campi e ai vasti palazzi della memoria, dove si accumulano tesori di innumerabili immagini, per ogni sorta di oggetti della percezione⁴⁰. Lì è custodito tutto ciò che ci avviene di pensare, amplificando o riducendo o comunque variando i dati dei sensi, e quant'altro vi sia stato riposto in consegna, purché l'oblio non l'abbia ancora inghiottito o sepolto. E lì mi basta chiedere, quando mi ci trovo, che mi si presenti qualunque cosa io desidero: alcune arrivano subito, altre si fanno cercare più a lungo, come se occorresse stannarle da più segreti ricettacoli, altre ancora irrompono in massa, e mentre non le si cerca affatto saltano quasi fuori a dire "Siamo noi, per caso?" E io con la mano del cuore le caccio via dalla sua vista, dal ricordo, finché lo sguardo non si snocchi e non appaia proprio la cosa nascosta che cercavo. Altre cose si offrono docilmente e di seguito, senza interruzioni, nell'ordine in cui erano state richieste, così che le precedenti fanno posto alle successive per tornare ai loro depositi, pronte a uscirne di nuovo a mio piacere. Tutto questo avviene quando recto a memoria⁴¹.

- 13. Ibi sunt omnia distinctae generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapes per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retrahenda 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 remissenti eas. Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum apparat, quibus sensibus raptae sint interiusque 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 incurrunt soni atque perturbant quod per oculos haustum 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, imaginesque illae colorum, quae nihilo minus ibi sunt, non se interponunt neque interrumpunt, cum thesaurus alius retrahatur, qui influxit ab auribus. Ita cetera, quae per sensus ceteros ingesta atque congesta sunt, recordor prout libet et auram liliorum discerno a violis nihil olfaciens et mel defrito, lene aspero, nihil tum gustando neque contractando, sed reminiscendo antepono.

- 14. Intrus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recole, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia,

- 13. Lì si conservano, distinte per genere, tutte le cose che vi sono entrate — ciascuna dall'ingresso suo proprio: la luce e tutti i colori e le forme dei corpi dagli occhi, dalle orecchie ogni sorta di suoni, tutti gli odori dalle narici e tutti i sapori dalla bocca, e attraverso la sensibilità di tutto il corpo il duro e il molle, il caldo e il freddo, il liscio quanto il ruvido, e peso e leggerezza — insomma tutte le qualità dei corpi, esterne o interne che siano. E il grande antro della memoria tutto questo accoglie in certe sue pieghe segrete e ineffabili, perché si possa all'occorrenza richiamarlo e disporre: e ciascuna cosa che vi si ripone ha il suo ingresso riservato. Certo, non sono le cose stesse a entrarvi: sono le immagini delle cose percepite che stanno lì, pronte a offrirsi al pensiero che le richiama alla mente⁶⁹. E chi può dire quale sia il loro segreto di fabbricazione? Palese è solo quali sono i sensi che le hanno catturate e consegnate in custodia. Io posso anche strarmene in silenzio, al buio: ma se voglio rimetto a fuoco i colori nella memoria e distinguo il bianco dal nero e da qualunque altro colore: e non accade che i suoni si intrametrano disturbandomi nella considerazione di ciò che ho appreso dalla vista. Eppure anch'essi si trovano lì: ma sono come latenti, in disparte. Tanto che se mi aggrada di richiamare anche loro, subito si presentano: e io senza muover la lingua, a gola muta, canto finché ne ho voglia: e a loro volta le immagini di colore, pur essendo ancora lì, non vengono a interferire e a disturbarmi nella mia rassegna di quest'altro tesoro confluito dalle orecchie. E così via, per tutte le altre cose immesse dagli altri sensi e lì ammassate: le richiamo alla memoria a mio piacimento, e senza annusarlo distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole, e mi basta il ricordo per continuare a preferire il miele al decotto di mosto e il liscio al ruvido, senza nulla gustare né palpare al momento⁶⁹.

- 14. E tutte queste operazioni io le eseguo al mio interno, nella corte grandiosa della mia memoria. Là cielo e terra e mare restano a mia disposizione, con tutto ciò di cui sono riuscito ad avvertire l'esistenza — tranne quello che ho dimenticato. Là incontro anche me stesso e mi vedo rivivere nelle mie azioni, nel tempo e nel luogo e nello stato d'animo in cui le ho compiute.

quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel experatarum vel ex eis, quas expertus attque ex his etiam futuris actiones 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 hoc aut illud sequitur. "O si esset hoc aut illud!"; "Avertat Deus hoc aut illud!"; dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt / imagines omnium quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicere, si defuissent.

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 pertinere, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupore adprehendit 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 spatius tam ingentibus, quasi foris viderem. Nec ea tamen videndo absorbui, / quando vidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eo/rum, et novi, quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

Là c'è tutto quello che ricordo d'aver vissuto o creduto. Da questa ricca provvista, cioè, mi vengono le immagini non solo di cose incontrate nell'esperienza, ma anche di cose semplicemente credute sulla base di queste: immagini via via sempre nuove che io vado tessendo a quelle passate, così che ne emerga anche la trama del futuro: zioni eventi e speranze. E tutto questo è come se mi fosse presente, durante la mia meditazione⁶⁴. "Farò questo e quello" dico fra me nel vastissimo grembo della mia mente, folto di immagini di tante e così grandi cose, e questo e quello si compie. "Oh se accadesse questo o quello!" "Dio ci scampi da questo o da quello!": così dico fra me e nel dirlo trovo già pronte a uscire dal tesoro della memoria le immagini di tutte le cose che dico: e se queste venissero a mancare, non potrei dire cosa alcuna.

15. Grande è questa potenza della memoria, troppo, Dio mio: una cipria profonda e sconfinata. Chi può toccarne il fondo! Ed è una potenza della mia mente, fa parte della mia natura: eppure io stesso non comprendo tutto quello che sono. La mente è dunque troppo angusta per contenere se stessa! E dov'è allora ciò che non comprende di sé? Dev'essere in lei stessa, non fuori di lei. E allora in che senso non lo comprende? Una gran meraviglia mi nasce da questo pensiero, e resto stupefatto⁶⁵. E vanno ad ammirare le montagne altissime e le onde paurose del mare e il bacino dei grandi fiumi e l'orizzonte dell'oceano sconfinato e il girotondo delle stelle: e trascurano se stessi, gli uomini, e non si meravigliano che io parli di tutte queste cose senza vederle con gli occhi⁶⁶. Eppure non potrei parlarne affatto⁶⁷ se non avessi entro di me spazi così grandiosi da spalancarmi davanti, nella memoria, le montagne e i fiumi e le onde e le stelle che vidi, e l'oceano di cui sentii parlare: come li avessi fuori di me, nel giro dello sguardo. Pure, il mio sguardo non le ha inghiottite quando con i miei occhi le ho vedute, e non sono le cose stesse che ritrovo in me, bensì le loro immagini, e di ciascuna io conosco l'origine e il senso che ne ha prodotto l'impressione.

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 ininteriore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut so/nuerit et praeterierit, sicut vox impressa per aures vestigio, quo recoleretur, quasi sonaret, cum iam non sonaret, aut sicut odor dum transit et vanaescit in ventos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in ventre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quod corpore tangendo sentitur, quod etiam separatum a nobis imaginatur memoria. Israe quippe res non intro-mittuntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando profertur.

