

LUIGI ALICI

**Le *Confessioni* di Agostino e la scoperta dell'io**

*1. Esperienza e riflessione*

Agostino inizia a scrivere le *Confessioni* quand'è ormai vescovo di Ippona. Il progetto vagheggiato in Italia, all'indomani della conversione, e sperimentato nella villa di *Cassiciacum*, insieme alla colonia di fedelissimi amici africani, di dar vita ad un «monastero di filosofi»<sup>1</sup>, dopo pochi anni dal ritorno in Africa era stato travolto in modo inatteso da nuove e impensate responsabilità pastorali. Il convertito di Tagaste, prima ordinato sacerdote nel 391, poi consacrato vescovo cinque anni dopo, si trova improvvisamente a confrontarsi con un mondo molto diverso dalla rarefatta atmosfera intellettuale conosciuta negli ambienti culturali milanesi; un mondo fatto di passioni religiose intense e impetuose, attraversato da forti turbolenze scismatiche e da una diffusa tentazione gnostica. Posto a contatto diretto con una società mortificata da povertà e analfabetismo, con un clero scarsamente preparato e un tessuto istituzionale e civile allentato dalla crisi dell'impero romano, il vescovo deve far fronte alle incombenze più diverse: acquisire rapidamente una formazione teologica, impegnarsi nella cura pastorale, amministrare la giustizia, interagire attivamente con l'episcopato africano. Nel fronteggiare queste urgenze, però, l'Ipponate non abbandona il suo ideale originario di *christianae vitae otium*.

L'impegno «alto» di riflessione, che aveva riconosciuto da tempo come una vocazione elettiva, viene fecondato da questa benefica immersione nella cultura e nel costume della sua gente. Da quell'impegno derivava il rifiuto di chiudere la propria vita in una spirale di sicurezze fanatiche<sup>2</sup>; la fede abbracciata è solo il primo passo di un cammino di “conversione dell'intelligenza”, nel quale appunto, come si legge nel *De Trinitate*, «*fides quaerit, intellectus invenit*»<sup>3</sup>. Da qui l'esigenza di trovare un punto di sintesi tra esperienza e riflessione, che gli

---

<sup>1</sup> Così lo definisce H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, [1938], a cura di C. Marabelli, A. Tombolini, Milano, Jaca Book, 1987, p. 154.

<sup>2</sup> «Per quanto sia stato un cristiano credente e convinto, - scrive Hannah Arendt - per quanto sia penetrato sempre più a fondo, anche attraverso la lettura delle lettere di Paolo e dei salmi, del vangelo e delle lettere di Giovanni, nella problematica propria del Cristianesimo, Agostino non perse mai del tutto l'impulso all'interrogazione filosofica, non lo estromise mai radicalmente dal suo pensiero» (H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, [1929], tr. it. di L. Boella, Milano, SE, 1992, p. 18).

<sup>3</sup> *De Trin.* 15,2,2: NBA 4,618.

consentisse di elaborare una forma di mediazione narrativa, in cui il racconto della propria avventura, costruito in una forma letterariamente impeccabile, avesse la possibilità di raggiungere il maggior numero di persone. Il convertito trova nel retore e nel vescovo due alleati preziosi.

Nel 397, quando Agostino s'accinge a scrivere le *Confessiones*, questo processo di maturazione ha ormai raggiunto il suo acme: ha già scritto, tra l'altro, *De vera religione*, *De utilitate credenti*, *De fide et symbolo*; ha cominciato (come attesta l'*Ad Simplicianum*) a riflettere sul mistero della grazia e sul carattere assolutamente imperscrutabile e attivo dell'elezione divina; ha avviato progetti impegnativi e ambiziosi, come i commenti ai Salmi e alla Genesi e soprattutto il *De doctrina christiana*. Mancava però un'opera in cui questo ventaglio così ampio e variegato di impegni potesse essere ricondotto all'evento decisivo della conversione, che rappresentava ormai uno spartiacque decisivo. Verso la fine del 398, dunque in un arco di tempo relativamente breve, Agostino ha già scritto i primi nove libri dell'opera, che conoscono subito una circolazione autonoma, prima che egli possa completare il proprio disegno, aggiungendo gli altri quattro libri, portati a termine prima del 400.

In quest'opera l'Autore cerca una chiave di lettura in grado di conferire senso compiuto al sofferto itinerario di ricerca che l'aveva fatto passare attraverso esperienze tanto differenti; affida quindi ad una tessitura narrativa *sui generis* il compito di riconfigurare questo senso, che diventa un senso storico, proprio in quanto raccoglie la sua apparente dispersione, ritrovando *coram Deo* la radice della propria nascosta continuità. Sta qui, in ultima analisi, anche la possibilità di indovinare il nesso profondo che intercorre fra i primi nove libri dell'opera e gli ultimi quattro, dove l'asse della successione cronologica degli eventi personali lascia il campo ad un'ambiziosa ricognizione metafisica intorno alla memoria e al tempo. Alla storia delle esperienze passate (*qualis fuerim*) succede l'analisi della condizione presente (*qualis sim*); dinanzi al mistero della trascendenza, intravisto *in interiore homine*, l'ottica dell'opera si dilata a dismisura, suscitando una domanda nuova intorno all'origine, alla natura, al fine della creazione, da cui si sviluppa l'avventura temporale dell'uomo. La memoria diviene quindi il luogo strategico, in senso teologico e filosofico, entro il quale può dispiegarsi questa ricerca, in cui la storia del singolo e la storia dell'umanità trovano un singolare punto di contatto.

L'intento edificante dell'opera è innegabile; eppure, l'Autore riesce ad evitare ogni scadimento didascalico, proprio in quanto la narrazione si fa *confessio*, vale a dire colloquio confidente e umile con Dio, che assume una connotazione insieme intima e comunitaria. Qui la

ricerca attinge un piano metaindividuale: la vicenda privata, senza perdere i contorni concreti che la determinano, manifesta, come in controluce, la strutturale ambivalenza della condizione umana, diventa il segno di una inaudita possibilità dialogica tra finito e infinito.

