

# La data impossibile sul dollaro. Agostino sulle visioni spirituali di origine corporea

*Enrico Moro*

Università di Padova  
enrico.moro.z@unipd.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-14

Ho riflettuto molto su questo incontro, che non ho mai raccontato a nessuno. Credo di aver scoperto la chiave. L'incontro fu reale, ma l'altro conversò con me in sogno e riuscì così a dimenticarmi; io conversai con lui durante la veglia e il ricordo mi tormenta ancora.

L'altro mi sognò ma non in modo rigoroso. Sognò, ora capisco, la data impossibile sul dollaro

J.L. Borges, *L'altro*, in: *Il Libro di Sabbia*

## Sommario

*L'articolo presenta un'analisi del testo di De Genesi ad litteram, XII, xx, 42, prendendo in esame la concezione agostiniana della formazione di visioni spirituali dovute a cause di natura corporea. Tra i principali temi affrontati nel corso dell'analisi vi sono: la nozione di intentio animae, la natura della percezione, la formazione di sogni e visioni oniriche, il rapporto tra sensazione, memoria e pensiero immaginativo; la distinzione e le differenze tra i diversi livelli di coscienza.*

**Parole chiave:** *Relazione anima-corpo, Sogni, Visioni, Intentio, Cogitatio*

## Abstract

*The paper presents an analysis of De Genesi ad litteram, XII, xx, 42, in order to clarify Augustine's view on the physical process of constitution of spiritual visions. The main topics covered are: the notion of intentio animae; the theory of sensation; the status of dreams and dream-like visions; the relationship between sensation, memory and imagination; the distinction and the differences between the different levels of consciousness.*

**Keywords:** *Mind-body problem, Dreams, Visions, Intentio, Cogitatio*

## INDICE

1 Cause e modi delle visioni spirituali e divinatorie ( <i>Gn. litt.</i> , XII, xix, 38–xxiii, 49) . . . . .	212
2 Le visioni spirituali di origine corporea ( <i>Gn. litt.</i> , XII, xx, 42): traduzione e analisi . . . . .	213
3 Osservazioni conclusive . . . . .	220
Note . . . . .	221

Agostino è stato davvero, come spesso si dice, il sostenitore di un dualismo antropologico radicale<sup>1</sup>? Per dare una risposta definitiva a tale questione occorrerebbe considerare l'intera produzione agostiniana, seguendone lo sviluppo diacronico e valutandone adeguatamente i contenuti in prospettiva storico-filosofica. Non potrà essere questa, evidentemente, l'ambizione del presente contributo, che avrà uno scopo necessariamente più limitato. Ciò che mi propongo, infatti, è di considerare un singolo aspetto dell'ampia questione concernente la relazione tra l'anima e il corpo, provando a chiarire, attraverso l'analisi di una porzione circoscritta di testo, quale soluzione esso riceva nella fase più matura della riflessione agostiniana. Il tema che prenderò in esame, nel dettaglio, sarà quello dei meccanismi di interazione tra l'anima e il corpo che garantiscono e regolano il funzionamento dell'attiva percettiva<sup>2</sup>, con particolare riferimento al processo psico-fisico di formazione delle visioni "spirituali"<sup>3</sup>. Il testo su cui mi concentrerò sarà quello di *De Genesi ad litteram*, XII, xx, 42<sup>4</sup>, che proverò a comprendere sullo sfondo della riflessione coeva svolta da Agostino in *De trinitate*, XI<sup>5</sup>.

#### 1 CAUSE E MODI DELLE VISIONI SPIRITUALI E DIVINATORIE (*GN. LITT.*, XII, XIX, 38–XXIII, 49)

Il capitolo xx si inserisce in un'ampia sezione del libro XII del *De Genesi ad litteram* (capp. xviii–xxiii), nella quale Agostino si propone apertamente di ricercare le cause e i modi propri delle visioni spirituali e divinatorie<sup>6</sup>. Di tali visioni egli aveva trattato nel capitolo precedente, ricordando a titolo d'esempio alcuni casi di uomini deliranti per la febbre, forse posseduti da spiriti demoniaci, i quali risultavano momentaneamente capaci: di scorgere, e conseguentemente descrivere, eventi lontani in corso di svolgimento; o di osservare, e conseguentemente preannunciare, accadimenti non ancora verificatisi; o, ancora, il caso di individui in preda a dolori atroci, seguiti da uno stato di totale alienazione dai sensi del corpo culminante in visioni spirituali di natura estatica<sup>7</sup>.

