ORDO ERUDITIONIS. MEMORIA DELLE DISCIPLINE. TRACCIATI DI RAZIONALISMO AGOSTINIANO

MARTA CRISTIANI

L'insieme dei *Dialogi*, nei quali il valore ciceroniano e cristiano del *quaerere veritatem* è affermato come progetto di vita, in evidente continuità con la tradizione classica, costituisce una fase definita, comunque in evoluzione, dell'opera agostiniana. Senza comprendere in profondità l'accusa rivolta ai Manichei di essere *carnales nimis* e di produrre, nel loro superbo delirio, un mondo di *phantasmata splendida*[1], non si può veramente cogliere che cosa rappresenta per Agostino la liberazione da quella che considera ormai esperienza di follia, di una logica perversa, prodotta da un'immaginazione sfrenata e incapace di sollevarsi alla pura razionalità, in evidente contrasto con ogni nozione di ordine trasmessa dall'educazione classica, e in particolare dall'educazione retorica, su fondamenti ciceroniani, che Agostino aveva ricevuto nelle scuole africane. Fuggire la donna sfrontata che offre il pane nascosto e l'acqua rubata, figura del Manicheismo opposta alla divina apparizione della *Sapientia* (Prov. 9,17)[2], per incontrare i1 cristianesimo spirituale e universale di Ambrogio, il platonismo cristiano di Mario Vittorino, significa al

[1] Cfr. AGOSTINO 1881, *Conf.*, III, 6, 10 (AGOSTINO 1992, 88-91). Per una sintetica analisi dello straordinario intrico dei miti cosmogonici manichei, che pure hanno suscitato risonanze profonde nella formazione agostiniana, si veda Introduzione e Commento di Marta Cristiani in AGOSTINO 1992, *Conf.*, 199-259.
[2] Cfr. AGOSTINO 1881, *Conf.*, III, 6, 11, p. 33 (AGOSTINO 1992, 92-93).

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua3-6

tempo stesso ritrovare il senso della classicità, di cui si alimenta la tensione intellettuale dei dialoghi, come dimostra la presenza dei testi di Cicerone e Virgilio[3] al convito sapienziale di Cassiciaco. La stessa spiritualità manichea può essere recuperata nelle più sottili suggestioni del tema nuziale dei *Cantici*[4], unitamente al tema, presente nello stesso testo, della *sapientia* medicina delle passioni[5], in un contesto di spiritualità cristiana e platonica: nei testi manichei la solidarietà delle anime viventi nel regno della malattia e della morte è suggestivamente descritta[6].

---

[3] Per quanto riguarda Virgilio, si veda DOIGNON 1978.

[4] Tema fra i più significativi, cui Agostino si riferisce in AGOSTINO 1970, *De ord.*, I, 8, 24, 100-101: «Alios tamen uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam talamo suo dignas coniunx ille optimum ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est […] Arripe illius foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus adtollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt uerum etiam uita beatissima perfruuntur». Non è senza importanza ricordare, oltre ad Ambrogio e Porfirio, gli accenti intensi del Salmo manicheo: «Cristo, il mio sposo, mi ha posto nella sua camera nuziale,/ sono rimasto con lui nella terra (χώρα) dell'immortale./ Miei confratelli, ho ricevuto la mia corona./ Ho rivisto la mia terra, ho trovato i miei Padri, le divinità/Si sono rallegrate per me, i miei Eoni mi hanno dato il benvenuto" (*Ps.* CCXLIII, in ALLBERRY 1938, 63, vv. 3-6; i salmi CCXLII-CCLXXVI, 49-97, sono tutti dedicati a Gesù, Salvatore cosmico). Se si tiene conto della volontà di allontanare i fantasmi della gnosi, l'evocazione delle anime alla ricerca dello sposo già nella vita terrestre, e l'esortazione all'allievo Licenzio ad abbandonare gli amori di Piramo e Tisbe, per cantare le lodi delle anime che si uniscono all'Intelletto, con la mediazione della filosofia, acquista senza dubbio una diversa intensità. Per una sintesi dei grandi temi della spiritualità manichea, si veda ancora il mio Commento in AGOSTINO 1992, *Conf.*, III, 235-253.

[5] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, I, 8, 24, 100: «Quibus sapientia cum praecipere coeperit, ut medicum perferant seque cum aliqua patientia curari sinant».

[6] Cfr. SCHMIDT-POLOTSKY-BÖHLIG 1935-1939, *Keph.* LXXXV, 208-213, che affronta il tema delle inevitabili offese al vivente, alla natura in cui il Cristo cosmico è perennemente crocifisso: «Perché l'anima vivente è simile a un uomo che ha preso una malattia nelle sue membra, perciò il suo cuore gli è di peso e la sua anima si affligge, mentre nella sua malattia prova sofferenza e cerca un medico […] Tuttavia sa che lo ha incontrato nell'inimicizia, che egli risponde in arroganza, che unisce malattia a malattia. Così avviene anche con l'anima vivente: essa è insieme sulla terra, è insieme sulla croce di luce … essa sa che nel tuo errare tu la calpesti alla ricerca di quiete e di risanamento, per predicare per lei, perciò il tuo errare è un manifestare il suo mistero». Si rinvia, su questi temi a RIES 1964.

Un argomento ben preciso, nella massa di argomentazioni dei grandi trattati antimanichei, può illuminare *a posteriori* il significato del *De ordine*. Nell'opera diretta contro uno dei testi più importanti e diffusi della catechesi manichea, nel *Contra Epistulam Fundamenti*, Agostino evoca la descrizione della *terra pestifera*[7], del regno delle tenebre che si oppone al regno divino della luce, causa prima di ogni disordine per la confusa aspirazione della materia oscura a sollevarsi verso la luce (in pieno contrasto con tutti i miti della caduta dall'alto). Il regno delle tenebre è diviso in cinque zone, delle tenebre, del fuoco, del vento, delle acque, del fumo, ognuna occupata dai rispettivi abitanti. Nella prospettiva agostiniana, il riconoscimento di un ordine classificatorio basta ad escludere il carattere di assoluta negatività che i Manichei attribuiscono al regno della *terra tenebrosa*[8].

La struttura logico-ontologica delineata da Porfirio nell'*Isagoge* e verosimilmente sottesa all'opera porfiriana cui si ispira il *De ordine*[9] su temi rilevanti, cioè il *De regressu animae*, fornisce ad Agostino un argomento decisivo, quasi un omaggio in codice a un autore anticristiano che non può essere cita-

---

[7] Cfr. AGOSTINO 1891, *Contra Ep. Fund.*, 28, 228-229.

[8] *Ibid.*, 29, p. 229: «Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit? quis numerum, qualitatem, formas, vitam dedit? haec enim omnia per se ipsa bona sunt». La descrizione della terra oscura non è la descrizione del chaos, dell'informe «sine specie, sine qualitate, sine mensuris» che si ritrova nei poeti classici, ma implica una serie di operazioni, appartenenti all'ordine stesso del linguaggio, che escludono di per sé la natura totalmente negativa dell'oggetto descritto (per non parlare dell' attribuzione del bene supremo della vita ai suoi abitanti): «naturas quinque numerant, distinguunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas esse desertas infecundasque permittunt, sed suis inhabitatoribus complent eisque ipsis formas congruas […] adtribuunt et quod antecellit omnibus,vitam» (*ibid.*, 230).

[9] Cfr. HADOT 2005, 377-390. L'Autrice argomenta (p. 388) che fra i *Platonici libri*, scoperti da Agostino nel soggiorno milanese (*Conf.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 3), non poteva mancare un testo dedicato all'itinerario dell'anima nel suo ritorno alla patria, al mondo intelligibile, un testo in cui si indicano verosimilmente due vie, riprese entrambe da Marziano Capella: il ciclo delle discipline liberali, come introduzione alla filosofia platonica, e la pratica della teurgia, delle arti divinatorie (ragione valida per escludere che si tratti di un testo di Plotino).

to, per affermare una professione di fiducia nella razionalità dialettica, a partire dalla definizione dell'uomo, *animal rationale mortale*, all'interno della quale le due *differentiae* (rispetto alla suprema categoria dell'essere) indicano al tempo stesso il *progressus*, l'allontanamento dall'essere, dal genere del vivente, la caduta nella mortalità, cioè nella *species* del vivente mortale, e quindi il *regressus*, il ritorno alla dimensione immortale dell'anima, che consiste nella sua razionalità, comune alla *species* dell' uomo e del vivente immortale:

> Per prima cosa vediamo come è solita venire utilizzata la parola 'ragione'; ci deve stimolare soprattutto il fatto che lo stesso uomo sia stato così definito dai sapienti antichi: 'l'uomo è un animale ragionevole mortale'. Posto il genere animale, vediamo che sono aggiunte due differenze, con le quali credo che si dovesse consigliare all'uomo dove doveva ritornare e da dove fuggire. Infatti come l'allontanamento dell'anima ha prodotto la caduta fino alle cose mortali, così il ritorno (*regressus*) deve essere verso la ragione. Con una parola, dalle bestie si differenzia in quanto si definisce ragionevole, con un'altra dalle cose divine in quanto mortale. Se non manterrà il primo attributo, sarà una bestia, se non si allontanerà dal secondo l'anima non sarà divina.[10]