Il contenuto narrativo dell'opera si sviluppa alla luce di questa scelta strategica. L'Autore passa in rassegna i momenti più importanti della sua vita, ricorda episodi della fanciullezza e della giovinezza, le prime esperienze affettive, intellettuali, morali, religiose. Un viaggio nella memoria in compagnia di quell'ospite segreto che aveva cercato invano fuori di sé; un viaggio raccontato senza intenti di documentazione autobiografica e senza scrupoli di completezza, ma verosimilmente fedele alla verità storica degli eventi narrati, semmai incline ad esagerare alcuni lati negativi per far meglio risaltare la gratuità della chiamata.

Ma nella successione degli eventi si può leggere una trama che oltrepassa il piano strettamente privato, fino ad acquistare una esemplarità universale. La sintesi di esperienza e riflessione consente questo continuo intreccio di orizzonti, in cui sta forse il fascino più profondo dell'opera: l'orizzonte religioso della *confessio*, che si delinea come un dialogo di fede tra la creatura e il creatore; l'orizzonte autobiografico della narrazione, con le sue continue oscillazioni tra eventi esteriori e risonanze interiori; l'orizzonte concettuale della riflessione, dove si addensano e si dipanano gli interrogativi più radicali sulla vita e sulla felicità, sull'abisso della memoria e della libertà, sul punto di congiunzione fra il tempo e l'eterno.

A questi piani diversi corrisponde un uso sapiente di diversi registri lessicali e stilistici: una terminologia corposa, mutuata dal mondo sensoriale, viene modulata per introdurre alla sfumature più sottili della vita spirituale; l'invocazione religiosa anima e sorregge il racconto, prepara e conclude digressioni particolarmente impegnative. La consumata professionalità del retore governa con sicurezza un periodare solenne e misurato, vibrante di assonanze e sonorità, che riesce ad alternare il tono dimesso della confessione alla fatica dell'argomentare e all'altezza dell'inno di lode e di esultanza. Non bisogna però lasciarsi disorientare da questa superficie scintillante e, per certi versi, sin troppo seducente. Una vena sofferta e profonda l'attraversa, riscattandola da un facile scadimento nell'esercitazione retorica; in questo sottosuolo si consuma una vicenda sofferta, a tratti drammatica, che l'Occidente ha ereditato in tutta la sua potente ambivalenza, declinandola nelle direzioni più svariate: la vicenda dell'incontro dell'io con se stesso, paradigma supremo di ogni altra forma di relazione interpersonale. Di questa esperienza di

incontro intrapersonale, le *Confessiones* non ci offrono una trattazione scolastica, ma una ricca fenomenologia esistenziale, di cui qui si possono richiamare alcuni passaggi più significativi.

## **2. *Factus eram ipse mihi magna quaestio*: la genesi del paradigma riflessivo**

Un primo, importante luogo tematico possiamo individuarlo nel IV libro. Agostino è a Tagaste, ha ventun anni ed ha appena iniziato ad insegnare retorica; qui nasce una profonda amicizia con un coetaneo, compagno di giochi e di scuola. Aveva stretto con lui «una tenera amicizia, forgiata al calore di comuni impegni»; la forte personalità di Agostino lo aveva distolto dalla pratica cristiana: «Ormai anche lui condivideva con me un vagabondaggio nello spirito e la mia anima non poteva fare a meno di lui»<sup>4</sup>. Lo aveva persino deriso per aver ricevuto il battesimo in stato di incoscienza, durante una grave malattia, dovendosi però scontrare con una reazione dura e imprevedibile: «Quello allora inorridì come di fronte a un nemico e mi mise in guardia con una franchezza sorprendente e immediata: se volevo essere suo amico, dovevo smetterla di fargli quei discorsi»<sup>5</sup>.

Ben presto il suo stato di salute peggiora nuovamente, fino a condurlo alla morte. Agostino cade in uno stato di prostrazione profonda; credeva di condividere con l'amico un'intimità che ora gli appare epidermica e superficiale. Si sente abbandonato, sperimenta fino in fondo la fragilità del vincolo relazionale, quella che un filosofo personalista, commentando questa pagina, definisce «qualcosa di affine al sentimento di un'*infedeltà tragica*»<sup>6</sup>, che nasce dall'aver «costituito un *noi* col morente. E in questo *noi*, per la forza di questo nuovo essere d'ordine personale, siamo introdotti alla conoscenza vissuta del nostro *dover morire*»<sup>7</sup>. L'incontro con la morte oltrepassa la dimensione affettiva, apre un conflitto insanabile con ogni promessa di stabile condivisione interumana, pone in modo drammatico il tema della caducità dell'esistere. Il

---

<sup>4</sup> *Conf.* 4,4,7: NBA 1,88 [89]. La citazione delle opere di Agostino è tratta dall'edizione della «Nuova Biblioteca Agostiniana», Città Nuova, Roma (abbr.: NBA); il primo numero indica il volume, il secondo la pagina. Tra parentesi quadra si riporta la pagina della traduzione italiana, curata dal sottoscritto (*Confessioni*, Sei, Torino 1992).

<sup>5</sup> *Conf.* 4,4,8: NBA 1,88 [90].

<sup>6</sup> P.-L. Landsberg, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, [1937], tr. it. di M. L. Mazzini, Milano, Moizzi, 1980, p. 20.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 18. Heidegger, invece, sempre secondo Landsberg, «non sembra avere avvertito l'importanza di questa differenza. Il *Mitsein* rimane per lui una nozione estremamente formalizzata. La sua filosofia non contiene l'amore, come non contiene la fede o la speranza» (*Ivi*, p. 22, nota 9).

rassicurante sofisma di Epicureo, che negava ogni possibilità di incontro tra la vita e la morte, è distrutto alla radice.