Dopo aver notato che tali fenomeni destano stupore più per la loro rarità che per la loro effettiva straordinarietà — tali visioni, certamente di natura incorporea, sono infatti equiparabili alle ordinarie visioni oniriche<sup>8</sup>, e la loro formazione è di per sé meno stupefacente del processo istantaneo per cui normalmente le immagini somiglianti dei corpi si producono nell'anima contestualmente alla percezione degli oggetti esterni —, Agostino chiarisce come la loro origine sia riconducibile a diverse modalità di interazione tra l'anima e il corpo. L'esperienza comune, infatti, attesta chiaramente che molteplici modificazioni organiche, tanto fisiologiche quanto patologiche, presentano, a seconda dei casi, cause di natura somatica o psichica: nel primo caso esse sono provocate, ad esempio, dall'assimilazione di sostanze esterne, mentre nel secondo possono consistere in stati di agitazione del corpo derivanti da turbamenti emotivi che sconvolgono l'anima che lo regge<sup>9</sup>. Analogamente, le visioni di tipo spirituale, durante le quali l'attenzione dell'anima si concentra su immagini incorporee senz'essere capace di distinguerle dai corpi, possono derivare da cause di natura corporea o spirituale. In dipendenza da cause corporee, il loro prodursi può essere frutto: dell'alternanza naturale dei processi organici, come durante il sonno; di un turbamento parziale dei sensi, come nel delirio; di una totale interruzione dei sensi medesimi, come nello stato di coma. Quando dipendono da una causa di natura spirituale, viceversa, tali visioni vengono scorte nel corso di un rapimento estatico che, qualora giunga a provocare una totale estraniamento dell'anima dai sensi, determina la piena cessazione dell'ordinaria attività percettiva<sup>10</sup>.

La tesi della duplice derivazione causale delle visioni spirituali viene dettagliatamente argomentata nei capitoli successivi: il capitolo xx (che prenderò parzialmente in esame) in cui Agostino tratta delle visioni spirituali di origine corporea, e i capitoli xxi-xxii (dei quali invece non mi occuperò direttamente), aventi per tema le visioni di origine spirituale. Il capitolo xxiii, che conclude questa ampia sezione del libro, raccoglie infine i risultati provvisori maturati nel corso dell'indagine precedente, fornendone una presentazione al tempo stesso sintetica e completa.

## 2 LE VISIONI SPIRITUALI DI ORIGINE CORPOREA (*GN. LITT.*, XII, XX, 42): TRADUZIONE E ANALISI

Presento di seguito il testo di *Gn. litt.*, XII, xx, 42, di cui propongo una suddivisione, una traduzione e un'analisi di natura lessicale, concettuale e contenutistica:

[Testo 1]

Ma quando la causa per cui si scorgono visioni di tal genere viene dal corpo, non è il corpo a farle apparire (non possiede infatti una forza tale da formare qualcosa di spirituale); al contrario, sopito o turbato o anche interrotto il per-

corso dell'*intentio* <che parte> dal cervello, (lungo cui si dirige la <forza che> regola la percezione)<sup>11</sup>, è l'anima stessa, la quale è incapace di astenersi da questa operazione in virtù di un moto proprio, che, poiché a causa del corpo non le è consentito, o non le è consentito pienamente, di percepire le realtà corporee o di dirigere alle realtà corporee la forza della sua *intentio*, produce mediante lo [nello?] spirito somiglianze di realtà corporee o fissa lo sguardo su quelle che le sono state poste innanzi. E se è lei stessa a produrle, sono soltanto visioni immaginative (*phantasiae*); se invece fissa lo sguardo su quelle che le sono state poste innanzi, sono manifestazioni<sup>12</sup>.

In queste righe, Agostino precisa il contenuto della tesi enunciata nel paragrafo precedente, chiarendo come la derivazione delle visioni spirituali da cause corporee non implichi l'attribuzione al corpo della capacità di produrre entità spirituali. Tale eventualità, evidentemente, è implausibile nella misura in cui comporterebbe la dipendenza causale di una realtà superiore da una inferiore. La formazione di tali visioni, piuttosto, è determinata dall'azione intenzionale dell'anima (*intentio*), che normalmente si esercita attraverso gli organi corporei. L'affermazione secondo cui le visioni spirituali possono derivare da cause di natura corporea, conseguentemente, va intesa nel senso per cui determinate condizioni o disfunzioni organiche possono ostacolare, limitare o impedire<sup>13</sup> l'attività dell'anima, non consentendole di dirigere la propria *vis intentionis* verso gli oggetti esterni e pregiudicando così, in maniera totale o parziale<sup>14</sup>, la percezione di questi ultimi.

