

LA DIALETTICA DEL TEMPO NELLE « CONFESSIONES » DI AGOSTINO (*)

« S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » (1).

« Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ... Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre morte, ni que Dieu, ni que nous-mêmes » (2).

Qual è il ruolo dell'analisi del tempo all'interno dell'autobiografia agostiniana? Non si deve registrare uno scarto brusco e inspiegato tra i primi nove libri dell'opera e le trattazioni speculative della memoria e del tempo nei libri X e XI, e della creazione e dell'esegesi spirituale della Scrittura nei libri XII e XIII?

A mio parere — e non mi sembra che finora le tante interpretazioni dell'XI libro delle *Confessiones* abbiano fino in fondo compreso la complessità del disegno agostiniano, commettendo l'errore di astrarre l'indagine speculativa del tempo dal contesto in cui essa si inserisce (3) — l'analisi del tempo, indisgiungibile

(*) Le opere di Agostino sono citate nell'edizione della NBA.

(1) B. PASCAL, *Pensées*, n. 330 ed. Chevalier, in B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, p. 1170, Paris 1987.

(2) B. PASCAL, *Pensées*, n. 729 ed. cit., p. 1310.

(3) Quest'errore è stato giustamente stigmatizzato da Corsini, che riconosce l'esigenza di « riportare nel proprio contesto la discussione sul tempo che Agostino sviluppa in questo libro, liberandola, per quanto è possibile, da quel carattere assoluto che essa ha in certe interpretazioni che considerano questa sezione delle *Confessioni* alla stregua di un trattato sistematico sul tempo » (E. CORSINI, *Lettura del libro XI delle « Confessioni »*, in SOLIGNAC - CORSINI - PEPIN - DI GIOVANNI, « *Le Confessioni* » di Agostino d'Ipbona [IV] - Libri X-XIII, Palermo 1987, pp. 35-65), p. 36. Come esempi autorevoli di quest'errore di prospettiva interpretativa, cfr. le comunque importanti analisi di K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen 1980, tr. it. *Agostino d'Ipbona - Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983, il cap. « Indagine sulla realtà del tempo », pp. 259-280; G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, tr. it. *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1988, il cap. « La misura del tempo », pp. 189-200.

da quella della memoria che la sorregge, è la suprema *confessio*, che arriva ad investire non più l'esistenza personale di Agostino, con i suoi specifici peccati passati, atti o mancanze di cui pentirsi *coram Deo*, ma la stessa struttura interiore della coscienza umana; con l'analisi del tempo e della memoria la *confessio* esistenziale di Agostino diviene metafisica della *confessio*, riflessione sull'universale, ontologica invocazione a Dio che è ogni coscienza: l'esistenza umana, immagine deformata di Dio, porta incisi in sé enigmaticamente e la memoria, la gloria del Modello, e la tenebra di una ferita, di un'alienazione temporale da esso; la capacità di riconoscere filosoficamente questa contraddittoria dimensione dell'io, la sua scandalosa disarmonia, è prepararsi alla fede, all'invocazione di Dio come unica mediazione del proprio intimo paradosso; sì che l'aporia, che sembra minare e infine dominare la ricerca agostiniana sul tempo e sulla memoria, è così trasfigurata nella dialettica della fede, nella ricchezza della *confessio*, che, come vedremo, è lo sciogliersi della contraddizione nella relazione d'amore.

Proprio la struttura del X e dell'XI libro — indissolubilmente connessi nel trattare i due poli dialettici, contraddittori e complementari ad un tempo, della coscienza: la memoria (la grandezza, la *firmitas*, la permanenza metafisica dell'io) e il tempo (la miseria, l'*infirmittas* dell'uomo, il dileguare del suo essere) — conferma la validità di questa interpretazione: entrambi si aprono con una riflessione sulla *confessio* (cfr. X, 1, 1-5, 7 e XI, 1, 1-3, 5); entrambi si sviluppano ricercando attraverso l'evidenziazione dell'aporia, della enigmatica contraddittorietà del loro oggetto; entrambi si concludono con un vero e proprio inno all'azione mediatrice e redentrice di Cristo, Dio incarnato nel tempo (cfr. X, 40, 65-43, 70 e XI, 29, 39-31, 41).

In tal senso, memoria e tempo — contraddittori e dialettici in loro stessi, sì che circolarmente l'una si sfalda nell'altro che tende a ricomporsi in essa — divengono i momenti dialettici di quella che si potrebbe definire una psicologia o un'antropologia cristologica, perfettamente espressa dalla categoria agostiniana della *confessio* (dialettica coesistenza di *confessio laudis* e *confessio peccati*): soltanto nella fede nel paradosso dell'incarnazione redentrice di Cristo e quindi nel peccato che è la scissione che questa viene a riconciliare, è possibile comprendere la coscienza in tutta la sua enigmaticità, tollerarla integralmente nella sua scandalosa e dolorosa contraddittorietà di *roi déchû*. L'approdo del X e dell'XI libro, come vedremo filosoficamente fortemente aporetico, è in realtà trascendibile soltanto cristologicamente, ma non in maniera estrinseca — come invocazione di

maniera che chiuda pietosamente il libro —, bensì come intimo segreto di quella stessa aporia che l'indagine metafisica è venuta evidenziando.

LA DIALETTICA DELLA MEMORIA

Per comprendere fino in fondo la dialettica agostiniana del tempo è necessario premettere una pur sintetica analisi della memoria, che scopriremo come polo dialettico della stessa temporalità. La memoria è, infatti, la profondità dell'essere autocosciente, il fondamento dell'anima che comunque permane, malgrado la temporale alienazione dell'uomo, come identità nascosta, come essenza interiore da riscoprire, teologicamente come *imago* della permanenza divina.

Comunque, proprio in quanto realtà diveniente nel tempo, essa rimane per Agostino una realtà dialettica, tesa in se stessa attraverso dimensioni contraddittorie, e in tal senso mistero che la ragione umana non può pretendere di esaurire, paradosso che si struttura a livelli sempre più profondi.

In primo luogo la memoria è enigmatica unità molteplice, presenza quasi infinita di contenuti: « insomma l'universo intero concentrato in un punto: 'contenuto' nello stesso senso non spaziale in cui Dio contiene tutto ciò che esiste » (4). Infatti la memoria custodisce la realtà sensibile e temporale contenendola attraverso dei segni, *imagines* che quasi la trattengono dal suo precipitare nel non essere (cfr. X, 8, 12-15); la *vis* della memoria, che si arricchisce temporalmente (cfr. I, 8, 13 in cui Agostino descrive il dilatarsi della sua memoria durante l'infanzia), è una forza inesauribile di conservazione della realtà sensibile che rivela la memoria come atto spirituale della permanenza, trascendente rispetto alle cose che domina tesaurizzando e come trasfigurando, spiritualizzando (5). Così anche i nostri sentimenti — *affectio-nes* — vengono conservati dalla memoria, pur se non con la stessa violenta passione, non con lo stesso « sapore » con cui

(4) R. DE MONTICELLI, *Introduzione* in AGOSTINO, « *Le Confessioni* », Milano 1990, p. LXXVI.

(5) In VII, 1, 2, Agostino, narrando il suo passato manicheo e il materialismo che ne derivava, sottolinea la superiorità della *intentio* della coscienza rispetto alle *imagines* che essa viene formando in sé, riproducendo la realtà sensibile: « *Per tales imagines ibam cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid* ». Cfr. X, 8, 13-14; *De Trin.* X, 5, 7.

l'*animus* li ha provati originariamente (cfr. X, 14, 21-22). La memoria è inoltre e soprattutto il fondamento dialettico, quel permanere cosciente che rende possibile l'atto sintetico — *intentio* — del *cogitare*, identificazione che diviene, comunque temporalmente, attraverso la connessione (il *cogere*) e la distinzione di una pluralità — *sparsa* — di contenuti spirituali che la memoria conserva (cfr. X, 11, 18), ma come non immediatamente disponibili e unificati; nella memoria comunque l'uomo ricercando identifica, oltre le nozioni apprese dall'esterno, la *praesentia* interiore delle *res ipsae*, le realtà ideali e le nozioni matematiche (cfr. X, 9, 16-13, 20). Qui Agostino scopre la memoria come presenza metafisica, come realtà spirituale aperta su quelle verità assolute che il neoplatonismo gli aveva rivelate; oltre queste, la coscienza scopre nella memoria il rifulgere dell'« *aeterna sapientia super omnia manens* » (IX, 10, 25), l'identità di quella « *regio ubertatis indeficientis* » (IX, 10, 24) dialetticamente opposta alla « *regio egestatis* » (II, 10, 1), alla « *regio mortis* » (IV, 12, 18), alla « *regio dissimilitudinis* » (VII, 10, 16) dell'esistenza temporale: « *Et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem* » (VII, 10, 16); questo « *nosse ipsum incommutabile* » (VII, 17, 23; cfr. VII, 9, 13-14) è dunque la paradossale presenza nella memoria, realtà che nel tempo viene arricchendosi di contenuti e nel tempo li viene scoprendo (cfr. X, 18, 27-19, 28), di verità identiche, immutabili, della stessa Immutabilità, inoltre rivelata da quell'universale desiderio della « *vita beata* » che è inconsapevole certezza di una identica origine e vocazione nascosta in ogni coscienza (cfr. X, 20, 29-23,34): il bene assoluto.

Eppure la memoria non è soltanto questo interiore approfondirsi alla scoperta di un'identità nascosta, della sussistenza della coscienza; anzi, questa anamnesi è sempre più caratterizzata dall'esperienza della differenza e dalla sua intrascendibilità: proprio di fronte a questa molteplice, innumerabile e qualitativamente straordinaria ricchezza, rivelazione della profondità spirituale della coscienza, il sentimento dominante dell'io è lo smarrimento di fronte al suo intimo abisso, ove la stessa infinità dei ricordi è altra, come autonoma rispetto alla volontà e al potere presentificante della memoria, pluralità sfuggente ed intermittente, temporale andare e venire ed intrecciarsi e nascondersi in profondità ora irraggiungibili (*cavernae*) ora emerse all'improvviso (*campi*); la *vis* della memoria è come indisponibile, trascendente, sempre più profonda, e in tal senso *horrenda*, rispetto al pieno dominio della coscienza, sì che l'uno-tutto spirituale della memoria si rivela come non simultaneo, temporalmente « spar-

so », alienato in se stesso, uno-altro: « *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi — quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria —, per haec omnia discuro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam: tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!* » (X, 17, 26); l'uomo sfugge quindi a se stesso, incapace di comprendere e di dominare la sua capacità di contenere la totalità della realtà, di complicarla nell'infinità interiore del *venter animi* (X, 14, 21); ove ciò che sbigottisce Agostino è la contraddizione tra la angusta fragilità dell'uomo mortale e la straordinaria vitalità, l'infinita grandezza, la potenza spirituale che è la *vis* della memoria: « *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrabile amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? 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 extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupore adprehendit me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos* » (X, 8, 15). Il fondamento della permanenza dell'*animus* si rivela, paradossalmente, un abisso, un vuoto di presenza, sì che un chiaro e distinto possesso del sé, una piena e stabile autocoscienza, una identificazione della memoria, quindi, si rivelano impossibili; anzi nell'*animus* domina lo stupore, lo sbigottito sentimento di vertigine che lo afferra dinanzi a ciò che come altro lo trascende in se stesso; ove il sentimento del sublime non è suscitato dalle infinità della natura, ma dalla stessa dialetticità della coscienza che sfugge a se stessa perché infinitamente più complessa e quindi contraddittoria, altra rispetto alla finitezza della sua stessa comprensione (6): « *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.*

(6) « *Nos sumus qui nos comprehendere non valemus, nos modulum scientiae nostrae altiores fortioresque superamus, nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos* » (*De anima et eius origine* IV, 6, 8). « *Ecce modo, modo dum sumus, dum vivimus, dum nos vivere scimus,*

Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus: ego sum, qui meminimi, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum: quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam » (X, 16, 25).

L'interiorità della coscienza, la memoria dell'io è dunque il paradosso di un essere negato a se stesso, di una presenza che eccede se stessa, di un'identità in sé alienata, ovvero di una memoria non del tutto padrona, non del tutto memore di se stessa (7).

Siamo dunque giunti ad un paradosso straordinario, « *incomprehensibilis et inexplicabilis* » (X, 16, 25), quello dell'oblio di sé (cfr. X, 16, 24-19, 28) che la memoria deve ritrovare in se stessa, cioè della coscienza (nel ricordo) della presenza di un'assenza, dell'essere del non essere, o meglio dell'essere (memoria) il non essere (oblio): « *Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur* » (X, 16, 25). L'infinità stupefacente della memoria, la sua complicazione spirituale, la sua straordinaria eccedenza rispetto a tutto ciò che di materiale e finito si dà nella realtà, la sua metafisica apertura sulla luminosa immutabilità delle idee e sulla « *ipsa veritas* » (X, 24, 35), « *Lux permanens* » (X, 40, 65), il suo essere insomma immagine dell'identità dell'eterno nell'unificare il disperso nella sua profondità, è enigmaticamente indissolubile dal suo nascondersi e disperdersi nella dimenticanza temporale, dalla finitezza della sua coscienza. Questa è altra a se stessa, compito e responsabilità

dum meminisse nos et intellegere et velle certissimi sumus, qui nos naturae nostrae magnos cognitores esse iactamus, quid valeat memoria nostra vel intellegentia vel voluntas omnino nescimus » (ibid., IV, 7, 9); così lo stesso Paolo « sciebat magna, alta atque divina, quae ipse non erat; et hoc nesciebat, quod ad naturam ipsius pertinebat. Quis in tanta occultarum rerum scientia tantam sui ipsius ignorantiam non miretur? » (ibid. IV, 8, 12).

(7) « *Quid est ergo quod nescio quomodo subtrahimur negamurque nobis, itemque nescio quomodo proferimur ad nos reddimurque nobis, quasi alii simus et alibi simus, quando quaerimus nec invenimus quod in memoria nostra posuimus, neque nos ipsi ad nos ipsos veluti alibi positos pervenire possimus, et tunc perveniamus quando invenimus? Ubi enim quaerimus nisi apud nos? Et quid quaerimus nisi nos, quasi non simus in nobis et aliquo recesserimus a nobis? Nonne adtendis et exhorrescis tantam profunditatem? Et quid est hoc aliud quam nostra natura, nec qualis fuit, sed qualis nunc est? Et ecce magis quaeritur quam comprehenditur » (De anima et eius origine IV, 7, 10).*

a se stessa di un identificarsi che comunque deve distendersi nel tempo; ove questo rammemorarsi non è mai umanamente esauribile, in quanto l'oblio di sé è comunque l'origine non disponibile della coscienza (cfr. i fondamentali I, 6, 7-10, ove Agostino si pone il problema dell'origine, della memoria ontologica della propria esistenza, non identificandola se non con l'oblio assoluto del non essere ancora, da cui comunque la coscienza esce solo gradualmente, passando attraverso l'esistere nell'oblio dell'infanzia), il suo originario non possedersi, sì che la consapevolezza che essa può eventualmente raggiungere è comunque un riprendersi attraverso la insuperabilità del mistero della sua origine che è apertura sul mistero immemorabile dell'assoluta alterità di Dio creatore; ogni autonomia, ogni assoluta identificazione dell'interiorità è quindi impossibile, proprio in quanto la memoria nasce dalla differenza e diviene soltanto attraverso la differenza — « *memoria retinetur oblivio* » (X, 16, 24) —, ove l'oblio è la stessa non simultaneità della memoria a se stessa, la sua insuperabile temporalità, il peso intrascendibile della distanza che il ritorno autocosciente a sé deve superare; dialetticamente sempre più la memoria si rivela quindi come il paradosso di una presenza metafisica legata ad un divenire, ad un'*intentio* temporale attraverso la quale cercare se stessa, o meglio la profondità e la totale identità di se stessa, dunque scissione temporale tra coscienza immediata ed autocoscienza, tra conoscere se stesso e pensare se stesso, come chiarirà il *De Trinitate* (8): « *interrogatio mea intentio mea* » (X, 6, 9).