«Mi stupiva – osserva Agostino - il fatto che dopo la sua morte rimanessi in vita io, che ne ero l'*alter ego*. Chi ha definito il suo amico metà della propria anima, l'ha definito bene. Anch'io infatti ho avvertito che la mia anima e la sua erano state un'anima sola in due corpi»<sup>8</sup>. Nasce qui una nuova forma di meraviglia e, di conseguenza, una nuova forma di ricerca filosofica. Fragilità e solitudine diventano i sintomi drammatici di un'impotenza relazionale, che fa crollare uno dei pilastri della società antica e tardo-antica, per la quale era inconcepibile una felicità consumata in assoluta solitudine. Le domande dell'Autore, a questo punto, arretrano ad un livello ancor più elementare, sollevando una questione inedita per il pensiero classico: se cioè l'io possa essere a fondamento di se stesso.

Quella sofferenza fece sprofondare nelle tenebre il mio cuore: dove volgevo lo sguardo non c'era altro che morte. La terra natale era per me un tormento, la casa paterna un'incredibile infelicità; tutto ciò che avevo condiviso con lui, si trasformava senza di lui in un martirio smisurato. I miei occhi lo cercavano dovunque e non mi si presentava; odiavo tutte le cose, perché non lo avevano più in mezzo a loro e non erano più in grado di dirmi: 'Ecco che arriva', come quando, da vivo, era assente. Ero io diventato un grave problema a me stesso (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*): chiedevo alla mia anima perché fosse così triste, perché mi angosciasse tanto e non riusciva a darmi alcuna risposta<sup>9</sup>.

Questa sorta di autointerrogazione esistenziale, che l'Autore riprende con espressioni simili anche altrove<sup>10</sup>, segna l'ingresso nella storia del pensiero occidentale di un «atteggiamento radicalmente riflessivo», come l'ha chiamato Charles Taylor, al quale corrisponderebbe l'adozione in filosofia del «punto di vista di prima persona»<sup>11</sup>. Per questo, «non si esagera - egli aggiunge - quando si afferma che è stato Agostino a introdurre l'interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla nella tradizione filosofica dell'Occidente»<sup>12</sup>. Per un verso qui si sancisce l'impossibilità di risolvere l'*insecuritas* dell'animo umano negli equilibri esterni del *kosmos*; il

---

<sup>8</sup> Conf. 4,6,11: NBA 1,90-92 [93]. Il tema dell'amico come *alter ego* è già in Aristotele, *Eth. Nic.* 1170 b 5. Riferimenti più immediati in Orazio, *Carm.* 1,3-8; Ovidio, *Trist.* 4,4,32.

<sup>9</sup> Conf. 4,4,9: NBA 1,90 [90-91].

<sup>10</sup> Cfr. Conf. 2,10,18: NBA 1,52 (*factus sum mihi regio egestatis*) e Conf. 10,16,25: NBA 1,320 (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*).

<sup>11</sup> Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, [1989], tr. it. di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993 p. 172.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 173.

*cor inquietum* chiede un'attenzione nuova alla filosofia, mettendola in guardia da ogni illusoria evasione naturalistica. Per altro verso, si disegna un campo di riflessione, che introduce, a futura memoria, una distinzione di principio tra interrogazione filosofica e sapere empirico; tra l'orizzonte del mistero e lo spazio del problema, per usare le note categorie di Gabriel Marcel: quello scarto tra soggetto e oggetto che per il rigore scientifico è un irrinunciabile principio metodologico, per la riflessione filosofica rappresenta, invece, un segno inequivocabile di inautenticità. Non a caso, anche il pensiero filosofico contemporaneo più avvertito ha colto prontamente l'importanza di questo punto<sup>13</sup>.

### **3. *Ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam*: l'interiorizzazione del conflitto**

Un secondo indizio che attesta (ancora in termini intensi e sofferti) un processo di *reditus ad seipsum* può essere ricavato dal libro VIII, in cui si narra il momento cruciale della conversione. Nel libro precedente l'Autore ricorda come fossero stati sciolti, uno dopo l'altro, tutti i nodi che sembravano aver sospinto la sua crisi intellettuale in una condizione di stallo insuperabile: il contatto a Milano con i circoli neoplatonici aveva finalmente reso possibile un approccio spirituale alla Scrittura, libero dal greve letteralismo manicheo; l'incontro con una Chiesa viva, guidata con lungimiranza pastorale e culturale da un vescovo come Ambrogio e da un presbitero come Simpliciano, che gli succederà sulla cattedra episcopale milanese, aveva fatto cadere gli ultimi pregiudizi antireligiosi. Ormai vinta la tentazione scettica, individuata la via della vera felicità, non resta che l'ultimo taglio con il passato. Su questo dilemma di fondo si svolge la narrazione di questo libro, che oppone un individuo lacerato dal compromesso alla decisione immediata e totale di alcuni illustri e anonimi convertiti.