Da un lato, l'anima viene presentata come una realtà per sua stessa natura attiva, e in quanto tale incapace di determinare spontaneamente la cessazione della propria azione intenzionale. Il corpo, dall'altro, viene descritto come la realtà attraverso cui tale attività necessariamente si esercita, nella misura in cui l'*intentio* si trova diretta verso gli oggetti esterni per operarne la percezione. Gli organi corporei, in altre parole, fungono da veicolo per l'attività intenzionale dell'anima finalizzata alla percezione delle realtà sensibili, rispetto alla quale non svolgono però un ruolo di natura attiva; la loro integrità e il loro effettivo impiego, tuttavia, rappresentano una condizione indispensabile ai fini del compimento del processo percettivo. D'altra parte, l'anima può esercitare la propria *vis* intenzionale anche indipendentemente dall'impiego degli organi corporei: convogliando la propria *intentio* nello *spiritus*, infatti, mediante lo *spiritus* medesimo essa può produrre immagini somiglianti ai corpi o contemplare quelle che le vengono mostrate da un'altra realtà spirituale: nel primo caso si parla propriamente di *phantasiae*, nel secondo invece di *ostentationes*<sup>15</sup>.

Chiarito il senso complessivo del brano in esame, sono opportune alcune brevi precisazioni di carattere terminologico. La prima riguarda l'espressione "visioni spirituali", mediante la quale Agostino intende riferirsi a un genere intermedio di visioni, che si distinguono in quanto immateriali da quelle inferiori di carattere

sensibile e in quanto somiglianti alla realtà fisica extramentale da quelle non rappresentative e superiori di carattere intellettuale. Esse vengono dette “spirituali” nella misura in cui si formano e hanno luogo nello “spirito”<sup>16</sup>, termine nel quale confluiscono un’accezione statica (spirito come parte dell’anima, luogo e sede della produzione-manifestazione di visioni) e un’accezione attiva e dinamica (spirito come *vis* dell’anima generatrice di immagini somiglianti)<sup>17</sup>.

La seconda precisazione riguarda il sostantivo *intentio*<sup>18</sup>, impiegato in due occasioni in relazione all’attività percettiva esercitata dall’anima attraverso il corpo: nel primo caso in riferimento al percorso della percezione che si origina dal cervello, nel secondo alla *vis intentionis* che attraverso di esso si dirige, o viene diretta, verso le realtà corporee. L’uso di questo vocabolo, dunque, trova giustificazione nel quadro più ampio della dottrina agostiniana della percezione. In sintesi: secondo Agostino, la sede corporea dell’*intentio* dell’anima è situata nel cervello, la cui struttura organica è suddivisa in tre parti (o ventricoli): uno anteriore, prossimo al volto<sup>19</sup>, che gestisce l’attività percettiva; uno centrale preposto alla direzione dell’attività mnemonica; uno posteriore che regola l’attività motrice. L’esistenza di tale tripartizione risulta chiara dal fatto che, in presenza di disfunzioni che affliggono una delle tre attività precedentemente menzionate, è possibile porvi rimedio intervenendo su di una singola area dell’organo cerebrale<sup>20</sup>. La percezione sensoriale, e nello specifico quella visiva, si determina dunque allorché l’*intentio*, attraverso sottili condotti che si diramano dal cervello, raggiunge gli organi sensori (nel caso specifico gli occhi) e da questi fuoriesce, veicolata da impercettibili raggi luminosi, raggiungendo gli oggetti esterni verso cui era diretta<sup>21</sup>.

Il compimento della visione sensibile, pertanto, richiede la compresenza di tre elementi distinti<sup>22</sup>:

- la realtà sensibile, che esiste esternamente anche prima di essere vista e che inerisce al corpo fintantoché viene vista;
- il senso della vista, che precede la visione e appartiene strutturalmente al corpo, fungendo da strumento dell’azione dell’anima;
- l’*intentio*, propria esclusivamente dell’anima, che fa sì che il senso del corpo si diriga e si mantenga fisso sull’oggetto sensibile<sup>23</sup>.

La visione, che si determina quando avviene questa congiunzione, è propriamente la condizione dello sguardo informato, cioè dello sguardo, precedentemente informe, su cui si è impressa una forma corrispondente alla forma sensibile propria dell’oggetto (le due forme sembrano coincidere a tal punto che solo la ragione può cogliere la loro distinzione); la presenza della forma impressa nel senso, come quella di un remo immerso nell’acqua, dura conseguentemente fintantoché non cessa la congiunzione intenzionale tra lo sguardo e l’oggetto esterno<sup>24</sup>. Analogamente avviene per i restanti sensi localizzati nel volto, mentre è più complesso

è il caso del tatto: esso è diffuso su tutta la superficie corporea, raggiungendo le zone periferiche dell'organismo attraverso il midollo spinale e i *tenuissimi rivuli* che da esso si dipanano fino alle membra<sup>25</sup>.