Ma in quanto l'*intentio* è un atto della volontà, la stessa *intentio* che guida l'anamnesi della memoria, la sua volontà di riconoscersi, è una volontà debole; il paradosso di una memoria obliatasi si approfondisce ulteriormente nell'assoluta contraddittorietà di una volontà in cui essa vuole possedersi smarrendosi, in quanto l'uomo vuole in realtà rimanere nascosto a se stesso, pur volendo disporre di tutte le altre verità: « *Sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult* » (X, 23, 34). L'oblio della memoria si rivela pertanto come volontà d'oblio della memoria, come perversa volontà di nascondimento della

(8) Il libro X delle *Confessiones* può essere compreso pienamente soltanto in relazione all'analisi della coscienza come rapporto tra memoria ed *intentio* temporale che Agostino conduce nel *De Trinitate*. In questa sede mi limito a rimandare al mio *La dialettica della coscienza nel De Trinitate, in Interiorità ed intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1990, pp. 145-176.

coscienza a se stessa in idoli di conoscenza puramente esteriore: « Se si ignora vuol dire che è fuori della sua natura, fuori di se stessa: assente alla sua presenza; quasi staccata da sé e gettata in altro. Non che l'anima non si conosca, bensì l'anima non si pensa... L'anima si conosce, ma ignora di conoscersi, perché pensa ad altro, si oblia in altro... L'anima che ignora se stessa è un'anima che tiene nascosta la conoscenza di sé, coperta da altro: non è un sapere, è una caduta » (9).

Proprio nel luogo dell'assenza della memoria a se stessa si nasconde comunque il segreto della memoria, la memoria della memoria — *memoria sui*, per riprendere un'espressione del *De Trinitate* —: la memoria è nella sua massima profondità aperta sull'assolutamente Altro, che però è presente come dimenticato (« *praeter memoriam* »), come altro da sé, come peccaminosamente rimosso: « *Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?* » (X, 17, 26). Dio è fuori della memoria perché la memoria lo cerca altrove non trovandolo in sé, ma è anche all'interno della memoria perché, come sosteneva il *Menone* platonico, è impossibile cercare di conoscere qualcosa che si ignora del tutto, cercare di ricordare qualcosa che sia del tutto dimenticato: « *Neque enim omni modo adhuc oblitus sumus, quod vel oblitus nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitus fuerimus* » (X, 19, 28). Ciò significa che Dio permane nella memoria malgrado il suo oblio, in quanto la memoria è comunque creata come immagine di Dio, e che constatare questa dimenticanza significa ricordarsi di Dio e scoprirsi come peccatori, ove comunque l'anamnesi agostiniana è opera della grazia di Dio e non atto riflessivo della coscienza.

La ferita dell'assenza, dell'oblio è infatti rivelata, nella memoria, dal paradosso supremo: la presenza dell'Infinito, dell'Incontenibile, dell'Immutabile, inteso non solo come rifulgere di una verità ideale, ma come presenza di un Atto spirituale d'amore, cioè della grazia che redime quell'oblio in cui la memoria ha voluto nascondersi: « *Manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam* » (X, 24, 35). Per arrivare al fondo di se stessa e conoscersi realmente, la memoria deve divenire da *venter animi*, *cor animi*, ricordo, *confessio* ed amore della presenza dell'alterità di Dio: « *Interior intimo meo, superior summo meo* » (III, 6, 11),

(9) M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, p. 245; cfr. l'intero capitolo « La memoria », pp. 244-267.

ovvero centro trascendente dell'interiorità, paradossale atto d'amore in cui il fondamento infinitamente trascendente della realtà si rivela incarnato nell'intimità esistente dell'uomo, in cui l'origine del fondamento si offre come la meta trascendente dell'immagine.

La memoria scopre così di non potersi contenere in quanto contenuta da Dio, in quanto aperta sulla e dalla inesauribilità dell'Infinito. La ricerca di se stessa conduce al paradosso assoluto, alla constatazione che la sua identità si rivela nella sua intimità come una differenza assoluta: l'« *internum aeternum* » (IX, 4, 10), la presenza di Dio nella memoria umana, ovvero la presenza dell'Infinito Eterno in un essere finito e temporale (10): « *Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et conmutantur haec omnia, tu autem inconmutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici* » (X, 25, 36). La memoria si rammemora di sé, si comprende tutta solo riconoscendosi mutevole, alienata nella molteplicità temporale delle *affectiones viventis* e quindi dimentica di Dio, che è la sua stessa Memoria, cioè il fondamento immutabile che abita la memoria umana, rendendole possibile il cercarsi e il ricordarsi di Dio: « *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent* » (X, 27, 38) (11).

(10) Le *Confessiones* si aprono proprio con la *confessio* di questo mistero straordinario (I, 1, 1-5, 6; cfr. inoltre III, V, 2, 2; III, 6, 11; VI, 1, 1; VI, 3, 4; VII, 7, 11; X, 26, 37-28, 39): come la coscienza dell'uomo può mai contenere l'Incontenibile? Cfr., a proposito, L. F. PIZZOLATO, *Il primo libro delle « Confessiones » di Agostino: ai primordi della « confessio »*, in PIZZOLATO, CERIOTTI, DE CAPITANI, « *Le Confessioni* » di Agostino d'Ipbona (I), Palermo 1984, pp. 9-78, in particolare pp. 21-23.

(11) Qui Agostino ripensa in senso personalistico e cristiano un principio chiave del neoplatonismo: l'immanenza del derivato nell'origine trascendente secondo una relazione irreciproca, su cui cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Roma 1979, pp. 223-283, ove bisogna comunque specificare che in Agostino questo principio è come rovesciato nell'affermazione dell'immanenza del trascendente nell'alterità della coscienza, un'immanenza non puramente ontologica, ma di volontà, d'amore, di un atto divino di redenzione, prolungamento dell'incarnazione di Cristo.

La *memoria Dei*, ovvero la coscienza della presenza ontologica che è al tempo stesso presenza d'amore di Dio nei confronti della sua creatura, non è comunque immediatamente coincidente con la *memoria sui*, con la verità interiore del sé spirituale che l'uomo ha scoperto; l'uomo, cioè, non può compiere autonomamente questa identificazione, non meramente conoscitiva, ma soprattutto volitiva, intenzionale, di libertà.

La *memoria Dei* si scontra con le tante tentazioni, con le tante possibili dimenticanze di sé e di Dio (12). La volontà umana è incapace di identificare autonomamente la coscienza dell'uomo nella piena reminiscenza del suo essere spirituale e della sua origine: « *Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quicquam recedat ex me... Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique* » (X, 40, 65); « *Nunc... quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum* » (X, 28, 39). La memoria, il centro spirituale dell'io, si rivela hegeliana coscienza infelice, temporalmente e dolorosamente « incontenente », alienata da se stessa, peso a se stessa, incapace di ridentificare se stessa, scissa in due volontà contraddittorie (una di identità, l'altra di dispersione) che rivelano la relazione intima della coscienza come relazione d'amore, di volontà; sì che solo la personalizzazione della realtà assoluta che la coscienza aveva scoperto come suo polo *intimior* e la sua rivelazione come Volontà d'amore in Gesù Cristo permettono, nel liberarsi della *confessio*, la fede nella conciliazione dell'io con se stesso: « *Ideoque consideravi languores peccatorum meorum... et dexteram tuam invocavi*

(12) Cfr. X, 28, 39-39, 64, ove Agostino evidenzia il conflitto di volontà nell'uomo, riprendendo la fondamentale dialettica — « *ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum* » (VIII, 11, 27) — interna al *monstrum* che è l'uomo, analizzata in VIII, 7, 16-11, 27; ove comunque il paradosso del conflitto interiore è spiegato come « *aegritudo animi* » (VIII, 9, 21), in cui Agostino è « *haesitans mori morti et vitae vivere* » (VIII, 11, 25): ciò che trasforma l'esitazione di un'anima dilaniata tra due desideri contraddittori in un'anima credente è l'atto della decisione della fede: « *Quamdiu, quamdiu 'cras et cras'? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?* » (VIII, 12, 28); con l'istante decisivo il tempo viene completamente redento, trasformato da distrazione in *peregrinatio*, in *intentio* di fede (cfr. lo « *statim mutato vultu intentissimus cogitare coepi* » (VIII, 12, 29) che segue all'ascolto del « *tolle et lege* », dell'irruzione decisiva della Parola di Dio nella esistenza personale di Agostino): la volontà negativa dell'uomo permane, ma solo come tentazione, resistenza del limite umano sempre vinta dalla grazia di Dio.

ad salutem meam. Vidi enim splendorem tuum corde saucio et percussus dixi: quis illuc potest?... Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi?... Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis » (X, 41, 66-43, 69). La riconciliazione della coscienza con se stessa, il pieno rammemorarsi della memoria, non è più un movimento interiore d'ascesi verso il fulgore — per Agostino irraggiungibile: « *quis illuc potest?* » (13) — di una Luce intravista interiormente, ma l'umile movimento della fede verso il fatto storico della rivelazione della salvezza in Gesù Cristo. La memoria si rammemora pienamente di sé soltanto al di fuori di sé, in Cristo fattosi carne; solo dalla paradossale umiltà della fede nell'incarnazione temporale di Cristo, da quello che sembrerebbe essere il rovesciamento di qualsiasi interiorizzazione spirituale, la memoria può essere ricondotta oltre se stessa nell'abissalità del suo centro metafisico, nei riguardi del quale confessare umilmente la sua creaturalità, l'infinita distanza che il suo limite esistenziale e di peccato le impediscono di attraversare. Solo l'amore di Dio, cioè una libera iniziativa del suo amore, e non la contemplazione di una verità metafisica, ontologica o filosofica possono realizzare la mediazione; solo nella *confessio* dell'amore di Cristo l'uomo può così al tempo stesso accettare la sua creaturalità peccaminosa e la fede in un destino divino: « *Ecce, domine, iacto in te curam meam ut vivam* » (X, 43, 70).

La scoperta della *Veritas* più intima del proprio intimo, cioè più intima del ventre della propria memoria, è dunque possibile unicamente attraverso una tensione di ricerca, che richiama l'oblio, il nascondimento, il tempo, la *cura* come suoi elementi necessari, costitutivi: possiamo definire questa dialettica come l'esperienza o la passione dell'enigmaticità dell'uomo, della sua contraddittorietà: « *Domine Deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum,*

(13) Cfr. VII, 17, 23-18, 24, ove la ricerca metafisica di Dio è incapace di attingere stabilmente Dio: « *Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque dirapiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu* »; problematica si rivela la stessa intuizione dell'esse incommutabile, il pervenire della sua anima « *ad id quod est in ictu trepidantis aspectus... sed aciem figere non evalui et percussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem quae comedere nondum possem. Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum (1 Tim. 2,5)* ». Cfr. inoltre in IX, 10, 24-25 il ricadere nel tempo dell'estasi di Ostia, nella quale è attinto solo un caduco « *momentum intelligentiae* », e non la beata e stabile contemplazione di Dio.

et ipse est languor meus » (X, 33, 50); la scoperta della Verità non è l'identificazione di una quiete che astragga l'uomo dalla sua esperienza di finitezza; in essa e nell'angoscia — *cura* — di essa l'uomo rimane, pur se riuscendo a tollerarle come peso del proprio esistere ormai orientato verso Dio, sollevato dalla speranza che la sua grazia dona al fedele. In tal senso, l'angoscia rivela l'inquietudine esistenziale, il « *fluctuare* » (X, 33, 50), lo scindersi e il non contenersi, l'incapacità di disporre di sé e della propria capacità di scelta (14), l'*incontinentia* che tanto spazio ha nel X libro (cfr. X, 28, 39-39, 64), cui è contrapposta la *continentia*, l'*amorem cohibere* » (X, 37, 61), ovvero la riunificazione del proprio desiderio operata dall'amore di Dio: « *Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum* (Sap. 8, 21). *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus... O amor qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me!* » (X, 29, 40); il fondo della memoria è la *confessio* di una dialettica umanamente non risolvibile tra l'amore divino che consuma il peccato e l'incapacità umana di contenersi in questo amore (cfr. in X, 35, 57, la *confessio* dell'intermittenza, dell'instabilità, della contraddittorietà dell'*intentio* di lode a Dio).

Ora proprio perché trascendente la capacità dell'uomo, que-

(14) « *Nec ille (Paolo) in se potuit, quia idem pulvis fuit, quem talia dicentem adflatu tuae inspirationis adamavi: 'omnia possum, inquit, in eo qui me confortat' (Phil. 4, 13). Conforta me, ut possim* » (X, 31, 45); « *Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in ista vita... utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua* » (X, 32, 48). « *Sed me contemnis forsitan confitentem... Ego autem... certe ammonere non desino ut agnoscas potius communem infirmitatem, in qua virtus perficitur, ne pro cognitis incognita praesumendo ad veritatem pervenire non possis... Quid dicam de voluntate, ubi certe liberum a nobis praedicatur arbitrium? Nempe beatissimus apostolus Petrus volebat pro Domino animam ponere, plane volebat; neque enim Deum id pollicendo fallebat, sed quantas vires haberet voluntas ipsa, nesciebat: proinde vir tantus, qui Iesum Filium Dei esse cognoverat, se latebat. Scimus nos itaque aliquid velle seu nolle; sed voluntas nostra, etiam cum bona est, quantum valeat, quantas vires habeat, quibus temptationibus cedat quibusve non cedat, si nos non fallimus... nescimus* » (De anima et eius origine, IV, 7, 11).

sta *confessio* dev'essere sempre rinnovata in quanto sempre esposta alla tentazione di rinchiudersi in autocompiacimento, di riflettersi in un curvo amore di sé: « *Minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu. Obsecro te, Deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium conperero. Iterum me diligentius interrogem* » (X, 37, 62); solo Dio può in realtà rompere il groviglio inestricabile di volontà di liberazione e di ricaduta nel peccato che è proprio dell'uomo, solo Dio può essere il Soggetto che avvia e sostiene la *confessio* umana, rischiarandone la coscienza — in cui l'uomo rischia di essere inghiottito — tramite la giustificazione d'amore: « *Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo* » (X, 5, 7). L'oblio di sé come peccato può risolversi soltanto nella *confessio* dell'oblio di sé, nel riconoscimento della creaturale intrascendibilità del proprio limite, della propria interiore differenza, delle *tenebrae* della temporalità attraverso le quali lo stesso illuminante *amor Dei* diviene, fino al *meridies* escatologico, ove quindi l'analisi della permanenza della memoria si conclude nella *confessio* di un interiore divenire temporale, di una *peregrinatio* che solo Dio può compiere: « *Nequaquam deserens coepta tua consumma imperfecta mea* » (X, 4, 5).