Dopo l'incontro con Simpliciano e il racconto della conversione del retore Mario Vittorino, figura di spicco della cultura romana e noto traduttore di Plotino, Agostino riceve in visita Ponticiano, un suo conterraneo, che occupava un posto di primo piano nella corte imperiale milanese, dal quale viene a sapere, fra l'altro, della conversione di Antonio. Agostino è profondamente turbato da questi racconti: quel passo che gli costava tanta fatica, altri l'avevano compiuto, con coraggio, prima di lui. Rimasto solo, l'inquietudine si trasforma lentamente in un

---

<sup>13</sup> Questi passi sono tenuti presenti, ad esempio, da M. Heidegger, *Essere e tempo*, [1927], § 9, tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1986<sup>6</sup>, [1976<sup>1</sup>], p. 66. Sull'importanza di quest'eredità agostiniana, cfr. *\*Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/I*, a cura di L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini, Roma, Città Nuova, 2000.

acuto conflitto interiore, che il testo ci rappresenta come in una sceneggiatura teatrale. I termini dello scontro sembrano desunti dall'immaginario del più classico repertorio manicheo, mettendo in campo una sorta di guerra di posizione fra due forze contrapposte, con una differenza di fondo, però: a scontrarsi non sono più due grandezze cosmiche, che ingaggiano una lotta esterna senza esclusione di colpi, ma è la stessa *voluntas* che si scopre lacerata da un doloroso dissidio interno, tanto più paradossale quanto più è interno a quella "cittadella dell'anima", che poteva apparire come un rifugio rassicurante.

Ormai il conflitto è interamente rimesso nell'ambito della volontà personale. Non ha senso nemmeno invocare due volontà: il dissidio è interno al volere, una malattia radicale dello spirito che si dibatte fra il desiderio di una scelta totale e senza riserve, e i legami, apparentemente insuperabili, della sensualità e del passato. Al termine, com'è noto, Agostino scoppia in un pianto liberatore, mentre una misteriosa voce infantile viene interpretata come invito ad aprire la Scrittura. L'occhio cade sull'esortazione paolina ad abbandonare le seduzioni della carne e a rivestirsi di Cristo. Agostino ne è come folgorato e risponde. Alipio, che l'aveva seguito e assisteva attonito all'evento, intende come rivolte a lui le parole seguenti e si unisce all'amico.

Il momento più intenso è quello in cui l'Autore si trova di fronte ad una sorta di paradosso inatteso: l'incontro dell'io con se stesso, che gli stoici additavano come la forma più alta e rassicurante di *apatheia*, in grado di neutralizzare ogni assalto delle passioni, appare al contrario come il luogo di una irriducibile conflittualità. Nasce in questo modo l'avvertimento di una profondità interiore, che disegna uno scenario nuovo, fonte di un nuovo stupore:

Qual è l'origine di questo fenomeno straordinario? Quale la causa? Lo spirito comanda al corpo e questo obbedisce immediatamente: lo spirito comanda a se stesso e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi e tale è la prontezza, che si stenta a distinguere il comando dalla sottomissione; eppure lo spirito è spirito, mentre la mano è corpo. Lo spirito comanda allo spirito di volere: non vi è alterità, eppure non esegue<sup>14</sup>.

L'Autore è ben consapevole che la *voluntas* rappresenta il vertice dell'autonomia spirituale e, dunque, scoprire a questo livello una forma di *infirmis* equivale a riconoscere una sorta di patologia paralizzante nel cuore stesso dello statuto antropologico:

Qual è l'origine di questo fenomeno straordinario? Quale la causa? Chi comanda di volere, voglio dire, non potrebbe comandare, se non lo volesse, eppure non

---

<sup>14</sup> Conf. 8,9,21: NBA 1,240 [243].

esegue ciò che comanda. In realtà esso non vuole in modo completo, dunque non comanda nemmeno in modo completo. Esso infatti comanda nella misura in cui vuole e il suo comando non si realizza nella misura in cui non vuole, poiché il comando della volontà riguarda se stessa, non altro da sé. Quindi non è tutta la volontà che comanda; per questo il suo comando non si realizza. Se fosse tutta, infatti, non comanderebbe di essere, poiché già sarebbe. Il fenomeno straordinario, perciò, non consiste nel volere da una parte e non volere dall'altra, ma in una malattia dello spirito (*aegritudo animi*), incapace di ergersi tutto intero, in quanto sollevato dalla verità, ma appesantito dall'abitudine. Allora le volontà sono due, poiché nessuna è intera e nell'una è presente ciò che è assente nell'altra<sup>15</sup>.

Dinanzi a questo fenomeno straordinario e inquietante (*unde hoc monstrum?*, ripetuto due volte), l'Autore ritiene ormai improponibile la via gnostica, percorsa da quanti, a cominciare dai manichei, suoi antichi correligionari, «avendo rilevato due volontà nell'atto di decidere, attestano l'esistenza di due nature per le due menti, l'una buona, l'altra cattiva»<sup>16</sup>. In realtà, è nell'io che volere e non volere si fronteggiano; in questa contesa sta la radice di quella *dissipatio* che rappresenta l'estrema *poena* che attenta all'integrità spirituale, ormai identificabile con la figura religiosa del peccato:

Mentre io stavo decidendo di servire ormai il Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato, ero io a volere, io a non volere; io in entrambi i casi. Non era totale il volere, non lo era il non volere. Per questo combattevo con me stesso e da me stesso mi dissociavo, una dissociazione che avveniva indubbiamente mio malgrado, attestando però non la natura di una mente estranea, bensì la miseria della mia. In questo senso non ero più io a provocarla, ma il peccato che abitava in me, derivante dalla punizione di un peccato ancora più libero, in quanto figlio di Adamo<sup>17</sup>.

Il dissidio a questo punto è rappresentato opponendo, secondo il classico schema neoplatonico, il mondo inferiore (che produce la dissipazione nella sensualità) a quello superiore (che chiama al raccoglimento nella castità). Nel seguito, il bisbigliare insinuante delle «*nugae nugarum et vanitates vanitantium*»<sup>18</sup> stride con l'emergere della «*casta dignitas continentiae*»<sup>19</sup>, in un alternarsi di dubbi e certezze, al quale, sul piano letterario, fa da contrappunto, in una

---

<sup>15</sup> *Conf.* 8,9,21: NBA 1,240 [243-244].

<sup>16</sup> *Conf.* 8,10,22: NBA 1,240 [244].

<sup>17</sup> *Conf.* 8,10,22: NBA 1,242 [245].

<sup>18</sup> *Conf.* 8,11,26: NBA 1,244.