[Testo 2]

Quindi, quando gli occhi dolgono o si sono spenti senza che la causa abbia sede nel cervello, a partire da cui l'*intentio* della percezione si dirige <verso il proprio oggetto>, non si producono visioni di tal genere, sebbene l'ostacolo a scorgere le realtà corporee scaturisca dal corpo<sup>26</sup>.

La considerazione espressa in queste poche righe al tempo stesso segue e completa l'affermazione precedente. La produzione di visioni «di tal genere» (*huius modi*, cioè indistinguibili)<sup>27</sup> avviene quando l'impedimento si produce non nel cervello, ma all'altezza degli organi di senso (da osservare come Agostino sia ancora attento a rilevare una diversa gradazione dell'impedimento organico, mediante l'accostamento delle forme verbali *dolent* ed *extincti sunt*). Gli ostacoli e impedimenti organici al corretto compimento dell'attività percettiva, dunque, possono essere di due tipi, distinguendosi tra loro sulla base della rispettiva collocazione anatomica: l'esito che essi determinano, nel dettaglio, è differente nella misura in cui entrambi impediscono all'*intentio* di raggiungere i sensibili esterni, benché solo quelli collocati nel cervello le impediscano di dirigersi e orientarsi verso di essi.

[Testo 3]

I ciechi, infatti, vedono qualcosa quando dormono piuttosto che quando sono svegli; quando dormono, infatti, nel cervello si assopisce la via della percezione che conduce l'*intentio* agli occhi, e per questo l'*intentio* stessa, rivolta ad altro, scorge le visioni dei sogni come se fossero presenti forme corporee; chi dorme, quindi, ha l'impressione di essere sveglio e crede di fissare lo sguardo non su <immagini> simili ai corpi, ma sui corpi stessi: quando invece i ciechi sono svegli, l'*intentio* del vedere viene condotta lungo quei <medesimi> percorsi e, giunta ai luoghi degli occhi, non fuoriesce, ma rimane lì, sicché <essi> percepiscono di essere svegli e di trovarsi nelle tenebre mentre sono svegli, anche di giorno, piuttosto che mentre dormano, di giorno o di notte<sup>28</sup>.

A seguito delle considerazioni di carattere generale precedentemente svolte, segue un'analisi dettagliata, nel corso della quale, con evidente intento didascalico, vengono esaminate diverse forme di attuazione dell'attività percettiva muovendo dal confronto tra la condizione fisiologica riscontrabile negli individui sani e quella patologica osservabile negli individui non vedenti. Agostino considera inizialmente il caso delle persone cieche. Ciò che distingue queste ultime da quelle normovedenti è la mancanza strutturale, dunque non parziale o momentanea (cioè dovuta alle tenebre o alla chiusura degli occhi), del *sensus*<sup>29</sup>. Nei ciechi,

dunque, l'animo non possiede uno sguardo corporeo da congiungere intenzionalmente al corpo esterno; ciononostante l'*intentio*, che come abbiamo osservato precedentemente l'anima non può arrestare in virtù di un moto spontaneo, continua a esplicare il proprio sforzo, che si manifesta nella presenza permanente di una sorta di *appetitus videndi*<sup>30</sup>.

In queste righe, la condizione dei ciechi viene esaminata in relazione al duplice stato di sonno e di veglia. Nel sonno, l'*intentio* della loro anima incontra un impedimento a livello celebrale, in ragione del quale non le è permesso di muovere in direzione degli oggetti esterni (non le è consentito, cioè, di dirigersi verso gli organi di senso); per questo essa si orienta altrove (*in aliud*, cioè verosimilmente «verso lo *spiritus*»), scorgendovi visioni oniriche indistinguibili<sup>31</sup>. Nella veglia, al contrario, l'*intentio* incontra un impedimento a livello degli organi di senso, nei quali si arresta: essa allora ha percezione di qualcosa, che però non è la forma sensibile dell'oggetto esterno, quanto piuttosto l'assenza di forma propria delle tenebre che avvolgono i suoi occhi<sup>32</sup>. Nel primo caso, dunque, la cecità conduce a una percezione di natura ingannevole, a una sorta di parvenza di quella che è la condizione di veglia per gli individui normovedenti; condizione di veglia che è invece percepita in modo chiaro e distinto nel secondo caso, senza però essere accompagnata da alcuna forma di visione corporea effettiva.