Poiché non si dà ordine senza *differentia*, ciò che è perfettamente buono, l'assoluto divino, in cui domina la suprema *aequalitas*, la perfetta identità

---

[10] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 11, 31, 124 (traduzione, con qualche modifica: AGOSTINO 2006, p. 415): «Ac primum uideamus, ubi hoc uerbum, quod ratio uocatur, frequentari solet; nam illud nos mouere maxime debet, quo ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale: Hic genere posito, quod animal dictum est, uidemus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo, et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet; uno uerbo a bestiis, quod rationale, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit, hinc nisi se auerterit, diuina non erit». L'importanza di questo testo era stata già rilevata dalla Hadot, che aveva sottolineato l'identificazione dell'uomo con l'anima razionale: «La mortalité de l'homme ne désigne plus la mort de son corps, mais le penchant de l'âme raisonnable vers les choses corporelles et mortelles» (HADOT 1984, 106). Ritengo che in questo passo la "discesa", il *progressus*, indica tecnicamente l'ordine discendente dal genere del vivente, *animal*, che può comprendere anche il vivente immortale, alla specie del vivente mortale, che comprende uomini e bestie, mentre la *differentia* della razionalità è comune all'uomo e al vivente divino, quindi costituisce la mediazione privilegiata nel ritorno all'unità.

dell'essere con se stesso[11], non è ordinabile secondo la razionalità di una tassonomia: per questo, il *regressus animae* agostiniano può essere razionalmente praticato all'interno di un *ordo* che implica, per la sua stessa natura, la presenza del negativo[12]. Per analogia strutturale profonda con l'*ordo* delle *artes* o *disciplinae*, l'assetto retorico del discorso tollera e persino richiede la presenza di barbarismi e solecismi, di quelle imperfezioni che risultano tali quando non si inseriscono nell'armonia differenziata di un insieme e si accumulano in eccesso[13]. La stessa funzione può attribuirsi a paralogismi e sofismi nella disputa dialettica[14]. Per la stessa analogia, che risponde con gli argomenti classici di ogni teodicea alla drammatica affermazione della realtà ontologica del male, l'esistenza dell'*insipiens*, dell'uomo privo di ragione, non mette in crisi l'ordine provvidenziale necessario, ma si colloca negli spazi ad esso riservati, indipendentemente dalla volontà individuale di disordine[15]: lo sguardo della

---

[11] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 1, 2, 107: «Ubi omnia bona sunt … ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat … Sed sunt … etiam mala, per quae factum est, ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur sed simul bona et mala…Ex quo fit, ut omnia simul, quae deus administrat, ordine administrentur». Su questo tema nella tradizione platonica, si veda BEIERWALTES 1980.

[12] Nelle *Retractationes* Agostino definisce l'opera come una indagine sul bene e male, in rapporto alla provvidenza divina, e insinua di aver deviato il discorso sul programma degli studi (utile comunque al distacco dalle cose corporee), perché il problema era troppo difficile per i suoi discepoli: «Etiam libros de ordine scripsi, in quibus quaestio magna uersatur, utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat. Sed cum rem uiderem ad intellegendum difficilem satis aegre ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perduci, de ordine studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporalia potest profici» (AGOSTINO 1984, *Retr.*, I, 3, 12).

[13] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 4, 13, 114: «Detrahe […] ista carminibus, suauissima condimenta desiderabimus. Congere multa in unum locum, totum acre putridum rancidum fastidibo».

[14] *Ibid.*, II, 5, 13, 114-115: «Mentientes conclusiones aut inrepentes paulatim uel minuendo uel addendo in assensionem falsitatis quis non metuat, quis non oderit? Saepe tamen in disputationibus certis et suis sedibus collocatae tantum ualent, ut nescio quo modo per eas dulcescat ipsa deceptio».

[15] *Ibid.*, II, 4, 11, 113: «Namque omnis uita stultorum quamuis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo

mente coglie l'armonia solo a condizione di estendersi alla totalità, *simul universa collustret*.

Dalla definizione dell'ordine come principio in virtù del quale Dio dispone tutte le cose, essendone egli al di fuori [16], inizia il libro II, in cui sono presenti Alipio e Monica. L'*intelligere* del sapiente, orientato all'assoluto, pone il tema paradossale dell'intelligenza della stoltezza: l'esistenza dello stolto, dell'*insipiens*, non mette in crisi l'ordine provvidenziale necessario, perché lo sguardo della mente coglie l'armonia solo a condizione di estendersi alla totalità, in cui assume significato la vita dello stolto, allo stesso modo in cui la funzione del carnefice è necessaria al governo della *civitas*, la meretrice contribuisce alla moralità di una società ordinata, come richiede qualche imperfezione l'assetto retorico del discorso, o l'andamento della disputa[17].

La razionalità (*ratio*) assicura la sua guida per ascendere, attraverso le *disciplinae* in cui esprime se stessa, alla conoscenza delle realtà intelligibili, verso la conquista della sapienza[18].

Un duplice ordine, l'*ordo vitae*, l'insieme dei precetti etici, civili e religiosi, e l'*ordo eruditionis*, la trama teorica dell'enciclopedia del sapere, trae origine dall'ordine assoluto della *justitia Dei*, unico fondamento della suprema disciplina che può definirsi come legge divina direttamente trascritta nelle anime

---

esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit, ut angusto animo ipsam solam quisque considerans ueluti magna repercussus foeditate auersetur. Si autem mentis oculos erifens atque diffundens simul uniuersa conlustret, nihil non ordinatum suisque semper ueluti sedibus distinctum dispositumque reperiet».

[16] *Ibid.*, II, 1, 2, 107.

[17] *Ibid.*, II, 4, 11 – 5, 13, 113-115.

[18] Sul problema se lo schema delle sette arti liberali sia da attribuirsi all'enciclopedista latino Varrone, anche se allo stato della nostra disponibilità di testi lo schema è per la prima volta documentato da Agostino, una discussione serrata è stata aperta nelle due redazioni di un'opera fondamentale: HADOT 1984, 156-190 e HADOT 2005, 333-373 e 469-481.

sapienti[19]. L'*ordo eruditionis*, in funzione dell'apprendimento, *ordo ad discendum,* è il percorso che tende alla meta suprema del sapere nella sua unità e totalità, cioè la *philosophiae disciplina* nella quale, a uno stadio di divina altitudine, l'intelletto non può trovare altro che l'unità[20]. Percorso a sua volta duplice, perché al sapere si è condotti dall'autorità, divina ed umana, il cui fondamento risiede nella prima, manifestata nelle Scritture con assoluta certezza, e dalla razionalità: l'*auctoritas* è anteriore nell'ordine temporale[21], in quanto apre la porta a quanti desiderano apprendere realtà "buone, grandi e nascoste" (*bona magna et occulta*: etica, fisica e metafisica). Per chi ha varcato la soglia aperta dall'*auctoritas*, le nozioni apprese rivelano la loro intima *ratio*. La percezione della *ratio* interna alle nozioni apprese è preludio alla conoscenza della *ratio* in sé, elemento di una struttura triadica dell'intelligibile: ragione, intelletto, principio di tutte le cose (*ratio*, *intellectus*, *universorum principium*)[22].

Lo schema delle diverse discipline germina direttamente dalla riflessione sulla *ratio* e sulla natura del "razionale" (*rationabile*), che rinviano a una nozione di totalità e di congruenza, di armonia delle parti nell'insieme, anche quando l'esperienza di questo intimo legame passa attraverso i sensi della vista e dell'udito (l'odorato, il gusto e il tatto non hanno funzione di mediazione razionale) nelle due realtà in cui sono suscettibili di coglierla, le opere dell'uomo e le parole del discorso. La razionalità percepita attraverso la

---

[19] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 8, 25, 121.
[20] *Ibid.*, II, 18, 47, 133.
[21] *Ibid.*, II, 9, 26, 122: «tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio […] et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid preter universa universorum principium». Le ben note argomentazioni di Giovanni Eriugena sul rapporto *auctoritas/ratio* trovano un preciso riscontro nell'intellettualismo del giovane Agostino, che distingue la priorità dell'*auctoritas* nel tempo dalla priorità della *ratio* nell'ordine delle cose: «Tempore auctoritas, re autem ratio prior est».
[22] *Ibid.*, II, 9, 26-27, 122.

mediazione estetica, può rinviare alle arti più diverse, dall'architettura, privilegiata rispetto alle altre, all'arte scenica, non esclusa l'arte dell'istrione, che hanno in comune la ricerca della proporzionalità. Il dominio proprio del *rationabile* si rivela però in un triplice ambito privilegiato, nel finalismo delle azioni, cioè nell'etica, che implica la consapevolezza soggettiva *dell'ordo vitae*, nell'apprendimento (*in discendo*), e infine nella felicità contemplativa (*in delectando*): il che si risolve nel triplice ammonimento, a non fare nulla temerariamente, a insegnare rettamente, a contemplare felicemente[23]. All'ordine del *recte docere* appartengono le arti della parola, *disciplinae in dicendo*, e quindi il trivio, mentre le discipline del quadrivio si configurano come *disciplinae in delectando*, via d'accesso insostituibile alla felicità della contemplazione.

