

5.

Beppe Sebaste

La conversione della memoria

Appunti su Agostino e la “confessione”

bsebaste@tin.it

1. MEMORIA

La cosiddetta “autobiografia”, se prendiamo sul serio le analisi di Benveniste sulla “persona” nel verbo e nella lingua, fino alle estreme conseguenze in cui le porta Louis Marin¹, a rigore non può esistere, perché essa, per essere “scrittura della propria vita” e dei suoi avvenimenti più importanti, dovrebbe cominciare e concludere con due enunciati propriamente inarticolabili: “nacqui” e “mori”. Il primo non può che essere una citazione “autentica” di un altro che non sono io, e di cui mi approprio; il secondo non potrebbe che essere una citazione “fanzionale” (*ficta*) da cui mi escludo... Infine, se “scrivere la propria vita” è un evento importante, il racconto dovrà a sua volta essere il racconto del racconto, e così via, necessariamente, al punto che ogni autobiografia, per sua definizione, non potrà allora consistere che di un solo enunciato ripetuto all’infinito, l’enunciato della propria enunciazione “scritta” e irraggiungibile: “scrivo che scrivo che scrivo ...”.

Di queste “aporie” (nascita, morte, scrittura), Agostino, componendo le sue *Confessioni*, era consapevole; e basti rileggere il primo libro, che comincia con un’invocazione a Dio in cui – cercando la propria voce e la propria via, il proprio *initium* – cerca propriamente un’identificazione con sé, col suo Io: un io che peraltro nasce responsivo, secondo, che cioè viene fondato dal TU di Dio, creatore e donatore, cui si rivolge, a metà tra lettera e preghiera, lungo tutta l’opera.

Le *Confessioni* di Agostino, si sa, sono opera *della* memoria (genitivo sog-

¹ L. Marin, *La voix excommuniée. Essais de Mémoire*, Galilée, Paris 1981, pp. 42-3.

gettivo), opera in cui il tema della memoria è trattato con più intensa partecipazione metafisica tra quelle di Agostino: l'analisi che sulla memoria e il tempo svolgono gli ultimi libri delle *Confessioni* (soprattutto il X) è all'origine di ogni successiva filosofia della coscienza e del tempo, da Cartesio a Husserl (e Heidegger, e Derrida). Ma esse, le *Confessioni*, sono anche opera della *memoria* (qui il genitivo è oggettivo), e necessariamente, quindi, anche dell'oblio. Come in un'iperbolica "perlaborazione" (Lyotard)², Agostino inscena testualmente e narrativamente un'auto-anamnesi in cui l'oblio gioca un ruolo importante, se è vero, come scrive Agostino, che la memoria si ricorda anche di dimenticare, e quindi "contiene" l'oblio (*inesse oblivionem in memoria mea*). Vi è allora un altro oblio (un'altra memoria), costitutivo del modo di racconto delle *Confessioni*: l'infanzia, *in-fantia*, che per definizione si sottrae all'impresa del linguaggio; e soprattutto la nascita, impossibile da convocare tramite la memoria. Forse altrettanto impossibile di quell'altra nascita che è l'origine stessa dell'idea di Dio, a cui la confessione perviene, facendosi opera e testimonianza di conversione (e bisognerebbe mostrare la legge del genere, ovvero che non vi è "confessione" senza "conversione": tutto il resto sarebbe "autobiografia").

Per arrivare a darsi ragione del nascere, e arrendersi di quella fondamentale "resa" che è la conversione (una "vita nuova"), occorrerà che la memoria (che dipende strettamente da *animus*, sinonimo di *mens*, l'intelletto) abdichi a favore di *anima* (e *fides*), ovvero un modo del comprendere che non abbia più a che fare con la conoscenza, un "altrimenti-che-sapere" (prendo a prestito, decontestualizzandola, questa impegnativa formula a E. Lévinas); o anche, se si vuole, una comprensione del "cuore": di-menticare per ri-cordare.

L'oblio in Agostino è infine spia dell'esigenza di un abbandonarsi nella memoria di Dio (e qui l'aggettivo è doppio: soggettivo e oggettivo)³, non un'astrazione ma un'incarnazione; non un metodo di raggiungimento della conoscenza ultima quale è delineato dalle filosofie platonica e plotiniana a cui prima Agostino si era votato (precedente conversione, dopo la lettura *dei libri platoniorum*); non un'anamnesi o una "reminiscenza". Ma un viaggio, una confessione appunto, nella "notte oscura" (per usare l'espressione di Juan de la

² La nozione è usata da J.-F. Lyotard, *La Confession d'Augustin*, Galilée, Paris 1998, che però non la spiega. Essa ha un significato psicanalitico: "elaborazione secondaria"; andare alla fonte della parola, fino al silenzio, all'ossimoro della sua eloquenza, per risalire il determinismo delle mie determinazioni. Ma essa vale anche in senso etimologico, dal latino *perlabor*, "penetrare attraverso", "insinuarsi".