[Testo 4]

Anche tra coloro che non sono ciechi, difatti, in molti dormono con gli occhi aperti senza vedere nulla attraverso di essi, ma non per questo non vedendo nulla, dal momento che con lo [nello?] spirito scorgono le visioni dei sogni; se invece sono svegli con gli occhi chiusi, non si trovano al cospetto né delle visioni di chi dorme né <di quelle> di chi è sveglio. Tuttavia, il fatto che la via della percezione, non essendo sopita né turbata né interrotta, dal cervello giunga fino ai loro occhi e conduca l'*intentio* dell'anima fino alle stesse aperture del corpo, benché chiuse, comporta che vengano certo pensate immagini di corpi, ma in nessun modo <esse> siano prese per quei corpi che sono percepiti mediante gli occhi<sup>33</sup>.

Agostino passa a considerare il caso degli individui normovedenti, esaminandolo anche in questo caso in relazione alla duplice condizione di sonno e di veglia. Anche costoro durante il sonno, per gli stessi motivi fisiologici precedentemente chiariti, sono alle prese con visioni oniriche<sup>34</sup>; dal momento che l'impedimento dell'*intentio* ha luogo nel cervello, è poi ininfluenza che essi dormano con gli occhi aperti, semiaperti o chiusi. Quando invece sono svegli, ma con gli occhi chiusi<sup>35</sup>, essi non scorgono né le visioni proprie dello stato di veglia né le visioni proprie di quello di sonno. Durante la veglia, infatti, le vie della sensazione che si diramano dal cervello non sono né sopite (come nel sonno), né turbate o interrotte (come nel

delirio o nel coma): l'*intentio* dell'anima giunge dunque ai sensi e, pur incapace di fuoriuscire, dà vita al pensiero (*cogitatio*) di immagini corporee distinguibili.

Ma cosa intende esattamente Agostino parlando di *cogitatio* di immagini di corpi? Già sappiamo che la forma della *res sensibilis* rimane impressa sul *sensus* solo fintantoché l'*intentio* mantiene fisso quest'ultimo su di essa. Immediatamente e contestualmente, tuttavia, l'anima produce e immagazzina nella memoria un'immagine somigliante (*similitudo*) della forma sensibile<sup>36</sup>, a cui, in un secondo momento, potrà volontariamente rivolgere lo sguardo interno perché ne venga informato. Quando ciò avviene, ha luogo la visione interna. Somiglianza mnemonica, sguardo mentale e volontà si trovano allora riuniti e costretti in unità (*in unum coguntur*), e proprio in riferimento a questa "spinta radunatrice" (*coactum*) si può parlare di *cogitatio*<sup>37</sup>. La *cogitatio* coincide dunque in tal senso con la visione interna, che ha luogo quando si determina la congiunzione tra la *similitudo* mnemonica del corpo conservata nella memoria<sup>38</sup> e l'immagine che informa lo sguardo interno dell'anima quando ricordiamo. Ricordare equivale in tal senso a trovare e vedere un'immagine somigliante nella memoria, sicché in questo caso la *cogitatio* non è altro che il risultato della congiunzione di due *similitudines* incorporee.

Le operazioni che Agostino riconduce alla *cogitatio* sono in verità molteplici e più complesse: agendo sui dati mnemonici, dunque sulle *similitudines* dei corpi percepiti, l'anima ha infatti il potere di raffigurarsi, con esiti variamente verosimili, cose dimenticate (o più esattamente di cui si è dimenticata l'esatta fattezza corporea)<sup>39</sup> o non percepite (sulla base della percezione di realtà del medesimo genere)<sup>40</sup> mediante operazioni di aumento, diminuzione, trasformazione e combinazione arbitraria<sup>41</sup>. È verosimilmente a questa duplice attività cogitativa che Agostino allude nelle righe finali del paragrafo 42 trattando dell'attività intenzionale che l'anima svolge nello stato di veglia, quando gli occhi del corpo sono chiusi.

A margine e completamente dell'analisi fin qui svolta, ritengo possano essere aggiunte due considerazioni. La prima: benché Agostino non lo dica qui esplicitamente, la produzione cogitativa di visioni spirituali distinguibili durante lo stato di veglia non richiede necessariamente la presenza di un impedimento di ordine fisico (le tenebre esterne o gli occhi chiusi). Come si è osservato in precedenza, infatti, l'*intentio* possiede, accanto alla capacità associativa, una facoltà dissociativa in virtù di cui può modificare la direzione impressa al senso visivo (tanto esterno quanto interno). Nella situazione precedentemente descritta, essa si distoglie volontariamente (cioè in virtù di un moto spontaneo) dal dominio esterno degli oggetti sensibili (dunque chiudendo gli occhi), e si rivolge a quello interno delle *similitudines* mnemoniche, determinando così la cessazione della percezione visiva.