Infatti se la memoria si è rivelata l'enigma di una presenza gettata nell'assenza dell'oblio, nella distanza temporale di sé da sé, se questo enigma si è approfondito nel paradosso della presenza redentrica dell'Eterno nella sua alienazione temporale rivelata come peccato, è ora necessario passare all'analisi del tempo, della dispersione attraverso la quale la stessa anamnesi della fede è costretta a divenire, per cercare di chiarire il paradosso supremo cui l'indagine della memoria approda e che apre lo stesso XI libro (cfr. XI, 1, 1-9, 11): Dio è nel tempo, il tempo è in Dio.

L'ENIGMA DEL TEMPO (XI, 14, 17-15, 20)

Ma per l'uomo cos'è il tempo in sé? « *Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit?* » (XI, 14, 17): la natura del tempo è infatti talmente ambigua da non permetterne alcuna ontologizzazione; il tempo è divenire, cioè essere costitutivamente annodato al non essere, quindi groviglio di contraddizioni, sì che al platonico Agostino scetticamente l'aporia si profila come l'ap-

prodo necessario di un'indagine puramente razionale volta alla comprensione della realtà del tempo (15).

Platonicamente, infatti, vi può essere scienza, conoscenza assoluta, soltanto dell'essere eterno, identità assoluta ed immutabile che non conosce contraddizione; il tempo, invece, è l'essere non simultaneo del divenire, quindi il non essere identico, bensì l'essere frantumato in un'alterità onto-logica di dimensioni (passato, presente e futuro) o di istanti reciprocamente ripugnanti, escludentisi: nel tempo « *aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit* » (*De civ. Dei* XI, 6); il tempo è così « *in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterit, eo quod simul esse non possunt* » (*De civ. Dei* XII, 15, 1); dunque bisogna riconoscere che « *longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri... nullum vero tempus totum esse praesens* » (*Conf.* XI, 11, 13).

Se per Agostino solo il presente è — in quanto il passato non è più e il futuro non è ancora, ma essi hanno ricevuto o riceveranno realtà soltanto attraverso il presente —, il presente non è mai lo stesso, ma è sempre diverso da se stesso, è e non è se stesso. Ma in che senso il presente muta? Astrattamente considerato, il presente è sempre, esso non passa, ma è il *nunc* che solo si offre alla percezione; il riferimento è quindi alla realtà che si dà divenendo nelle tre dimensioni del tempo, e che attraverso di esse incessantemente nasce, muore, muta: il *tempus* è una « *mutatio* » ove « *in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur* » (*Conf.* XI, 7, 9). In tal senso, il tempo può distinguersi in passato (lo stato, proprio di un essere, che non si dà più), in futuro (lo stato, proprio di un essere, che non si dà ancora) e in presente (il darsi ora di un determinato stato di un essere), donde il tempo è il flusso di durata di una realtà finita che si dispiega attraverso una serie di stati ontologici non coincidenti, ma reciprocamente altri: « *Fidenter ... dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset fu-*

(15) Sulle possibili fonti filosofiche della riflessione agostiniana sul tempo, cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1955²; E. P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit- Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979; G. O'DALY, *op. cit.*, pp. 189-200 (con particolare attenzione al rapporto con eventuali fonti stoiche); M. CRISTIANI, *Summe esse atque summe vivere id ipsum est - Il tempo vissuto: Seneca e Agostino*, Roma 1979 (cfr. alle pp. 19-27 l'interessante parallelo tra Agostino e Seneca, possibile mediatore di dottrine stoiche ed epicuree).

turum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus » (XI, 14, 17). Il tempo è così la legge del divenire ontologico dell'esistenza finita (ove è da notare la paradossalità di questa affermazione che congiunge essere e divenire, quindi non essere, nel tempo), flusso in cui al tempo stesso le creature si distendono essendo, e si sfaldano consumandosi; dunque, soltanto in riferimento agli stati dell'essere creaturale il tempo può essere considerato, mai astrattamente in se stesso: « *Quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret...?* » (*De civ. Dei* XI, 6); « *Nullum tempus esse potest sine creatura* » (*Conf.* XI, 30, 40); « *Quia rerum mutationibus fiunt tempora* » (XII, 8, 8); « *Sine varietate motionum non sunt tempora; et nulla varietas, ubi nulla species* » (XII, 11, 14), ovvero senza nessun essere formato, determinato (16).

Quindi, interpretato come flusso di stati delle creature che in esso si danno, il tempo, Crono che divora i suoi figli, non può mai essere tutto simultaneamente, in quanto esso si riduce ad essere solo nell'inafferrabile istantaneità del presente, ontologicamente fortemente problematica in quanto l'essere istantaneo è un essere che non ha consistenza, spessore ontologico; tenendo infatti presente l'assiomatica identificazione platonico-agostiniana di essere e immutabilità ovvero assoluta permanenza e presenza (17), l'identificare l'essere presente con l'istante inafferrabile — ove paradossalmente ciò che *in-stat*, che sta dinanzi come presente, è assolutamente in-stabile, *raptim assente* —, significa affermare contraddittoriamente il non essere dell'essere del presente: « *Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium* » (XI, 15, 20); nella metafora spaziale cui Agostino ricorre

(16) « *Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino... Nec sic accipiatur quod dictum est: Tempus a creatura coepit, quasi tempus creatura non sit, cum sit creaturae motus ex alio in aliud consequentibus rebus secundum ordinationem administrantis Dei cuncta quae creavit* » (*De Gen. ad lit.* V, 5, 12).

(17) Cfr. E. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, II, Paris 1962, pp. 205-223; P. PORRO, *Agostino e « il privilegio dell'adesso »*, in *Interiorità ed intenzionalità in S. Agostino*, cit., pp. 177-204.

per rappresentare la dimensione del tempo, il presente è assenza di consistenza, quindi di durata e di permanenza, dunque di essere, nel suo essere un *punctum* inesteso, nel suo non occupare alcuno spazio d'essere: « *Clamat praesens tempus longum se esse non posse* » (ibid.); « *Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit?* » (XI, 28, 37).

Ciò significa che l'essere dell'esistenza finita è nel tempo sempre frantumato, alienato in se stesso dal suo stesso essere, che l'uomo accede all'essere solo istantaneamente, svanendo; il tempo è (nello stato presente) lo svanire istantaneo di ciò che ancora non è (lo stato futuro) in ciò che non è più (lo stato passato): « *Praeteritum enim iam non est et futurum nondum est* » (XI, 15, 18); « *Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas* » (XI, 14, 17); il tempo non è che l'istante presente del trapasso, della nullificazione, della morte (18), essendo nella sua totalità di dimensioni solo attraverso il nulla del futuro e del passato, ovvero è il divenire nulla attraverso l'essere istantaneo del presente, che viene immediatamente inghiottito nel non essere per lasciar posto ad un altro istante altrettanto inafferrabile e caduco: « *Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?* » (Conf. XI, 14, 17).

Se il tempo è flusso, in esso non si può essere del tutto: « *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* » (VII, 11, 17); il tempo, inteso come dimensione trascendentale dell'essere finito, è non essendo, vive morendo, appare sparendo, presenza di un'assenza (sì che l'esistenza temporale può essere definita come « *vita mortalis an mors vitalis* » (I, 6, 7), sì che il « *tempus huius vitae* » non è che « *cursus ad mortem* », ovvero un « *in vita et in morte simul esse* » (De civ. Dei XIII, 10); cfr. Conf. IV, 10, 15; Tr. in Ioh. Ev. 38, 10), enigmatico trapasso dall'essere di un istante al suo non essere e dal non essere di un secondo istante al suo essere al posto del primo; ove proprio questo passaggio appare ad Agostino assolutamente

(18) « *Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem non perficientem, sed consumentem* » (De peccatorum meritis et remissione I, 16, 21).

incomprensibile, come evidenza anche nel *De Civitate Dei* a proposito dell'istante del morire, cioè del passaggio dall'essere della vita al non essere della morte: « *Perit igitur (l'uomo) inter utrumque, quo moriens vel in morte sit; quoniam si adhuc vivit, ante mortem est; si vivere destitit, iam post mortem est. Numquam ergo moriens, id est in morte, esse comprehenditur. Ita etiam in transcurso temporum quaeritur praesens, nec invenitur, quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in praeteritum. Nonne ergo videndum est, ne ista ratione mors corporis nulla esse dicatur? Si enim est, quando est, quae in ullo et in qua ullus esse non potest?* » (*De Civ. Dei* XIII, 11, 1). L'essere dell'istante del morire — l'« *esse in morte* » — è quindi incomprendibile proprio in quanto istante del passaggio tra due dimensioni opposte, ove Agostino sembra riecheggiare la trattazione platonica dell'istante in *Parmenide* 156d-e (19), ove l'istante « *pare significhi qualche cosa di simile: ciò da cui qualche cosa muove verso l'una o l'altra delle due condizioni opposte* »; l'istante è il paradosso di una realtà dotata di una « *incomprensibile (atopos) natura, posta in mezzo tra movimento e immobilità* », o tra « *essere e morire, non essere e venire all'essere* ». Così, a livello temporale, quando e come l'essere presente sparisce per far spazio all'istante futuro che ancora non è? Se si dà presente, esso deve avere un essere; ma questo essere allora non può essere assoluto passaggio, deve almeno istantaneamente essere essere. Allora come può ciò che è rovesciarsi nel suo opposto? Se il presente « è » l'istante del perire, del passaggio al non essere del passato, quando e dove questo passare si dà in esso? Così quando, dove e come può il non essere del futuro divenire nel presente altro da sé?

Aporeticamente nell'istante del presente si devono pensare almeno tre istanti, cioè una pluralità di stati in cui il non essere ancora del futuro diviene (in un primo istante che dev'essere anch'esso) l'essere istantaneamente immobile del presente (istante del presente puntuale), e l'essere istantaneamente immobile del presente diviene (in un terzo istante che dev'essere anch'esso) il non essere più del passato; perché si dia tempo, il presente dev'essere frantumato in questi tre istanti — reciprocamente altri — che devono essere simultaneamente identificati, pur se inafferrabili, nella inestensione del presente; con il rischio di aprire un dissolvente processo in cui zenonianamente il presente verrebbe — in quanto identità con gli istanti di passaggio — dilatato all'infinito ed eternizzato, rendendo impossibile il tempo.

Dunque, la contraddittorietà del tempo si è spostata dalla

(19) Cfr. inoltre ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10 e 13.

contraddittorietà del rapporto tra le tre dimensioni del tempo alla contraddittorietà dello stesso istante del presente, essere inesteso che deve enigmaticamente essere in sé complicatissimo, assoluto paradosso perché identità degli opposti simultaneamente « abitata » da essere e non essere, quiete e divenire, nascere e perire, presente e passato, presente e futuro; il presente è così unico accesso del tempo all'essere e simultaneamente punto di fuga da esso, effimero stato dell'essere che non possiede la pienezza, l'identità ovvero la incommutabilità dell'essere, ma soltanto una sua ombra sparita nell'istante stesso in cui è apparsa, un'inafferrabile intermittenza dell'essere; dunque esso è, come afferma lo stesso Agostino nel *De Civitate Dei*, realtà incomprendibile, paradossale, sospesa — proprio come l'istante del morire — in una dimensione inattingibile proprio perché inestesa e al tempo stesso complicata dalla contraddizione: vero e proprio *atopos* in cui si dà l'« *implicatissimum aenigma* » (XI, 22, 28) del tempo, per cui non essendo comprensibile il presente come momento di passaggio — « *si enim est, quando est?* » —, il tempo stesso finirebbe per identificarsi del tutto con il presente e per coincidere con l'eternità, non potendo passare nel passato, né potendo il futuro passare in esso; così come non essendo comprensibile l'istante del morire, la vita sarebbe come immobilizzata nell'essere.

Se il presente è quindi un passare e un contraddirsi, un assoluto dileguare onto-logico, che non si lascia pensare proprio a causa della sua assoluta instabilità ed inconsistenza, ma anzi si volatilizza inafferrabile, dobbiamo allora concludere che il tempo è irrealista, che esso non esiste? Se il tempo non fosse, se il divenire ontologico non fosse, nulla esisterebbe della creatura — ovvero di ciò che è derivato passando dal non essere all'essere per opera di Dio —, tutt'al più ridotta ad illusoria parvenza; ma ciò è impedito dalla fede cristiana, che considera la creatura degna dell'atto d'amore della creazione divina; inoltre affermare l'irrealtà del tempo significherebbe contraddire l'universale certezza di esistere, in quanto comunque noi siamo gettati nel tempo, lo viviamo, lo soffriamo, lo pensiamo; esso è detto e interiormente rappresentato e, scrive Agostino, « *videri nisi quod est non potest* » (XI, 18, 24); la scissione tra essere e non essere viene quindi a coincidere con la scissione del *nescire* della comprensione filosofica e lo *scire* dell'esperienza esistenziale, del tutto parallela alla scissione tra l'impossibilità di concettualizzazione del morire e il suo esperirlo lungo tutta la vita in *De civitate Dei* XIII, 9-11 (20); il tempo quindi essendo e non essendo, è al tempo

(20) « *Utinam in paradiso bene vivendo egissemus, ut re vera nulla*

stesso notissimo e incomprensibile, esperito e vissuto, e volatilizzato come onto-logicamente incomprensibile, inafferrabile: « *Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicari velim, nescio* » (XI, 14, 17) (21). Se dunque il tempo è radicato con tanta immediata certezza nella coscienza dell'uomo e nel suo agire, se ogni uomo ne parla e ne misura l'estensione (22), esso dovrà essere qualcosa di più di quella presenza assente che abbiamo sinora intravisto.

Ma se l'analisi onto-logica del tempo ha fatto naufragio sull'aporia della intima contraddittorietà del tempo, e al suo interno dell'istante del presente, non sarà più possibile afferrare il tempo in sé, ovvero lo scandalo del fluire ontologico degli esseri creati condannati ad un'esistenza intermittente e alienata in una pluralità di stati non coincidenti. Il tempo potrà ritrovare consistenza, continuità non intermittente, spessore onto-logico solo ad un diverso livello, interiore e psicologico; il vissuto — che crede nella esistenza del tempo — viene così confermato ed illuminato da un'indagine di autoriflessione interiore, che scopre la consistenza del tempo nella durata meta-istantanea della coscienza, sorretta dalla memoria e dalla sua intenzionalità, cioè dalla capacità di identificare in una certa permanenza, in un'estensione che in un certo qual modo è, l'alterità instabile degli istanti temporali inestesi.

mors esset. Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione vitari » (De civ. Dei XIII, 11, 1).

(21) « *Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora... Dicimus haec et audivimus haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et nova est inventio eorum* » (XI, 22, 28); « *Et confiteor tibi, Domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, Domine, scire me in tempore ista dicere et diu me iam loqui de tempore atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio, quemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!* » (XI, 25, 32).