³ Il senso è chiarito anche da H. Weinrich in *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 38.

Cruz), dall'*oblivio Dei* alla comunità mnemonica della fede cristiana⁴, che dà forma a una “metafisica della persona” (la formula è di Roberta De Monticelli) e non più di idee, una “vocazione” – trasmutazione della filosofia intesa come “professione” – al cospetto della morte.

Per questo – per tornare all’inizio – le *Confessioni* di Agostino sono forse, alla fine, l’unica autobiografia possibile (ovvero anche “auto-bio-thanatografia”).

Ho espresso altrove alcune tesi, forse contraddittorie: che la confessione non sia da confondersi con l’autobiografia; che la confessione sia testimonianza ed esito di una conversione, o comunque di una metamorfosi (morte e nascita); che la confessione esprima una rottura cui segue una possibile adesione o condivisione; che la confessione esponga una teoria dell’infanzia e della grazia (vorrei dire dell’aurora), nonché del raccontare; che la confessione, come la conversione, sia un processo infinito, come la sua scrittura. Che infine tutto questo indichi il modo del passaggio là dove non si dà passaggio, ovvero l’*aporia*⁵.

L’avvio, per affrontare il tema della memoria, della confessione, dell’aporia e della nascita, e particolarmente in Agostino, resta sempre la questione dell’inizio, *initium*, dell’iniziato e dell’iniziare, cioè dell’*agire*, come ci ricorda Hannah Arendt:

Con la parola e con l’agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita [...]. Agire, nel senso generale, significa prendere un’iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, ‘incominciare’, ‘condurre’, e anche ‘governare’), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini stessi prendono l’iniziativa, sono pronti all’azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘perché ci fosse un inizio fu creato l’uomo, prima del quale non esisteva nessuno’, dice Agostino nella sua filosofia politica [*De civitate Dei*, 12, 20]). Questo inizio non è come l’inizio del mondo, non è l’inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta iniziatore⁶.

Quello che importa non è tanto divenire ciò che si è, quanto essere ciò che si è diventati. Nell’ambito di certe attività umane come la filosofia, l’insegnamento ecc., conversione può forse essere *divenire ciò che si dice*, un po’

⁴ Ivi, p. 36.

⁵ Cfr. B. Sebaste, *Filosofia e confessione. Elogio dell’aporia*, in “Oltrecorrente”, n. 3, 2001 (numero monografico su *Scrittura della filosofia e memoria*).

⁶ H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, pp. 128-129.

come, nella cosiddetta “teologia negativa” o apofatica di Angelus Silesius, che eludendo e desertificando le forme di linguaggio predicative e cognitive, si spinge ai limiti del linguaggio e di ciò che la filosofia chiama *aporia*, è scritto giustamente che “Non so chi sono, non sono chi so” (*Ich weiss nicht was ich bin, ich bin nicht was ich weiss*)⁷.

Così, nell’avviare le sue *Confessioni*, Agostino si chiede da dove iniziare, se arrogarsi, o piuttosto *invocare* una identificazione a sé, di un io e di un dire. Se le Confessioni cominciano con un appello (*confessio laudis*), è che l’io viene dato solo dall’Altro, un altro o il Tutt’Altro, Dio, il Tu, il vocativo. Nell’invocazione a Dio di Agostino, la prima persona singolare cerca di essere, dirsi, identificarsi al proprio io, fondarsi come soggetto. Divento io grazie a Te, e la mia parola è (da) sempre seconda, responsiva. Lo stesso dicasi per la memoria se Dio è in essa, ed essa in Dio. Trovare l’una è trovare l’altro⁸.

È noto che Agostino, dopo avere abbandonato il mestiere di insegnante di retorica, la sua parola ampollosa e piena di vento, era entrato nei ranghi dei filosofi (la sua prima conversione alla filosofia risale ai 19 anni, dopo la lettura dell’*Hortensius* di Cicerone). Anch’essa però si rivela essere un “gonfiore”: dalle illusioni degli onori e le seduzioni della retorica, confessa, è caduto da dei “mercanti di senso” (Libro III). Quella filosofia che lo orientava, sarà Agostino a riorientarla, facendone discorso preparatorio all’ingresso nel testo divino, le *Scritture* (di cui in passato ripudiava l’eccessiva *umiltà* dello stile). È quando vede nella filosofia un’altra deriva, un’altra fonte di separazione, dispersione, che la decostruisce e trasmuta: cercando se stesso, nell’*aporia*, ovvero nel passaggio in cui l’io si genera, compie una nuova rottura, una vera conversione: solo diventando interrogazione (*quaestio sum*), poteva trovare compimento,

⁷ Dire ciò che non si sa: il paradosso dell’umano è che si è in condizione di ignorare se stessi. Pare che io non possa essere soggetto che a condizione di non essere il mio proprio oggetto. Su questi temi, si veda il bel saggio di Louis Ucciani, *Saint Augustin ou le livre du moi*, Editions Kimé, Paris 1998. Qualcosa di simile ricordava ancora H. Arendt: “Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum*, ‘io stesso sono divenuto domanda’, come dice Sant’Agostino) pare insolubile, sia nel suo senso psicologico individuale sua nel suo senso filosofico generale”, cercare di conoscere se stessi è “come scavalcare la nostra ombra”, perché “le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose [...] si rivelano inadeguate quando ci chiediamo: ‘chi siamo?’ [...], per cui tutti i tentativi di definire la natura umana quasi invariabilmente finiscono con l’introduzione di una divinità.” (H. Arendt, *op. cit.*, pp. 9-10).