<sup>19</sup> *Conf.* 8,11,27: NBA 1,246.

vibrante espansione dialogica, un crescendo di tonalità stilistiche, ove l'esclamazione, la domanda, il grido, il pianto scomposto e liberatore si sciolgono nell'inno finale di benedizione, dinanzi all'irruzione di una parola nuova e misteriosa.

Siamo dunque dinanzi ad una forma anomala di meraviglia, che nasce dalla fragilità e dal disordine. Questa volta l'infedeltà è ancora più radicale di quella registrata nel passo ricordato del IV libro, poiché riguarda un dislivello strutturale che s'infiltra alla radice stessa della vita spirituale e scaturisce dalla singolare impossibilità di «*velle ex toto*». I confini tra bene e male, a questo punto, non coincidono più con i confini tra interiore ed esteriore. L'ambivalenza non è espressione di due diverse forme o principi, dalle quali è possibile liberarsi, rifugiandosi nella polarità spirituale, con una severa ascesi di natura intellettualistica o rituale; appartiene piuttosto alla costituzione stessa dell'essere umano, raggiunge i fondamenti del suo esistere, del suo pensare e del suo volere, ed è del tutto velleitaria qualsiasi promessa di autosufficienza, che presuma di difendersi dalle turbolenze esterne, in nome di una illusoria egemonia razionalistica. Il conflitto è ormai completamente interiorizzato, l'io diventa il teatro di un dramma che «assume per la prima volta i tratti moderni della reale, consapevole ed assoluta facoltà di scelta tra opposti inconciliabili»<sup>20</sup>.

#### **4. *Magna ista vis est memoriae*: memoria e interiorità**

Con il libro IX, ritmato da eventi decisivi (il battesimo, l'estasi di Ostia, la morte di Monica), che segnano la rinascita e il “viaggio di ritorno” in senso materiale e metaforico dell'Autore, si chiude il racconto del “passato”. A partire dal libro seguente, l'orizzonte si allarga: Agostino s'accinge a confessare quel Dio che troppo tardi ha amato e che ora scopre addirittura al cuore della sua più profonda autoappartenenza (*interior intimo meo*<sup>21</sup>). L'indagine investe l'universo creato e quindi s'immerge nelle profondità dell'io, nel tentativo di sporgersi a cogliere le radici, interiori e insieme trascendenti, del proprio essere. La meditazione intellettuale, impegnandosi in una vasta fenomenologia della memoria, diviene anche meditazione morale, che ripropone il tema della fragilità umana e delle varie forme di concupiscenza, inscrivendolo in un contesto positivo, di tensione verso la pienezza della “vita beata”.

La nuova confessione dell'Autore muove da una domanda fondamentale:

---

<sup>20</sup> R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 61.

<sup>21</sup> *Conf.* 3,6,11: NBA 1,66.

Che cosa amo, allora, quando amo il mio Dio? Chi sta al di sopra del vertice dell'anima mia? Grazie alla mia anima salirò a lui. Trascenderò il mio potere di coesione con il corpo, che ne satura l'organismo di vitalità. Non è con tale potere che posso ritrovare il mio Dio; altrimenti potrebbero ritrovarlo anche il cavallo e il mulo, che sono privi d'intelligenza, pur avendo il medesimo potere, grazie al quale vivono anche i loro corpi. C'è un altro potere, con il quale ottiene vita e persino sensibilità la mia carne, che il Signore mi formò, comandando all'occhio di non udire e all'orecchio di non vedere, ma all'uno di farmi vedere e all'altro di farmi udire, e così dando comandi appropriati a tutti gli altri sensi individualmente, secondo le loro collocazioni e i loro compiti: tutte cose che, nella loro diversità, io, nella unicità dello spirito, compio per loro tramite. Trascenderò anche questo mio potere, che possiedono anche il cavallo e il mulo: anch'essi infatti sentono per mezzo del corpo<sup>22</sup>.

Il movimento di trascendenza, che imprime un autentico dinamismo metafisico a queste pagine, trova quindi nel mondo interiore un ulteriore percorso ascensionale, che ha il suo livello più basso nella forza vitale e nella sensibilità, per elevarsi quindi ai vertici della vita spirituale, attraversati con un pathos stupito, come di chi riesce finalmente a lacerare il velo mortificante della ovvietà:

Trascenderò dunque anche questo potere della mia natura, salendo per gradi a colui che mi ha fatto. Raggiungo allora le pianure e le ampie distese della memoria, dove stanno i tesori di immagini incalcolabili, introdotte dai sensi, di ogni genere di cose. Là è riposto anche tutto quel che pensiamo, amplificando o riducendo o comunque modificando le percezioni sensibili, e quel che eventualmente vi è stato depositato in custodia e l'oblio non ha ancora inghiottito e sepolto. Quando sono là, evoco quel che voglio; alcune immagini si presentano all'istante, altre richiedono una ricerca più lunga, quasi scovate da ricettacoli più occulti, altre irrompono a frotte e, mentre si sta cercando di trovare altro, nel bel mezzo saltan fuori come per dire: «Non siamo noi per caso?» Ed io le allontano, con la mano del cuore, dal volto del mio ricordo, finché quello che voglio non si rischiarì, emergendo da ciò che è nascosto. Altre ancora se ne aggiungono facilmente in una sequenza ininterrotta così come le desidero; le precedenti cedono il passo alle successive e così vanno a nascondersi, pronte a ripresentarsi quando vorrò. Tutto questo avviene quando racconto qualcosa a memoria<sup>23</sup>.

E' la memoria, dunque, il pianeta inesplorato che l'Autore intende esplorare: essa custodisce uno scenario plastico e mobilissimo che l'uomo interiore riesce, a fatica, a sottrarre alla rapina del tempo, facendone il luogo di una paradossale rivincita sul divenire. Qui l'io riconosce il proprio bagaglio storico-psicologico, intravede la misteriosa frontiera che corre tra ricordo e oblio, scopre

---

<sup>22</sup> Conf. 10,7,11: NBA 1,308 [305].