(22) Cfr. XI, 16, 21, e 21, 27, ove è rilevato il paradosso di misurare il non essere del passato e del futuro e l'inestensione dell'essere presente: « *In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur* » (21, 27).

LA DIALETTICA DELL'« ANIMUS »: « INTENTIO » E « DISTENTIO » (XI, 16, 21-28, 37)

« *Sine me, Domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea. Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint* » (XI, 18, 23). Se Agostino, con l'immediatezza della fede nel senso comune, e soprattutto con quella della fede cristiana nella positività ontologica del creato e quindi del tempo stesso, non può non riconoscere esistenzialmente la realtà — comunque ambigua — del tempo al di là dell'istante presente, deve quindi ammettere un luogo, un *ubi* capace di contenere persino il non essere del tempo (il passato e il futuro), redimendolo ontologicamente, facendolo in qualche modo essere. Ora se l'essere può darsi soltanto come presente, cercare l'essere del passato e del futuro significa cercare la paradossale presenza di essi nel presente stesso: « *Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia* » (*ibid.*). Il presente quindi non potrà più identificarsi con la puntualità paradossale dell'istante, ma dovrà essere in qualche modo dilatato.

Il riferimento alla *intentio* della invocazione a Dio sopra riportata risponde già che è lo stesso atto del protendersi dell'*animus*, della coscienza alla ricerca di una consistenza che vada al di là del presente puntuale, a rivelare la trascendenza della coscienza rispetto al tempo come puro svanire. E' interessante rilevare come qui sia un atto della volontà, una tensione dell'*amor* a cercare un superamento della temporale alienazione ontologica della creatura, come se la creatura avesse, malgrado la sua indigenza, la possibilità di dilatare il proprio essere attraverso il desiderio, anzi come se la creatura fosse proprio questa capacità di trascendimento della propria esistenza nel dilatarsi del proprio amore, che rivela infine un nascosto centro metafisico, permanenza paradossalmente immanente nello svanire temporale; l'invocazione a Dio inoltre suggerisce che in realtà solo nella certezza dell'eterno — che l'*animus* riflette in qualche modo nella sua permanenza — il tempo umano è veramente, il passato e il futuro sono immobile e identico oggi, presente assoluto.

Ora l'*intentio* (XI, 27, 36; ma cfr. anche l'uso del verbo *tendere* in XI, 27, 36 e 28,38) (23), la forza dinamica dell'*animus*,

(23) Vedremo che in XI, 29, 39, il termine *intentio* assumerà un'accezione diversa, quella di intenzionalità della fede; come è noto, il termine

è un atto presente, un'*adtentio* che trascende la sua puntualità e si tende attraverso la differenza dei tempi, riunificandoli: « *distenditur vita huius actionis meae* » (XI, 28, 38); l'*intentio* è quest'atto vitale capace di dilatare il suo essere presente sino alla entificazione, nella coscienza, del non essere del passato e del futuro. L'*intentio* quindi è un atto presente — *adtentio* — che non può, proprio in quanto atto gettato nel tempo, che divenire, ma che divenendo permane — « *perdurat adtentio* » (XI, 28, 37) —, essendo capace di tendersi concentrandosi e quindi di sintetizzare il tempo che trascorre, rendendolo un essere interiore continuo, consistente proprio perché presente dilatato oltre l'assoluta instabilità dell'istante: *distentio animi*, durata interiore.

La *distentio animi* è quindi il tempo riunificato, all'interno della coscienza, dall'atto della *intentio* e al tempo stesso la durata attraverso la quale la *intentio* diviene: « *Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi* » (XI, 26, 33). Il tempo non trova né consistenza né continuità — essendo in sé solo il consumarsi ontologico delle creature — al di fuori di un atto spirituale che o lo possiede tutto simultaneamente (Dio) o lo viene ricostruendo al suo interno, cioè lo viene misurando: « *In te, anime meus, tempora metior* » (XI, 27, 36). Ma, come dicevamo, per misurare il tempo esso dev'essere durata, cioè un essere continuo ove si danno in qualche modo come presenti anche il passato e il futuro, che in loro stessi non sono: « *Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de presentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio* » (XI, 20, 26); « *Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et adtendit et meminit, ut id quod expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc*

intentio diverrà un termine chiave del *De Trinitate*, mantenendo comunque la sua ampiezza, esprimendo cioè qualsiasi tipo di intenzionalità umana, da quella conoscitiva a quella della fede; cfr. il mio *La dialettica della coscienza nel De Trinitate*, cit.

est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat adtentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est » (XI, 28, 37). Passato, presente e futuro sono trasferiti all'interno della coscienza, ove *sunt* divenendo suoi atti — *memoria, contuitus* o *adtentio, expectatio* — che si nutrono del ricordo (*praesens*) di realtà ormai sparite (*de praeteritis*), della percezione (*praesens*) di ciò che immediatamente si offre nel presente (*de praesentibus*), della attesa (*praesens*) di realtà non ancora esistenti, ma previste (*de futuris*). La coscienza si articola, quindi, proprio attraverso questo triplice ritmo temporale che scandisce una *intentio*, una tensione della percezione presente verso un futuro che, anziché svanire istantaneamente nel suo apparire presente, viene misurato e tesaurizzato passando nella memoria, divenendo *distentio*. Ma come può la coscienza conservare e misurare ciò che è svanito, anticipare ciò che non è ancora apparso? Essa si serve di segni rimasti impressi nella memoria al momento della percezione di determinate realtà: « *Aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet* » (XI, 27, 35). Agostino definisce questi segni *affectiones*: « *Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt, ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior* » (XI, 27, 36) (24). E' proprio basandosi su queste *affectiones* che la coscienza può protendersi verso il futuro, anticipando delle realtà non ancora esistenti ma interpretabili come probabili attraverso i segni della realtà già presenti nella memoria (25), o anticipando rappresentazioni necessariamente conseguenti in quanto oggetti

(24) Sulle *affectiones* e le *images* formate dallo spirito « *in se ipso celeritate mirabili* » (*De Gen. ad litt.* 12, 16, 33) e custodite dalla memoria, *venter animi*, cfr. I, 8, 13; X, 8, 13; 9, 16; 14, 21-15, 23; *De Gen. ad litt.* 12, 23, 49.

(25) « *In aula ingenti memoriae meae... Ibi sunt omnia, quae sivi experta a me sive credita memini. 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* » (X, 8, 14); « *Videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est, non futurum sed praesens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt: ideo non futura, sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta* » (XI, 18, 24).

della *intentio* che le viene richiamando dalla memoria stessa (26).

Attraverso questa funzione metaforica e presentificante dei segni mentali consegnati alla memoria, la coscienza può consistere come durata: il tempo come *distentio* può quindi sussistere proprio perché sorretto dalla potenza — *vis* — presentificante della *memoria*. Infatti una estensione determinata di tempo, rileva Agostino, può darsi solo perché, anziché svanire, continua, col suo passare, ad essere presente e quindi ad essere percorsa nella memoria, e può essere misurata soltanto in quanto essa finisce di passare tutta nella memoria (cfr. XI, 27, 34). D'altra parte la memoria può essere percorsa nel suo permanere solo da un atto diveniente, da un'*intentio*, appunto, che è il divenire dell'*adtentio*, il perdurare della concentrazione presente della coscienza: « *praesens adest adtentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum* » (XI, 28, 38); l'*adtentio*, nell'esempio della canzone, coincide inizialmente con la sola *expectatio* (è presenza di tutte le note come ancora solo future), quindi si sposta con il cominciare e il divenire del canto (è presenza della presente nota, ma al tempo stesso presenza concentrata, dilatata alle note future attese e a quelle passate conservate), per poi giungere a coincidere con la *memoria* quando il canto è finito (è presenza di tutte le note passate); ove questi atti sono ovviamente tutti reciprocamente implicati come presenti nell'unica tensione dell'*intentio*: « *Praesens intentio futurum in praeteritum traicit diminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum* » (XI, 27, 36); « *Sed tamen perdurat adtentio, per quam pergat abesse quod aderit* » (XI, 28, 37).

L'*intentio*, questo immediato voler protendersi dell'*animus* nella durata, è quindi la capacità spontanea e naturale, propria quindi della coscienza di ogni uomo, di ricostituire dalla assoluta differenza e scissione che il tempo è in se stesso — la successione

(26) « *Ea quippe quae vel sensibus vel intelligentiae nostrae adsunt, possumus utcumque conspicere; ea vero quae absunt, et tamen adfuerunt, per memoriam novimus, quae obliti non sumus. Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione conicimus. Nam quasdam cogitationes nostras, quas futuras velut manifestius atque certius proximas quasque prospicimus, memoria facente id agimus, cum agere valemus quantum valemus, quae videtur non ad ea quae futura sunt, sed ad praeterita pertinere. Quod licet experiri in eis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praevideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria. Nam donec finiatur omne quod dicimus, sive canimus, nihil est quod non provisum prospectumque proferatur. Et tamen cum id agimus, non dicimur providenter, sed memoriter canere vel dicere* » (De Trinitate XV, 7, 13).

di istanti e di stati ontologici reciprocamente del tutto altri, separati — una melodia (ecco l'esempio della canzone in XI, 28, 38, su cui tornerò più avanti), cioè un divenire sensato e connesso del tempo, la *distentio*, una vittoria sull'assolutamente effimero dell'istante inesteso.

Ma se l'uomo « canta il tempo », l'analisi scettica del tempo in sé — sempre valida, come vedremo, mai del tutto superata — dev'essere integrata: il tempo — comunque creatura di Dio e ambito della creazione (cfr. XI, 10, 12-13, 16) — non è nulla, né può ridursi all'enigmatico essere effimero del presente, né l'esistere dell'uomo è una frantumazione assoluta; tramite l'analisi della dialettica interiore tra *intentio* e *distentio*, Agostino ha infatti ottenuto uno straordinario risultato metafisico: non solo identificare la consistenza del tempo cui sopra accennavamo, ma con questa rendere possibile la percezione, la misura, il giudizio (cfr. XI, 27, 34-36), per attingere infine, risalendo alla permanenza spirituale della memoria, la stessa consistenza, personalità e libertà del soggetto. Senza la ripresa interiore del tempo della durata nella memoria, senza il permanere sintetico della coscienza che relaziona gli stati temporali in un continuo diveniente, l'uomo sarebbe infatti condannato all'istante effimero, all'immediatezza incosciente del suo presente puntuale, all'impossibilità del progetto e della scelta, all'irresponsabile e disperato perché immutabile esserci del sasso, incapace di divenire e di farsi nel tempo, perché solo consumato da esso; l'*animus* è invece naturalmente teso al trascendimento dell'istante temporale. La durata della *distentio* impedisce così la distrazione assoluta nell'effimero, sì che l'uomo non ex-siste nel tempo solo in quanto frantumato in una pluralità irrelata di istanti ontologicamente inconsistenti, ma ex-siste anche positivamente in quanto sempre trascendente la puntualità del suo essere presente nell'essere *intentio*, concentrazione della propria soggettività nel progetto di senso, nella scelta verso il futuro e nella responsabilità al cospetto della propria memoria, continuità personale con il proprio passato: « Il passato è il mio passato reale, vivificato dalla memoria, che permette l'*adesse* di una *absentia*; il futuro è il mio futuro possibile, il tempo della mia autodeterminazione personale, che io oriento liberamente secondo un criterio di continuità. L'interiorità, a questo livello della *distentio*, acquista consapevolezza delle sue concrete « possibilità » temporali... come lo stesso costituirsi personale in termini di storia » (27).

(27) L. ALICI, *La funzione della Distentio nella dottrina agostiniana del tempo*, in *Augustinianum*, 15, 1975, pp. 325-345, p. 343.

La scoperta della durata della coscienza, quindi della sua temporalità non istantanea, ma continua, è dunque fondata sulla scoperta di una permanenza metafisica dell'*animus* al di là del suo divenire temporale, ove l'approdo psicologico dell'XI libro rimanda al suo fondamento metafisico, trattato nel X libro: la memoria — la *memoria sui*, almeno, che come abbiamo visto è memoria temporale ed intenzionale, alla ricerca di se stessa — è infatti proprio questa permanenza non effimera dell'essere spirituale, cioè dell'essere che trascendendo l'istante si orienta nell'*intentio* attraverso i tempi, e durando è, per Agostino, già attingimento di una realtà di immagine, rinvio analogico ad una Permanenza assoluta.

Eppure, malgrado questo straordinario guadagno — l'attingimento di una permanenza metafisica personale immanente nel fluire temporale —, l'aporia del tempo in sé non è sciolta; anzi la vittoria dell'*animus* sull'effimero si rivela essa stessa effimera. Il desiderio, l'*intentio* di distendersi durando oltre la puntualità inafferrabile del presente deve accontentarsi di una durata e di una riunificazione meramente idealistica, mentale, interiore del tempo, che non toglie la reale, ontologica distruttività del tempo stesso. « *Pour Augustin, par mon activité, jè possède effectivement ma vie tout entière, mais de manière intentionnelle seulement et non actuelle* » (28). Enigmaticamente alla ricchezza del piano metafisico ove l'*animus* si rivela consistente, continua ad opporsi la miseria del piano esistenziale, in cui comunque questo *animus* esperisce la sua inconsistenza temporale: la memoria intenzionale dell'*animus*, coscienza in cui il tempo è rappresentabile come durata, permane ma consumandosi, sta divenendo e svanendo, vive morendo; e se in essa permangono rappresentazioni, stati ontologici del suo stesso esistere sorgono e svaniscono istantaneamente; l'uomo è enigmaticamente un essere — psicologicamente finalmente consistente nella *distentio* interiore, strappato al nulla dalla *intentio* e conservato dalla *memoria* — che ontologicamente diviene non essendo più quello di prima e non essendo ancora quello che seguirà; sì che dialetticamente nella continuità della *distentio* l'uomo può attingere la coscienza della discontinuità, della frantumazione del proprio essere, del suo *ex-sistere*.

Mi sembra questo — come è stato chiaramente evidenziato da Paul Ricoeur — un punto centralissimo dell'analisi agostiniana: « l'analisi agostiniana dà del tempo una rappresentazione

(28) A. SOLIGNAC, *Notes à Les Confessions*, Bibliothèque augustinienne, vol. 14, p. 590.

nella quale la *discordanza* continua a smentire il desiderio di *concordanza* che è costitutivo dell'*animus* » (29); la redenzione del tempo prospettata tramite l'atto della *intentio* è essa stessa una redenzione enigmatica: l'*intentio* che permane divenendo nella durata della *distentio* non è l'assoluta simultanea identità di Dio, ma la drammatica, ancora contraddittoria, paradossale tensione di un essere finito che vuole trascendere l'istantaneità inabitabile del proprio presente protendendosi in ciò che comunque non è più o non è ancora; la temporalità è distrazione — *distentio* —, cioè è il decadere dell'interiorità ad esteriorità, dell'unità dell'*animus* a molteplicità alienata e contraddittoria, del presente al passato della memoria, allo sforzo cioè di conservare e di recuperare ciò che non è più o di ritrovarsi in ciò che non è ancora; a proposito della memoria del passato scrive infatti Agostino: « *Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferruntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae iam non est* (30), *in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea* » (XI, 18, 23); se *concepta*, *imagines* sono quelle *affectiones* che permettono la presenza del passato nella *memoria*, e con essa la presenza dell'attesa del futuro, esse sono solo *vestigia*, orme ormai vuote, ombre delle *res ipsae*; la vera realtà dell'evento passato come dell'evento futuro è comunque altra, trascendente rispetto alla coscienza presentificante che cerca di entificarla, umanamente naufragata nella tenebra del non più o nella vuota possibilità del non ancora, assenza irredimibile di qualcosa di morto o assenza indisponibile di qualcosa di incerto. La stessa perdurante *adtentio* è condannata alla instabilità della realtà presente cui cerca inutilmente di ancorarsi — « *Perdurat adtentio, per quam pergat abesse quod aderit* » (XI, 28, 37) —, costretta quindi alla metafora della presenza interiore.