Altre volte, invece, essa confluisce sul bagaglio di *similitudines* mnemoniche



dando vita a operazioni di tipo cogitativo senza determinare, mediante la chiusura degli occhi, una piena cessazione del processo sensoriale. In tal caso, quindi, l'attività dell'*intentio* è rivolta, cioè concentrata, prevalentemente all'interno; contestualmente, ha luogo l'informazione del senso corporeo ad opera dell'oggetto esterno (la *passio corporis*), ma l'elemento formale così acquisito non viene trasferito alla memoria e immagazzinato in essa. In tal caso, il processo fisico della sensazione ha luogo, ma non si traduce in un coglimento percettivo vero e proprio (*perceptio*): il suo contenuto, conseguentemente, rimane relegato alla sfera subcosciente, e si determina quel particolare fenomeno che può essere definito "deficit di attenzione"<sup>42</sup>. Capita così di leggere intere righe senza trattenerne il senso, di udire discorsi senza coglierne l'argomento, di proseguire inavvertitamente nel cammino superata la meta<sup>43</sup>. Tale concentrazione, distolta dai sensi, può raggiungere talvolta gradi di intensità così elevati che le immagini incorporee su cui si fissa lo sguardo interno appaiono nitide al punto da risultare indistinguibili<sup>44</sup> (al pari di quelle allucinatorie del delirio, che nello stato di veglia derivano da condizioni patologiche dell'organo cerebrale).

La seconda considerazione ha a che fare con il fatto che Agostino, almeno apparentemente, attribuisce ai ciechi la capacità non solo di cogliere visivamente immagini spirituali oniriche, ma anche di *cogitare* durante lo stato di veglia immagini incorporee distinguibili<sup>45</sup>. Ora, in linea teorica sembra che il coglimento di visioni oniriche da parte di individui non vedenti dalla nascita possa essere possibile:

- in presenza di *ostentationes*, nel qual caso si avrebbe a che fare con sogni ispirati;
- qualora si attribuisca all'anima la facoltà di produrre autonomamente, cioè prescindendo dalla riserva mnemonica "ordinaria", similitudini corporali;
- nell'eventualità per cui nell'anima siano presenti dati mnemonici immaginativi (dunque non intellettuali)<sup>46</sup> non derivanti da una previa percezione sensoriale.

Senza entrare nel dettaglio delle prime due ipotesi, mi soffermo brevemente sulla terza eventualità, che credo apparirebbe problematica agli occhi di Agostino. Essa contraddirebbe infatti il principio per cui è possibile aver memoria solo di ciò che si è percepito<sup>47</sup>, e pensare solo ciò e a partire da ciò di cui si ha memoria<sup>48</sup>; motivo per cui, come Agostino stesso afferma, non è possibile che un cieco riesca a figurarsi un colore mai percepito<sup>49</sup>. Anche l'attribuzione ai ciechi della facoltà di *cogitare* durante lo stato di veglia immagini incorporee distinguibili, dunque, appare problematica, a meno di non ipotizzare una sua limitazione (non esplicitata) alla sfera della cecità avventizia.

## 3 OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La riflessione sulle visioni spirituali di origine corporea costituisce un punto di vista privilegiato per indagare lo statuto e le relazioni di cui l'anima e il corpo sono protagonisti nel quadro dell'antropologia agostiniana. Da una parte, indubbiamente, la concezione di Agostino presenta alcuni tratti riconducibili a una prospettiva di tipo dualistico: anima e corpo sono concepiti come due sostanze ontologicamente distinte, la cui unione (perlomeno nella condizione attuale della vita mortale) implica l'impiego strumentale e talvolta non ottimale della seconda natura da parte della prima. Dall'altra, essa non comporta una svalutazione radicale della componente somatica dell'essere umano: come emerso in relazione alla dinamica di formazione delle visioni spirituali, piuttosto, Agostino valorizza l'interazione funzionale tra le due sostanze, evidenziando come il corpo non sia un mero strumento inerte impiegato dall'anima per svolgere le operazioni di natura percettiva e rappresentativa, ma piuttosto un mezzo indispensabile, capace di influire profondamente sull'attuazione delle dinamiche operative dell'agente psichico.

Estremamente significativo, a tal proposito, è il fatto che Agostino non si limiti ad assumere con atteggiamento dogmatico, né tanto meno ingenuo, un'interpretazione codificata e cristallizzata della relazione psico-somatica. L'analisi del testo di *Gn. litt.*, XII, xx, 42, non a caso, ha permesso di apprezzare la sottigliezza "quasi fenomenologica"<sup>50</sup> della ricerca condotta dal vescovo di Ippona, rispetto alla quale mi limito a richiamare in estrema sintesi tre aspetti.