⁸ E non è un caso, nell’incessante ricominciamento che ritma le *Confessioni*, che il libro X sia consacrato interamente alla memoria, dopo il climax del racconto della conversione come esperienza e cesura, come *Erlebnis*.

trovare Dio. Nove anni dopo il suo battesimo (397), Agostino scopre però di non essersi mai convertito del tutto, e che nell'atto di scrivere è in gioco la conversione stessa, quello che è essa divenuta. Scrivendo – gesto che è l'impermanenza stessa, costante metamorfosi – impara che non avrà mai finito né di convertirsi né di scrivere; che la confessione è infinita, come un vuoto che non si può finire di riempire, perché la scrittura stessa lo scava. Confessione è dunque il processo di conversione, ed entrambe sono scrittura. Scrivere è confessare, tenersi in questo dire – “un dire che salva”⁹ – tutto il resto della vita. Tutti i suoi libri lo ripeteranno, e le *Retractationes* finali lo proveranno: convertirsi è un'azione – non uno stato, e nemmeno una situazione – che lo fa passare alla scrittura perché *per essa* incessantemente si sconfessa¹⁰.

La narrazione della propria esistenza (fino alla rottura e all'adesione al nuovo ordine e senso), cosa inaudita fino ad allora, è per Agostino la base sperimentale di una metafisica della vocazione e della persona, distante anni luce dal metodo platonico, aristotelico e, in generale, filosofico: fare della propria vita, della propria *inquietudine* la via della *beatitudine*; attraversare il disordine per accedere all'ordine, quello di Dio. In altre parole, rifiutare l'immortalità, quella del regno delle Idee, della verità platonica e plotiniana vista come un Sole irradiante da lontano la vita degli uomini – per la vita, la vita eterna dei mortali (è il paradosso del Cristianesimo)¹¹. Metodo per tale ricerca metafisica, all'opposto della via dell'autonomia spirituale e intellettuale promulgata dai platonici, ossia dai filosofi, è, come per un'illuminazione, la *vita stessa*, l'ordine dei giorni, la vita che scorre, la permanenza del Tempo nell'impermanenza del tempo, l'unico ordine che dia un senso sormontando la dispersione e la frammentazione. Poiché la vita poteva raccontarsi, cioè tradursi nella dimensione atemporale della parola e dell'intelligenza, *salvarsi*, vale a dire costituirsi in destino, il destino di un eletto¹².

Ho accennato al fatto che la confessione, forma della conversione, sua “rappresentazione”, è anche sempre sconfessione (si confessa ciò che si sconfessa). Significa rottura e abbandono di un piano (o rappresentazione) e adesione a un altro piano (rappresentazione). Dunque a un legame, dopo la rottura di un altro legame giudicato inadeguato o falso. In mancanza del quale, di fronte alla crisi, a quella grave decisione o cesura, si accetta la propria separazione, dis-legame, che si perpetua virtualmente in quiete, ricerca di sé, di sen-

⁹ La formula è di Roberta De Monticelli, in “Una metafisica al vocativo”, introduzione alla sua versione delle *Confessioni* di Agostino, Garzanti, Milano 1998 (1991).

¹⁰ Cfr., su questi temi, G. Bollème, *Parler d'écrire*, Seuil, Paris 1993, pp. 284 e ss.

¹¹ Cfr. R. De Monticelli, *op. cit.*, p. XLVIII e ss.

¹² *Ibidem*.

so, erranza o deriva nella scrittura (è il caso, tra gli altri, di Nietzsche).

2. CONVERSIONE

Verità dichiarata senza garanzie né testimoni, la confessione come genere sconfinata nella pura *testimonianza*, senza altri testimoni, ovvero una situazione essenzialmente contemporanea, e forse la situazione più autentica della filosofia nel suo pre-tendere alla verità - come ha segnalato coi suoi splendidi versi il poeta Paul Celan "*Neumand / Zeugt / für den Zeugen*" - *Nessuno testimonia per i testimoni*¹³.