A proposito delle discipline del trivio, Agostino afferma il carattere dinamico-generativo della *grammatica*, intesa come progresso dell'ordine razionale nella sistemazione delle regole del linguaggio, dalla definizione delle lettere, vocali e consonanti, alla nozione di sillaba, alla distinzione di otto generi di forme verbali, e infine delle regole della etimologia, morfologia, sintassi (*motus*, *integritas, iunctura*). La presenza del *rationabile* all'interno della specie umana costituisce un "vincolo naturale" che impone la *societas* e quindi la comunicazione, per la quale è necessaria l'imposizione dei nomi alle cose, e quindi una "numerazione" delle lettere che esprimono i suoni delle parole, sulla quale si fonda dunque la prima disciplina linguistica[24].

La *dialectica, disciplina disciplinarum*, si configura come consapevolezza epistemologica, autocoscienza della ragione, del proprio potere di produrre le regole delle *artes*, in virtù del quale definisce i suoi propri strumenti, e si

---

[23] *Ibid.*, II, 11, 32 – 13, 35, 125-127.
[24] *Ibid.*, II, 12, 35-37, 127-128.

identifica quindi con il metodo[25] dell'insegnare e dell'apprendere. La *rhetorica* assume un valore strumentale, in quanto necessaria a persuadere alla moralità pratica il grande numero di quanti seguono le abitudini del senso, non della ragione, e hanno bisogno di essere colpiti dall'emozione[26].

Desiderosa di giungere alla felicità della contemplazione, la *ratio* si costruisce un nuovo strumento per superare le disarmonie dei sensi, un percorso ascensionale alla perfetta bellezza[27]. L'udito, cui appartiene il dominio della parola, fornisce alla *ratio* la mediazione privilegiata, offrendo al suo giudizio la percezione delle tre fondamentali forme sonore, prodotte dalla voce del vivente, dagli strumenti a fiato, dalle percussioni. Materia vile di per sé, senza il ritmo e la modulazione dei toni, nelle cui regole si riconoscono i principi che in grammatica fondano le differenziazioni delle sillabe lunghe e brevi e dei loro accenti: i "piedi" disposti in ordine e scanditi dalle cesure, sono poi contenuti entro i limiti del verso, inteso come misura da cui si può tornare indietro (*modum … unde reuerteretur, et ab eo ipso uersum*)[28].

---

[25] *Ibid.*, II, 13, 38, 128: «Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam uim, qua peperit artem; nam eam definendo distribuendo collidendo non solum digesserat atque ordinarat uerum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? […] Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire. sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest». Si rinvia su questo tema a PÉPIN 1976.

[26] *Ibid.*, II, 13, 38, 128.

[27] *Ibid.*, II, 14, 39, 129: «Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus adtque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; inpediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit, qui ueritatem sese habere clamantes festinantem ad alia pergere inportuno strepitu reuocabant».

[28] *Ibid.*, II, 14, 39-40, 129.

La legge trascendente, *summus modus*, a cui rinvia la conclusione del *De beata vita*, costituisce il vero fondamento di ogni ordine e quindi orienta l'itinerario intellettuale e spirituale, a cui le discipline scolastiche sono propedeutiche. La *scientia* del *modus*, che utilizza "bene" la regola della misura, quindi esercizio sapienziale, è nella sua stessa definizione la musica, intesa come "scienza del ben modulare": *musica est scientia bene modulandi* [29]. Ai poeti, che obbediscono alla legge del numero (*rhythmus*), la ragione attribuisce il potere di elaborare il mito razionale: la legge del numero consente il superamento della materia sensibile, del suono che trascorre nel tempo, perché la mediazione della memoria, cui rende omaggio il "mito razionale" delle Muse, riconduce al presente il suo trascorrere, per attingere infine la realtà immutabile del numero in sé, dei numeri divini ed eterni[30].

La ragione indaga successivamente i rapporti che intercorrono tra figure visibili e intelligibili, sistematizzando le nozioni nella scienza della geometria. Le leggi matematiche dell'astronomia, valevoli nella successione dei tempi e nell'ordine degli spazi, forniscono agli spiriti religiosi la più valida delle conferme, per confondere invece la petulanza dei curiosi (conoscenze che erano state utili per riconoscere l'inaffidabilità dei Manichei)[31]. Dopo aver costruito per la sua ascesa, con le *artes in delectando*, un perfetto e mirabile *gradus ad pulchritudinem*, la *ratio* soggiace alla tentazione angelica della superbia, nel tentativo di dimostrare l'immortalità dell'anima, scontando la sua presunzione con un attimo di supremo smarrimento.

---

[29] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 2, 2, col. 1083. La stessa definizione ricorre in Censorinus (*De die natali*, 10, 2), Aristides Quintilianus (*De musica*, I, 4, 1) e in MARTIANUS CAPELLA 1983, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, 930, 356: «Et quoniam officium meum – scil. Harmoniae – est bene modulandi sollertia».
[30] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 14, 40-41, 129-130.
[31] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, V, 3, 3-7, 12, 58-63 (AGOSTINO 1993, 50-65).

Le espressioni fenomeniche delle cose numerate catturano la *cogitatio*, a cui sfugge il numero ideale e assoluto, nel momento stesso in cui crede di averlo catturato: la vera *eruditio* consiste infatti nel non soggiacere al fenomeno per ricondurre sistematicamente all'unità le nozioni disperse nelle diverse discipline[32]. Il vertice sapienziale della *philosophia* occupa infatti il posto della matematica, dal momento che i processi della *ratio*, di analisi e di sintesi, conducono comunque all'unità, unità nella sua distinzione, *unum purgatum* nel caso dell'analisi, unità nella sua totalità, *unum integrum,* nella sintesi: «Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo»[33]. Il percorso è al tempo stesso un percorso di autocoscienza e di disciplina morale, "esercizio spirituale" nel senso definito da Pierre Hadot, che riconduce l'anima a se stessa, al superamento delle discontinuità e disarmonie che turbano chi si arresta al frammento, ed è tentato di mettere in discussione l'assoluta giustizia dell'artefice. Anche le api e gli uccelli fabbricano costruzioni mirabili per esattezza e proporzioni, ma sono privi della consapevolezza del numero[34]. Questa riflessione sottilmente iniziatica nella sua consapevolezza epistemologica, attraversata dal senso forte del "progresso spirituale", che attraversa la tradizione neoplatonica, si conclude nel nome misterioso e solenne di Pitagora, già da Cicerone (*Tusc.*, I, 25, 62) associato alla consapevolezza della memoria e alla forza dell'investigazione[35]. L'omaggio a Pitagora e alle Muse, di cui Agostino farà

---

[32] Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 16, 44, 131: «Quibus si quisque non cesserit et illa omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda».
[33] *Ibid.*, II, 16, 44-18, 48, 131-133.
[34] *Ibid.*, II, 19, 49, 134.
[35] *Ibid.*, II, 20, 53-54, 136.

puntuale autocritica[36], potrebbe essere un omaggio alla tradizione delle scuole filosofiche, alla *pietas* che in esse era stata praticata.

Collegato evidentemente al progetto culturale del *De ordine*, l'unico trattato sulle arti che Agostino effettivamente scrive, cioè il *De musica*, consente di comprendere i fondamenti dell'apprendimento e delle *disciplinae* presenti alla cultura agostiniana. Se la natura dell'opera è strettamente tecnica, in quanto dedicata alla prosodia e alla metrica, con particolare attenzione all'esametro "eroico" dell'*Eneide* (libri IV-V), l'oggetto della disciplina nella quale alle Muse "si attribuisce l'onnipotenza" è la misura, il *modus*, il cui grado supremo fonda la razionalità universale: diversificata nella misura cui dovrebbe ispirarsi ogni azione, o che definisce ogni genere di suono, in particolare il suono della parola, e nel ritmo definisce una specifica forma di movimento, *movendi quaedam peritia*[37].

La nozione di tempo come misura del movimento, posto da Aristotele nel libro IV della *Physica*, attraverso le probabibili fonti, Aristosseno e Aristide Quintiliano[38], può considerarsi la premessa filosofica lontana di un'opera tecnica che veicola tuttavia le consequenze di questa consapevolezza. In particolare, il primo libro pone il problema della durata, della *diuturnitas*[39], e del rapporto numerico fra diverse unità di durata, secondo tre fondamentali leggi, che nell'ordine si possono definire armonica, ritmica, metrica.