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 significancur sonis, neque ullo sensu corporis attingi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas: quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, quae earum ingressae sint. Quippe oculi dicunt: "Si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus"; aures dicunt: "Si sonuerunt, a nobis indicatae sunt"; nares dicunt: "Si oluerunt, per nos transierunt";

[Memoria intellettuale]

9.16. Ma non è solo questo che si porta in grembo, questa capacità smisurata della mia memoria. Qui c'è anche tutto ciò che ho appreso delle discipline liberali e che ancora non s'è perduto: è come relegato in un più interno luogo che non ha luogo: e in questo caso ne porto non le immagini, ma le cose stesse. Cos'è la letteratura? E la dialettica? Quanti tipi di questioni ci sono? Son tutte cose che ho nella memoria, per quel tanto che ne so⁶⁸. Non mi sono limitato a trattenerne le immagini lasciando fuori le cose stesse: ad esempio una voce, che risuona all'orecchio e poi passa, ma imprime una traccia buona a richiamarla e quasi a farla ancora risuonare quando ormai tace; o un odore, che svanisce nel vento e mentre passa colpisce l'olfatto, e così trasmette alla memoria un'immagine di sé, revocabile a proprio piacimento; oppure un cibo, che ormai nel ventre non ha più sapore, eppure quasi lo si riassapora nella memoria, o una cosa sensibile al tatto, che anche una volta separata dal nostro corpo tocchiamo nell'immaginazione, ricordandola. Non sono le cose stesse allora a introdursi nella memoria, ma solo le loro immagini: ed è una meraviglia la rapidità con cui queste vengono afferrate, e la sorta di cellette in cui vengono riposte, e come nel ricordo si fanno presenti.

10.17. Invece, quando sento dire che tre sono i generi di questioni, e riguardano l'esistenza, l'essenza e il valore di una cosa, è certamente vero che io ritengo le immagini dei suoni di cui queste parole sono composte, e so che questi sono passati diffondendosi per l'aria e che non ci sono più. Ma le cose stesse che da quei suoni sono significare mai le ho sfiorate con un senso del corpo, né mai le ho viste fuori dalla mente, e nella memoria ho custodito non le loro immagini, ma loro stesse: ora dicano da dove sono entrate in me, se possono. E io passo in rassegna tutte le porte della mia carne e non ne trovo una per cui siano passate. Dicono gli occhi: "Se hanno colore, siamo stati noi ad annunciarle"; e le orecchie: "Se emettevano suoni, le abbiamo segnalate noi"; e le narici: "Se avevano odore, è attraverso di noi che sono passate"; e anche il gusto dice:

dicat etiam sensus gustandi: "Si sapor non est, nihil me interroges"; tactus dicit: "Si corpusculum non est, non conrectavi, si non conrectavi, non indicavi". Unde et qua haec interverunt in memoriam / meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse probavi et commendavi ei tanquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Tra est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortrasse cogitare non possem?

11.18. Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intrus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposte memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latebant, iam familiari / intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modigestat memoria mea, quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolare desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum — neque enim est alia regio eorum — et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogito et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen / sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.

"Se non hanno sapore, non chiedere a me?". E il ratto: "Se non c'era del grosso da toccare io che ne so, se non tocco non sento". E allora da dove mi sono venute alla memoria quelle nozioni, e per dove son passate? Non lo so⁹⁸. So che io non le ho apprese affidandomi al cuore di un altro, ma nel mio le ho ricognoscute e ho assentito alla loro verità per poi affidarle a lui come a un deposito, da cui potessi a mio piacere riportarle alla luce. Dunque erano lì anche prima che io le apprendessi, lì e non nella memoria. Ma allora dove e come le riconobbi appena udire, dicendo "Sì, è vero", se non erano già nella memoria — benché così remote e relegate in cavità tanto più inaccessibili, che forse se nessuno mi avesse insegnato a scavare per estrarle, io non avrei saputo pensarci da solo⁹⁹.

11.18. Abbiamo dunque fatto una scoperta, che riguarda le cose di cui non otteniamo immagini attraverso i sensi, ma che vediamo distintamente e direttamente in noi stessi, esattamente come sono. Apprendere queste cose altro non è che raccoglieme col pensiero i frammenti sparsi disordinatamente nella memoria, e in certo modo prendersene cura, prestando loro attenzione: in modo da poterle poi avere come a portata di mano nella memoria stessa, docili all'intenzione consueta, invece di lasciarle soltanto latenti, disperse e trascurate¹⁰⁰. E quante cose di questo genere porta in sé la mia memoria, già ritrovate e come ho detto quasi messe a portata di mano, cose che abbiamo appreso e conosciamo, come si usa dire. Eppure se smetto di richiamarle alla mente anche per brevi periodi, affondano di nuovo e paiono svanire in recessi remotissimi, tanto che occorre di nuovo escogitarle, cioè cavarle fuori col pensiero — da lì, dalla loro regione d'origine, che altra non ne hanno — come se fosse la prima volta: e di nuovo raccoglietele, per poterle conoscere. Raccoglietele cioè come se fossero disperse — da cui l'origine del verbo *cogitare*. *Cogito* infatti sta a *cogo* (raccoglio) come *agito* ad *ago*, *factio* (pratico, faccio abitualmente) a *facio*¹⁰¹. Ma di questo verbo la mente si è riservata la proprietà esclusiva, così che nel significato proprio *cogitare* vuol dire raccogliere, cioè *cogere*, nella mente soltanto, e non altrove.

12.19. Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipse coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contreratae sunt. Audiivi sonos verborum, quibus significauerunt, cum de his disserit, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter Graece, aliter Latine sonant, istae vero nec Graecae nec Latinae sunt nec aliud eliquiorum genus. Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla / cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me.

13.20. Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audiivi et memoria teneo; quae tamen si falsa sunt, tamen ea meminisse me non est falsum; et discevisse me inter illa vera et haec falsa, quae contra dicuntur, et hoc memini aliterque nunc video discernere me ista, aliter autem memini saepe me discevisse, cum ea saepe cogitarem. Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea / me nunc intellexisse meminerim. Ergo et meminisse / me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utque per vim memoriae recordabor.

14.21. Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur

12.19. In questo stesso senso la memoria contiene le relazioni e le leggi innumerabili dei numeri e delle misure, che non sono in alcun modo derivate da impressioni sensoriali, visto che non hanno colore suono odore, non si gustano e non si palpiano. Ho udito il suono delle parole con cui si designano queste relazioni e leggi, quando se ne disserta, ma altro sono le parole, altro le cose. Quelle suonano in greco e in latino diverse, queste non sono né greche né latine né di qualunque altra razza di idiomi. Ho visto artefici operare con strutture di fili sottilissime, simili a tele di ragno: ma le dimensioni di cui parlano sono altra cosa, non sono immagini di quelle di cui mi informo l'occhio della carne. Le conosce chiunque in se stesso le ha riconosciute senza affatto pensare a qualche corpo. Ho anche percepito, e con tutti i sensi del corpo, gli insiemi che contiamo: ma altra cosa sono quelli con cui contiamo, i numeri stessi, e non sono immagini dei primi e proprio per questo hanno vera consistenza. Rida pure delle mie parole chi non li vede: a me farà pena il suo riso⁷³.

13.20. Di tutto questo ho memoria, e ho memoria anche di come l'ho appreso. E così pure di molte falsissime obiezioni che ho udito avanzare in proposito, ho memoria: son false, certo, ma non è falso che me ne ricordi. E ricordo anche di aver distinto la verità di quelle asserzioni dalla falsità di queste che le contraddicevano; e vedo che una cosa è il discernimento attuale di queste questioni, altra cosa è il ricordo del discernimento che ne avevo ogni volta che ci pensavo. Dunque ricordo anche di averle capite parecchie volte: non solo, ma affido ancora in custodia alla memoria ciò che distinguo e capisco ora, per poi ricordarmi di averlo ora capito. Dunque ricordo anche di essermi ricordato; e parimenti in seguito, se riuscirò a richiamare alla mente di aver potuto ora ricordare questo, è in virtù della memoria che ci riuscirò⁷⁴.

[Memoria affectiva]

14.21. Anche le mie emozioni contengono, questa stessa memoria: non come son vissute dalla mente quando ne è presa,

cas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recorder non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam. Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est. / Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria — nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, 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 dixit? Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero aque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illis possunt, / sapere non possunt. Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia.