La situazione del confessante è quindi paragonabile a uno scacco, una disperazione. Come quando si cerca di uscire, scappare o, se l'evasione è impossibile, a uscirne senza uscire: ovvero trasformarsi (ci sono molte belle storie in proposito, orientali e non; la "Relazione accademica" di Kafka è una di queste; ma l'approfondimento più convincente associato al ventaglio più completo di questa situazione si trova magnificamente descritto in una delle prime opere di Lévinas, "*Dell'evasione*"...). Se mi confesso, ne va della mia propria morte, della mia propria vita. O, come direbbe ancora Derrida, "il y va d'un certain *pas*"¹⁴. Quando non c'è apparentemente via d'uscita, speranza, si fa l'esperienza della possibilità di una impossibilità, come Heidegger sostiene sull'esperienza della propria morte. Derrida ha esplorato questo passo di *Sein und Zeit*, parr. 50 e 62. L'*aporia*, il "pensiero secondo l'aporia", consiste nell'aprirsi un passaggio là dove, giustamente, non v'è passaggio, ovvero nessun passaggio già aperto, apprestato o visibile.

Ora, al di là delle forme di asceti *nella* scrittura (di sé) della tradizione degli antichi (la "scrittura di sé" come "cura di sé" studiata da Michel Foucault), è Sant'Agostino che inaugura la *Confessione* come tentativo di conciliazione tra vita e ragione, fonte e creazione di una "evidenza" non limitata alla coscienza, "metodo" prossimo ma alternativo alla filosofia. D'accordo con Maria Zambrano¹⁵, si tratta di comprendere lo spazio della confessione come apertura

¹³ Cfr., su questi temi, la riflessione di G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

¹⁴ J. Derrida, *Aporie. Morire - attendersi ai "limiti della verità"* (1996), tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999, pp. 10 e ss.

¹⁵ M. Zambrano, *La Confessione come genere letterario* (1943), tr. it. di E. Nobili, Bruno Mondadori, Milano 1997.

della vita alla conoscenza che non si manifesti come una validazione della prima nelle forme della seconda, della vita nella filosofia, ma come una comune con-versione. O, in altre parole, leggere l'esperienza della confessione (conversione) come *Erlebnis*.

Evasione da sé attraverso la trasparenza sotto la spinta della disperazione, e contemporaneamente recupero di sé alla luce di una speranza, se la confessione è un *metodo* prossimo alla filosofia, essa resta nondimeno all'opposto del *Cogito*: l'unità che invoca e realizza non è riducibile alla pura oggettività dell'intelligibile, né limitata alla coscienza intellettuale, ma sfocia in una "evidenza" che nasce da un incontro tra una verità dell'intelletto e una verità della vita. Se il dubbio metodico assomiglia alla confessione, è perché anch'esso trasforma la vita, producendo una nuova credenza nella realtà; ma esso si distingue radicalmente dalla confessione per la sua "autofondazione" razionale, per la solitudine della sua creazione di sé e del mondo sul modello divino. Il *Cogito*, scrive Zambrano, è in realtà la proclamazione della solitudine umana che afferma se stessa. L'"evidenza", così come l'unità del soggetto, ottenute dal dubbio cartesiano, riposano in realtà sulla perdita di quella interdipendenza tra conoscenza e vita che è essenziale alla Confessione.

L'assolutismo della ragione e l'autonomia della coscienza attestate dal modello cartesiano corrisponderanno d'altra parte all'assolutismo del cuore e dell'io, ovvero dell'interiorità, rappresentati dalle trasformazioni successive della confessione (da Jean-Jacques Rousseau e il suo "Tale-tell Heart"¹⁶, al "cuore messo a nudo" di Baudelaire, fino al Surrealismo; e, in filosofia, la deriva e l'erranza, la "*destinerranza*" (Derrida) che da Rousseau, via Nietzsche e Bataille, arriva in fondo proprio a Derrida (autore di una "circonfessione"), e ad Althusser, autore di un'emblematica "traumatografia"¹⁷.

La confessione sarebbe inutile, insiste Zambrano, se il lettore non eseguisse su di sé l'operazione compiuta dall'autore: conversione tramite la lettura, erranza, e, se c'è conversione (e in quella di Agostino c'è), se c'è approdo a una Vita Nuova, a un Uomo Nuovo, il risultato è, per analogia certo, il frutto di una evidenza, che è quanto meno un'esperienza¹⁸. Se la Confessione produce un'evidenza, essa avrà acquistato il carattere di un metodo, di cui l'evidenza è il frutto, punto in cui la verità della mente e della vita si congiun-

¹⁶ La formula, ispirata evidentemente a E. A. Poe, è di Peggy Kamuf: cfr. Id., *Signatures, ou l'institution de l'auteur*, Galilée, Paris 1991.

¹⁷ Si veda la mia recensione a G. Pommier, *Louis du Néant. La mélancolie d'Althusser*, in "Studi di Estetica", n. 20, 1999, pp. 295-7.