La durata può essere minima, ridursi alla dimensione dell'istante, ma costituisce tuttavia una unità temporale:

---

[36] Cfr. AGOSTINO 1984, *Retr.*, I, 3, 13.
[37] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 1-2, 1-3, coll. 1083-84.
[38] Il riferimento a questi autori è puntualmente seguito nell'edizione del testo in AGOSTINO 1976, 380-708.
[39] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 7, 13, col. 1090: «Item quaero, quid putes diuturnitati esse contrarium, sicuti est tarditati velocitas».

> Osserva dunque allora che una qualsiasi sillaba breve, pronunciata nella durata più breve, che svanisce appena è sgorgata, occupa tuttavia nel tempo un frammento di spazio, e ha una sua piccola durata[40].

La distinzione fra ritmo e metro, già posta con chiarezza da Aristide Quintiliano[41], consente ad Agostino di stabilire, all'inizio del libro III e all'inizio del libro V, la differenza fondamentale fra una durata priva di limite, fondata sulla ripetibilità indefinita di una "microcellula", una unità di ritmo, e l'organizzazione di diverse unità di ritmo nella forma chiusa del verso[42].

La riflessione agostiniana sulla musica costituisce dunque, anche nei suoi aspetti più tecnici, una riflessione sulla durata, di cui il filosofo stoico Crisippo, partendo dal problema aristotelico della misura, per cui l'istante che segna la fine, il limite di un tempo, "non è" tempo[43], aveva dimostrato, forse in polemica con gli Epicurei[44], la consequenza paradossale: se ogni durata è divisibile all'infinito, l'istante presente non sarà mai veramente presente[45].

---

[40] *Ibid.*, II, 3, 3, coll. 1101-1102: «Rursus hoc vide, quamlibet syllabam brevem minimeque diu pronuntiatam, et mox ut eruperit desinentem, occupare tamen in tempore aliquid spatii, et habere quamdam morulam suam».

[41] Cfr. ARISTIDE QUINTILIANO 1963, *De musica*, I, 13-14, 32-33.

[42] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, III, 1, 2, col. 1115: «Ergo quondam oportet distingui etiam vocabulis ea quae re ab se distinta sunt, scias illud superius genus copulationis, rhythmum a Graecis; hoc autem alterum, metrum vocari: latine autem dici possent illud numerus, hoc mensio vel mensura. Sed quoniam hec apud nos nomina late patent, et cavendum est ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis. Vides tamen […] quam recte utrumque nomen sit his rebus impositum. Nam quoniam illud pedibus certis provolvitur, peccaturque in eo si pedes dissoni misceantur, recte appellatus est rhythmus, id est numerus : sed quia ipsa provolutio non habet modum, nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat ; propter nullam mensuram continuationis non debuit metrum vocari. Hoc autem utrumque habet : nam et certis pedibus currit, et certo terminatur modo. Itaque non solum metrum propter insignem finem, sed etiam rhythmus est, propter pedum rationabilem connexionem. Quocirca omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est. Rhythmi enim nomen in musica usque adeo late patet, ut haec tota pars eius quae ad diu et non diu pertinet rhythmus nominata sit». Si veda anche *ibid.*, V, 1, 1, col. 1147, la distinzione fra ritmo, metro e verso.

[43] Cfr. *Phys.*, IV, 11, 220a15 ss.

[44] Cfr. GOLDSCHMIDT 1969, 37-41, ove si sottolinea che l'inesistenza dell'istante presente, tra

La divisibilità non significa tuttavia, per gli Stoici, che lo spazio e il tempo definiti dal movimento e dall'azione dei corpi siano privi di realtà, anzi il grado massimo di realtà può essere attribuito al tempo che definisce "l'intervallo" dell'intero ciclo cosmico"[46], mentre una realtà, che non è quella dei corpi, è riconosciuta comunque al tempo dell'azione, al presente che la sensazione, e a livello più elevato la coscienza della sensazione, hanno la possibilità di cogliere.

Nel testo del *De musica* Agostino definisce la fenomenologia della percezione uditiva, utilizzando strumenti concettuali forniti probabilmente da analisi ciceroniane sulla funzione conoscitiva della memoria[47]:

> Per queste ragioni, anche nell'udire una sia pur brevissima sillaba, se la memoria non viene in aiuto, per far sì che al momento del tempo in cui risuona non l'inizio, ma la fine della sillaba, rimanga nell'animo quel movimento che si è prodotto quando l'inizio è risuonato, possiamo dire di non aver sentito niente[48].

---

passato e futuro, sarebbe un argomento per contestare la nozione di atomo.

[45] Cfr. ARIUS DIDYMUS 1877, fr. 26 (rist. anast., 461; ARNIM 1903, vol. II, 509). Sul paradosso dell'inesistenza del presente, e sugli sviluppi nella riflessione sul tempo (in particolare in Seneca e Agostino), si rinvia a SORABJI 1983.

[46] Secondo Simplicio si tratta della teoria di Crisippo, che supera la teoria di Zenone, per cui il tempo è semplicemente "intervallo del movimento" (ARNIM 1903, vol. II, 510).

[47] Cfr. CICERONE 1974, *De off.*, I 4, 584: «Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias».

[48] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col 1174: «In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere».

Ciceroniana è la definizione di *prudentia* che Agostino riprende quasi alla lettera nel *De diversis quaestionibus*[49], e nel libro XI delle *Confessioni* costituisce la formula risolutiva che risponde agli interrogativi sul tempo:

> Sunt enim haec in anima tria quaedam .et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio[50].

Non si può fare a meno di sottolineare che la riflessione sul tempo dell'XI libro inizia dal *quomodo dixisti?* dall'interrogativo sulla parola divina, sul *Verbum*, a partire da cui tutte le cose sono state create, che non può identificarsi con una voce fuggitiva, "vox acta atque transacta, coepta et finita", della quale "sonuerunt syllabae atque transierunt"[51].

Nel *De musica* la memoria unifica i tempi come il raggio visivo che parte dalla pupilla consente di unificare gli spazi[52], perché l'anima, inferiore all'assoluto divino, può comparare la propria mutabilità alla perfetta identità dell'essere[53].

---

[49] Cfr. AGOSTINO 1975, *De div. quaest.*, XXXI, 1, 41: «Prudentia est rerum bonarum et malarum et neutrarum scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, prouidentia: Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt; intellegentia per quam ea perspicit quae sunt; prouidentia per quam futurum aliquid videtur antequam factum est» (CICERONE 1965, *De inv.*, II, 159-161).
[50] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, XI, 20, 26, p. 207 (AGOSTINO 1996, 136-137).
[51] *Ibid.*, XI, 6, 8.
[52] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col. 1174: «Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevis pupulis in aperta emicant […] ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit».
[53] *Ibid.*, VI, l3, 37, col. 1183: «Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est?».

La distinzione fra il sentire, il ricordare che consente lo strutturarsi della sensazione, e infine il giudicare, che platonicamente rinvia a una dimensione *a priori* della razionalità[54], conduce alla distinzione fra *numeri occursores* e *numeri judiciales*, definibili come numeri "che l'anima non recepisce dal corpo, ma piuttosto li imprime al corpo, dopo averli ricevuti essa stessa dalla suprema Divinità"[55]: idee-numeri, se si opera un ulteriore slittamento di senso verso la categoria di "Pythagorean music"[56], approdo intelligibile di un itinerario mediato dalla memoria, che percepisce nell'ordine sensibile la legge del numero, perché è impressa nell'anima[57].

La complessità della "fenomenologia della sensazione" agostiniana[58] evoca una sintesi platonico-stoica di cui non si può non riconoscere la ricchezza.

Il verso di Ambrogio *Deus creator omnium*[59], che risuona dal *De musica* al libro XI delle *Confessioni*, dimostra fino a che punto la riflessione agostiniana

---

[54] *Ibid.*, VI, 4, 5, col. 1165: «Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel aborrendo quasi quoddam naturali iure ferre sententia».

[55] *Ibid.*, VI, 4, 7, col. 1167: «quos non a corpore accipit anima, sed acceptos a summo Deo ipsa potius imprimit corpori». Sui *numeri judiciales* si veda NOVAK 1975.

[56] Si veda O'MEARA 2005 per un'analisi della riflessione sulla musica nel tardo platonismo, a partire soprattutto dal matematico Nicomaco di Gerasa.

[57] Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col 1174: «Et illi occursores numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporibus aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere».

[58] Cfr. VANNI ROVIGHI 1962.

[59] Cfr. AMBROGIO, *Hymn.*, IV, 1.

sul tempo sia radicata nella riflessione sul ritmo[60], ma dimostra anche che il razionalismo del *De ordine*, attraverso quella ammirabile "*Critica del giudizio*", che è il libro VI del *De musica*, segna in profondità il pensiero agostiniano nella sua complessa evoluzione.

Dalla prospettiva tardoantica del sapere enciclopedico teorizzata nel *De ordine*, l'evoluzione del pensiero agostiniano, che costantemente risponde al suo ruolo storico e istituzionale, perviene, nel *De doctrina christiana* (la cui redazione è stata interrotta per trenta anni), alla elaborazione di un programma funzionale alla formazione ecclesiastica, quindi funzionale alla ben diversa situazione storica della cultura medievale[61]. Nonostante la diversa prospettiva e la distanza cronologica dai *Dialogi*, è possibile enucleare dal testo alcuni elementi che chiariscono una epistemologia delle *artes* implicita nel *De ordine*, nel *De musica* e nella digressione dedicata alla memoria nel libro X delle *Confessioni*.