Dunque affermare che il tempo è *distentio animi* non significa affatto che esso sia creato idealisticamente dalla coscienza; pur se riscattato da essa dalla sua assoluta negatività, dalla sua inestesa istantaneità, la sua alterità rispetto alla identità della coscienza comunque permane; anzi il tempo sottomette la stessa coscienza ad un lavoro di ripresa, di continua ricostruzione del-

(29) PAUL RICOEUR, *Temps et récit* - I, Paris 1983, tr. it. *Tempo e racconto* - I, Milano 1986, pp. 15-55, p. 16.

(30) Sull'infanzia, presente e assente a un tempo nella storia personale di un essere finito, cfr. I, 6, 9 e I, 8, 13.

l'infranto, di corsa che è la protensione dell'uomo al di là della indigenza del proprio esserci, nel recupero di ciò che di sé non è più o non è ancora. L'*intentio* è così sottoposta ad un vero e proprio supplizio di Tantalo, ove ciò che afferra è comunque l'ombra di ciò che è, il segno, la traccia (del ricordo o dell'attesa) — e quindi comunque l'assenza — di ciò che è costretto ad agognare protendendosi oltre se stesso. Anzi proprio il protendersi dell'*intentio* attraverso la *distentio*, questo potersi sporgere sui due baratri del non essere del passato e del futuro, rende possibile la coscienza del dolore della propria indigenza, della propria intima alienazione, della propria *distentio*: solo in relazione alla presenza intratemporale della durata interiore, l'uomo coglie il proprio dramma temporale dell'assenza di pienezza, di identità e totalità di essere; se infatti fosse solo nel *nunc* dell'istante, non esisterebbe per lui alcuna assenza dolorosa, in quanto per il sasso che è solo nell'attimo inesteso non esiste la presenza di alcuna assenza, alcuna intima contraddizione di cui soffrire: « Più lo spirito si fa *intentio* e più soffre *distentio* » (31), ove è ormai evidente come la dimensione della *distentio* si riveli essa stessa ambigua, prima connessa alla *intentio* come presenza vitale della sua durata, ora contraddittoria con essa, dispersione che la *intentio* tende inutilmente a riunificare nella concentrazione del suo atto, sì che il desiderio dell'uomo si rivela ormai non coincidente, ma trascendente rispetto alla *distentio* in cui comunque è frantumato (32).

Questa drammatica coesistenza contraddittoria di attività e passività, di dominio del flusso temporale e di dipendenza dalla sua corrosività, che si concentrano nell'ambiguità della dimensione della *distentio*, mi sembra espressa nel celebre esempio della canzone in XI, 28, 38: « *Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dic-*

(31) PAUL RICOEUR, *op. cit.*, p. 41.

(32) Questa stessa contraddittorietà può essere rilevata a proposito della funzione misuratrice che è propria dell'« *animus* » umano; se da una parte la capacità di misurare il tempo che fluisce conservandolo nella memoria rivela la superiorità della coscienza rispetto al flusso temporale, d'altra parte l'uomo comunque misura il tempo che passa e svanisce: « *Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest* » (XI, 16, 21; cfr. XI, 26, 33 e 27, 35 ove solo quando un'azione è del tutto passata può essere temporalmente misurata); ancora il tempo è riunificato nella presenza proprio disperdendosi nell'assenza.

turus sum: praesens tamen adest adtentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum ».

Questo testo sintetizza mirabilmente la dialettica tra *intentio* e *distentio*, rivelandosi più complesso di quanto non appaia superficialmente, incrociando la gioia per la consistenza del tempo rinvenuta nella coscienza con una profonda tragicità, acuita, più che lenita, dall'esempio della canzone, che rivela la musicale bellezza di ciò che passa e che d'altra parte dev'essere cantato, deve divenire e morire per darsi nella realtà, sì che il canto, come l'esistenza creaturale, è tutto solo quando è finito (cfr. IV, 10, 15).

Il canto (come il verso di Ambrogio — « *Deus creator omnium* » — citato in XI, 27, 35, come esempio di una determinata durata consistente nella coscienza) è comunque *confessio* di gloria, riconoscimento della bellezza della creazione, constatazione di una componibilità degli istanti in un senso che la permanenza della memoria permette di seguire, invocazione alla Parola di Dio, di cui il canto umano è comunque immagine, pur se immagine inconsapevole ed infranta.

Ma se l'esempio del canto suggerisce la bellezza armonica della composizione del tempo in un essere continuo e connesso, in una durata spirituale che domina le parti del canto percorrendolo con l'*intentio* della sua *adtentio*, a ben vedere questa bellezza è profondamente segnata dal tempo, che la corrompe. Agostino infatti constata l'escludersi reciproco di *expectatio*, *adtentio* e *memoria*, che divengono ognuno attraverso la consumazione degli altri; questo senso di consumazione è confermato dalla identificazione dell'intera storia individuale — che è quella narrata poi dalle stesse *Confessiones* — e della storia universale con il destino di consumazione della canzone, solo apparentemente salvaguardata dal precipitare nel nulla dalla memoria che la conserva; in realtà, ancora, ciò che passa, e non è più né conservabile né recuperabile attraverso la memoria, è l'irriducibile singolarità di quell'istante di tempo in cui una parte di sillaba è risuonata, di quell'attimo di vita o di quella singola vita che essa rappresenta, ove la canzone non è che un succedersi di innumerevoli morti, quelle delle sillabe o meglio ancora degli « istanti » di vita

che compongono non solo il canto, ma la stessa vita individuale, quindi la stessa storia dell'umanità; sì che all'*animus*, alla memoria intenzionale dell'uomo non resta che essere spettatore cosciente e sbigottito del consumarsi e dello svanire, con l'ammutilire del canto, del proprio essere temporale, testimone e custode dello spegnersi di ogni sua *expectatio* e di ogni sua *adtentio*, sì che diviene indicativa la *confessio* di schianto che segue immediatamente in XI, 29, 39 — « *Ecce distentio est vita mea... at ego in tempora dissilui* » — , con la conseguente invocazione alla azione unificatrice e consolidatrice di Cristo; così come è indicativo opporre subito dopo (XI, 31, 41) al canto umano — allegoria della realtà effimera dell'esistenza creaturale — la straordinaria e misteriosa capacità di Dio di possedere beato la totalità del tempo senza distendersi disperdendosi in esso, di cantare il canto della creazione nel silenzio della sua unica, eterna Parola (cfr. XI, 6, 8 e 7, 9).

IL SEGRETO CRISTOLOGICO DEL TEMPO E LA «CONFESSIO»

« *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas (Ps. 62, 4), ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua (Ps. 17, 36; 62, 9) in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis (Phil. 3, 12-14), ubi audiam vocem laudis (Ps. 25, 7) et contempler delectationem tuam (Ps. 26, 4) nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus (Ps. 30, 11), et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui* » (XI, 29, 39); « *Et stabo atque solidabor in te in forma mea, veritate tua* » (XI, 30, 40).

Il tempo, ricostituito come durata all'interno dell'*animus*, viene in conclusione dell'XI libro confessato nuovamente come frantumazione del proprio *ego*, come se questo fosse costituito proprio per permettere la *confessio* della propria inconsistenza. La *distentio* della durata della coscienza è quindi *dissilire*, la dispersione dell'uomo tra i tempi (*tempora*, ad indicarne la molteplicità ontologicamente alienata), che, in un'ultima aporia filo-

soficamente non più superabile, scheggiano la coscienza in passato, presente e futuro, in una pluralità di frammenti umanamente non più ricomponibili. L'uomo è infatti incapace di dominare l'ordo dei tempi, di fermarne l'enigmatica e nullificante intermitenza tra essere e non essere, e la stessa interiorità della coscienza, ove il tempo era stato ricostituito come presente ideale della *distentio*, frana dilaniata, incapace di ricomporre l'infranto: « *et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae* »: l'identità ideale attinta dalla coscienza cede agli assalti del tempo, la cui *ex-sistentia* è sempre altra rispetto al pensiero.

Lo scioglimento dell'ultima aporia del tempo, la composizione della scissione tra permanenza della coscienza interiore e dileguarsi della sua durata temporale può dunque essere donata soltanto da Dio, dalla fede nel suo amore. Si apre qui un'ulteriore dialettica, quella tra la *intentio* della fede, capace di confessare una ricomposizione escatologica dell'esistenza infranta, e l'*intentio* divina, su cui la prima si innesta. Questo incontro di *intentiones* è un dialettico incrociarsi di due paradossi: 1) Dio, l'Eterno Uno, diviene nel tempo, si getta Egli stesso, per amore, nel *dissilire* della molteplicità temporale, senza comunque disperdersi in essa, ma rivelandola riunificata nell'Eternità stessa in cui la possiede; 2) in tal modo Cristo permette all'uomo che riamandolo accetta il suo amore di *adprehendere* se stesso, di spiegare la sua contraddittorietà ascendendo dalla pluralità frantumata della sua temporalità alla *delectatio* dell'identità divina, dilatando il suo *animus* temporale nell'*extensio* verso la trascendenza assoluta dell'eternità in cui poter « *confluere* » « *purgatus et liquidus igne amoris tui* », ove l'alienazione contraddittoria dei frammenti del tempo viene a rifondersi, a ridentificarsi nella onnipotenza dell'amore divino (cfr. il bellissimo IV, 11, 16). La fede in Cristo è quindi l'unica possibilità che l'uomo ha di ridentificare realmente il tempo, di salvare dal naufragio la propria *intentio*; l'*intentio* dell'uomo, infatti, rimarrebbe del tutto contraddittoria, continuando per sempre a vivere la propria morte, a vedersi svanire nel proprio durare, se non riuscisse a scorgere che la sua permanenza la chiama ad essere *intentio* di fede, *extensio* verso un'altra dimensione ontologica, quella assoluta della partecipazione alla *civitas Dei*, alla fruizione dell'Essere identico ed eterno, assolutamente presente di Dio.

Ma, se il destino dell'uomo è la suprema conciliazione della *fruitio Dei*, perché la memoria (il permanere della coscienza) dilegua e il tempo (il divenire della coscienza) si tiene? Solo la *confessio* della fede nel paradosso di un Dio incarnatosi nel tempo

è la chiave ermeneutica di questo enigma: solo Cristo è capace di rivelare all'uomo il perché della sua disarmonia, di fargli *adprehendere* il suo *dissilire*, solo il redentore può far conoscere la ferita che viene a redimere: il peccato, la causa nascosta che è all'origine della sua innaturale contraddittorietà. La fede in Cristo trasforma così la croce ontologica del tempo in croce di redenzione, significando nella *confessio* quell'enigma che la ragione filosofica aveva evidenziato: questa deve arrestarsi di fronte all'aporia del tempo — contraddittoria e innaturale mescolanza tra essere e non essere, presenza ed assenza, tra l'*intentio* presentificante della memoria e l'irriducibilità della *distentio* temporale a presenza attuale — perché è costretta a constatare l'effetto di un mistero che le sfugge e che solo la *confessio* della fede rivela: il peccaminoso annullarsi di una creatura chiamata ad essere immagine dell'Eterno ed alienarsi da Dio: l'uomo, che ancora è in sé immagine di una presenza, è stato gettato nella *distentio* temporale perché apostata dal fondamento del suo essere (*confessio peccati*); Cristo rivela invece all'uomo alienato il suo vero destino, offrendogli la salvezza dell'identità, la restaurazione della sua natura nella partecipazione a Dio, onnipotente amore (*confessio laudis*).

Ma la fede che salva riproduce, rovesciato, il paradosso che è l'uomo, confessa il paradosso che la Permanenza assoluta si incarna nella temporalità assumendola fino alla suprema *distentio* della croce: « *Et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae et tonuit clamans, ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos in ipsum primum verginalem uterum... Cui confitetur anima mea, et sanat eam, quoniam peccavit illi* » (IV, 12, 19). Se Cristo si incarna per condurre l'uomo all'Eterno, il suo abbassarsi rivela comunque che la salvezza non sta nell'attingimento di un'astratta trascendenza ideale, nell'attingimento spirituale dell'identità dell'essere, ma nell'amore dell'amore di Dio, di quell'eterno *secretum* che lo ha spinto ad assumere il tempo; l'uomo si salva dalla *distentio* non fuggendo dal tempo, ma riconoscendolo, confessandolo come la croce della propria creaturalità peccatrice redenta da Cristo. Per questo il tempo è per Agostino umanamente intrascendibile: abbandonare il tempo significherebbe non solo s-confessare la pena del proprio peccato, ma s-confessare la stessa propria creaturalità; Cristo, invece, incarnandosi nella temporalità, non solo viene a donare nel perdono del peccato l'eterna trascendenza divina, ma anche a donare all'uomo l'amore dell'*humilitas*, la bontà della sua temporale creaturalità, l'accettazione della propria dipendenza. Il tempo diviene così stru-

mento di redenzione, storia interiore di *peregrinatio* d'amore, *confessio* di una *via* da percorrere, ove la *via* è la stessa rivelazione temporale del Verbo (cfr. IV, 12, 18-19; VII, 18, 24-21, 27); il male non è quindi il tempo, ma il rifiuto di questa *via*, di questa relazione temporale d'amore, interiorizzata nella *confessio*.

E' necessario a questo punto riflettere su quanto la riflessione agostiniana sul tempo, in cui le *Confessiones* culminano, sia fundamentalmente anti-platonica: per Agostino l'io (la memoria) è tempo, dunque l'interiorità è in se stessa scissione, si dà solo in questa contraddittorietà tra la permanenza della coscienza e l'inconsistenza di questa permanenza; nella fede stessa, inoltre, la coscienza non può essere assoluta identità, ma solo relazione di sé con sé, di sé con Dio nella mediazione di Cristo. Il dualismo tra pensiero ed esistenza, tra eternità e tempo, che nel neoplatonismo si risolveva in un'identità puramente ideale in cui l'esistenza temporale finiva per svaporare, dev'essere invece mantenuto in tutta la sua durezza; mentre per il neoplatonismo pagano l'anima era capace di identificare, nella sua più abissale interiorità, l'Uno in cui togliere la propria differenza, per Agostino il centro dell'io si rivela scisso, contraddittorio: l'interiorità non è il porto sicuro della identità ideale, ma l'enigma più tragico ove la tensione dialettica del pensiero agostiniano raggiunge il suo apice, e che solo nella *confessio* della fede si riconcilia, ma sempre come dialettica, inquieta, aperta al rischio del dialogo tra due volontà non identificabili, della relazione tra due alterità, due libertà che lo stesso amore divino mantiene. In XI, 29, 39, infatti, l'*intentio* cristiana è sì una tensione, un desiderio di trascendimento del tempo, ma comunque e soprattutto una temporale relazione d'amore con Dio il cui progresso temporale e il cui perfezionamento escatologico sono offerti dalla grazia di Dio e non dalla virtù della propria natura, nel mantenimento comunque della distanza infinita che la specifica come desiderio, come amore aperto su e da un'alterità non disponibile, mai identificabile con il sé. L'*intentio* cristiana è in tal senso, persino in una dimensione escatologica, *confessio*, memoria della propria mutabilità creaturale nell'amore per la grazia dell'Altro di cui viene a partecipare. Dunque l'interiorità agostiniana non può sprofondarsi nel silenzio dell'enessi in cui l'anima plotiniana attinge la mistica soppressione di se stessa: la *confessio* agostiniana è antimistica, proprio perché temporale e dialogica.