¹⁸ Sulla "conversione tramite la lettura", si veda il saggio omonimo in F. Delay, *La séduction brève*, Gallimard, Paris 1997.

gono e si toccano, producendo persuasione. “L’evidenza è la denominazione filosofica di ciò che la mistica chiama rivelazione. È la presenza indubitabile di una realtà; un’apparizione, ma tale da lasciare un’impronta o una modificazione su chi la riceve”: “una “credenza intelligibile”¹⁹. Aggiunge Zambrano che l’evidenza è spesso terribilmente povera in termini di contenuto intellettuale, eppure essa opera, apre, una trasformazione senza uguali, che altri pensieri più ricchi e complessi non sono stati capaci di attualizzare. Essa è il compimento di una confessione, per così dire la sua “riuscita intellettuale”. Essa trasforma la conoscenza stessa, aprendo un piano di fiducia.

L’impostazione del problema proposta da Maria Zambrano (a cui aderisco) è, si presta ad essere concatenata a vari spunti di riflessione contemporanea, di cui offro qui alcuni scampoli.

Gregory Bateson (autore del celebre *Verso un’ecologia della mente*) chiama “illuminazione” il “riconoscimento improvviso del carattere biologico della vita”. E Michel Foucault, in un suo scritto pubblicato postumo, definisce la vita come “ciò che è capace di errore”, dislocando con questo gesto la teoria della conoscenza e del soggetto su un terreno nuovo e inesplorato, quello dell’erranza (della “vita”). Questo riconoscimento della vita, errore e/o erranza, associato comunque a un riconoscimento della verità, è forse tutt’uno con un’esplorazione di ciò che viene detta “conversione tramite la lettura”, o la scrittura. Alain Badou ha dedicato un saggio a San Paolo, come fondatore, al di là della “favola” che egli racconta, di un’enunciazione singolare e universale²⁰.

Che cosa significa tutto questo per chi si occupa di filosofia, di testi, di parole?

Vorrei, per concludere provvisoriamente questo *excursus*, proporre un’interrogazione che chiamerei sul “tenore di verità” dei testi. Sul possibile senso di una possibile esperienza, alla portata virtualmente di tutti, di conversione per tramite della lettura. Della coniugazione, possibile, sperimentata, tra verità e parola, verità e scrittura. Che cosa è vero, che cosa fa sì che possiamo, a volte, riconoscere una parola come vera, o semplicemente giusta, vivere quella evidenza, come dice Zambrano, incarnarsi in verbo? Da quale esistenza e appoggiandosi a quale esperienza, concatenandosi a quali esempi di testi?

¹⁹ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 76.

²⁰ G. Bateson e M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1989; M. Foucault, *La vie: l’expérience et la science*, in “*Révue de Métaphysique et de Morale*”, genn./marzo 1985 (ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. IV, pp. 763-77); A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, PUF-Collège International de Philosophie, Paris 1997.

Che cosa fa sì che possiamo riconoscere in un testo, che sia letterario o filosofico, un'aderenza e un'adesione alla verità che ci commuove ci persuade profondamente, al punto di appropriarcene?

Come è possibile descrivere quella relazione con la verità, che provoca e induce una conversione? Quali esperienze contemporanee di conversione tramite la verità possono essere suscitate da e in ciò che chiamiamo filosofia o letteratura? Come situarci di fronte a questi discorsi, o testi? Come risponderne? Il che equivale a dire, con Agostino: se è noto il senso della filosofia come "professione", come esprimerne, viceversa, una "vocazione"? Tale è a mio avviso il senso ultimo dell'impresa delle Confessioni di Agostino, e il senso della sua esclamazione, *quaestio sum* ..., sono interrogazione a me stesso, e *languido*.

Il solco, credo, è quello del conflitto tra persuasione e retorica, o tra *otium* e *negotium*. Conversione della parola e del pensiero, conversione come uscita dalla filosofia e dal *logos*, oltre che dalla *ventosam professionem* ... Tale è lo scandalo inaugurato dalla metafisica paradossale della persona di Agostino, che mette al centro il destino personale, la vita del corpo, la vita stessa; uno stile metonimico, e non più metaforico, dalla parte dei corpi, delle contiguità, delle esperienze ...

3. IN-FANTIA

Si è visto che il passaggio segnato dalle *Confessioni* conduce ad una eteronomia, una sottomissione, e questo è lo scarto, lo scandalo di Agostino rispetto ai platonici, ai filosofi. Invece di accentuare l'autonomia spirituale, la filosofia, Agostino cerca e trova una dipendenza, vale a dire un'appartenenza²¹. Occorre comprendere questo desiderio di appartenenza; e, per questo, mobilitare forse il lessico lévinassiano di responsabilità per l'altro, essere-per-l'altro, la determinazione dall'altro, che è qui il Tutt'Altro. Fine del narcisismo della ricerca della verità individuale, fine della promozione di sé tramite la verità. Come scrive Agostino in una pagina che sembra evocare il concetto lévinassiano di *esposizione* (dunque di vulnerabilità, di passività), a proposito della sua anima che si confessa: che essa potrà esporsi alla verità anche senza che questa

²¹ Un modo di renderne conto è forse lo studio della forma epistolare, l'adozione della lettera nel discorso filosofico, tentativo a volte di sostituire un o una destinatario/a al destino... Cfr. B. Sebaste, *Lettere & Filosofia. Poetica dell'epistolarità*, Alinea, Firenze 1998.