Il primo: la riflessione teorica e speculativa di Agostino affonda saldamente le proprie radici nel terreno dell'esperienza, come attestano l'attenta osservazione dei fenomeni psicosomatici e l'ampia disponibilità a far propri (certo in una prospettiva di appropriazione funzionale) i risultati raggiunti dalla scienza medica del tempo. Il secondo: Agostino attribuisce una centralità decisiva alla nozione di *intentio* nell'ambito della descrizione del funzionamento delle attività psicosomatiche, accompagnata da una spiccata consapevolezza delle variazioni dei livelli di coscienza di volta in volta associati ai singoli atti percettivi. Il terzo (conseguenza diretta del secondo): Agostino si dedica con finezza d'analisi alla distinzione degli stati di coscienza connessi all'attività onirica, dispiegando e giustificando opportunamente un ventaglio di opzioni che va dalla percezione di visioni pienamente indistinguibili all'autoconsapevolezza da parte del soggetto dormiente di trovarsi alle prese con la dimensione rappresentativa del sogno<sup>51</sup>. Un aspetto questo tanto più rilevante se si tiene conto che il tema del sogno aveva rappresentato uno degli snodi principali della polemica condotta in età giovanile con lo scetticismo accademico; un tema che ora, nella fase matura della propria riflessione, Agostino non

disdegna di affrontare con cura, muovendosi con consapevolezza e circospezione lungo il confine che separa reale e immaginario, come una “data impossibile sul dollaro”.

## NOTE

1. Questo articolo costituisce una versione ampliata della comunicazione intitolata: *La relazione anima-corpo: Agostino dualista?*, presentata in occasione del XXIV *Convegno Internazionale di Studi “Natura umana, anima e corpo. Convergenza di prospettive”* (Pontificia Università della Santa Croce; Roma, 18-19 marzo 2019), e ulteriormente discussa nell’ambito del “Seminario di Filosofia Medievale” (3 aprile 2019), presso l’Università di Padova. Desidero ringraziare quanti in queste occasioni hanno voluto amichevolmente discutere dei temi qui trattati.

La categoria di “dualismo antropologico” viene ampiamente impiegata, benché raramente tematizzata nel suo significato complessivo, negli studi agostiniani: cfr. K.E. Børresen, *Augustine, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste*, «Studia Theologica», 23 (1969), pp. 141-155 (in part. 142-143); B.S. Bubacz, *Augustine’s Dualism and the Inner-Man*, «The Modern Schoolman», 54 (1976/1977), pp. 245-257; J.-L. Viellard-Baron, *Saint Augustin ou la rigueur du dualisme et la mépris du corps, aux sources du christianisme*, in J.-L. Viellard-Baron (a cura di), *Autour de Descartes. Le problème de l’âme et du dualisme*, Vrin, Paris 1991, pp. 59-73; J. Bachet, *Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme*, «Archives de sciences sociales des religions», 112 (2000), pp. 1-24; G. Matthews, *Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism*, in J.P. Wright, P. Potter (a cura di), *Psyche and Soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 133-145; F. Rego, *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agostiniano*, Gladius, Buenos Aires 2001; M. Drewer, *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford UP, Oxford 2013, pp. 78-84; I. Koch, *Augustin, d’un dualisme à l’autre*, «Χώρα. Revue d’études Anciennes et Médiévales», Hors-série 2015 (= *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, volume coordonné par Fabienne Jourdan et Anca Vasiliu), pp. 491-516; I. Bochet, *Dépasser le dualisme: le concept agostinien de natura*, «Χώρα» cit., pp. 517-522. Per una lettura “anti-dualistica” dell’antropologia agostiniana, cfr. S. Byers, *Augustine and the Philosophers*, in M. Vessey, S. Reid (a cura di), *A Companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Oxford-Malden, MA 2012, pp. 175-187 (in particolare il § 2: *Augustine the Aristotelian? Soul and Body*, pp. 176-180); A. Nordlander, *The Emergence of Soul: Retrieving Augustine’s Potentialism for Contemporary Theological Anthropology*, «Modern Theology», 35/1 (2019), pp. 122-137.

2. Con l’espressione «attività percettiva» intendo riferirmi non solo a quella che potremmo definire «percezione sensoriale cosciente», ma a una sfera più ampia che, come vedremo, comprende tanto i fenomeni di percezione subcosciente quanto quelli legata alla visione di immagini di carattere mentale (negli stati di veglia e di sonno).