Le *Confessiones* pertanto sono, malgrado le apparenze, al di là delle indubbie dipendenze dalla metafisica neoplatonica, opera antiplatonica proprio perché rivelano come la metafisica della interiorità agostiniana sia una metafisica della differenza, della

croce, interpretata dalla fede come metafisica del peccato, sì che l'uomo non può non riconoscere l'intrascendibilità della scissione interiore tra atto spirituale ed esistenza temporale, ove il superamento di questa scissione non è nell'identità di natura della coscienza con il divino, ma nella relazione della grazia con l'alterità della coscienza. Il tentativo metafisico di attingere l'unità, l'identità nell'interiorità della coscienza, naufraga di fronte all'esperienza e all'analisi del tempo: l'unità, pur riconosciuta neoplatonicamente dalla ragione come mistero abissale nascosto nella sua memoria, rimane inattuabile, trascendente la temporale finitezza e dimenticanza proprie della coscienza umana: pretendere di realizzare l'identità assoluta della coscienza significherebbe smarrire la propria stessa singolarità, nella pretesa di oltrepassare una differenza che è in realtà la possibilità dello stesso specificarsi dell'uomo come identità personale, come creatura che esiste nel tempo perché amata da Dio, come *intentio* di una creatura che nel tempo si orienta, sì che cristianamente ci si libera della negatività del tempo soltanto assumendolo come propria intima essenza, come creaturale mutabilità amata e riunificata da Cristo. Il tempo non è così rivestimento inessenziale, tolto nell'identificazione della propria vera natura, non è mera nostalgia di un ritorno ad un'origine perduta — « *Se dunque il tempo è annullato, quando l'anima di qui se ne va ad unirsi all'intelligibile, è chiaro che l'iniziativa del movimento dell'anima verso le cose sensibili e questa sua vita producono il tempo* » (PLOTINO, *Enneade* III, 7, 12) —, ma dimensione individuante della creatura che si accetta come relazione ad un Altro mai identificabile con la sua interiorità.

In tal senso, la *confessio* del peccato è l'unico atto umano, l'unica dimensione esistenziale che per Agostino mantiene l'integralità dell'uomo, non smarrendone né la grandezza e la vocazione alla pienezza di essere, né la miseria e la piaga che contraddice la naturale predisposizione dell'uomo per la permanenza. Il peccato è infatti la s-confessione di se stesso come enigma bisognoso di salvezza, lo spegnere la dialettica della coscienza tra memoria e tempo, tra vocazione alla permanenza e confessione dell'alienazione temporale della propria esistenza. Se l'uomo è quindi memoria (permanenza) gettata nel tempo (ove si disperde consumandosi), identità gettata nell'alienazione, si darà una duplice possibilità di peccato, di s-confessione della propria natura dialettica: 1) L'uomo vuole « *multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devoratus temporibus* » (IX, 4, 10); si smemora, perde l'interiorità della sua memoria, la coscienza della grandezza infinita della propria natura, vivendo nella disperazione della di-

stentio, ove il tempo è del tutto frantumato, perdendo il suo asse, in una pluralità irrelata di istanti di godimento, in una distrazione nell'effimero appunto (identificazione dell'uomo con l'alienazione assoluta del tempo e smarrimento della memoria). 2) L'uomo si astraе da se stesso, abbandona la propria concretezza esistenziale perdendosi in un'atemporale interiorità che non è altro che un idolo della propria superbia, incapace di accettare la finitezza tragica del proprio esistere temporale (identificazione dell'uomo con l'identificazione assoluta della permanenza della memoria e smarrimento del tempo). L'uomo pecca quando non tollera la contraddittorietà del suo esistere, del suo essere e permanere ma come alienato, e cerca di identificarsi del tutto nell'ascesi, nel trascendimento speculativo o di disperdersi del tutto nello smemoramento del piacere, nella *distentio* del *divertissement*: le *Confessiones* rappresentano esistenzialmente questa alternativa, contrapponendo le esperienze estetiche, la disperazione sensuale del giovane Agostino (33) alla superbia intellettuale ed ascetica dei manichei (34) e dei neoplatonici (35); ove

(33) In II, 1, 1-2, 2, Agostino ringrazia Dio per averlo redento dall'abrutimento della sua immagine « *colligens me a dispersione, in quae frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis... Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effunderabar et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas... et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum* ». Così in riferimento al furto delle pere: « *Foeda erat (malitia) et amavi eam: amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens* » (II, 4, 9); « *Fuderam in harenam animam meam* » (IV, 8, 13); « *Nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se... In illis non est ubi, quia non stant; fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? Aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt?* » (IV, 10, 15). Cfr. l'episodio del povero ubriaco in VI, 6, 9-10, ove l'esistenza estetica del giovane Agostino viene paragonata ad uno smemorarsi, un *exultare* ebbro; cfr. l'*incontinentia* come *intentio* di dispersione in VI, 11, 18-20: « *Et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me* » (VI, 11, 18). Sulla *desperatio* in cui sprofondata la vita che cerca di realizzarsi nel tempo, cfr. IV, 4, 7-7, 12, ove la morte dell'amico getta Agostino nell'esperienza dell'assurdo dell'esistenza.

(34) Sul superbo rifiuto manicheo della mediazione di Cristo, cfr. III, 5, 9-6, 10; V, 3, 3-5, 9 (in particolare V, 3, 5, ove le accuse di Agostino coincidono del tutto con quelle portate contro i platonici); VIII, 10, 22.

(35) Il rapporto di Agostino con il neoplatonismo è analizzato nel VII libro delle *Confessiones*, ove ai platonici è riconosciuto l'enorme merito di schiudere ad Agostino la conoscenza dell'identità eterna divina; essi però

l'*animus* di Agostino oscillava tra i due estremi senza ancora intraprendere la *via media* di Cristo.

commettono il tragico peccato di *praesumptio* o *superbia*: voler attingere Dio autonomamente, indipendentemente da Cristo, ovvero indipendentemente dalla redenzione divina e dalla *confessio* della propria miseria: cfr. VII, 18, 24-21, 27. La stessa scoperta dei *libri platoniorum*, ricevuti « *per quendam hominem inmanissimo typho turgidum* » (VII, 9, 13), è ambigualmente connotata: se l'Identità dell'eterna Verità, del *Verbum* eterno giovanneo che « *ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet* » (VII, 9, 14) è dai neoplatonici riconosciuta (VII, 9, 13-17, 23), è sconfessata l'incarnazione nel tempo e la morte del *Verbum*: « *Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est (Rom. 5, 6) et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum (Rom. 8, 32), non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis (Mt. 11, 25), ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde (Mt. 11,28 ss.), et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos vias suas (Ps. 24, 39) videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra. Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inveniatis requiem animabus vestris (Mt. 11, 29), etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti fiunt (Rom. 1, 21 ss.)* » (VII, 9, 14). Se dunque i neoplatonici identificano l'assoluto, la patria spirituale, superbamente disprezzano la mediazione, la *via* umile che vi può condurre schiudendone la partecipazione: « *Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. Verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum (Prov. 9, 1) de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassii prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos* » (VII, 18, 24); lo stesso Agostino, dopo aver appreso le verità metafisiche del neoplatonismo, afferma: « *Certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea... credo voluisti incurrere, ut... discernere atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam* » (VII, 20, 26); il divino neoplatonico è solo eterna verità trascendente, separata, non anche eterno amore incarnato nel tempo; la dialetticità della *confessio*, che dipende dalla dialetticità dell'incarnazione divina, è quindi assente dalla *superbia* neoplatonica: « *Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum (Ps. 50, 19), populi salutem, sponsam civitatem (Ap. 21, 2), arram Spiritus*

Se infatti la non componibilità della scissione interiore è un dato della coscienza, la mediazione e la redenzione di questa scissione non può che essere opera della grazia, di una grazia che paradossalmente entra in relazione di libertà con la coscienza dell'uomo umile: « *Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos, ut simus pauperes spiritu...* » (XI, 1, 1); « *Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, virum dexteræ tuæ, filium hominis, quem confirmasti tibi (Ps. 79, 18) mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te, verbum tuum* » (XI, 2, 4). La giustificazione è appunto questo dialogo che la *confessio* dell'uomo incrocia con il *Verbum* di Dio, che cerca la creatura per renderla libera. In questo dialogo la personalità dell'uomo si costituisce come un atto, una *intentio* che è relazione di sé — il proprio intimo, la propria interiorità — con un Sé abissalmente più profondo, più intimo: « *Interior intimo meo* » (III, 6, 11); ove l'unica relazione personalizzante — cioè che mantiene integralmente la complessità dell'esistenza interiore dell'uomo — è quella di trasparenza, di *confessio*: « *In corde meo coram te in confessione* » (X, 1, 1; cfr. X, 2, 2 e 5, 7), sì che proprio perché in relazione d'amore con l'Altro la coscienza sussiste come *cor*, come persona, riconosciuta e accettata integralmente nella contraddittorietà della sua natura; ove possiamo riferire alla *confessio* agostiniana la definizione kierkegaardiana della fede: « Nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda trasparente nella potenza che l'ha posto » (*La malattia mortale*). La *confessio* è quindi la coscienza che l'uomo ha di essere immagine decaduta e riformata dall'amore di Cristo, ove quest'essere riformata si traduce nella *intentio*, nella forza dell'amore con cui l'uomo si protende — nell'*extentio* — verso Dio, verso il suo eterno Modello, e quindi nel simultaneo *inhorrescere* per l'abis-salità della distanza che la sua *corruptio* è chiamata a confessare, ed *inardescere* per quella forza di dilatazione che è il desi-

Sancti (2 Cor. 5, 5), *poculum pretii nostri* » (VII, 21, 27). Dai neoplatonici la mediazione è allora affidata a principi inferiori, da Agostino identificati con diavoli che imprigionano l'uomo nell'idolatria: « *Et ideo legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis (Rom. 1, 23) tuæ in idola et varia simulacra* » (VII, 9, 15); la superba spiritualità neoplatonica si rovescia paradossalmente nell'abbruttimento, nella schiavitù dell'idolo materiale, « *curvans imaginem tuam, animam suam, ante imaginem vituli manducantis faenum (Ps. 105, 20)* » (ibid.); cfr. X, 42, 67.

derium acceso dalla misericordia di Dio: « Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quanto similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, quoniam sic infirmatus est in egestate vigor meus (Ps. 30, 11), ut non sufferam bonum meum, donec tu, Domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos, quia et redimes de corruptione vitam meam et coronabis me in miseratione et misericordia et satiabis in bonis desiderium meum, quoniam renovabitur iuventus mea sicut aquilae (Ps. 102, 3-5) » (XI, 9, 11).

Se dunque l'uomo è per Agostino memoria (*similitudo* della permanenza metafisica) gettata nel tempo (*dissimilitudo* dell'alienazione), solo in Cristo l'uomo è capace di restaurare la sua immagine, di recuperare la propria vera e profonda memoria — la *memoria Dei* nascosta nel cuore della *memoria sui* — e di trasfigurare il suo tempo di morte in una *peregrinatio* verso la vita, scorgendo dunque nel tempo non più un non senso o un riflesso inessenziale dell'Assoluto, non più il vuoto di un abisso ontologico, ma il darsi storico della continua presenza della grazia che vivifica la persona: « *Et ego dico: Deus meus ubi es? Ecce ubi es. Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis soni festivitatem celebrantis (Ps. 41, 5). Et adhuc tristis est, quia relabitur et fit abyssus, vel potius sentit adhuc se esse abyssum. Dicit ei fides mea, quam accendisti in nocte ante pedes meos: quare tristis es, anima, et quare conturbas me? Spera in Domino (Ps. 41, 6 e 12; 42, 5); lucerna pedibus tuis verbum eius (Ps. 118, 105). Spera et persevera, donec transeat nox, mater iniquorum, donec transeat ira Domini, cuius filii et nos fuimus aliquando tenebrae (Eph. 5, 8), quarum residua trahimus in corpore propter peccatum mortuo (Rom. 8, 10), donec aspiret dies et removeantur umbrae (Cant. 2, 17). Spera in Domino: mane astabo et contemplabor (Ps. 5, 4); semper confitebor illi. Mane astabo et videbo salutare vultus mei (Ps. 41, 6), Deum meum, qui vivificabit et mortalia corpora nostra propter spiritum, qui habitat in nobis (Rom. 8, 11), quia super interius nostrum tenebrosus et fluvidum misericorditer superferebatur. Unde in hac peregrinatione pignus (2 Cor. 1, 22) accepimus, ut iam simus lux, dum adhuc spe salvi facti sumus (Rom. 8, 24) et filii lucis et filii diei, non filii noctis neque tenebrarum (1 Thess. 5, 5), quod tamen fuimus. Inter quos et nos in isto adhuc incerto humanae notitiae tu solus dividis, qui probas corda nostra et vocas lucem diem*

*et tenebras noctem (Gen. 1, 5). Quis enim nos discernit nisi tu? (1 Cor. 4, 7)? Quid autem habemus, quod non accepimus a te, ex eadem massa vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam (Rom. 9, 21)? » (XIII, 14, 15; cfr. XIII, 2, 3). Questo brano rivela perfettamente come la *confessio* sia il tempo redento e convertito a Dio: le tre dimensioni temporali divengono momenti dell'*intentio* della fede, momenti dialettici della stessa *confessio*, in cui il soggetto diviene persona; il passato come peccato da confessare, come tenebra, stato di alienazione da cui si viene uscendo (*praeteritum peccati*); il futuro come luce, meta della gloria eterna dell'amore di Dio di cui fruire (*futurum gloriae*); il presente, l'esistenza che è *peregrinatio*, come paradossale incrociarsi nella relazione d'amore delle due dimensioni, della realtà umana della oscurità del peccato e della immanenza nell'uomo della gloria e della grazia divina che vengono togliendo questo peccato (*praesens confessionis*); nel momento del presente della fede l'uomo è sempre sorretto *misericorditer* da Dio, salvato dallo *Spiritus* per grazia, dunque nullo, peccatore, ricaduto nell'*abyssus* tenebroso della propria natura alienata, senza Dio: « *Quoniam firmitas nostra quando tu es, tunc est firmitas, cum autem nostra est, infirmitas est* » (IV, 16, 31). Il presente è in tal senso sempre equidistante rispetto alla meta escatologica, sempre *in hac peregrinatione* chiamato alla conversione, al salto della fede, che dev'essere in ogni istante rinnovato, ripreso nello *sperare et perseverare*. Pertanto la virtù della *spes* (la virtù che rende già presente nell'uomo la gloria escatologica, il destino di grandezza di cui finalmente l'uomo ha memoria, la infinità cui la propria natura restaurata dalla grazia lo conduce, vincendo la tentazione della *desperatio*, dell'assolutizzazione della propria miseria, della propria frantumazione temporale) dev'essere sempre nella *confessio* della fede incrociata con la virtù della *humilitas* (la virtù che riporta l'uomo alla memoria dell'abisso del suo peccato, alla alienazione temporale, alla miseria in cui la sua coscienza finita è comunque sprofondata, vincendo la tentazione della *superbia*, la demoniaca alienazione dalla propria esistenza finita nell'astratta, immaginaria identità dell'idolo, illusoria assolutizzazione della propria ragione — i neoplatonici — o della propria virtù — gli stoici; i futuri grandi avversari: i pelagiani —); è comunque la onnipotente *Virtus* divina dell'*amor*, della *caritas*, quella che, fondando la fede, rende possibile questa intima dialettica della coscienza confessante, questa paradossale ricomposizione dell'enigma della sua esistenza temporale (36), sì che la*

(36) « *Ac primum nobis persuadendum fuit quantum nos diligeret*

stessa immagine, la trinità psicologica dell'uomo interiore — *memoria, intelligentia, amor; esse, nosse, velle* (cfr. XIII, 11, 12 e *De Trin.* X, 11, 18) — è temporale divenire verso il suo intimo segreto, l'essere chiamata dalla sua stessa natura ad approfondirsi come *memoria Dei, intellegentia Dei, amor* (o *voluntas Dei*): l'*amor* è infatti quella presente *intentio* che si protende *inquieta* verso la piena, escatologica *intellegentia* di Dio, riscoprendo quell'obliato fondamento che, sin dalla creazione, costituisce il passato metafisico, l'origine ontologica, la vera *memoria* di ogni uomo (37).