La riduzione delle *artes*, e soprattutto della *philosophia*, a spoglie depredate al tempio pagano del faraone per costruire il tempio di Gerusalemme, costituisce il fondamento di tutte le successive teorie della subordinazione (*reductio*) al sapere teologico. L'argomento appartiene, è vero, a un trattato di ermeneutica scritturale e di *eloquentia* sacerdotale, ma in quanto la prospettiva teorica è condizionata dalla concezione istituzionale-ecclesiale di un magistero che ricostituisce un nuovo ordine del sapere. L'oggetto dell'insegnamento,

---

[60] Per una più ampia analisi su questo tema rinvio a AGOSTINO 1996, *Conf.*, 295-330.

[61] La polemica contro il rifiuto manicheo dell'Antico Testamento, e soprattutto del racconto della creazione, nel 389 aveva ispirato una prima opera esegetica, il *De Genesi contra Manichaeos*: nella funzione episcopale, la corretta interpretazione della Scrittura, finalizzata alla formazione dei fedeli attraverso la predicazione, costituisce un impegno istituzionale, di cui Agostino ritiene necessario fissare le regole, nel "trattato più importante di ermeneutica scritturistica in lingua latina che l'antichità cristiana ci abbia lasciato" (SIMONETTI 1994, p. IX): il *De doctrina christiana*, la cui redazione inizia nel 395-96, interrompendosi al libro III, XXV, 36, per concludersi infine nel 426 (cfr. *Retr.*, II, 4).

della *doctrina*, e quindi della conoscenza, è duplice, costituito cioè dalle cose e dai segni:

> Segno (*signum*) è una cosa che, oltre l'aspetto esterno che presenta ai sensi, fa venire in mente qualcos'altro a partire da sé […] Dei segni alcuni sono naturali, altri intenzionali (*data*). Sono naturali quelli che, senza alcuna intenzionalità e volontà di significare, fanno conoscere, a partire da sé, qualcos'altro oltre sé, come il fumo significa il fuoco[62].

La scienza dei segni, delle mediazioni, *doctrina signorum*, può esserlo dei segni significanti realtà di istituzione umana (*res quae instituerunt homines*), e di istituzione divina, cioè sostanzialmente la Scrittura, oggetto di interpretazione secondo i metodi definiti in parte nel II e soprattutto nel III libro.

Le *res* devono risultare ordinate secondo la gerarchia dell'amore, dell'*ordo amoris* cristiano, in funzione del quale Agostino definisce le diverse categorie dell'*uti*, dell'utile, e del *frui*, del godimento disinteressato, ove il *frui* si riferisce all'ambito del valore in sé, dell'assoluto e del divino (l'ambito tradizionale della *philosophia*), mentre la sfera dell'*uti*, del valore d'uso, è lo spazio delle realtà irrimediabilmente votate alla contingenza. La triplice distinzione fra le *res* ("da godere", "da utilizzare", "da utilizzare e gode-

---

[62] Cfr. AGOSTINO 1962, *De doctr. Christ.*, II, 1, 1-2, 32 (traduzione italiana in SIMONETTI 1994, 74-75): «Quondam, de rebus cum scriberem, praemisi commonens ne quis in eis attenderet nisi quod sunt […] Signum est […] res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire […] Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem».

re"; *quibus fruendum*; *quibus utendum*; *quibus utendum et fruendum*[63]) fonda a sua volta la necessità di una pedagogia della *dilectio*, che ha per oggetto le scelte più profonde e immediate dell'individuo, gli stessi rapporti con il proprio corpo: «Occorre […] insegnare all'uomo la misura (*modus*) dell'amare, come cioè possa amare se stesso in modo da trarne giovamento»[64].

Fra le realtà create dall'uomo, più precisamente fra le *artes*, il discrimine è dato dall'irrazionalità che diverse *artes* condividono con la superstizione: le *institutiones non superstitiosae* contrapposte alle *superstitiosae*, produttive dell'apparenza di *artes*, come le abilità dei maghi e degli astrologi (la digressione sulla *superstitio* preannuncia la contestazione della civiltà del politeismo nel *De civitate Dei*)[65]. In riferimento agli oggetti le *artes* si distinguono a loro volta secondo precisi giudizi di valore, in superflue (le arti del mimo, del teatro in genere e dell'ornamento, come pittura e scultura), comode e necessarie (legame di convenzioni nei rapporti umani: dall'abbigliamento alla scrittura, alle varietà dei linguaggi, all'agricoltura, alla fabbricazione di suppellettili): caratteristica di queste *artes* è la loro dimensione empirica, condizionata dalla temporalità di un'esperienza che si vale del passato per ottenere il risultato previsto. La *historia*, intesa come narrazione, che non ha valore

[63] Cfr. AGOSTINO 1970, *De div. quaest.*, XXX, 38
[64] Cfr. AGOSTINO 1962, *De doctr. Christ.*, I, 25, 26, 20.
[65] *Ibid.*, II, 20, 30-25, 38.

di istituzione di origine umana, perché l'ordine dei tempi passati appartiene al creatore e signore dei tempi, appartiene piuttosto alla categoria delle metodologie che gli uomini hanno prodotto investigando realtà di origine divina[66]. Fra queste forme di sapere dallo statuto epistemologico non ben definito, rientra una *narratio* "simile alla dimostrazione" che racconta le cose presenti, e comprende le diverse forme di conoscenza della natura e degli astri[67]. Un'ultima duplice categoria comprende le strutture formali della razionalità pura, *quae ad rationem animi pertinent*, cioè la dialettica e la scienza del numero.

Nel momento in cui Agostino sembra voler ridurre il significato delle *artes* a un valore strumentale, compie un'operazione paradossale, perché sottrae alla ragione individuale le discipline "della razionalità pura", la dialettica e le scienze del numero, per affermarne l'origine divina e la natura "trascendentale": La verità dei rapporti logici, la *veritas conexionum*, che è di per sé indipendente dalla verità o falsità dei giudizi, non è infatti fondata ad opera degli uomini, ma è solo riconosciuta e messa per iscritto, come la logica del definire e del distinguere, che può anche essere applicata ad oggetti falsi, ad esempio alle favole pagane:

---

[66] *Ibid.*, II, 27-30, 41-47, 62-65.
[67] *Ibid.*, II, 29, 45-46, 63-64.

> Ipsa tamen veritas conexionum non instituta sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta[68].

Per quanto riguarda la *disciplina numeri*, appare chiaro anche al più lento di comprensione, "che non è istituita dagli uomini, ma è piuttosto oggetto di indagine e di scoperta" («quod *non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inventa*»)[69]. Questo elemento di continuità con l'ispirazione dei *Dialogi*, alimenterà in profondità espressioni diverse di un razionalismo dialettico che attraversa il pensiero latino prima del recupero di Aristotele.

In questa prospettiva l'arte dell'*eloquentia*, la tecnica della convinzione cui è dedicato il libro IV, assume ben altro rilievo rispetto alla frettolosa liquidazione della retorica nel *De ordine*, perché oggetto ultimo dell'insegnamento è l'universalità della *caritas*, la nuova razionalità fondata sulla *dilectio Dei*[70].

---

[68] *Ibid.*, II, 29, 45-46, pp. 63-64 (traduzione italiana in SIMONETTI 1994, 140-141).
[69] *Ibid.*, II, 35.38, 53-56, 69-71.
[70] La corretta gerarchia degli amori segue un quadruplice schema ("ciò che è al di sopra di noi", *quod supra nos*; "ciò che noi siamo", *quod nos*; ciò che è accanto a noi", *quod iuxta nos*, cioè il nostro prossimo; "ciò che è interno al nostro limite", *quod intra nos*, cioè il nostro corpo (AGOSTINO 1962, *De doctr. Christ.*, II, 26, 27, 24-25; 37, 41, 30). Poiché l'*ordo amoris* deve essere insegnato pazientemente, l'arte dell'*eloquentia*, nonostante il più incerto statuto epistemologico, assume tuttavia rilievo dominante nel libro IV, assumendo per modello l'*eloquentia* divinamente ispirata della parola di Paolo e dei profeti, una "cura dell'insegnare" che non trascura il linguaggio del volgo per essere compresa (*ibid.*, IV, 9, 24, 132-133), e rinvia a quella *sapientia*, che anche il pagano Cicerone riteneva necessaria al bene della *civitas* (*Orator*, 69), necessaria "per insegnare, per dilettare e per convincere […] Insegnare è una necessità, dilettare è un piacere, convincere è la vittoria" (*ibid.*, IV, 12, 27, 135). Queste finalità si raggiungono con l'uso codificato dei livelli stilistici, basso, medio, alto, ma questa distinzione non è più valida "nelle questioni ecclesiastiche", perché quando si tratta della salvezza eterna, o dell'eterna dannazione, tutto è rilevante (*omnia sunt magna*). La *ratio* ecclesiale è simile alla struttura della sfera, in cui restano uguali le distanze dal centro, in cui vale quindi il principio dell'attenzione alle circostanze empiriche, che possono richiedere l'inversione delle regole stilistiche, secondo una casistica espressa dal termine *aliquando*: «Si dà anche il caso che, trattando di uno stesso argomento importante, si debba parlare in modo semplice se si insegna, in modo temperato se si predica, in