- 22. Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbaciones animi: cupidatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, 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 potuere deprimi. Forte ergo sicut de venite cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc

ma in un modo assai diverso, caratteristico della memoria. Così io senza gioia mi ricordo di aver gioito e senza tristezza rievoco la mia passata tristezza e senza paura richiamo alla mente le paure che talvolta ho avuto e scibo ancora memoria dei desideri antichi, senza più averne. Anzi al contrario, talvolta mi rallegra il ricordo della mia tristezza, e quello della gioia passata mi rattrista. Questo non deve sorprendere se si tratta del corpo, perché il corpo è una cosa e un'altra la mente. Ma che dire nel caso di cui parliamo ora, se la mente altro non è che la memoria stessa?²⁶ E infatti assegnando il compito di mandare a memoria qualcosa noi diciamo: "Cerca di tenerlo a mente", e quando dimentichiamo: "Non l'ho tenuto a mente" o "M'è uscito di mente", chiamando mente la memoria stessa: se così è, *che significa questo?*²⁶ Perché nel lieto ricordo della mia passata tristezza la mente ha piacere e la memoria contiene tristezza, eppure la mente è lieta di questo piacere che ha, mentre la memoria non si lascia rattristare dalla tristezza che contiene? Che la memoria non appartenga alla mente? È una tesi insostenibile. No, la memoria è in un certo senso il venter della mente²⁷, e cibo dolce o amaro la gioia e la tristezza: una volta affidate alla memoria possono esservi custodite, ma come cose passate nel venter non possono più aver sapore. Credere che i due processi siano proprio simili sarebbe ridicolo: ma non sono neppure completamente diversi.

- 22. Ma ecco, ricorro alla memoria anche quando dico che quattro sono le turbe della mente: desiderio, gioia, paura, tristezza²⁸. E per quanto io possa discutere, analizzando ciascuna secondo le specie del suo genere d'appartenenza e dandone le definizioni, è lì che trovo le cose da dire e di lì le traggo. E tuttavia non mi sento affatto sconvolto o turbato, quando le richiamo alla mente per passarle in rassegna. È pur lì che si trovavano prima d'esser rievocate e riprese in considerazione da parte mia: di lì appunto per questo il ricordo ha potuto cavare. E forse allora ricordare è come ruminare, far tornare su dalla memoria cose del genere come cibo dal venter²⁹. Ma allora perché il dolce sapore della gioia o quello amaro della tristezza non lo si sente in bocca al pensiero quando le si rievoca per di-

disssimile 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, quas nulla ianua carnis accipimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae / commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit.

15.23. Sed utrum, per imagines an non, quis facile dixerit? Nominio quippe lapidem, nominio solem, cum res ipsae non adsunt 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 cum in disputando a voluptate discernerem. Nominio salutem corporis, cum salvus sum corpore; adest mihi res ipsa; verum tamen nisi et imago eius inesset in memoria mea, nullo modo recorderar, quid huius nominis significaret sonus, nec aegrotantes agnoscerent salute nominata, quid esset dictum, nisi eadem imago vi memoriae teneretur, quamvis ipsa res abesset a corpore. 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. Nominio memoriam et agnosco quod nominio. Et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? Num et ipsa per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam?

16.24. Quid, cum oblivionem nominio atque itidem agnosco quod nominio, unde agnoscerem, nisi meminissem? Non

scuteme? E per questo che l'analogia è solo parziale, è qui la differenza? Già, chi ne parlerebbe volentieri, se ogni volta che uno nomina la tristezza o la paura dovesse per forza rattristarsi o rabbividire? E tuttavia non ne parleremmo, se non trovassimo registrati nella nostra memoria non solo i suoni dei loro nomi, cioè le immagini che ne sono state impresse dai sensi, ma anche le nozioni delle cose stesse. E queste non vi sono certamente entrate per le porte della carne, ma le sono state affidate dalla mente stessa che le ha apprese attraverso le passioni vissute, o vi si sono conservate anche involontariamente.

15.23. Ma se è mediante immagini o no che si conservano, non è facile dirlo. Certo, di una pietra o del sole mi basta dire il nome per suscitarme le immagini nella memoria, anche quando le cose stesse non mi sono sensibilmente presenti. Nominio il dolore fisico in sua assenza, mentre non lo provo: ma se non avessi presente alla memoria una sua immagine non saprei di che cosa parlo, e nel disquisirme non sarei neppure in grado di distinguertelo dal piacere. Nominio la salute fisica, mentre sono fisicamente sano; la cosa stessa mi è presente: ma se non ne avessi anche un'immagine nella memoria non ricorderei affatto il significato di quel nome, di quella sequenza di suoni, e così i malati sentendo nominare la salute non capirebbero di che cosa si parla, se pur nella mancanza fisica della cosa stessa non avessero il potere di conservarne viva e inalterata l'immagine nella memoria. Pronuncio i nomi dei numeri che usiamo per contare: ed essi stessi, non le loro immagini, mi si presentano alla memoria. Nominio l'immagine del sole, ed eccola presente: non l'immagine di questa immagine, ma essa stessa ho evocato, è proprio questa che si offre prontamente al mio richiamo. Nominio la memoria e riconosco ciò che nominio, e dove lo riconosco, se non nella memoria stessa? E anche lei sarebbe presente a sé solo in immagine? O non piuttosto in se stessa⁸⁹?

[Memoria e oblio]

16.24. Sì, ma anche quando nominio l'oblio riconosco la cosa di cui parlo: e come farei se non me ne ricordassi? Non sem-

cundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam meminì, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero meminì oblivionem, et memoria praesto est et oblitio, memoria, qua meminim, oblitio, quam meminim. Sed quid est oblitio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminim, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminim memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissimus, nequaquam possemus audito isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblitio. Adest ergo, ne obliviscamur, / quae cum adest, obliviscimur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminim, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblitio, non ut meminissimus, sed ut oblivisceremur, efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?

- 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 dicimur vel terrae libramenta quaerimus: ego sum, qui meminim, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quiddam 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. Quid enim dicitur sum, quando mihi certum est meminisse me oblitivionem? An dicitur sum non esse in memoria mea quod meminì? An dicitur sum ad hoc inesse oblivionem in memoria mea, ut non obliviscar? Utrumque absurdissimum est. Quid illud rectum? Quo pacto dicam imaginem oblivionis teneri memoria mea, non ipsam oblivionem, cum eam meminì? Quo pacto et hoc dicam, quandoquidem cum imprimitur rei cuiusque imago in memoria, prius necesse est, ut adsit res ipsa, unde illa imago possit imprimi? Sic

plicemente della parola, voglio dire, del suo suono: ma della cosa che essa significa. Dimenticata questa, anche il valore del suono io non varrei a riconoscerlo. Dunque quando ho memoria della memoria, questa è presente a sé in se stessa, ma quando ho memoria dell'oblio entrambi sono presenti, memoria e oblio: la memoria, con cui ricordo, e l'oblio, che ricordo. Ma che cos'è l'oblio se non assenza di memoria? In che senso dunque è presente — tanto da poterlo ricordare — se lui presente è assente la memoria? Eppure se scibiamo memoria di ciò che ricordiamo, e se d'altra parte senza il ricordo dell'oblio non potremmo neppure, quando ne sentiamo il nome, riconoscerne il significato, allora anche dell'oblio si serba memoria. E così ci è presente e non la dimentichiamo, questa assenza per cui dimentichiamo⁹⁸. Ma questo cosa vuol dire? A quanto sembra, che quando ricordiamo l'oblio, non è la cosa stessa che si trova nella memoria, ma una sua immagine: perché la presenza essenziale dell'oblio ce lo farebbe dimenticare, e non già ricordare. Ma infine, chi saprà affrontare questa indagine? E capire come stanno le cose veramente?