La *confessio* è quindi il tempo cristiano, l'*intentio* dialettica della giustificazione; dunque è un tempo abitato dall'Eterno e da Dio dilatato oltre il presente puntuale in una reale e non solo metaforica permanenza: solo Dio può ontologizzare il tempo, che in sé è solo uno scandalo metafisico, una contraddittorietà ontologica; Dio invece ne assicura l'essere in quanto ne recupera il non essere non ad opera di una memoria intenzionale temporale e finita, ma in quanto il passato e il futuro esistenziali dell'uomo sono eternamente riconosciuti da Dio, il passato come peccato che viene tolto e assunto come perdonato da Dio, passato talmente reale che per redimerlo Dio si è incarnato; il futuro come immanenza dello Spirito nella ripresa dell'atto di fede e come pienezza escatologica che Dio promette all'uomo. La fede, la *confessio*, è quindi una temporale relazione d'amore, una *intentio* paradossalmente incrociata dall'Eterno, che muta ontologicamente

*Deus ne desperatione non auderemus erigi in eum. Quales autem dilexerit ostendi oportebat ne tamquam de meritis nostris superbientes magis ab eo resiliremus et in nostra fortitudine magis deficeremus, ac per hoc egit nobiscum ut per eius fortitudinem potius proficeremus atque ita in infirmitate humilitatis perficeretur virtus caritatis... Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus » (De Trin. 4, 1, 2); cfr. De Trin. XIII, 9, 12-10, 13; XIII, 17-22; « Erigunt nos divinae Lectiones, ne desperatione frangamur; et rursus terrent, ne superbia ventilemur. Tenere autem viam mediam, veram, rectam, tamquam inter sinistram desperationis et dexteram praesumptionis, difficillimum esset nobis, nisi Christus diceret: Ego sum via. Ego sum, inquit, via veritas et vita (Ioh. 14, 6). Tamquam diceret: Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis permanere? Ego sum vita » (Sermo 142, 1). La *confessio* è quindi la salvezza dalla *desperatio*: « Confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: 'Non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae » (Conf. X, 3, 4). Al tempo stesso la *confessio* è la salvezza dalla *superbia*: cfr. VII, 20, 26; XIII, 15, 17.*

(37) Cfr. l'intero XIV libro del *De Trin.* e in particolare 15, 21-19, 26.

l'uomo dall'alienazione del peccato nel tempo, alla fruizione dell'Eterno oltre il tempo. L'uomo diviene nel tempo, ma cambiando *locus*: commentando Gen. 1, 2, ove è detto dello Spirito: « *superferebatur super aquas* », scrive Agostino: « *Cur ergo tantum de Spiritu tuo dictum est hoc... quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus (Ps. 142, 10) exaltat humilitatem nostram de portis mortis (Ps. 9, 14 ss.). In bona voluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensionem in corde (Ps. 83, 6) » (XIII, 9, 10). Il tempo è dilatato in se stesso oltre se stesso dal *pondus* dell'amor, che è lo Spirito di grazia, verso il *locus* spirituale dello Spirito stesso; nell'interiorità del cuore la coscienza accesa dal desiderio diviene in se stessa oltre se stessa; il *locus* del presente della *confessio* non è più né l'inabitabilità dell'istante, né la contraddittorietà della coscienza temporale, impasse tra sfaldarsi e permanenza cosciente dello sfaldarsi; il *locus* è ora il *cor*, ma in quanto esso è paradossalmente il *donum* dello Spirito; il *cor* è allora il *locus* della partecipazione spirituale, che attraversa la differenza ontologica tra tempo ed eterno, offerta dall'onnipotente amore di Dio: « *Et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te* » (V, 2, 2); l'essere dell'uomo, la consistenza del tempo è solo nell'amore di Dio, ove il segreto del tempo si rivela cristologico, quindi teologico, oltre che ontologico o metafisico: il segreto del tempo non è l'identità dell'eterno in esso nascosto, neoplatonica essenza di un'apparenza, bensì l'alterità dell'amore dell'eterno (genitivo soggettivo ed oggettivo insieme), l'incarnarsi di Dio nel tempo per dilatare nel fuoco dell'amore, dono dello Spirito, il tempo oltre se stesso.*

La *confessio* è così l'intimità dell'alterità assoluta, sì che il *cor*, *locus* della *confessio*, si rivela come *intentio* tra due libertà, paradossale dialettica di libertà: « *Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas, et veniamus ad supereminentem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia (Ps. 123, 5) » (XIII, 7, 8); in quanto *donum*, il presente della *confessio* è così « il mo-*

mento » kierkegaardiano abitato dall'eterno, scelto nella sua infinita passione dalla volontà umana, liberata dalla volontà, dall'amore divino. La *confessio* è dono di Dio, è il desiderio o l'amore o la libertà umana che Dio dona alla creatura tramite il suo Spirito: « *Deus non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Rom. 5, 5)* » (XIII, 31, 46); dunque la *confessio* è il paradosso di un unico atto spirituale nel quale la volontà divina vince quella umana e al tempo stesso si affida alla libertà della creatura; l'uomo diviene libero, ma in quanto Dio dona all'uomo la libertà con cui l'uomo lo ama: « *Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti* » (XI, 2, 3; cfr. IX, 1, 1).

Ma non è questa spirituale libertà dell'uomo una platonica identificazione della coscienza, l'attingimento della sua stessa mistica essenza spirituale, un'eternizzazione che è smarrimento del tempo? No, perché in quanto sorretta dal dono di Dio, dallo Spirito, la *confessio* non è umanamente disponibile, non può equivalere ad un atto di riflessione puramente umano, né ad un atto della volontà; la stessa comprensione del mistero divino e del suo rapporto con il tempo creaturale, rivelati nella Legge mosaica, nella Scrittura, è *confessio*, quindi conoscenza sempre dialettica: non un'identità conoscitiva con l'assoluto, ma una personale relazione con il Tu divino, un « *tibi confiteri scientiam et inperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas* » (XI, 2, 2), ove la sproporzione è colmata dall'amore, l'*inperitia* superata nell'accogliere l'alterità del dono dell'illuminazione. La forza che regge la *confessio*, infatti, non è umana, ma divina; in tal senso, la coscienza nella *confessio* conosce la verità della sua interiorità, vive l'armonia della sua contraddizione interiore, ma non attinge in sé l'identità di sé con sé, in quanto la coscienza è identificata solo nella costitutiva apertura all'Altro, cui la libertà stessa dell'uomo è chiamata a rispondere, in un dialogo tra Verbo e invocazione umana che mai può spegnersi, perché dialogo d'amore, inesauribile relazione; la *confessio* è sempre trascendente la volontà dell'uomo, pur essendone l'atto più libero; se infatti umanamente la *confessio* in sé rimane sempre scissione ovvero copresenza dei due contraddittori (grandezza e miseria, *firmitas* e *infirmitas*) nella coscienza (per natura), solo in Dio e per Dio essa è mediazione nella fede, diviene identità d'amore (per grazia): l'Altro libera l'uomo dalla sua intima scissione, dal suo scandalo interiore, donandolo a se stesso, alla sua dignità di immagine, ma solo in quanto il sé è non « *in se ipso* », ma nell'amore in altro e per altro, ove lo stesso compimento della rela-

zione d'amore è escatologico, sottratto all'azione dell'uomo e affidato alla grazia divina, che l'uomo può soltanto sperare e credere, mai determinare (cfr. XIII, 13, 14): « *Satis ostendis, quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi. Tu enim, Deus noster, inluminabis tenebras nostras: ex te oriuntur vestimenta nostra, et tenebrae nostrae sicut meridies erunt (Is. 58, 10). Da mihi te, Deus meus, redde mihi te: en amo et, si parum est, amem validius. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat vita mea in amplexus tuos nec avertatur, donec abscondatur in abscondito vultus tui (Ps. 30, 21). Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae Deus meus non est, egestas est » (XIII, 8, 9).*

La *confessio* è quindi sempre al tempo stesso e la *croce* dell'uomo — « *sacrificium confessionis* » (V, 1. 1; XII, 24, 33) —, il suo vivere il proprio limite riconoscendolo misteriosamente identificato con la tenebra del proprio peccato, il suo essere frantumato nel tempo e alienato da Dio, la sua *morte* interiore; e la *resurrezione* interiore dell'uomo, la conciliazione che la Verità immutabile intravista nella coscienza intraprende per trasfigurare il polo negativo dell'esistenza in creaturelità umilmente aperta sull'alterità: « *O veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc, etiam hinc adamavi te. Erravi et recordatus sum tui. Audivi vocem tuam post me, ut redirem... Et nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat: hunc bibam et hunc vivam. Non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fuit, in te revivesco » (XII, 10, 10; cfr. XIII, 12, 13-13, 14). In tal senso la libertà dell'uomo coincide con la rivelazione interiore di Cristo, con il divenire con Cristo nella fede (cfr. XIII, 18, 22); la libertà dell'uomo sta nell'assunzione del paradosso della fede nel Dio incarnato e morto per amore, che nel tempo rimane il mistero del nascondimento divino in cui è celata l'infinita potenza redentiva, la resurrezione spirituale della grazia: sì che la fede, l'immanenza della grazia non è mai deresponsabilizzante identità con la coscienza, ma sempre chiamata della coscienza alla relazione con l'alterità del paradosso cristologico; l'immanenza della grazia è quindi sempre paradossalmente coincidente con la libertà della scelta dell'uomo, libertà rischiosa perché temporale, perché costretta ad assumere la non identità del tempo e della morte come momenti costitutivi della sua speranza; il *cor* può sperare la relazione beata e assolutizzata con l'*Idipsum* solo credendo che l'*Idipsum* è divenuto, si è gettato nell'alienazione*

del tempo e della morte, nel nascondimento in cui la libertà e il desiderio dell'uomo possono divenire; la stessa grazia — il dono dello Spirito — è comunque concessa soltanto attraverso la mediazione realizzata dalla fede in Cristo, nel fatto storico della redenzione che è offerta all'umanità; ove la dialettica tra eterno e tempo trova nella incarnazione temporale di Cristo il suo perno.

LA REALTÀ TEOLOGICA DEL TEMPO

Se dunque il tempo, anziché essere riflesso inessenziale di un derivato contingente, è cristianamente la realtà in cui l'uomo diviene redento, in quanto amato e abitato da Dio, esso dev'essere radicato in Dio stesso, in maniera talmente intima da essere assunto non solo nell'incarnazione, ma anche nell'eternità del Verbo creatore; è questo il supremo paradosso del tempo, rintracciato in Dio stesso e a cui Dio è eternamente condotto dal suo stesso amore: in Dio vi è una eterna (*non nova*) volontà del tempo, di un contingente (*novum*), nell'identità assoluta vi è un libero, gratuito, non necessario movimento di creazione verso la differenza, il non essere da cui è tratta l'alterità della creatura: « *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset* » (XIII, 2, 2); « *Quid ergo tibi deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam, non ut tanquam tuum gaudium compleatur ex eis?* » (XIII, 4, 5; cfr. XI, 10, 12; XII, 28, 38; XIII, 1, 1-3, 4). Il tempo è dunque ambiguo perché è un dono, il dono dell'essere alla possibilità, alla contingenza; dunque il tempo non può essere spiegato ontologicamente, ma solo teologicamente, come frutto di un atto d'amore libero, ontologicamente non necessario. Ma ciò non significa introdurre la contingenza di una scelta, il tempo, il non necessario in Dio, nell'eterno necessario?

Non si comprenderebbero appieno le *Confessiones*, infatti, se non si capisse che non solo nell'uomo si dà una dialettica incomprendibile tra memoria e tempo, ma anche e soprattutto in Dio; qui Agostino rivela l'amore di Dio come composizione non solo del paradosso della coscienza, ma anche come paradossale identità di opposti metafisici (38): l'assoluta Memoria, presenza ed incommu-

(38) Cfr. il mio *La dialettica della libertà - Assoluto e relazione in Plo-*

tabilità dell'identità eterna di Dio è dialetticamente incrociata con il *fieri* della creazione e dell'incarnazione. L'incontenibile per amore si fa contenere, ovvero si limita *ab aeterno* nella creazione dell'alterità creaturale: è questo il paradosso assoluto che regge tutte le *Confessiones* (39), e che culmina nella realtà teologica del tempo: il tempo, filosoficamente inconcepibile in se stesso, aporia solo metaforicamente redenta dalla dialettica dell'*animus*, costretto quindi alla sua dimensione ambigua e paradossale, oscillante tra essere e non essere, trova infine la sua realtà piena soltanto in Dio, che lo contiene tutto simultaneamente, senza *distentio*, nella identità della sua eternità, nella gratuità insondabile del dilatarsi della sua volontà, di cui l'immanenza spirituale nella fede dell'uomo è rivelazione; sì che il tempo diviene libera manifestazione di Dio stesso, rivelazione del suo amore, quindi di una nuova concezione di Assoluto: l'Assoluto come Atto onnipotente che nell'amore trascende la differenza ontologica tra tempo ed eternità, donde la metafisica e l'ontologia sono trascese dalla teologia dell'amore. Perché, infatti, si dà l'essere e non il nulla? Perché si dà lo scandalo ontologico del tempo, cioè il darsi di qualcosa di contingente, l'essere di qualcosa che non è necessario? Solo l'onnipotenza di Dio è infatti capace di tollerare il paradosso di un'eternità non temporalizzata né condizionata da una creatura, non derivata necessariamente senza iniziativa del principio, come per il neoplatonismo, ma scelta ed amata; solo l'onnipotenza della volontà, dell'amore di Dio è capace di donare al tempo e all'esistenza umana che in esso si dispiega quella dignità, quella realtà che ontologicamente il derivato non potrebbe platonicamente avere; solo l'amore di Dio può spiegare l'enigma dell'essere del contingente, del non necessario, che può essere solo in quanto posto da altro, sorretto da altro, amato da altro. Il segreto del tempo è quindi Cristo, la Parola, l'eterna rivela-

tino e in Agostino, in *Interiorità e intenzionalità nel « De civitate Dei di S. Agostino*, Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1991, pp. 143-174, e in particolare le pp. 169-174.