<sup>23</sup> Conf. 10,8,12: NBA 1,308 [306].

la complessa dinamica della vita di coscienza. Nella memoria si trovano le immagini delle cose percepite attraverso i sensi e delle esperienze compiute; le nozioni delle discipline liberali, non acquisite attraverso la percezione sensibile; i numeri con le loro leggi; le circostanze della conoscenza; i sentimenti e le passioni, ormai sedimentati e privi di ogni tonalità emotiva; perfino la memoria è oggetto di se stessa, come pure l'oblio. Il tempo della memoria diviene, insomma, un “non-luogo”, che custodisce la nostra fragile identità e dal quale può ripartire, ogni volta che vogliamo, l'avventura della narrazione. Eppure questa radice originaria della nostra identità non sembra in grado di spiegare compiutamente se stessa:

Grande è tale potere della memoria, grande oltre misura, Dio mio, un santuario ampio e infinito. Chi ne toccò il fondo? Eppure è un potere, questo, del mio spirito e appartiene alla mia natura; nemmeno io riesco a comprendere tutto il mio essere. Lo spirito è dunque troppo limitato per possedere se stesso. Dov'è allora quel che di se stesso non riesce a comprendere? Forse fuori di lui e non in lui? Come mai allora non lo comprende? Una grande meraviglia mi nasce oltre tutto questo e mi afferra lo sbigottimento. Eppure gli uomini se ne vanno ad ammirare le cime dei monti, gli enormi flutti del mare, i più ampi corsi dei fiumi, l'estremità dell'oceano, le orbite degli astri. Abbandonano se stessi e non si stupiscono se io non vedevo materialmente tutte le cose di cui parlavo, di cui pure non potrei parlare se interiormente non vedessi, nella mia memoria, in dimensioni così enormi quali si possono vedere solo esteriormente, monti e flutti e fiumi ed astri, che ho visto, e l'oceano, a cui ho creduto. Eppure queste cose non le ho inghiottite vedendole, quando le ho viste materialmente, e presso di me non stanno le cose in sé, bensì le loro immagini e io so bene che cosa e da parte di quale senso del corpo è stato impresso in me<sup>24</sup>.

In questo testo, meritatamente famoso, che ha catturato la riflessione di tanti autori e che Petrarca ricorda nella celebre esperienza del Monte Ventoso, il mondo spirituale si dischiude nella sua profondità vertiginosa, divenendo così, in un'atmosfera di crescente rarefazione spirituale, immagine, dimora e metafora dell'infinito di Dio. Dinanzi allo sconfinamento di cui lo spirito si scopre capace (*animus ad habendum se ipsum angustus est*), che riecheggerà in epoca moderna nell'avvertimento pascaliano secondo cui l'uomo supera l'uomo, l'Autore invita a radicalizzare in senso ontologico il referto fenomenologico. Il dislocamento dell'io da se stesso attesta infatti un insuperabile limite metafisico, che consente all'io di sporgersi sull'abisso infinito della trascendenza.

---

<sup>24</sup> Conf. 10,8,15: NBA 1,311-312 [308-309].

### **5. In te, anime meus, tempora metior: tempo e racconto**

Il percorso di progressiva dilatazione degli orizzonti, che attraversa gli ultimi libri, conosce un'altra tappa importante nel libro XI, a partire dal quale si apre un'ampia e articolata meditazione intorno alle parole della Genesi: "Nel principio Dio fece il cielo e la terra". La contemplazione di quel Dio che ora si manifesta come il fondamento ultimo della ricerca dell'uomo conduce la riflessione alla sorgente stessa dell'universo creato e della verità rivelata: la *confessio*, a questo punto, assume un significato che va ben oltre il piano autobiografico, diviene ricerca intorno alle origini della creazione, suscitando il problema del rapporto tra eternità e tempo, per il quale s'impone un'ampia digressione.

Il confronto con la Parola di Dio imprime un nuovo andamento alla narrazione, alimentando una singolare circolarità fra l'ambito della dottrina e quello dell'esperienza: sul piano teologico l'attenzione si polarizza intorno al rapporto fra l'eternità del creatore e la temporalità delle creature, sul piano antropologico si ricercano le condizioni interiori che rendono possibile l'avvertimento del divenire e consentono di coglierne la natura più profonda.

Chi immagina un Dio immerso nel divenire, chiedendosi cosa facesse “prima” della creazione, non ha compreso, secondo Agostino, il significato dell'eternità e del tempo. Non c'è un “prima” di Dio, poiché anche il tempo è frutto della creazione, mentre l'eternità è assoluta assenza di divenire, stabilità piena e indefettibile. Un enigma profondo è, però, quello del tempo, sotto la sua apparente ovvietà: «*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicari velim, nescio*»<sup>25</sup>. Abitualmente si distingue tra passato, presente e futuro, ma ad un'analisi approfondita passato e futuro si rivelano dimensioni inoggettivabili, mentre il presente, come grandezza inestesa, manifesta tutta la sua fuggevolezza e inafferrabilità. Del tutto inaccettabile, del resto, è una raffigurazione naturalistica del tempo, che cerchi di identificarlo con il movimento dei corpi celesti: in realtà, il tempo consente di misurare la durata del movimento, non viceversa. Occorre dunque portare il fuoco della ricerca (ancora una volta!) *in interiore nomine*, dove l'avvertenza del divenire da parte di una coscienza che non diviene rende possibile la misurazione. E' l'uomo interiore, dunque, che “salva” dalla dispersione passato, presente e futuro; il divenire è avvertito come tale solo in virtù di una fondamentale *distentio animi*:

In te, spirito, mio, misuro il tempo. Non protestare con me, dinanzi all'evidenza dei fatti; non protestare con te per il tumulto delle tue impressioni. In te, lo ripeto,

---

<sup>25</sup> *Conf.* 11,14,17: NBA 1,380.

io misuro il tempo. L'impressione, prodotta in te dalle cose che passano, sussiste anche oltre il loro passaggio: è questa che misuro, quando misuro il tempo. Dunque, o i tempi sono questi, o non li misuro. E quando misuriamo i silenzi, dicendo che quel silenzio è durato nel tempo quanto quella voce, non è come se impegnassimo il pensiero a misurare una voce che risuoni, per essere in grado di precisare l'estensione temporale degli intervalli di silenzio? [...] la tensione presente (*praesens intentio*) accompagna il futuro nel passato, mentre il passato s'accresce per il diminuire del futuro, fino a quando, consumato il futuro, non sia tutto passato<sup>26</sup>.

Riletto sullo sfondo della trascendenza dell'eternità, il tempo attesta dunque tutto il suo carattere contingente e finito; la sua strutturale tendenza al non essere si scontra con l'avvertimento di un'indubitabile presenza interiore; la misurazione del movimento ripropone il problema di una "dimensione" temporale, che non va situata in una spazialità cosmologica, ma entro una dialettica personale di "*intentio*" e "*distentio*". La figura della *distentio*<sup>27</sup> esprime una potenzialità di dilatazione e dislocamento della vita dello spirito, che si sedimenta entro un vero e proprio orizzonte interiore, dal quale dipende l'avvertimento della profondità temporale e quindi la possibilità stessa di ogni ricognizione biografica: *ecce distentio est vita mea*<sup>28</sup>. L'*intentio* esprime invece la tensione che anima lo spirito umano, attraverso la quale il sé si riconosce identificato da una proiezione trascendente, in una dialettica continua di raccoglimento e autosuperamento<sup>29</sup>.

I paradossi della presenza e dell'assenza, della continuità e della dispersione conferiscono al discorso un dinamismo che, se non compreso nel suo disegno di fondo, rischia di apparire aporetico e inconcludente. L'indagine non assume mai il tono di una *quaestio* scolastica, ma lascia intravedere il coinvolgimento pieno dell'Autore, attestato da un dialogo continuo con il

---

<sup>26</sup> Conf. 11,27,36: NBA 1,398 [394-395].

<sup>27</sup> Il termine richiama la *diastasis* di Plotino (cfr. *Enneadi*, III,7,11,41) ed è in corrispondenza con il termine antagonista di *intentio*. Nel testo indica, in senso descrittivo, il risultato di un processo di articolazione/dislocamento interiore, che rende possibile l'avvertimento della profondità temporale e, in senso valutativo, l'esperienza morale di separazione/dispersione dell'uomo, frutto di un disorientamento e allontanamento dal suo centro interiore.

<sup>28</sup> Conf. 11,29,39: NBA 1,400.

<sup>29</sup> Anche per l'*intentio*, dunque, si può parlare di una duplice valenza: da un lato essa appare come fattore costitutivo della stessa dimensione psicologica e sensibile, evidenziando la natura essenzialmente attiva della percezione sensoriale, dall'altro appare come un fondamentale vettore metafisico, in quanto testimonia l'atto intenzionale per eccellenza, che trova il suo compimento nella dilatazione spirituale ed escatologica della *extensio*: «*Multa distendunt, unum extendit*» (*Serm.* 255,6,6: NBA 32/2,804).

proprio io interiore: «Il mio spirito s'è appassionato alla esplorazione di questo intricatissimo enigma»<sup>30</sup>. Ed è sempre il riferimento all'autocoscienza a sciogliere il paradosso delle tre dimensioni di passato, presente, futuro:

Chi nega perciò che le cose future non siano ancora? Ma per lo meno è già nello spirito l'attesa delle cose future. Chi nega che le cose passate non siano più? Ma per lo meno vi è ancora nello spirito la memoria delle cose passate. Chi nega che il tempo presente non abbia estensione, poiché passa in un punto? Ma per lo meno perdura l'attenzione, attraverso la quale la comparsa di qualcosa va verso la sua scomparsa. Quindi non è lungo il tempo futuro, che non è, ma un lungo futuro è una lunga attesa del futuro; allo stesso modo non è lungo il tempo passato, che non è, ma un lungo passato è una lunga memoria del passato<sup>31</sup>.

## 6. *Ego e alter ego*

I rapidi schizzi che abbiamo cercato di ricavare da alcuni snodi cruciali delle *Confessiones* attestano in modo inequivocabile il carattere letterariamente eccentrico dell'opera, che non è immediatamente riconducibile ad un genere letterario codificato e tende a sfuggire a qualsiasi tentativo di classificazione. Non si può parlare, propriamente, di autobiografia, genere che non ha avuto grande fortuna presso i greci, né risulta diffusamente coltivato presso i latini, ad eccezione, forse, di qualche rapida annotazione che troviamo, tra gli altri, in Giuseppe Flavio e Marco Aurelio. Un accostamento più prossimo si potrebbe fare con Ilario, che nel 350 diviene vescovo di Poitiers e descrive nel prologo del *De trinitate* il proprio percorso spirituale dal paganesimo al cristianesimo, e, sempre nel IV secolo, con il *Carmen de vita sua* composto (in greco) da Gregorio di Nazianzo.