- 25. Che fatica mio Signore è questa di scavare in me stesso: mi son fatto a me stesso terra di pena e di sudore⁹⁹. E non sono *le plagae del cielo*⁹⁸, gli spazi interstellari o le bilance su cui si libra la terra che stiamo studiando o calcolando: sono io che ricordo, io la mente. Non fa meraviglia che sia lontano da me tutto ciò che io non sono: ma che cosa mi è più vicino di me stesso? E tuttavolta la potenza della mia memoria non si lascia comprendere da me, che pure senza di lei non potrei nemmeno chiamarmi "me stesso"⁹⁹. Perché che cosa dovrei dire, quando sono certo di avere memoria dell'oblio? Che ciò che ricordo non l'ho nella memoria? O che l'oblio inerte alla memoria proprio perché io non dimentichi? Entrambe le proposizioni sono perfettamente assurde. Ma ce n'è una terza, vediamola. La mia memoria potrebbe conservare l'immagine dell'oblio, non l'oblio stesso, quando lo ricordo. Ma come posso sostenerlo, anche questo? Quando si imprime nella memoria l'immagine di una cosa, quale che sia, è sempre necessaria la presenza della cosa stessa, perché se ne imprima l'immagine. Così ad esempio

enim Carthaginis meminì, sic omnium locorum, quibus inter-
fui, sic facies hominum, quas vidi, et ceterorum sensuum nun-
tiata, sic ipsius corporis salutem sive dolorem: cum praesto /
essent ista, cepit ab eis imagines memoria, quas intueret prae-
sentes et retraherem animo, cum illa et absentia reminiscer-
entur oblivio, ipsa utique aderat, ut eius imago caperetur. Cum
autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria descri-
bebat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia
sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus
iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivio-
nem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus
obruitur.

17.26. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum,
Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus
est, et / hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae
natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ec-
ce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabili-
bis atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum gene-
ribus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per prae-
sentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel nota-
tionēs, sicut affectionum animi — quas et cum animus non pae-
titur, memoria tenet, cum in animo sit quiquid est in memoria
— per haec omnia discuro et volito hac illac, penetro etiam,
quantum possum, et finis nusquam: tanta vis est memoriae,
tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter! Quid igitur
agam, tu vera mea vita, Deus meus? 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, alioquin non cubilla

mi ricordo di Cartagine, di tutti i luoghi in cui sono stato, dei
volti che ho veduto, e dei dati di tutti gli altri sensi e anche
della salute e del dolore: mi si offrono in carne ed ossa queste
cose, e la memoria ne catturò le immagini, per consentirmi di
averle presenti e di penetrarle e ricamarle con lo sguardo in-
teriore quando le avessi rievocate, ormai assenti. Se dunque l'o-
bblio si conserva nella memoria attraverso una sua immagine e
non in se stesso, bisogna che sia stato realmente presente per
lasciare questa immagine. Ma se fosse stato presente come
avrebbe potuto iscrivere nella memoria la sua immagine, lui
che con la sua sola presenza cancella tutto ciò che vi trova già
segnato? Eppure ne sono certo: in un modo o nell'altro, per in-
comprensibile e inexplicabile che sia, io perfino dell'obblio serbo
memoria, di questa rovina dei ricordi⁸⁵.

17.26. Grande è questa potenza della memoria: c'è qualcosa
che fa paura, mio Dio, in questa sua profonda, infinita com-
plessità. E tutto questo è la mente, sono io stesso⁸⁶. Dio mio,
che cosa sono io, dimmi qual è la mia natura. Un'esistenza va-
ria e polimorfa, smisurata e veemente. Eccoli, i campi e gli an-
tri e le caverni innumerevoli della mia memoria, stipati di ogni
sorta di cose, innumerevoli: e queste son lì, presenti solo in im-
magine — tutti i corpi, ad esempio — o in se stesse, come le
capacità professionali, o sotto qualche specie di nozione o nota-
zione, come gli stati d'animo — perché anche quando non so-
no vissuti, son pure tenuti a mente, se è nella mente tutto ciò
che è nella memoria. E io passo in rassegna tutte queste cose, a
volo, penetrando qua e là per quanto posso, ma non finiscono
mai di scorrere: tanta è la potenza della memoria, tanta la vita
implicita nell'uomo, per cui vivere è morire. Che cosa devo fa-
re allora — mia vita vera, tu dimmi, mio Dio. Passerò oltre⁸⁷:
anche oltre questa mia potenza che si chiama memoria, io la
trascenderò per protrendermi verso di te, *dolce lume*⁸⁸. Che cosa
dici, ora? Sì, in questa ascesa verso di te che dimori più in alto
io salirò per la mia stessa mente, trascenderò anche questa mia
potenza che si chiama memoria, nel desiderio di incontrarti,
qualunque sia la via di questo incontro, e di aderire a te, quale
che sia questa adesione. In fondo anche le bestie e gli uccelli

nidosve repererent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadripedibus et volatilibus caeli sapientiorum me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitatis, ut ubi / te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui / sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?

18.27. Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset? Multa memini me perditam quaesivisse atque invenisse. Inde istuc scio, quia, cum quaereram aliquid eorum et diceretur mihi: "Num forte hoc est?", "Num forte illud?" tandem dicebam: "Non est", donec id offerretur quod quaerebam. Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem. Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus. Verum tamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, / do quae redditur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, nec perierat, si non agnosceretur. Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnosceremus, nec agnoscere possumus, si non meminimus: sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur.

19.28. Quid? Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respicimus, donec illud occurrat quod quaerimus. Et cum occurrit, dicimus: "Hoc est"; quod non diceremus, nisi agnosce/remus, nec agnosceremus, nisi meminissemus. Certe

hanno memoria, altrimenti non ritroverebbero i loro nidi e le molte altre cose consuete: e non vi sono consuetudini che si possano acquistare senza memoria. Trascenderò dunque anche la memoria, per incontrare lui che mi ha distinto dai quadrupedi e mi ha fatto più sapiente degli alari. Trascenderò anche la memoria per trovarvi — ma dove, vero bene, dolcissimo riposo, dove? Se non è nel raggio della memoria che ti trovo, vuoi dire che ero inmemore di te. E come posso trovarvi, se di te non ho memoria⁸⁷?

18.27. Una donna aveva perduto una dracma e la cercò con la lucerna: ma non l'avrebbe trovata se non ne avesse serbato memoria⁸⁸. Perché come avrebbe fatto a sapere che era quella, trovandola, se non l'aveva già in mente? Molte cose perdute mi ricordo di aver cercato e trovato. Così so anche che se durante la ricerca mi si chiedeva: "È questo per caso? È quello?", io rispondevvo di no finché non mi veniva presentata proprio la cosa che stavo cercando. E se non l'avessi tenuta a mente io non l'avrei trovata neppure se me l'avessero messa sotto gli occhi, perché non l'avrei comunque riconosciuta. E accade sempre così, quando cerchiamo e ritroviamo una cosa perduta. Se ad esempio perdiamo di vista una cosa qualunque, un oggetto visibile, ma senza che ci esca di mente, la sua immagine ci si conserva dentro, e noi cerchiamo finché non ci sia restituita alla vista. Appena la si trova la si riconosce dall'immagine che se ne aveva dentro. E non si ha l'uso di chiamare "ritrovata" una cosa che pareva perduta se non la si riconosce, né si può riconoscere una cosa se non se ne ha memoria: la cosa che per gli occhi non esisteva più, era in salvo nella memoria.

19.28. E quando è la memoria stessa a smarrire qualcosa, come accade quando cerchiamo di ricordare qualcosa che avevamo dimenticato, dove cerchiamo in effetti se non nella memoria stessa? E se questa ci presenta una cosa per un'altra la respingiamo, finché non appaia quella che cercavamo. E quando appare diciamo "Ecco, è questa": cosa che non diciamo se non la riconosciamo, e non la riconosciamo se non ne avessimo serbato memoria. Dunque è vero, ce ne eravamo di-

ergo obliti 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 detruncata consuetudine claudicans reddi quod decrat flagitabat? Tamquam si homo notus sive conspicuatur oculis sive cogitetur et nomen eius obliti requiramus, quidquid aliud occurrerit non coniectur, quia non cum illo cogitari consuevit ideoque respuitur, donec illud adsit, ubi simul adsueta facta notitia non inaequaliter adquiescat. Et unde adest nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commemorati recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes adprobamus hoc esse, quod dictum est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitros nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuimus.