Nelle *Confessioni* la successione delle età è scandita da una consapevolezza di morte, in sintonia con il *quotidie morimur* di Seneca: «Ed ecco la mia infanzia è ormai morta e io vivo»[71]. Il libro primo dell'opera, in cui l'infanzia, cancellata dall'oblio, è ricostruita fino alla condizione prenatale, se alla nostra sensibilità letteraria può apparire del tutto scontato (dopo Proust, i ricordi d'infanzia dovrebbero essere proibiti), è del tutto nuovo nella tradizione antica, perché nessuno, nell'età classica, inizierebbe la sua biografia da un'età la cui razionalità è insignificante. Il racconto agostiniano risponde a un triplice livello di intenzionalità: evocare quel "codice materno" cui è indissolubilmente legata la conoscenza del nome di Cristo, assimilata con il nutrimento del latte[72] , in cui l'ordine provvidenziale si manifesta in un "ordine degli affetti"[73]; riconoscere il segno del peccato originale, l'impossibilità dell'innocenza, nell' aggressività del lattante[74] , dopo aver tuttavia riconosciuto, nell'apparente incompiutezza infantile, l'unità dell'*esse-vivere-intelligere*, per rendere evidente, nella sequenza dell'apprendimento ludico e spontaneo del linguaggio, la natura dell'anima[75], che recupera in se stessa i fondamenti del conoscere e

---

modo elevato se si spingono a convertirsi gli animi riluttanti» (*ibid.*, IV, 18-19, 38, 142). Sviluppati con grande ricchezza da Gregorio Magno, questi principi, che decretano il trionfo di Isocrate e dell'arte del convincere, costituiranno i fondamenti della formazione ecclesiastica in Occidente fino all'età moderna.

[71] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, I, 6, 9, 4 (AGOSTINO 1992, 16-17): «Et ecce infantia mea olim morta est ego uiuo».

[72] *Ibid*, III, 4, 8, p. 30 (AGOSTINO 1992, 84-85).

[73] *Ibid.*, I, 6, 7, p. 4 (AGOSTINO 1992, 12-15); I, 11, 17, p. 9 (AGOSTINO 1992, 28-30).

[74] *Ibid.*, I, 7, 11, p. 6 (AGOSTINO 1992, 18-21).

[75] Anche se l'unità è unità dell'anima spirituale platonica, qualche assonanza testuale giustifica l'ipotesi che Agostino abbia avuto presenti i problemi sollevati dal *De anima* di Tertulliano, il quale segue gli Stoici nel ritenere l'anima di natura materiale, della materia sottile del respiro, ma contesta allo Stoicismo lo sviluppo a tre stadi dell'anima umana, di natura vegetativa nell'embrione, di natura animale nel bambino, e infine razionale dopo i sette o i quattordici anni.

apprende il rapporto fra *signum* e *res*, secondo le argomentazioni del *De magistro*[76] ulteriormente sviluppate nel *De doctrina christiana*.

Il libro X delle *Confessioni*, inizia quando l'itinerario di salvezza, dall'infanzia alla conversione, alla morte della madre, è stato narrato. Dopo la diffusione dei libri I-IX, Agostino può essere stato sollecitato a scrivere un seguito, anche se a questo proposito le allusioni non sono chiare. Chiarissima è invece l'intenzione di formulare, a beneficio "dei concittadini e compagni di pellegrinaggio", una *confessio* che riguarda il suo presente, per dimostrare non il raggiungimento della perfezione cristiana, ma la buona volontà di conseguirla[77]. Perché dopo questo proposito e prima di iniziare un pubblico esame di coscienza, ispirato a uno schema suggerito dalla Ia Lettera di Giovanni (I Ep. Io., 2,16), che distingue, all'origine di ogni vizio, la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* e l'*ambitio saeculi*, Agostino inserisce il trattato sulla memoria che occupa i capp. 8, 12-26, 37, cioè una terza parte del libro?

Interpretando il libro X in funzione dell'XI, si potrebbe rispondere che la memoria include qui la "visione", il presente del presente del famosissimo testo di *Confessioni*, XI, 20, 26:

> Queste tre forme, infatti, sono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove, il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione (*contuitus*), il presente del futuro l'attesa[78].

---

[76] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, I, 8, 13, 7 (AGOSTINO 1992, 23).
[77] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*. X, 3, 4, 156 (AGOSTINO 1996, 10-11).
[78] *Ibid.*, XI, 20, 26, 207 (AGOSTINO 1996, 136-137): «Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

L'argomentare del X libro non procede però nell'analisi del tempo narrativo, alla maniera dell'XI. Il tema della memoria è evocato infatti a partire da un interrogativo che non è un espediente retorico, che rinvia al vertice dell'anima e che ogni credente dovrebbe scrupolosamente porsi: "che cosa amo, dunque, quando amo il mio Dio?"[79].

La digressione sulla memoria, isolata spesso dal suo contesto in quanto specificamente "filosofica", si comprende piuttosto in sequenza rispetto alla narrazione dell'esperienza estatica, condivisa con la madre, alla fine del libro precedente. L'esperienza di progressivo trascendimento inizia dalla contemplazione della bellezza sensibile, forse delle immagini del giardino oltre la finestra della casa di Ostia, per attingere l'interiorità della mente, ulteriormente trascesa verso la "regione dell'abbondanza", dell'eternità dell'essere[80]. Di questo *itinerarium in Deum*, la cui ispirazione plotiniana è evidente, anche se in Plotino l'oggetto del desiderio spirituale è al di là dell'eternità dell'essere, la digressione del libro X illustra con ulteriore precisione i passaggi. L'anima infatti è prima di tutto la forza vitale, comune anche agli animali, che mantiene nella sua unità vivente la compagine del corpo, e in quanto tale, in questo percorso ascensionale, deve essere attraversata e trascesa al tempo stesso. Il verbo *transibo*, ripetuto tre volte, prima di arrivare alla memoria, afferma questo proposito di attraversamento e trascendimento:

> Andrò oltre (*transibo*) questa mia forza, che mi tiene avvinto al corpo e ne riempie di vita la struttura. Non è con tale forza che posso trovare il mio Dio … Io possiedo un'altra forza, con la quale faccio non solo vivere, ma anche sentire la mia carne […] Trascenderò (*transibo*) anche questa mia forza; la possiedono infatti anche "il cavallo e il mulo" [Ps. 31,9]: pur essi sentono tramite il corpo. Trascenderò (*transibo*) dunque anche questa forza della mia natura, salendo

[79] *Ibid.*, X, 7, 11, 160 (AGOSTINO 1996, 20-21).
[80] *Ibid.*, IX, 10, 23-24, 147-148 (AGOSTINO 1994, 138-143).

grado a grado fino a colui che mi ha creato; ed eccomi giungere alle distese e ai vasti palazzi della memoria[81].

Che il senso e, in una certa misura la memoria, sia comune anche agli animali è questione che si pone anche in altri testi agostiniani[82], mentre in un testo particolarmente rilevante del *De officiis* di Cicerone, la razionalità propria dell'uomo è individuata precisamente nella facoltà di connettere il passato al presente e al futuro, ricostruendo la serie delle cause e degli effetti, a differenza del senso animale, quasi interamente condizionato dal presente, per la sua scarsa capacità di accedere al passato e di proiettarsi nel futuro[83]. Per Agostino sono le *similitudines*, le comparazioni fra le cose oggetto di esperienza e quelle semplicemente "credute", oggetto di *doxa* sulla base di esperienze passate, a costituire le strutture di un processo conoscitivo consapevolmente orientato all'azione:

Da tale abbondanza (di oggetti di memoria) traggo via via raffronti (*similitudines*) tra cose che ho esperimentato di persona e altre che ho creduto sulla base

---

[81] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 7, 11 – 8, 12, 160-161 (AGOSTINO 1996, 20-23): «Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum … 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 [Rom., 11,8], sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus [Ps., 31,9]; sentiunt enim etiam ipsi per corpus. Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae».

[82] Cfr. e.g. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, col. 1088: «(Magister) quid putas, nisi quod scientiam qui soli animo tribuit, eam que omnibus irrationalibus animantibus adimit, neque in sensu eam, neque in memoria – nam illud non est sine corpore, et utrumque etiam in bestia est –, sed in solo intellectu collocauit?».