Agostino non intende, primariamente, scrivere la storia della sua vita, ma attestare pubblicamente la sua *confessio laudis et peccatorum*, che diviene, nella densità che il termine assume, colloquio confidente e umile con il Padre di tutti, nel quale la contrizione e la domanda di perdono per le colpe commesse confluiscono in una più ampia azione di lode, resa a Dio Creatore per proclamare le sue opere e il suo amore, ricco di grazia e di misericordia. La capacità di trascendere il piano degli avvenimenti esteriori e persino l'orizzonte soggettivo delle risonanze interiori lascia emergere, quindi, oltre la individualità delle situazioni, una universalità della condizione umana, che sottrae in origine la confessione ad ogni tentazione solipsistica: è un atto che universalizza una esperienza in cui ogni uomo può ritrovarsi. Quanto più l'io scava dentro di

---

<sup>30</sup> *Conf.* 11,22,28: NBA 1,388 [385].

<sup>31</sup> *Conf.* 11,28,37: NBA 1,398-400 [396].

sé, tanto più si scopre al cospetto dell'Altro, anziché chiudersi in un soggettivismo individualistico. La confessione testimonia che l'Altro è la verità dell'io.

Questo spiega la natura singolare del genere letterario inaugurato in quest'opera, dove i contenuti strettamente autobiografici sono costantemente modulati alla luce della fede, che offre una fondamentale chiave di lettura, capace di agire come un filtro selettivo, più che deformante. Agostino conosceva le *Metamorfosi* di Apuleio, scritte due secoli prima, e soprattutto l'Eneide tanto amata, che sembra tener presente ben più che l'Odissea, poco studiata. In un certo senso, se di storia qui si può parlare, si tratta essenzialmente della storia di un ritorno. Scostandosi dalla tradizione classica, il protagonista non interpreta la figura idealizzata e atemporale dell'eroe, di cui cantare, come per Ulisse, il cammino eroico e vittorioso di ritrovamento della patria perduta; si presenta piuttosto come il figlio prodigo della parabola evangelica, che compie un viaggio posto il segno dello smarrimento e del ritrovamento.

Ma, a ben guardare, l'Autore, che pure compare come soggetto e insieme oggetto della narrazione, intende affermare che il vero protagonista è un Altro. Si delinea così un autentico capovolgimento nella struttura narrativa: l'uomo può cercare e scoprire Dio nel tempo, solo in quanto Dio stesso, per primo, sin dall'eternità "scopre" e cerca l'uomo, il quale ne porta, nel cuore, un'impronta indelebile: «Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto, finché non s'acquieta in te»<sup>32</sup>. A questo punto il rapporto dialogico è letteralmente ribaltato: dinanzi all'Altro, che si rivela come il polo costitutivo e fondante della relazione, l'"io" dell'uomo si ritrova posto all'accusativo del "me", come colui che si scopre amato, perdonato, salvato.

E' precisamente a questo livello che ci appare l'Agostino più vero, capace di parlare il linguaggio di una radicale e autentica confidenza, che raggiunge e cattura il lettore, nonostante la distanza marcata, talora sensibilmente, da qualche compiacimento retorico. Anche quando l'enfasi letteraria appesantisce il tessuto narrativo e il timbro oratorio si fa più scoperto e urtante, resta al fondo della scrittura una tonalità dominante, costituita dalla volontà dell'Autore di coinvolgersi fino in fondo, di impegnarsi *toto corde* in una ricerca, a tratti impietosa, ma sempre qualificata da una onestà intellettuale di fondo.

La confessione custodisce e rende possibile questa profondità di piani; oltre l'atto *del* dire, con il quale si rappresenta la storia di una vita, c'è anche l'atto che si compie *nel* dire, che imprime una forte valenza performativa e autoimplicativa al discorso, attraverso il quale l'Autore

---

<sup>32</sup> *Conf*, 1,1,1: NBA 1,4 [6].

accetta di mettersi interamente in gioco in un rapporto che lo oltrepassa. Per questo il movimento riflessivo è essenzialmente movimento di approssimazione, in cui l'alterità non è il termine finale del processo, ma una sua modalità costitutiva. L'altro nell'io parla quindi nello stesso tempo il linguaggio della differenza e quello dell'identità; le mille forme attraverso le quali l'io scopre la propria distanza da se stesso attestano uno statuto partecipativo che fa procedere di pari passo la dialettica di estraneità e prossimità, fino al punto in cui l'ego incontra un *alter ego*, che è insieme ulteriorità infinita e infinita prossimità<sup>33</sup>.

La tematizzazione di un'identità interiore non è assolutamente nuova, ma in queste pagine essa sembra maturare soprattutto in un universo di ordine temporale, rispetto alla concezione "spazializzata" della filosofia precedente. In altri termini, si può parlare non solo di uno "spazio" interiore, ma anche di un "tempo" interiore. Per il pensiero greco era il tempo l'"immagine mobile dell'eternità", secondo la definizione del *Timeo* platonico; per il pensiero cristiano, l'immagine vivente dell'eternità è l'uomo spirituale, che si riconosce in cammino al cospetto dell'Altro. In questo modo la "scoperta dell'io", situata nel contesto ancora più radicale della scoperta di una relazione, risulta infinitamente arricchita, anziché mortificata: «Nell'Antichità - come ha ben sottolineato Groethuysen - il filosofo della vita non poteva estendere fino all'anima le sue pretese di proprietà. L'anima resta per lui l'impersonale-sopra-personale»<sup>34</sup>, mentre in Agostino avviene una compiuta fusione personale tra l'io e l'anima. La conseguenza sul piano antropologico è notevole: «L'uomo in quanto uomo, l'uomo tutto intero, e non unicamente la sua anima o il suo spirito, ha raggiunto la trascendenza»<sup>35</sup>.

**[Testo pubblicato in: F. Bruni (a cura di), «In quella parte del libro de la mia memoria». Verità e finzioni dell'«io» autobiografico, Marsilio, Venezia 2003, pp. 19 – 36]**

---

<sup>33</sup> Ho cercato di approfondire questa linea interpretativa nel mio volume *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova, 1999.

<sup>34</sup> B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, [1952], tr. it. di P. Dorianò, Napoli, Guida, 1970, p. 148.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 147.