20.29. Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. 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 illi?". Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam nunquam scierim sive quam sic oblitus fuierim, ut me nec oblitum esse meminierim. Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt / et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarant eam? Nimirum habentis eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque eam habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam te ipsa beati

menticati. Ma non del tutto: come se la parte che non ci era uscita di mente cercasse l'altra, e la memoria, sapendo che un tempo l'una si tirava dietro l'altra, e quasi sentendosi zappata nel moncone di questa abitudine, sollecitasse la restituzione della parte mancante. Così se abbiamo sotto gli occhi o in mente una persona che ci è nota e cerchiamo di ricordarci il suo nome, non riusciremo ad associare un altro, per quanti ce ne possano venire in mente: e il respingiamo uno per uno, finché non si presenta quello con cui eravamo abituati a pensare a quella persona, e in quel nome la sua consueta immagine si acquieta, quasi finalmente compaciandovi. E da dove torna a presentarsi quel nome se non dalla memoria stessa? E perché viene da lì che lo riconosciamo, anche quando sono altri a suggerircelo. Non ci crediamo infatti come a cosa nuova, ma ammettiamo che è proprio quello che ci vien detto, ora che ce ne ricordiamo. Se ci fosse stato completamente cancellato dalla mente, non lo riconosceremmo neppure dietro suggerimento. E in realtà non è ancora del tutto dimenticata, una cosa che ricordiamo di aver dimenticata. Una cosa che ci manca non si può neppure cercarla, se l'abbiamo dimenticata del tutto.

[La volontà universale di felicità]

20.29. Come ti cerco dunque, mio Signore? Cercando te, mio Dio, io cerco la felicità²⁹. Ti cercherò perché l'anima viva²⁸. Perché vive dell'anima il mio corpo, e di te vive l'anima. E come la cerco, la felicità? Finché io non dica "Basta, eccola", io non ce l'ho. Ma bisogna dire come la cerco: se è perché il cuore ne ha memoria²⁸, quasi l'avessi dimenticata senza scordare di averla dimenticata, o per il desiderio di conoscere l'ignoto, sia che non l'abbia conosciuta mai, sia che a tal punto me ne sia scordato, da non aver memoria di questo oblio. Ma non è la felicità, che tutti vogliono? Non c'è assolutamente nessuno che non la desideri; e dove l'hanno conosciuta, per desiderarla così? Dove l'hanno vista, per innamorarsene? Eppure noi l'abbiamo, io non so come. E altro è possederla ora, e ora esser felici, altro è vivere di speranza, felicemente. Questo è un modo d'averla inferiore al primo, di chi è felice della cosa stessa, ma superiore a

che attenzione dello sguardo: si tratta di una tensione verso Dio, nella linea del *Fausti mai ad se* (I.1.1): è l'atteggiamento fondamentale della volontà dopo il suo ri-orientamento: l'atteggiamento reso del *querere-interrogare*, che si contrappone alla distrazione e dispersione dell'*errare* tra le cose. E *spacia* dice più che bellezza: è il termine usato da Cicerone nella traduzione del termine platonico *idea* (Cicerone, *Tusculanae disputationes* I.24.57). In A. l'itinerario mentale verso (o la prova di esistenza di) Dio passa sempre per l'anima. Pure, vedere le cose come delle tracce e dei "cenni" (*minis*) del divino è esperienza profondamente agostiniana (cfr. *De libero arbitrio* II.16.43) che prepara al Medioevo quella mistica simbolica del mondo sensibile cara soprattutto al pensiero francescano.

⁵⁵ Ecco il secondo movimento di trascendenza, che passa per il soggetto stesso della ricerca. Passaggio imprescindibile in A., per cui la via dell'ascesa a Dio, già delineata fin dalle prime sintesi come *De libero arbitrio* e *De vera religione* va "dall'esteriore all'interiore e dall'interiore al superiore" (*Enarr. in Ps.* 145.5, PL 37.1887). Le idee (divine) cui le cose rinviano non sono infatti date se non all'intelligenza, alla parte superiore dell'anima: la percezione intelligente del cosmo visibile insomma arriva immediatamente all'esistenza, anzi alla vita e alla conoscenza del soggetto, e segna la direzione dell'ascesa dal grado inferiore a quello supremo della vita psichica.

⁵⁶ Cfr. Rom 7.22; Eph 3.16; 2Cor 4.16. Si può notare come A. allarghi la nozione paolina di uomo interiore — che nei passi citati corrisponde semplicemente al soggetto della vera vita religiosa, contrapposta all'esteriorità dell'osservanza pura e semplice dei precetti. Ora essa viene a coincidere con quella di centro delle attività psichiche, e l'opposizione fra uomo interiore ed esteriore viene a coincidere con quella platonica di corpo e anima. Attraverso Paolo, A. ha per così dire cristianizzato quell'itinerario dell'anima a Dio attraverso l'interiorità che è il trattato *Sulle tre sostanze principali* (Plotino, *Enneade* V.1), modificandolo tuttora essenzialmente.

⁵⁷ Rom 1.20. L'interpretazione platonica di questo passo paolino è assai precisa. Essenza e valore sono i due aspetti di una cosa determinati dalla sua *spacia*, dall'idea in base alla quale l'intelligenza umana si fa "giudice" delle cose. L'esistenza invece è accertata dai sensi. Le possibili questioni, dirà A. poco oltre, si riducono dunque a tre: esistenza, essenza e valore di ciascuna cosa. Cfr. sotto, 10.17.

⁵⁸ L'immagine è molto platoniana: cfr. IX.10.24 e note ivi. Guadagnata così la dimensione interiore, A. si prepara a un'ascesa per gradi — che è anche un progressivo allontanamento dalla vita dei sensi, cioè un'ascesi — che costituisce il vero e proprio itinerario: di successiva approssimazione, insieme cognitiva ed emotiva, al bene-essere, alla fonte di beatitudine e stabilità. Fin nei primi scritti successivi alla conversione si delinea una via alla sapienza che non si limita platonicamente a rifiutare l'esperienza sensoriale ed emotiva, ma vi passa attraverso, facendone oggetto di ricerca, e dando origine alla fenomenologia psicologica agostiniana.

⁵⁹ Ps 31.9. Primo gradino dell'ascesi, individuato dalla prima occorrenza del verbo *transire*, corrisponde al grado inferiore della potenza virale — *animatio* nella gerarchia del *De quantitate animae* XXXIII.70.

⁵⁸ Cfr. Rom 11.8.

⁵⁹ Secondo gradino, sottolineato da questa seconda occorrenza di *transire*: è la facoltà sensoriale, *sensus* nella gerarchia del *De quantitate animae* (XXXIII.71). Al di là della reminiscenza biblica (v. nota sopra) c'è un accenno alla teoria agostiniana della sensazione, per cui non sono gli organi sensoriali, ma l'anima per loro mezzo, a sentire. La sensazione è bensì una *passio corporis*, ma è sensazione solo in quanto *non latens animam*, avvertita dal soggetto. A. mostra il ruolo attivo e selettivo dell'attenzione e quello della memoria nel fare emergere dalla latenza lo stimolo sensoriale. La teoria proviene in parte da Plotino (*Enneadi* I.4.2) ma è sviluppata autonomamente da A. (cfr. *De quantitate animae* XXXIII.41 sgg.; *De musica* VI.5.8 sgg., che contiene ricchissime analisi fenomenologiche riguardanti soprattutto la percezione uditiva, e i cui risultati saranno riutilizzati nell'analisi della coscienza del tempo, vedi oltre, libro XI).