(la verità) si manifesti a sua volta alla sua anima (è il rischio unilaterale della confessione).

Al suo destinatario-destinatore – Dio – Agostino dunque si confessa, ciò che ha per compito di non celare nulla. La Confessione è affare di memoria e di oblio. E di dono, certo: *Ricevi in sacrificio* le mie confessioni, *de manu linguae meae*, al modo della mia lingua (V, I). Contro-dono – dono al donatore, a Dio, a Te, al maestro del Verbo, nella dialettica della conversione, nel nuovo “inizio” dato da essa ²².

Cammino dalla dispersione di sé all’unità (dal *dyaballein* al *symballein*, dal diavolo al simbolo), la confessione intrattiene una relazione paradossale col tempo e la durata ²³. Agostino vuole confessare tutto quello che la memoria può contenere. Di più, anche ciò di cui non trovo traccia nella *mémoria* (I, 7). Fino a dove può arrivare la sua confessione? Lyotard: “confessare essendo manifestare nel linguaggio, al linguaggio, ciò che gli sfugge, qui è il silenzio l’oggetto da sacrificare, il più prezioso che si abbia, come è dovuto. Fare esplicita confessione di ciò che non ha detto e non dice, donare ciò che non si è stato, ciò che non si è, Agostino intraprende questo lavoro esorbitante: una *perlaborazione*, diciamo oggi” ²⁴.

Si tratta, certo, dell’infanzia. Di fronte a Te, Dio, che sa tutto, che dà la parola, che dà la memoria, Tu il donatore, il confessante ritrova la condizione d’infanzia, *in-fantia* ²⁵. Il silenzio concerne il vissuto prima dell’uso dei segni di linguaggio, vissuto il cui inizio è completamente ignorato – concepimento, vita

²² L. Ucciani, *op. cit.*, invita a fare l’esperienza della complessa *ritmica* di questo contro-dono: per Agostino, autore di un trattato sulla Musica, Dio è già essenzialmente ritmo, e il ritmo è senso, e la donazione di Dio è almeno doppia, perché se il primo dono è il Verbo di Cristo, nondimeno bisogna ricevere il dono della ricettività a questo dono.

²³ Come ha scritto J.-F. Lyotard, esse “... si scrivono sotto il segno temporale dell’attesa. L’attesa è il nome della coscienza del futuro. Ma qui, poiché si tratta non solo di confessare la fede in una fine <en souffrance> (gioco di parole intraducibile, tra “sofferenza” e “fermo-posta”), ma di confessarsi, di esibire la sofferenza di ciò che è stato fatto, l’attesa deve ripassare dal passato, risalire verso la sua sorgente, a monte di questa fede, verso la vita sciagurata, verso l’opera che essa fu. Ciò che è stato promesso e che fa dell’attesa una speranza, è il possibile ritorno dell’opera all’*esergo*. Il ritorno, la reversione della scrittura in direzione del passato è richiesto dalla conversione di ciò che ho creduto scrivere nella tua scrittura. L’essere temporale che io sono non può offrirsi alla tua riappropriazione se non per mezzo della riappropriazione della mia temporalità” (J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 96).

²⁴ Id., *op. cit.*, p. 46. Per il significato di “perlaborazione”, v. nota 2.

²⁵ Cfr. XIII, 15, con citazioni dai *Salmi* (Ps 18.8 e Ps 8.3): “Dissipa ai nostri occhi la nebbia con cui li hai velati, e rischiarali. Là c’è la tua testimonianza che dà la sapienza alle menti bambine. E sia completa la tua gloria nel balbettio dei lattanti e dei bimbi...”.

uterina, nascita, allattamento, ecc., ivi compresa la gelosia verso il suo fratello di latte. Si tratta di un peccato? È soprattutto un ritardo, che simbolizza il ritardo afferente tutta la scrittura delle *Confessioni* (il ritardo afferente ogni scrittura, l'atto stesso di scrivere): "L'evento avviene prima che la scrittura testimoni, ed essa depone allorché è già passato" (vale a dire: la condizione dell'infanzia è riprodotta nella condizione di Agostino che si confessa a Dio per iscritto). Ancora Lyotard: "La confessione reitera quella condizione d'infanzia misurata secondo il metro della presenza piena: io sarò sempre stato piccolo rispetto alla tua grandezza." Sempre, "la confessione si scrive postuma nella ricerca dell'ant-umo"; il ritardo che cerca di colmare, di risalire correndoti dietro, correndo dietro l'atto, non lo può mai recuperare ²⁶. Nel tempo che essa impiega a scriversi, la confessione aggrava sempre il proprio ritardo.