[83] Cfr. CICERONE 1974, *De off.*, I, 4, 11, 584: «Inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu mouentur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum uidet earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius uitae cursum uidet».

di quelle sperimentate, le intreccio con quelle passate, e ne deduco la trama di azioni, fatti, speranze future, e tutto questo lo penso come fosse presente[84].

Nel libro I delle *Tusculanae Disputationes* (I, 24-26), in cui Cicerone discute se la morte debba considerarsi un male, con larghezza di riferimenti alla tradizione platonica, alla dimostrazione del Menone e alla dottrina della preesistenza dell'anima, con preciso riferimento al Fedone e alla nozione di ἰ δέ α (tradotta con il latino *species*)[85], l'apologia della memoria è usata come argomento fondamentale per affermare la natura divina dell'anima. L'oggetto di più grande stupore è l'estensione della memoria, che ugualmente è riconosciuta all'inventiva e all'immaginativa, *inventio atque excogitatio*, dalle quali le civiltà sono nate[86].

---

[84] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 8, 14, 162 (AGOSTINO 1996, 24-25): «Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras 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». Il rapporto fra memoria e intenzionalità indirizzata all'agire era stato del resto già lucidamente enunciato nel *De immortalitate animae*, per descrivere la forma particolare di azione continua, che consiste nel formulare un discorso, nel recitare un verso, nel susseguirsi temporale delle sillabe. Cfr. AGOSTINO 1845, *De imm. an.*, III, 3, col. 1023: «Porro, quod sic agitur, et expectatione opus est, ut peragi, et memoria, ut comprehendi queat, quantum potest. Et expectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria».

[85] Cfr. CICERONE 1976, *Tusc.*, I, 24, 58-59, 506: «Ita nihil est aliud discere nisi recordari. Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror […] Ita nihil est aliud discere nisi recordari. Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror».

[86] *Ibid.*, I, 25-26, 60-62, 506-508: «Si quid sit hoc non vides […] at quantum sit profecto vides. Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquod vas ea quae meminimus infundantur? […] An inprimi quasi ceram animum putamus, et esse memoriam signatarum rerum in mente vestigia? quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia, quae porro tam inmensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere? Quid? illa vis quae tandem est quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur?» («Se non vedi che cosa sia, per lo meno vedi […] certamente quanto sia grande. E allora? dobbiamo pensare che l'anima abbia una capienza, di modo che possa ricevere come un vaso ciò che ricordiamo? […] O pensiamo che l'anima riceva impressione come cera […] quali orme possono lasciare le parole e le cose stesse, e d'altra

La trattazione agostiniana segue una tassonomia costituita dai contenuti, di diversa natura, della memoria. La prima parte descrive la funzione mediatrice che la memoria svolge in rapporto alla sensazione, alla massa apparentemente informe e casuale delle sensazioni, che in realtà la memoria ordina e classifica a seconda del senso, del varco attraverso il quale ogni sensazione si è prodotta:

> La luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi, attraverso le orecchie invece ogni tipo di suono e tutti gli odori per il varco delle narici, tutti i sapori per quello della bocca, mediante infine la sensibilità del corpo intero le sensazioni di duro, molle, oppure caldo o freddo, levigato o aspro, pesante o leggero […] tutte queste cose la memoria le accoglie […] in certi suoi misteriosi e ineffabili meandri per richiamarle […] e riutilizzarle[87].

Più esattamente, non sono le *res* a introdursi nella memoria, bensì le immagini delle cose percepite, disponibili anche in assenza di ogni percezione, nel buio e nel silenzio, ma queste immagini si possono suggestivamente descrivere, senza smontare e comprendere il "meccanismo" che le produce:

> In realtà non sono le cose che vi penetrano, ma le immagini delle cose sentite stanno lì a disposizione del pensiero che le ricordi. Ma chi potrebbe dire come si siano formate, pur essendo evidente quali sensi le abbiano catturate e riposte all'interno? Giacché, anche stando al buio, in silenzio, posso richiamare alla

---

parte quale immensità d'estensione potrebbe contenere un così smisurato numero di immagini? Ma qual è infine quella forza che ricerca le cose occulte, cioè la facoltà inventiva e immaginativa?»).

[87] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 8, 13, 161 (AGOSTINO 1996, 22-23): «Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapores 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 retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius; quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea».

memoria, se voglio, i colori, e distinguere il bianco dal nero… e la considerazione di ciò che ho attinto attraverso gli occhi non è disturbata dalle interferenze dei suoni, che pur sono presenti, ma come tenuti da parte e nascosti. Se però ne ho voglia e li chiamo, anch'essi si presentano immediatamente, e con lingua immobile e gola silenziosa canto finché ne ho voglia, e sono allora le immagini dei colori […] a non frapporsi né interferire […] E così per tutte le altre immagini introdotte e raccolte tramite i sensi: le ricordo a mio piacimento e senza usare l'olfatto distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole, e senza nulla assaporare né palpare […] preferisco il miele al decotto di mosto, il liscio al ruvido[88].

Senza evocare la struttura triadica dell'anima, memoria-intelletto-volontà (*Epist.* 169, 1), nel testo l'accento cade sul carattere volontario dell'uso della memoria, facoltà di infinita e misteriosa estensione, ma docile nel rispondere alla volontà di evocare i suoi tesori, fino al paradosso di consentire il ricordo dell'oblio, docilità che può evocare il volontarismo dell'appropriazione di sé attraverso la memoria, come è teorizzato da Seneca, nel *De brevitate vitae* e in numerose *Lettere*. La prima parte della digressione (*Confessioni*, X, 8, 12 – 9, 16) può anche considerarsi una analisi dei meccanismi di intervento della volontà sulla sensazione attraverso il ricordo, che rinvia alla memnotecnica dei trattati di retorica:

Ed eccomi giungere alle distese e ai vasti palazzi della memoria, dove stanno i tesori delle innumerevoli immagini impresse dalla percezione di ogni sorta di

[88] *Ibid.*, 161-162 (AGOSTINO 1996, 22-25): «Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas. Quae quomodo fabricatae sint quis dicit, cum appareat quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? Nam et in tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si uolo, colores, et discerno inter album et nigrum et inter quos alios uolo, 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 retractatur, 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 defruto, lene aspero, nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono».

cose. Ivi è riposto anche tutto ciò che pensiamo ampliando o diminuendo o comunque modificando i dati colti dai sensi, e qualsiasi altra cosa vi sia stata affidata e accantonata e che l'oblio non abbia ancora inghiottito e sepolto. Qui giunto, posso richiamare tutte le immagini che voglio[89].

Questa prima parte, dedicata alla memoria delle sensazioni, si conclude con il tema ben noto di cui Petrarca riprende le suggestioni, la meraviglia di fronte alle facoltà dell'*animus*, dell'interiorità, ben più grande che di fronte agli spettacoli del "sublime" naturale, esterni alla mente[90].

Il ruolo della memoria nell'apprendimento del linguaggio, qualcosa di diverso dal suono, diverso dalla memoria di ogni altra sensazione rievocata, "non come un odore che mentre passa e svanisce nel vento colpisce l'olfatto", conduce al tema delle regole che organizzano l'ordine del sapere e dei saperi all'interno di un proprio linguaggio, cioè le discipline liberali, la cui presenza nell'anima, la cui natura "trascendentale" garantisce, nei *Dialoghi*, la destinazione dell'anima alla verità, quindi all'eternità. La differenza fondamentale con la memoria delle sensazioni è che non si tratta più di conservare le immagini, bensì, letteralmente, "le cose stesse":

---

[89] *Ibid.*, X, 8, 12, 161 (AGOSTINO 1996, 21-23): «et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbuit et sepeliuit obliuio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo».

[90] *Ibid.*, X, 8, 15, 162-163 (AGOSTINO 1996, 26-27): «Magna ista vis est memoriae … penetrale amplum et infinitum … Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extraipsum ac non in ipso? […] 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 uidebam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae uidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea uiderem spatiis tam ingentibus, quasi foris uiderem».

> Qui vi sono anche tutte le cose che ho appreso dalle discipline liberali e non ho ancora dimenticato […] non sono le loro immagini, bensì le cose stesse, che porto. Cosa sia infatti la letteratura, cosa la dialettica, quanti tipi di questioni esistano, tutto ciò […] si trova nella mia memoria non come se avessi trattenute delle immagini lasciando fuori le cose: non come un suono echeggiato e trascorso[91].

La memoria delle regole è qualcosa di diverso dal suono, la cui percezione è per Agostino l'esperienza privilegiata del trascorrere del tempo, diverso dalla memoria di ogni altra sensazione:

> Non come un odore che mentre passa e svanisce nel vento colpisce l'olfatto, e così facendo trasmette alla memoria un'immagine di sé, che ricordando rievochiamo, o come il cibo, che nel ventre ha ormai perso di certo qualsiasi sapore ma nella memoria quasi lo conserva […] Queste sono tutte cose che non vengono introdotte nella memoria, ma è solo la loro immagine che con mirabile celerità è colta e riposta come in mirabili celle e dal ricordo mirabilmente rievocata[92].