⁶⁰ La memoria è uno dei grandi temi dell'agostinismo. I fenomeni relativi colpiscono A. fin dalle sue prime meditazioni sull'anima. Fra le fonti, oltre a Plotino, *Enneadi* IV.3.25-32 e IV.4.1-17, è sicuramente da annoverare Cicerone, *Tusculanae disputationes* I.24.56-25.61. Due temi compaiono associati in Cicerone: la teoria platonica dell'intelligenza delle idee come "reminiscenza di una vita superiore" (Platone, *Menone* 81c sgg.) e la grandezza del ruolo che la memoria ha nella vita specificamente umana, come condizione della civiltà: attraverso l'invenzione dei segni, in particolare del linguaggio e delle sue arti (grammatica, retorica, dialettica), e di tutte le tecniche e relative tradizioni che distinguono la vita umana da quella animale, allargando le conoscenze di ciascuno ben oltre l'esperienza personale. Mentre la teoria platonica della reminiscenza, dopo un'iniziale adesione (*Soliloquia* II.20.35; *De quantitate animae* XX.34; cfr. *Retractationes* I.4.4) sarà decisamente abbandonata, il tema ciceroniano della *magna vis*, di questa riserva *infinitum rerum immutabilium* (Cicerone), resterà al centro della meditazione agostiniana. Per questa fonte ciceroniana e la sua origine nella mnemonica antica, una delle grandi parti in cui si divideva, anche per A., lo studio e l'insegnamento della retorica, cfr. F.A. Yates, *The art of memory*, London 1966, pp.46 sgg. Più in profondità, il potere della memoria è fin dall'inizio e resta per A. l'esempio principe di una capacità (di contenimento) non spaziale, dunque un tema privilegiato della riflessione sui rapporti fra il mentale e il fisico.

⁶¹ *Memoria* come riserva o deposito di contenuti che A. si avvia a distinguere in diverse categorie, e *revidatio* come rievocazione, atto del richiamare a coscienza. La distinzione è trattata sistematicamente da Aristotele, *De memoria et reminiscentia*, destinato attraverso il commento di Tommaso d'Aquino a una notevole risonanza in epoca medievale e moderna. Aristotele vede nella capacità di rievocazione volontaria dei ricordi, che sostanzialmente presuppone una qualche loro codificazione, una facoltà già specificamente percettiva ed evocata a caso dalle circostanze sarebbe propria anche di alcuni animali. La distinzione può essere giunta ad A. attraverso Plotino; in ogni caso sul rapporto fra latenza e attualizzazione del ricordo A. svilupperà una sua originale riflessione: v. qui sotto, e *De Trinitate* XI.3.6. E sempre un atto

dell'intelligenza quello che porta a presenza i contenuti della memoria: ma come lo sguardo non può dirigersi senza il contributo attenzionale della volontà, così *Iacta mensis*, lo sguardo mentale, è diretto dalla volontà a illuminare le immagini cercate.

⁶⁵ *cogitationi reminiscanti*: "pensiero" dunque nel senso di atto del pensare: operazione, non risultato.

⁶⁶ Le immagini delle percezioni passate costituiscono dunque la prima categoria dei contenuti della memoria. È questo il senso più ristretto di "memoria" (modalità di presenza del passato) che A. si avvia ad allargare progressivamente.

⁶⁷ La memoria coincide dunque con la coscienza del mondo, sia nel suo orizzonte percettivo sia nel senso più vasto di orizzonte delle credenze e conoscenze del soggetto. E, correlativamente, coincide con la coscienza che il soggetto ha di sé, con la nozione della propria identità personale, cioè della continuità del proprio passato e presente, legati da un "filo" che si prolunga nel progetto del futuro. Tutto questo è ordinariamente latente, ma sempre disponibile alla rievocazione a coscienza.

⁶⁸ Il secondo tema tipicamente agostiniano, dopo quello della potenza o grandezza della memoria, è quello della sua "profondità". A. si avvia ad allargare il concetto di memoria all'intera dimensione latente della coscienza, vale a dire a tutto ciò che non le è attualmente presente: latenza di cui il passato è solo un caso particolare. Lo colpisce l'inesauribilità di questa dimensione, e l'impossibilità di renderla simultaneamente e tutta cosciente. Questa necessaria assenza di trasparenza della mente a se stessa ne costituisce il mistero, che alla fine di questa meditazione A. troverà addirittura terrificante: segno della contingenza e impetizione dell'anima umana e insieme fondo insondabile da cui si esercita su di lei l'attrazione di Dio (17.26).

⁶⁹ Questo è il passo delle *Confessiones* che l'agostiniano Petrarca narra di aver letto con commozione sulla cima del Monte Ventoux: "Così mi tenni contento a quello che avevo letto, e tacendo mi soffermai a considerare la stoltezza dei mortali, che disprezzando la parte più nobile della natura si perdono in mille e vane speculazioni, e vanno cercando al di fuori quello che potrebbero trovare nel proprio intimo" (F. Petrarca, *Familiare* IV.1, in *Opere*, Firenze 1933, vol.10). Dove tuttavia, al contrario che in A., le ragioni morali prevalgono su quelle metafisiche.

⁷⁰ Si può parlare di ciò che non si vede: l'uomo ha nel linguaggio una modalità di presenza di ciò che è percettivamente assente. Anche questa ha la memoria a fondamento.

⁷¹ La seconda categoria dei contenuti di memoria è data dalle nozioni e conoscenze che non hanno origine sensoriale. Fra queste le stesse "idee", con i loro componenti costitutive: le nozioni di essenza, esistenza, valore (cfr. sotto, 10.17) di ogni cosa. Con questa affermazione di esistenza di una memoria intellettuale A. compie un'innovazione rispetto ad Aristotele e allo stesso Plotino, per i quali non c'è vero ricordo, ma soltanto intuizione degli intelligibili: non c'è ricordo che delle immagini sensibili (ad esempio delle parole) cui sono associati. A. rompe il legame fra memoria e immaginazione sostenuto da Aristotele, per il quale non si può ricordare che ciò di cui si ha un'immagine.

⁶⁹ Si tratta dei concetti più astratti, le nozioni che la tradizione razionalistica considera innate, come appunto quelle di sostanza, esistenza, valore etc., e delle verità di ragione (*rationes aeternae*) in esse fondate: come le verità logiche o comunque analitiche, le verità matematiche, le norme etiche ed estetiche: dunque tutti i concetti normativi delle *disciplinae*. Tutti i principi, insomma del *recte iudicare*, che A. raccoglie quasi pascalianamente in due grandi classi: *regulae numerorum, regulae sapientiae* (*De libero arbitrio* II.10.29). A. le ritrova nella memoria, comunque ci siano arrivate: e certo non provenendo dall'esperienza sensoriale passata. Il dominio della memoria si estende in questo modo all'intero patrimonio di coordinate concettuali del pensiero. In quanto deposito di "ragioni eterne", la memoria non è più soltanto "del passato", che è un caso particolare di ciò che è latente.

⁷⁰ Si pone dunque il problema dell'origine o provenienza delle nozioni intellettuali depositate nella memoria. Se non vengono dai sensi, non vengono neppure all'anima "dal di fuori". Platone aveva risposto a questa questione con la dottrina della reminiscenza, proponendo in una vita superiore l'apprendimento delle idee. È qui che A., dopo un'iniziale adesione alla lettera del platonismo, la modifica sostanzialmente: il "cuore" in cui ciascuno "ricongosce e approva" le verità di ragione non è la memoria, ma il nucleo più profondo della mente e la condizione della stessa memoria intellettuale, o la sua fonte. A. condensa qui in poche righe le sue teorie dell'illuminazione e del maestro interiore. Il "cuore" è il luogo dell'evidenza delle ragioni eterne (o idee divine), scritte "in quel libro di luce che si chiama verità" (*De Trinitate* XIV.15.21). In un senso Platone ha ragione: non si impara qualcosa da un altro. E tuttavia si impara, con l'aiuto dell'*ammonitio* di un altro: da chi? da se stessi, o da Dio? È la volontà ambiguità della teoria agostiniana dell'illuminazione, lasciata come tema alle dispute di un millennio.