Ora, il vuoto, il silenzio sulla propria origine, il proprio inizio (nascita), fa rima e simmetria coll'assenza dell'altro inizio, l'evento dell'incontro con Dio, con Te, il Tu, l'*initium*, la conversione o rinascita nella memoria di Dio, quindi la salvezza. O ancora al di qua: con l'origine dell'idea stessa di Dio, della memoria... Entrambe le scene sono in effetti primarie, introvabili nella propria mente ²⁷.

Esiste in effetti un'*in-fantia* dell'esperienza, un'esperienza muta? E che rapporto intrattiene col linguaggio – se è vero che ogni ricorso enunciativo all'io – io penso, io sono... - non rinvia ad altro che al soggetto grammaticale dell'istanza di enunciazione, soggetto del discorso che contiene il pronome "io", come ci ha insegnato la filosofia del linguaggio ²⁸? È questo *initium* che le *Confessioni* cercano nel momento stesso in cui lo attestano e lo testimoniano. *Initium* che è il cominciamento e il pre-cominciamento delle *Confessioni*, il cuore e l'arrivo. Per questo, per iniziare, per essere iniziato, nascere, convertirsi, occorre deporre certe facoltà: non è il lavoro di *animus*, intelletto, ma di anima (*anima mea*), di fede - *fides mea*.

La conversione (libro VIII) "salva" il confessante, gli dà luce e beatitudine, grazia, vita vera. Ma quando? Per il momento, durante le confessioni, il confessante chiede pietà, chiede di essere guarito, per il fatto di essere divenuto un enigma a se stesso, un mistero, un'interrogazione vivente (*quaestio fac-*

²⁶ Ivi, p. 30.

²⁷ E ci ricordano un'altra felice aporia, quella di Cartesio, che a proposito di Dio e dell'infinito afferma trattarsi di un'idea che "è stata messa in noi"... Idea propriamente incontenibile, in effetti, debordante l'intelletto, idea dell'*infinito*, idea che propriamente non si può avere – e che è forse il vero significato di aporia.

²⁸ Si vedano soprattutto gli studi di Emile Benveniste e Roman Jakobson. Cfr. anche, su questi argomenti, G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1978.

tus sum), languido ... (*Tu autem, Domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*) (X, 33,40).

Dopo una lunga, drammatica interrogazione sulla memoria, il confessante osserva che Dio, Tu, ha fatto di lui una donna, lo ha fecondato in un'intimità quasi carnale (X, 25), "Tu hai fatto il tuo santuario dentro di me, *penetrabile meum*." Ma non si tratta più della memoria che si dirige, *animus*, la memoria intellettuale della quale dissertava poco prima. Si tratta ora del racconto della conversione della memoria. *Animus* (*mens*: l'intelletto, la memoria, etc.) deve cedere, e la sua deposizione è a favore di *anima*, di un'altra esperienza, necessariamente aporetica.

Nel Libro X, a partire dal cap. 24, il dramma della memoria è narrato fino ad approdare (cap. 27) ad una conversione anche di stile, maniera poetica di risolvere un'aporia. Se Dio è nella memoria (cap. 24), in quale parte di essa si trova? (cap. 25).

"Mi sono addentrato nella sede stessa dello spirito, che pure è nella memoria, poiché l'animo ha il ricordo di sé; ma non eri là ... " (X, 25). "Ebbene, per conoscerti, dove ti ho trovato? Prima che ti conoscessi, certo Tu non eri ancora nella mia memoria. Dove dunque ti ho trovato quando ti conobbi, se non in Te, sopra me?" (X, 26). "Ecco, Tu eri dentro di me, e io stavo al di fuori: e qui ti cercavo, e deforme quale ero, mi buttavo su queste cose belle che Tu hai creato. Tu eri con me, io non ero con te. Tenuto lontano da Te proprio da quelle cose che non esisterebbero se non fossero in te. Tu mi hai chiamato ... " (X, 27).

Commenta Lyotard:

L'*inventio* stessa, l'incontro, la scoperta di Dio, non ha luogo nella memoria, questo apprendistato eccede lo spirito. *Anima*, l'anima, sarebbe dunque un angelo, per poter vedere Dio nella luce di Dio, nel cielo del cielo, come se oltrepassasse la volta pesante del firmamento e bucase la pelle del cielo? In quale altro modo avrebbe potuto subire la prova del suo manifestarsi? *Animus* si rifiuta di scrivere, di descrivere una simile assurdità, e lo spirito depone lo *stilus*²⁹.