La funzione di strutture archetipe che Agostino attribuisce alle *artes* nei *Dialoghi* giustifica la definizione di Solignac della memoria come "*apriorità* dello spirito"[93], in cui le idee innate della tradizione platonica si identificano con le leggi che consentono di dare ordine all'esperienza e di formulare il giudizio, come il libro VI del *De musica* aveva dimostrato. La continuità fra memoria delle sensazioni e delle regole può essere individuata nel carattere volontario e unificante della memoria, perché questa continuità definisce qualcosa che è, *tout simplement*, il *cogitare*:

---

[91] *Ibid.*, X, 9, 16, 163 (AGOSTINO 1996, 26-27): «Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt […] 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 sonuerit et praeterierit, sicut uox impressa per aures uestigio».
[92] *Ibid.* (AGOSTINO 1996, 28-29): «Aut sicut odor dum transit et uanescit in uentos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in uentre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quo corpore tangendo sentitur, quod etiam separatum a nobis imaginatur memoria».
[93] Cfr. AGOSTINO 1996, *Conf.*, 173-174.

> Ora dunque abbiamo scoperto che apprendere le cose di cui non cogliamo le immagini mediante i sensi […] senza l'ausilio di immagini, altro non è che raccogliere col pensiero elementi che la memoria già conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che questi, che prima si nascondevano nella memoria in disordine e abbandono, vi si tengano ora […] a nostra disposizione, pronti a rispondere ai richiami familiari della mente […] Se però trascuro di richiamare queste cose a brevi intervalli, di nuovo s'immergono e come dissolvono in così remoti recessi, che poi è necessario trarle fuori con il pensiero come se fossero nuove […] e nuovamente raccoglierle, per averne conoscenza, radunandole cioè come dopo una sorta di dispersione, da cui il termine *cogitare. Cogito* (penso) sta infatti a *cogo* (costringo) come *agito* (sprono) sta ad *ago* (spingo), *factito* a *facio.* Di questa parola tuttavia la mente rivendica un uso esclusivo, in modo che ormai solo il radunare, cioè costringere, nella mente, non altrove, può dirsi propriamente *cogitare*[94].

Lasciando all'efficacia del testo agostiniano l'analisi della terza categoria di oggetti di memoria, i sentimenti e le emozioni (*emotional memory*: particolarmente rilevante, a quanto sembra, nelle scuole di recitazione novecentesche), tralasciando ugualmente i paradossi della memoria (la memoria dell'oblio), e l'ultimo trascendimento, della memoria come autocoscienza, l'itinerario che abbiamo seguito nelle linee essenziali conduce a una constatazione rilevante sul piano storico-filosofico. Le argomentazioni agostiniane presuppongono una evoluzione della tradizione platonica in cui la memoria della verità dell'idea si apre e si evolve verso quella che possiamo sintetica-

---

[94] Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 11, 18, 164 (AGOSTINO 1996, 30-31): «Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere 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 cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur».

mente definire “memoria del metodo”, delle strutture del pensiero e del linguaggio. Non posso che lasciare aperti tutti i problemi che suscita questa conclusione.

Si può individuare un Agostino di Lutero e un Agostino di Cartesio: ho scelto evidentemente quest’ultimo.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1845, *De imm. an.* = AGOSTINO, *De immortalitate animae*, in *Patrologia Latina*, t. 32, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 1021-1034 (trad. it. di MARIA BETTETINI, *Musica*, Milano, Rusconi 1997).

AGOSTINO 1845, *De mus.* = AGOSTINO, *De musica*, in *Patrologia Latina*, t. 32, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 1079-1194 (trad. it. di MARIA BETTETINI, *Musica*, Milano, Rusconi 1997).

AGOSTINO 1881, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di ENRICO BINDI, Firenze, Barbera.

AGOSTINO 1891, *Contra Ep. Fund.* = AGOSTINO, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, ed. JOSEPH ZYCHA, Wien, Tempsky (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 25/1)

AGOSTINO 1962, *De doctr. Christ.* = AGOSTINO, *De doctrina Christiana. De vera religione*, edd. KLAUS D. DAUR e JOSEPH MARTIN, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 32) (trad. it. di MANLIO SIMONETTI, in SIMONETTI 1994).

AGOSTINO 1970, *De ord.* = AGOSTINO, *De ordine*, ed. WILLIAM M. GREEN, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, XXIX).

AGOSTINO 1975, *De div. quaest.* = AGOSTINO, *De diversis quaestionibus ad*

Simplicianum, ed. ALMUT MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 44).

AGOSTINO 1976 = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II*: *Grandezza dell'anima, Libero arbitrio, Musica, Maestro*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; introduzione traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1984, *Retr.* = AGOSTINO, *Retractationum libri II*, ed. ALMUT MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 57).

AGOSTINO 1990, *De mus.* = AGOSTINO, *De musica*, commento di UBALDO PIZZANI e GUIDO MILANESE, Palermo, Edizioni Augustinus.

AGOSTINO 1991, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le confessioni*), testo latino dell'edizione di MARTIN SKUTELLA riveduto da MICHELE PELLEGRINO; traduzione e note di CARLO CARENA; introduzione di AGOSTINO TRAPÉ, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1992, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. I (Libri I-III), introduzione generale di JACQUES FONTAINE; bibliografia generale di JOSÉ GUIRAU; commento a cura di MARTA CRISTIANI, LUIGI F. PIZZOLATO, PAOLO SINISCALCO, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 1993, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. II (Libri IV-VI), commento a cura di PATRICE CAMBRONNE, LUIGI F. PIZZOLATO, PAOLO SINISCALCO, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 1994, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III (Libri VII-IX), commento di GOULVEN MADEC – LUIGI F. PIZZOLATO, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 1996, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. IV (Libri X-XI), commento a cura di MARTA CRISTIANI, AIMÉ SOLIGNAC, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 2006, *De ord.* = AGOSTINO, *De ordine*, in *Tutti i Dialoghi*, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di GIOVANNI CATAPANO; traduzioni di MARIA BETTETINI, GIOVANNI CATAPANO, GIOVANNI REALE, Milano, Bompiani.

ALLBERRY 1938 = CHARLES R. C. ALLBERRY (ed.), *A Manichean Psalm-Book*, 2 voll., Stuttgart, Kohlhammer.

ARISTIDE QUINTILIANO 1963 = ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica libri tres*, ed. REGINALD P. WINNINGTON-INGRAM, Lipsia, Teubner.

ARIUS DIDYMUS 1887 = ARIUS DIDYMUS, *Doxographi Graeci*, ed. HERMANN DIELS, Berlin, Reimer (rist. anast. Berlin, de Gruyter, 1965).

ARNIM 1903 = HANS FRIEDRICH AUGUST VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner (rist. München-Leipzig, K.G. Sauri, 2000).

BEIERWALTES 1980 = WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frank-

furt a. M., Vittorio Klostermann Verlag (tr. it. di SALVATORE SAINI, *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989).

CICERONE 1965, *De inv.* = CICERONE, *De inventione*, ed. EDUARD STROEBEL, in *Scripta omnia*, vol. II, Stuttgart, Teubner.

CICERONE 1974, *De off.* = CICERONE, *De officiis*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di LEONARDO FERRERO e NEVIO ZORZETTI, Torino, Utet, 575-837.

CICERONE 1976, *Tusc.* = CICERONE, *Tusculanae disputationes*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di NINO MARINONE, Torino, Utet, pp. 452-863.

DOIGNON 1978 = JEAN DOIGNON, *Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai Soleil d'Augustin à Cassiciacum*, in RAYMOND CHEVALLIER (éd.), *Présence de Virgile*, Actes du Colloque (Paris E.N.S.-Tours), Paris, Le Belles Lettres, pp. 175-183.

GOLDSCHMIDT 1969 = VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin.

HADOT 1984 = ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, première édition, Paris, Études Augustiniennes.

HADOT 2005 = ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, deuxième edition revue et considerablement augmentée, Paris, Vrin.

MARTIANUS CAPELLA 1983 = MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. JAMES A. WILLIS, Leipzig, Teubner.

NOVAK 1975 = ADOLF NOVAK, «Die numeri iudiciales des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung», *Archiv für Musikwissenschaft* XXXII (1975), 196-207.

O'MEARA 2005 = DOMINIC J. O'MEARA, *The Music of Philosophy in Late Antiquity*, in ROBERT W. SHARPLES (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, London, Ashgate, 131-155.

PÉPIN 1976 = JEAN PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, University Press.

RIES 1964 = JULIEN RIES, «Jésus Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte», *Augustiniana* XIV (1964), 437-454.

SCHMIDT-POLOTSKY-BÖHLIG 1935-1939 = CARL SCHMIDT, HANS JACOB POLOTSKY, ALEXANDER BÖHLIG (hrsg.), *Kephalaia*, vol. I, Stuttgart, Kohlhammer.

SIMONETTI 1994 = MANLIO SIMONETTI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, a cura di MANLIO SIMONETTI, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

SORABJI 1983 = RICHARD SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth.

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, Milano, Vita e Pensiero.