⁷¹ A. è ben consapevole della novità costruita dalla sua teoria della *cogitatio* rispetto al platonismo della reminiscenza. Si tratta di un'operazione costruttiva dell'intelligenza guidata dalla volontà (l'attenzione), che consiste nel raccogliere e ordinare gli elementi di un sapere implicito e disperso, per consegnarli alla memoria. È forse qui il nucleo di quella che sarà nel *De Trinitate* XIV, la dottrina della trinità delle potenze dell'anima (memoria, intelligenza, volontà), immagine di quella divina. Vi si può leggere comunque una definizione del filosofare, che pensatori di matrice diversissima hanno, consapevolmente o meno, rietichettato. Hegel ad esempio definisce la filosofia "la cura che il pensiero si prende del sapere". E per Wittgenstein (lettore di Agostino) "Il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi a uno scopo determinato". (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1983, sez.127).

⁷² La fonte di questa osservazione sui verbi di iterazione è probabilmente Varone, *De lingua Latina* VI.43.

⁷³ Il dominio degli enti e delle relazioni matematiche rientra dunque nel patrimonio della memoria intellettuale. Tutto il mondo visivo e uditivo è retto per A. da queste *rationes et leges*. Cfr. soprattutto *De ordine* I e *De musica* VI.

⁷⁴ La memoria intellettuale si allarga dunque a comprendere gli stessi atti

delle funzioni mentali: gli atti di attenzione (volontà), di comprensione (intelligenza) e rievocazione (memoria).

⁷⁵ È questa la formulazione del risultato di questa meditazione sulla memoria: in quanto modo di presenza di tutto ciò che è latente, coincide con la mente stessa, che trascende infinitamente ogni stato attuale di coscienza.

⁷⁶ Ex 13.14; 16.15; Eclli 39.26.

⁷⁷ L'espressione è probabilmente desunta da Ambrogio, che a sua volta la trova in Origene: ma nuova è l'applicazione della metafora alla memoria. In Origene l'espressione *kolita* ("ventre") designa il profondo dell'anima con cui viene identificato il *noûs*, cioè la parte platonisticamente più elevata e quasi "divina" dell'intelligenza, quella capace di ispirazione. Metafora che deriva dall'esegesi di Io 7.38: "Chi crede in me, come dice la Scrittura, gli sgogheranno dal ventre fiumi d'acqua viva", alla fede segue il dono dello spirito. Questo "ventre" diventa in Ambrogio il "paradiso" in cui scorre il quadruplici fiume del logos (Ambrogio, *De Paradiso* 3.12, CSEL 32, I, p.272). La metafora è solo in apparenza di portata più limitata in A.: per cui la memoria si rivela propriamente la dimora umana di Dio.

⁷⁸ *Perturbatio* è la traduzione ciceroniana del greco *pathos* (passione), e riflette la connotazione negativa riservata dagli stoici alle alterazioni emotive di qualunque sorta: in quanto moti dell'animo non sostenuti dalla natura, ma soltanto dall'opinione di un bene o di un male. La quadripartizione è tratta da Cicerone, *Tusculanae disputationes* IV.6.11: che a sua volta riproduce quella stoica (le passioni sono generate rispettivamente dal giudizio positivo sul presente e l'immediato futuro: gioia e desiderio, e dal giudizio negativo: tristezza e paura). Si può notare l'importanza che A. dà al nesso, ben individuato dagli stoici, fra temporalità e vita emotiva: la memoria conserva gli affetti spogliandoli del loro carattere perturbante, e in qualche senso li purifica.

⁷⁹ Una metafora che avrà molta fortuna nell'ambito della vita monastica, in cui designa la pratica appunto di rimemorazione orale (*in ore cordis*, ma anche a voce) della *lectio divina*, cioè dei testi biblici quotidianamente assimilati. Cfr. J. Leclercq, *Calabria umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983, p.94.

⁸⁰ Coincidendo con la mente stessa, la memoria è per essenza, e non per accidente presente a se stessa, cioè riflessa o cosciente.

⁸¹ Il terzo grande tema della riflessione agostiniana sulla memoria — l'oblio — si lega a quello della profondità (cfr. sopra, nota 65) in quanto l'oblio è una forma più profonda di latenza — almeno finché si è coscienti di aver dimenticato. A. dispone di una fenomenologia completa dell'oblio, dall'ambiguità infantile, il caso di latenza inaccessibile, al caso di vicinanza estrema al ricordo (quello che diremmo "avere sulla punta della lingua": cfr. *Soliloquia* II.34). In mezzo c'è il caso dell'oblio parziale o cosciente, discusso nelle due sezioni 18.27 e 19.28.

⁸² Gen 3.17-19. È la "laboriosa cultura di sé" (secondo un'espressione di Anselmo d'Aosta, sec. XI) di cui la filosofia monastica farà una regola di vita, una sorta di esercizio senza fine del desiderio di Dio. Perché è questo il tema cui la meditazione sull'oblio introduce.

⁸³ Ennio, *Theatrum* 7.244 Vahlen.

⁸⁴ Il tema dell'oblio porta a un estremo approfondimento analitico dell'in-

capacità della mente di comprendere o contenere se stessa — paradosso che è il filo conduttore di tutta la meditazione sulla memoria.

⁸⁵ Il problema dell'oblio cosciente troverà soluzione nel *De Trinitate* X, dove la volontà pur insoddisfatta di rimemorazione appare come un caso particolare, appunto, di amore-desiderio-ricerca di cosa non ignota. Cioè di quella stessa tensione conoscitiva che distingue la filosofia, *studium sapientiae* dalla *curiositas* (vedi oltre, 35.54): ricerca di ciò che in qualche modo ci appartiene già, e non dell'estraneo come tale. Qui invece, pur sfiorando tutta la profondità del problema, A. sembra svuotarla dalla sua stessa dialettica.

⁸⁶ La cosa veramente dimenticata, e tuttavia non fino al punto che non si aspiri a ritrovarela è, per l'io indagante, se stesso. L'oblio di sé è precisamente la situazione paradossale derivante dall'insondabilità della mente a se stessa: per quanto "ricordi" di se stessa non giunge mai al proprio "fondo". Essa non sa cosa sia questo fondo ma sa che non è ancora ciò che di volta in volta richiama alla coscienza: proprio come quando tenta invano di ricordare una cosa, e rifiuta con certezza tutte le ipotesi suggerite. Questa è la ricerca senza fine propria dell'anima che cerca se stessa: ricerca in cui A. riconosce una volontà di conoscenza e possesso destinata a restare inappagata.

⁸⁷ Si giunge quindi all'ultimo passo, sottolineato ancora una volta dall'espressione *transibit*: l'egologia negativa in cui A. ha trasformato, rendendola infinita, la ricerca di sé si rivela una teologia negativa. È Dio che l'anima cerca senza saperlo quando cerca se stessa.

⁸⁸ Eclli 11.7.

⁸⁹ Dilatata dal passato al presente, e dal ricordo delle cose a quello delle idee, la *memoria sui* è in grado di dilatarsi ancora al punto di contenere Dio? La sua insondabilità può indicarla come la dimora stessa di Dio? La *memoria sui* non è infine *memoria Dei*?

⁹⁰ Lc 15.18.

⁹¹ Partita con la certezza di un orientamento profondo della volontà (l'amore per Dio dichiarato all'inizio, 6.8), questo itinerario della mente in Dio attraverso la mente si conclude con una meditazione sulla volontà — e sul suo fine universale e ultimo, la felicità. Le sezioni seguenti indagano il modo di presenza di questa idea della felicità, ripercorrendo le tappe della meditazione sui contenuti della memoria: fino a giungere anche qui a un suo nucleo originario, il "cuore".

⁹² Ps 68.33 (*Vulgata*): "Cercate Dio, e vivrà l'anima vostra".