(39) Proprio il paradosso d'amore di un Dio che si fa contenere da una creatura apre le *Confessiones*: « *Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus, qui fecit caelum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me?... Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te » (I, 2, 2).*

zione di amore che *ab aeterno* dice liberamente la creazione nel tempo e che *ab aeterno* vuole la sua stessa Parola temporale, l'incarnazione: « *Ipsum est Verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaeretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet... Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur ad veritatem stabilem ducimur... Et ideo principium, quia, nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis* » (XI, 8, 10). Se solo in Cristo l'uomo può *adprehendere* la sua alienazione e la sua enigmaticità (Cristo come Parola di redenzione, incarnata nel tempo), solo nel Verbo (il principio metafisico) che eternamente parla l'uomo può « *miro modo* » indovinare la suprema armonia della scissione, la pienezza di quello Spirito che irrompe nella sua coscienza fedele, il tempo come dimensione riconciliata in cui la creatura anziché svanire, è *ab aeterno* desiderata e consolidata nella incommutabile, simultanea, non distesa presenza di Dio stesso, ove il tempo è quindi la stessa possibilità dell'esistenza creaturale, frutto di un'assoluta volontà di amore, di essere, di un'eterna apertura dell'Identico alla relazione, della Parola al dialogo con l'alterità della creatura: « *Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum (Ioh. 1, 1), quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas... Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quicquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis* » (XI, 7, 9); « *In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in Verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens* » (XI, 9, 11) (40).

La Parola di Dio è immobilmente (*in silentio*) il canto (*verbum*) della creazione, in quanto dice « altro » e dicendolo lo crea,

(40) Cfr. XIII, 29, 44; decisivi *De Trin.* XV, 7, 13; *De civ. Dei* XI, 21.

ma lo dice senza *distentio*, nella perfetta identità della sua eternità d'amore: « *Aeternum in silentio verbum tuum* » (XI, 6, 8), « *canorum et facundum quoddam silentium veritatis* » (*De libero arbitrio* II, 13, 35), « *sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio... cantus* » (*De Trin.* XII, 14, 23) (41).

E proprio perché Dio è eterna volontà d'amore — « *Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius* » (XI, 10, 12) — (42), non ha senso temporalizzare in lui l'atto creativo, sottoponendolo ad una eventuale variazione di volontà, in quanto il tempo stesso è creatura che Dio crea *ex nihilo* con una volontà d'amore eterna, e che quindi trascende ontologicamente, cui non può essere sottoposto (43): « *Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus... Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper*

(41) « *Domine Deus meus, quis ille sinus est alti secreti tui et quam longe inde me proiecerunt consequentia delictorum meorum? Sana oculos meos, et congaudeam luci tuae. Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum tantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et tantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, qui et quantum restet ad finem. Sed absit ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit inconmutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae » (XI, 31, 41). « *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (Ps. 101, 28). *Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus* (2 Pt. 3, 8), *et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te* (Ps. 2, 7) » (XI, 13, 16). Cfr. XIII, 29, 4.*

(42) Cfr. i fondamentali XII, 15, 18; XII, 11, 11-13; XII, 28, 38.

(43) Cfr. XI, 10, 12-12, 14; *De civ. Dei.* XI, 12; 21; XII, 15; 19; *De Trin.* XII, 14, 23; XV, 7, 13.

praesentis aeternitatis et superas omnia futura... Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus » (XI, 13, 15-16); lo stesso desiderio umano che cerca di determinare questa relazione in Dio tra eterno e tempo, finendo poi per temporalizzare l'Eterno, è destinato al naufragio del paradosso, che è la *confessio* dell'abissale mistero d'amore che Dio è in se stesso; ove ancora una volta la realtà del tempo dipende da un salto (44) metafisicamente incomprensibile, da un atto di libertà, non più quello personale dell'uomo aperto dalla grazia divina, ma l'atto libero di Dio che *ab aeterno* sceglie il contingente.

Ma se abissale è la differenza tra l'eterno e il tempo, solo per iniziativa di Dio l'uomo può superare questa scissione; così solo partecipando di Dio, per sua grazia, l'uomo potrà trascendere il tempo dell'alienazione, la *distentio* frantumatrice del suo essere, trasfigurandolo, a somiglianza del *caelum caeli* (45), della *domus Dei* degli angeli, che rimanendo uniti a Dio nel suo amore, nella visione intellettuale che ne deriva (46) leggono nel libro

(44) « Il passaggio (dall'Eterno al tempo) non può essere né pensato né descritto come temporale nella sua qualità d'essere; si compie, piuttosto, in un salto, senza mediazione » (W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, tr. it. Milano 1989, p. 121; cfr. l'intero capitolo dedicato ad Agostino e in particolare al concetto di creazione nell'XI libro delle *Confessiones*, pp. 111-133).

(45) Il *caelum caeli* — le pure intelligenze angeliche — fu per Agostino creato prima del tempo stesso; cfr. XII, 9, 9; 12, 15; 15, 20; in realtà, lo stesso *caelum caeli* è, in quanto creatura, mutabile, tratto dal nulla, divenuto; anche per esso quindi si dovrebbe parlare di tempo; eppure esso trascende del tutto il tempo in quanto creato come immediatamente unito all'eternità divina, non per essenza, quindi, ma per la grazia della partecipazione a Dio; sul *caelum caeli*, cfr. J. PEPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression « caelum caeli » dans le livre XII des « Confessions » de saint Augustin*, in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XXIII, 1953, pp. 185-274, ora in *Ex platoniorum persona - Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, pp. 41-130, alle quali si devono aggiungere le pp. XVII-XXVIII dell'introduzione all'opera; A. SOLIGNAC, *Caelum caeli*, nota complem. in *op. cit.*, pp. 592-598.

(46) Sulla simultaneità della angelica conoscenza dell'assoluta simultaneità di Dio, e sulla non discorsività di un'intuizione che è partecipazione a Dio stesso, cfr. XII, 13, 16, ove il *caelum caeli* è definito come « *caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem* (1 Cor. 13, 12); *non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum* »; gli angeli « *vident enim faciem tuam semper* (Mt. 18, 10) *et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et*

eterno di Dio, che è lo stesso Verbo, ove il tempo stesso non è più alienazione, ma presenza di un eterno amore dell'alterità creaturale — comunque altra rispetto all'*Idipsum* — di un'eterna volontà di relazione, di rivelazione, canto della Parola, appunto; gli angeli così leggono ed amano, sin dal primo momento della loro esistenza creata, il loro venire ontologicamente dilatati sino ad identificare in eternità la loro naturale *mutabilitas*: « *Nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur. O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo! Nec invenio, quid libentius appellandum existimem caelum caeli Domino (Ps. 113, 16) quem domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia* » (XII, 11, 12) (47). La differenza tra la *distensio* del tempo umano e la *mutabilitas* non disperdentesi del tempo angelico ci rimanda ancora una volta al peccato come soluzione dell'enigma del tempo. Nella sua esegesi di Gen. 1, 1 ss., nel libro XII delle *Confessiones* Agostino identifica la *terra invisibilis et incomposita* con la « *mutabilitas* » (XII, 6, 6), l'alterità del tutto informe

numquam praeterit quod legunt. Eligendo enim et diligendo legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui. Non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum » (XIII, 15, 18).

(47) « *An illud negatis, sublimem quandam esse creaturam tam casto amore cohaerentem Deo vero et vere aeterno, ut, quamvis ei coaeterna non sit, in nullam tamen temporum varietatem et vicissitudinem ab illo se resolvat et defluat, sed in eius solius veracissima contemplatione requiescat... Haec est domus Dei non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritualis et particeps aeternitatis tuae, quia sine labe in aeternum... Nec tamen tibi coaeterna, quoniam non sine initio: facta est enim... Unde ita est abs te, Deo nostro, ut aliud sit plane quam tu et non id ipsum, etsi non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea; quo fit, ut nulla mutatione varietur. Inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigeret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferretur ex te... Estne ista domus Dei, non quidem Deo coaeterna, sed tamen secundum modum suum aeterna in caelis, ubi vices temporum frustra quaeritis, quia non invenietis? Supergreditur enim omnem distentionem et omne spatium aetatis volubile, cui semper inhaerere Deo bonum est (Ps. 72, 28)* » (XII, 15, 19-22).

della materia, « *informis materies* » (XII, 8, 8), che Dio crea come un esistere del tutto privo di determinazione: « *Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie* » (XII, 3, 3); il caelum è invece il *caelum caeli* degli angeli, la « *mutabilitas* » immateriale — la diade infinita platonica — formata dalla lux dello Spirito (cfr. XIII, 8, 9; 10, 11), determinata ad immagine di Dio e identificata nell'amore e nella contemplazione di Dio. Il tempo non inerisce né alla terra né al caelum (cfr. XII, 8, 8-12, 15), ma solo a ciò che è stato formato (che non è quindi informe avendo ricevuto una *species* intellegibile), ma che non è pienamente identificato dalla piena partecipazione a Dio; in tal senso, il tempo rivela un'alterità creaturale formata (in parte identificata in un determinato ente), ma alienata dalla fonte dell'essere: è appunto il corrompersi di ciò che ha ricevuto una forma, il divenire non essere di ciò che ha ricevuto un essere determinato. Quindi se il tempo è la legge intrascendibile dell'essere materiale, esso appare però uno scandalo per l'essere spirituale, in quanto la sua memoria lo rivela destinato alla permanenza metatemporale, come abbiamo dimostrato. Dunque è il peccato che ha dissociato il tempo umano dalla possibilità di permanere assolutamente contemplandosi in Dio e nel suo amore; il tempo è così la decadenza ontologica delle creature che il peccato ha separate dalla possibilità di eternarsi, è il consumarsi (*labi*) di un essere decaduto (*lapsus*) che ha pervertito l'essere donatogli da Dio — mai del tutto annullabile — in ciò che invece la creatura ha di proprio, il non essere; e allo scandalo, all'innaturale ferita di questo peccato, a questa insufficienza d'amore la creatura deve la sua natura contraddittoria, enigmatica, alienata: « *Si non esset lapsus Adam, non diffunderetur ex utero eius salsugo maris, genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluvidum* » (XIII, 20, 28). Ove dunque il tempo come alienazione è dovuto alla libertà — male indirizzata — dell'uomo, che perverte in divenire di morte quello che doveva e poteva essere un divenire temporale o meglio una *mutabilitas* eternizzantesi. Eppure, l'incarnazione di Cristo e lo stesso onnisciente atto creativo di Dio rivelano questa libertà della creatura degna di essere amata e creata e redenta, più importante della sua imperfezione ontologica, del suo dover derivare dal nulla e del poter ritornare verso di esso. Se la creatura e il tempo sono in loro stessi una contraddizione metafisica, uno scandalo ontologico, che il peccato evidenzia in tutta la sua tragicità, essi comunque pur se temporalmente « sono » creature di Dio, e quindi sono « *miro modo* » in Dio ad opera della libertà del suo amore, ove la stessa creazione nella sua temporalità, nella sua contingenza dev'essere essa stessa

confessio di lode (48), riconoscimento del paradosso dell'esistenza del non necessario, del contingente, ove questo paradosso si rivela come un miracolo d'amore, un fatto del tutto gratuito. E l'uomo è la creatura chiamata non solo ad essere ontologicamente « *evidentia* », ma a divenire liberamente cosciente di questo miracolo, compiendo nel suo amore la creazione, nella *confessio* — ricreazione della sua creaturalità ad opera della grazia donata da Cristo — che la sua dipendenza ontologica è una dipendenza d'amore.

Al di là del tempo decaduto e alienato, è quindi l'identità beata della mutabilità creaturale del *caelum caeli*, alterità unificata dall'amore di Dio, da un'eterna *confessio* (cfr. XIII, 8, 9), la verità escatologica del tempo umano, che — rivelato e tolto da Cristo il peccato, causa della sua alienazione — solo nell'eternità, paradossalmente anticipata nella spirituale immanenza dello Spirito nel *cor* dell'uomo, può ritrovare quella catarsi ontologica, quella permanenza che inutilmente l'*animus* cerca di identificare in se stesso e di cui d'altra parte è enigmaticamente memoria obliata, immagine sfigurata.

CONCLUSIONE

La metafisica si è dunque rivelata incapace di attingere la realtà del tempo; da un punto di vista ontologico l'esistenza è un enigma di fronte al quale la ragione è condannata al naufragio, alla contraddizione dell'aporia: il divenire (non essere) dell'essere, l'essere del contingente (di ciò che « non è » assolutamente necessario); solo la creazione, un gratuito atto d'amore dell'eterno nei confronti del contingente, può sciogliere l'enigma. Dunque il senso del tempo, dell'esistenza umana può essere per Agostino soltanto teologico, ma la gratuità dell'amore creativo di Dio è attingibile soltanto per mezzo della fede in Cristo: infatti come in sé il tempo è incomprendibile, così da un punto di vista psicologico è contraddittorio, enigmatico intrecciarsi di divenire e permanenza, di morte e memoria; cristologicamente il tempo diviene alienazione prodotta dal peccato, redenta da Cristo: la ragione del tempo è quindi dogmaticamente un atto della libertà, divina nella creazione del tempo, umana nell'alienazione del tem-

(48) « *Ecce sunt caelum et terram, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur... Clamant quod se ipsa non fecerint: 'Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis'. Et vox dicentium est ipsa evidentia* » (XI, 4, 6).

po, divina nella redenzione del tempo, umana nella libertà della fede in questa redenzione, divina nella grazia che genera questa libertà; ove l'aporia è redenta in una paradossale dialettica d'amore, di libertà, di relazione tra miseria e gloria, tra peccato e giustificazione, tra fede e Spirito, tra libertà e grazia, mediati dal paradosso dell'incarnazione temporale del Verbo eterno, dono di Dio all'uomo: in questa fede nel Verbo eterno e incarnato, tutto il tempo — dalla creazione alla redenzione, alla trasfigurazione escatologica — si rivela come dono d'essere, dono d'amore, dono di libertà, e come peso di questo dono; come rifiuto di questo dono nel peccato, come nascondimento di questo dono nella morte e come riscoperta di questo dono nella grazia; come pienezza di dono nella trasfigurazione del tempo nella partecipazione escatologica all'Eterno.

GAETANO LETTIERI