Segue quindi quello che Lyotard chiama *blasone*, figura millenaria della poetica amorosa dell'Oriente: "La tua voce ha suonato col suo clamore, Tu hai vinto la mia sordità. Tu hai irradiato il tuo splendore, e hai messo in fuga la mia cecità; hai esalato il tuo profumo, eccomi senza fiato anelare a Te; ti ho gustato nella mia bocca, ed ora sono affamato e assetato; mi hai toccato, e ora brucio di desiderio per la tua pace" (X, 27). Dice Lyotard:

²⁹J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 46

Nel corso dell'anamnesi, ecco che si scopre la scena primaria, l'assalto folgorante di un incontro: scena perduta di un duello perduto, scena duale, relazione duale, se si tratta di una relazione. Incontro senza testimone. [...] E poi *anima* parla: Tu ti sei aperto un varco in me attraverso i miei cinque estuari, allo stesso modo dell'amante che eccita le cinque bocche della donna ³⁰.

L'amplesso con Dio, per risalire alla propria nascita nel racconto della conversione, viene dopo il racconto della conversione... Doppia conversione, doppia nascita. Osservo *en passant* che il topos del matrimonio con Dio, dell'unione nuziale con Cristo di tanti testi poetici del XVI e XVII secolo – fusione di erotico e di estatico, di spirituale e carnale, un *dolce stil nuovo* perturbante che mischia il sacro e il profano (da Juan de la Cruz a John Donne), è già qui presente ³¹.

Per tornare a quella doppia nascita, troviamo esplicitata l'adesione a un altro piano, quel passaggio dell'aporia di cui ho detto spesso: nascere è separarsi al fine di essere. E qui si deve pensare al trauma della separazione dal corpo materno (poi a quella del seno), per considerare il trauma della rinuncia, della *kenosi*, dell'esposizione (cfr. le parole degli eremiti nel deserto). Rottura e adesione, *initium*, iniziazione. È la costituzione dell'io che parla di se stesso nella confessione/conversione realizzata da Agostino. Che cosa dico quando dico me stesso? – in Agostino è un io che è *un altro*: poiché può dirsi nato, iniziato, può dire “io nacqui”, “io morii”, e in seguito nasco, sono nato ³². Il processo dell'enunciazione di Silesio, “non so chi sono, non sono chi so”, io sono dicendomi, raccontando tutto questo non tanto a me quanto a Dio, riassume così che la confessione dice di una vita che nasce da una rottura, dice una nascita propriamente impossibile dal punto di vista di colui che viveva “una vita morente, o una morte vivente, non so” – come scrive Agostino all'inizio delle *Confessioni*. Quella rottura o morte da cui sorge la vita è il luogo da cui sorge la parola, il racconto stesso, il *Verbo*. Anche se antropologicamente è forse molto

³⁰ *Ibidem*.

³¹ È interessante osservare che poeticamente, retoricamente, il loro stile è il mascheramento ultimo di quello *style humilis* inaugurato dai Vangeli, *sermo piscatorius*, ma che è anche quello, neostoico, della lettera come etica della prosa, fusione di *plain style* e *acumina*, che orienta la poetica dell'intensità da Erasmo a Bacone a Giusto Lipsio. Cfr. su questi temi B. Sebaste, *Lettere e Filosofia*, cit.

³² La scrittura prende il posto (*place*) della *placenta*... E l'invocazione della grazia, della misericordia, è da rileggere alla luce dell'osservazione di Lévinas, che ci ricorda il significato di “utero”, *Rekhem*, nel termine biblico *Rakhamin*, che si traduce con misericordia, ma che contiene un riferimento all'altro termine: “Si tratta, scrive Lévinas, di una misericordia che è come un'emozione delle viscere materne.” (HAH, p. 122).

più remoto: un'interpretazione di un noto passo della *Genesi* suggerisce una stessa etimologia per nascere, cioè "separarsi", e "raccontare"³³.

Forse è già per questo che alla fine del famoso racconto della conversione nel Libro VIII, le *Confessioni* continuano. L'erranza anche, dell'anima come della scrittura. Fino alla fine Agostino scrive, si confessa sempre e di nuovo per iscritto, ritmando la propria confessione con lodi a Dio che significano il legame con lui dopo la dispersione, la propria legittimazione e costituzione dell'io, che precedeva parallelamente all'abolizione dell'ego. Scrive molti altri libri durante e dopo *Confessioni*. "Perlaborazione" infinita, confessione interminabile. La scrittura è un'erranza, e questa considerazione ci riporta a noi, alla modernità o post-modernità, a Nietzsche, per esempio.

Perché si scrive? Perché dire e scrivere?

³³ "Dio disse: "Gli farò un aiuto contro di lui" (Genesi, 3, 18). Che cosa significa questa espressione enigmatica "contro di lui"? La donna ha forse per vocazione quella di essere contro l'uomo? La radice ebraica di *kenèquedo* (contro) è *naguod*, che significa al tempo stesso "opporsi" e "raccontare, come se la funzione del racconto fosse non quella di ridire il mondo quale è dato, ma di fare una breccia, una faglia nel già-là del mondo...". (M.-A. Ouaknin, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Balland, Paris 1992. Ne discuto in B. Sebaste, *Porte senza porta*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 216 ss.).