⁹³ *unum per recollectionem*. La traduzione richiama volutamente il "cuore" che è luogo di riconoscimento delle ragioni eterne per illuminazione divina, e che è, nel caso della memoria intellettuale, presupposto e fonte della memoria stessa. Poiché lo stesso avviene per la volontà di felicità che muove gli uomini, e che in questo nucleo ultimo della persona ha radice.

⁹⁴ Abbiamo già incontrato la tesi eudemonistica di A., l'affermazione, da lui condivisa con tutto il mondo antico, che il fine ultimo e il desiderio supremo di ogni vita umana è la felicità. Cfr. libro III.2.3 e nota 10. La volontà di felicità, intimamente legata alla volontà di verità, costituisce l'*intinitio* fondamentale dell'anima umana, e la molla del suo dinamismo nella conoscenza e nell'azione. Questa *intinitio* riposa d'altra parte su un'idea anteriore a ogni

esperienza della felicità (la *notio impressa beatitudinis*, *De libero arbitrio* II 9,26).

⁹⁷ Cfr. 1Cor 15,22.

⁹⁸ Ex 13,14; 16,15; Eccli 39,26. Come sempre questa formula rinvia alla presenza in noi o nella nostra vita di qualche segno del divino: si tratta in questo caso della *notio impressa* della felicità, che ciascuno porta in sé, pur interpretandola concretamente in modi diversi e inadeguati. Nel "fondo" della mente, dunque, quel "cuore" in cui ciascuno riconosce e approva le verità di ragione, come *ultima ratio* di questa ricerca. A. ha trovato il "ricordo" metafisico di una felicità mai provata, e alla quale tende tutta l'inquietata vita umana. In ultima analisi dunque la *memoria Dei* coincide con l'inappagata volontà di qualcosa di inspiegabilmente noto e ignoto — la felicità.

⁹⁷ Gal 5,17. Che richiama Rom. 7,15-23, cioè al testo presupposto e citato nel libro VIII, nel corso dell'analisi del conflitto interiore (VIII,5,10-11,26; cfr. nota 59, 65, 99). Sono forse i due più famosi passi di Paolo sul conflitto della volontà. Questo conflitto è ora interpretato da A. in base all'ambiguità — successiva alla caduta — del desiderio universale di felicità. Una purificazione del desiderio, equivalente in definitiva alla conversione e al riorientamento totale della vita ripercorso in questo libro, è necessaria perché ci si possa affidare a questa *inletio* fondamentale che è il desiderio di felicità nella ricerca di Dio.

⁹⁶ La felicità, implicita, per non svelarsi illusoria, la verità: e questo è il tema sviluppato in questo paragrafo, e spesso ripreso da A. nessuno vorrebbe essere felice al prezzo di esser ingannato o illuso. Ma non ogni verità è tale che la sua conoscenza appaga: il *quantum de veritate* è il termine di quella ricerca che A. fin dalla scoperta della "filosofia" ha appunto identificato con lo *studium sapientiae* (cfr. libro III,4,7 e nota ivi). Ora, al termine dell'itinerario cominciato con la lettura dell'*Orientio* è ben visibile la distanza che separa la definizione agostiniana da quella classica e greca di felicità come vita contemplativa, o di conoscenza. Il termine della filosofia, la sapienza, è in A. conoscenza che salva la persona: dalla dispersione, dall'inconsistenza, dal tempo e dalla morte. E questo il significato ultimo della mossa con cui A. ha legato inscindibilmente la ricerca metafisica all'inquietudine esistenziale e al desiderio di felicità: vincendo l'intelligenza speculativa della mente alla volontà, e alla memoria della persona.

⁹⁹ Cfr. Io 14,6: il famoso *Io sono la vita, la verità e la vita*: è la citazione biblica forse più frequente nelle *Confessioni*, e riassume il senso della trasformazione che in A. ha subito la nozione di sapienza come conoscenza che appaga.

¹⁰⁰ Combinazione di versetti da Ps 26,1 e Ps 41,6.

¹⁰¹ Cfr. Io 12,35.

¹⁰² Terenzio, *Andr.* 68.

¹⁰³ Cfr. Io 8,40; Gal 4,16.

¹⁰⁴ Cfr. Io 3,20.

¹⁰⁵ Cfr. Ps 31,8: "To esulto di gioia / e mi rallegro per la tua misericordia. / Tu hai guardato con pietà / la mia miseria..."

¹⁰⁶ La ricapitolazione del percorso fin qui compiuto serve a chiarire ancora quello che A. intende per *memoria Dei*: ricordarsi di Dio non significa cogliere come un'immagine passata, ma prestare attenzione alla sua presenza

perpetua, come quella della luce che è condizione di ogni esperienza e di ogni ricordo visivo.

¹⁰⁷ Dunque Dio è insieme nella memoria e al di là di essa. La memoria di Dio nell'anima non è che un caso particolare dell'omnipresenza di Dio nelle cose: ma è particolare al punto di essere unico, poiché è il solo in cui la creatura prende intima coscienza di questa presenza divina. E il tema dell'innocenza che segue questa meditazione: "Tardi ti ho amato..."

¹⁰⁸ v. I,18,28 e nota ivi.

¹⁰⁹ Cfr. Ps 33,9: "Gustate e assaporate come sia buono Jahve;/beato l'uomo che si rifugia in lui". Ripreso in 1Pt 2,3. Il tema è combinato con quello del Disorso della montagna, cfr. Mt 5,6: "Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati"; cfr. 1Cor 4,11: "Fino a questo momento noi soffriamo la fame e la sete e siamo schiaffeggiati, non siamo mai fermi".

¹¹⁰ Ps 62,9.

¹¹¹ Ps 9,28; 89,10.

¹¹² Ps 30,10. Salmo cantato nei venerdì di Passione.

¹¹³ Job 7,1.

¹¹⁴ Ripresa in 31,45 e 37,60 (cfr. anche 35,56: "*ve faciente quod vis dar mihi et debis libenter sequi*"), questa famosa preghiera esprime il paradosso agostiniano della grazia, senza di cui lo stesso radicale orientamento, cognitivo e pratico, dell'anima a Dio di cui finora A. ha parlato non sarebbe possibile. L'idea è già in *Soliloquia* III,5: "*tube, quaero, et impera quidquid vis, sed sana et aperti aures meae*". La formula suscita l'ira di Pelagio, il teorico della libertà del volere violentemente attaccato da A. in varie opere della maturità. Cfr. *De dono perseverantiae* XX,23.

¹¹⁵ Sap 8,21.

¹¹⁶ Come quest'ultima proposizione chiarisce, il termine *continentia* è usato qui in tutta la pregnanza del suo senso ontologico, che sta a fondamento di quello morale, di per sé già più lato di quello di "castità" (Come nella personificazione di questo concetto, che appare ad A. durante la scena della conversione, cfr. VIII,11,27). L'incontinentia è la caratteristica inconsistenza ontologica della creatura che ha voltato le spalle alla sua fonte d'essere (*aversio*). Sotto questo titolo si riassume la ricchissima fenomenologia e patologia agostiniana della dispersione: cfr. libro I,3,3 e note ivi; II,2,2 e nota 4; XIII,8,9 e note ivi.

¹¹⁷ Io 2,16: "*Quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae*" (*Vulgata*). Questo richiamo ci conferma il senso lato che ha il termine *continentia*: si tratta appunto del risultato (irraggiungibile senza l'aiuto della grazia) di una purificazione di quell'intento profonda che è il desiderio d'essere, o di felicità. Giovanni contrappone infatti nella lettera citata l'amore del mondo, che si dirama da queste tre radici di ogni peccato, all'amore per Dio, alla *caritas*. Così dopo l'itinerario in Dio cominciato con la dichiarazione di 6,8 ("amo te") A. si avvia a verificare il suo *amor*. E ripercorre i tre gradini dell'ascesa a Dio, questa volta in discesa, mostrando cioè le perversioni dei corrispondenti livelli dell'anima, secon-