3. Sul significato tecnico assunto dall'aggettivo "spirituale" nel contesto di *Gn. litt.*, XII, cfr. *infra*, nn. 16-17.
4. L'edizione critica di riferimento è la seguente: *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri Capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit I. Zycha, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894 (*CSEL*, 28), pp. 1-435 (d'ora in poi *Gn. litt.*). Omettendo l'ed. *CSEL* l'indicazione dei paragrafi, faccio riferimento a quella fornita dall'ed. dei Maurini (*PL* 34, 245-486). La composizione del libro XII risale verosimilmente al 414/415: sulla cronologia dell'opera, cfr. Agostino, *Commenti alla Genesi: La Genesi Contro i Manichei – Libro Incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, Testo latino a fronte, Prefazione e note al testo latino di Giovanni Catapano, Introduzione ai singoli Commenti, traduzione, note e apparati di Enrico Moro, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018, pp. 325-335.
5. L'edizione critica di riferimento è la seguente: Sancti Aurelii Augustini *De trinitate libri XV*, 2 voll., cura et studio W.J. Mountain, auxiliante F. Glorie, Brepols, Turnholthi 1968 (*CCSL*, 50 (= I-XII)–50/A (= XIII-XV)), (d'ora in poi *trin.*). La composizione del libro XI, la cui datazione precisa è difficile da determinare con certezza, verosimilmente segue di pochi anni quella di *Gn. litt.* XII: cfr. Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. XIII-XXI.
6. Aug., *Gn. litt.*, XII, xviii, 39 (*CSEL*, 28, 406<sup>8-14</sup>): «Istarum visionum et divinationum causas et modos vestigare si quis potest certoque comprehendere, eum magis audire vellem quam de me expectari, ut ipse dissererem. Quid tamen putem, ita ut nec docti me tamquam confirmantem derideant nec indocti tamquam docentem accipiant, sed utrique disceptantem et quaerentem potius quam scientem, non occultabo».
7. Ivi, XII, xvii, 35-38. Per una discussione degli esempi riportati da Agostino, con particolare attenzione al rapporto tra contenuti onirici e determinazione della strategia terapeutica finalizzata alla guarigione dalla malattia, cfr. M. Dualey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 181-186.
8. Aug., *Gn. litt.*, XII, xviii, 39. In relazione a questo passaggio del testo (in cui è rintracciabile la presenza di numerosi elementi ricavati dalla tradizione filosofica precedente: cfr. M. Dualey, *Le rêve*, cit., pp. 89-91), Paul Agaësse e Aimé Solignac (Note complémentaire "51. Vision spirituelle et divination", in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 2, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée De Brouwer, Paris 1972 (*BA*, 49), pp. 568-575: 572) segnalano come il «ragionamento per analogia» qui svolto, nel quale Agostino fa riferimento all'ambiguità dei sogni umani e alla possibilità che le visioni divinatorie contengano annunci di eventi futuri, può essere messo in parallelo con i testi di Giamblico, *De mysteriis*, III, 2; 15.
9. Aug., *Gn. litt.*, XII, xix, 41 (*CSEL*, 28, 407<sup>25</sup>–408<sup>6</sup>): «Sicut corporum pallor, rubor, tremor, vel etiam morbus aliquando a corpore habet causas, aliquando ab anima — et a corpore quidem, cum vel humor suffunditur vel cibus vel aliquid aliud corporis iniectum extrinsecus; ab anima vero, cum vel timore turbatur vel pudore confunditur vel irascitur vel amat vel si quid huius modi; nec inmerito, si id, quod animat et regit, etiam cum vehementius movetur vehementius exagitat [...]».

10. *Ibid.* (CSEL, 28, 408<sup>5-24</sup>): «[...] ita et ipsi animae, ut in ea visa pergat, quae non ei per sensus corporis nuntiantur, sed per incorporalem substantiam, et ita pergat, ut non discernat, utrum corpora sint an similitudines corporum, aliquando a corpore accidit, aliquando ab spiritu: et a corpore quidem sive naturali vicissitudine, ut sunt visa somniantium — dormire quippe a corpore est homini — sive aliqua mala valetudine sensibus perturbatis, ut, cum a phreneticis simul et corpora videntur et visa similia corporibus, tamquam et ipsa prae oculis adsint, aut penitus interclusis, sicut saepe male facti morbo aliquo ingravescente praesente corpore diu absentes, deinde hominibus redditi multa se vidisse dixerunt; ab spiritu vero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, sive ita, ut et per sensus corporis corpora videant et in spiritu quaedam similia, quae a corporibus non discernant, sive penitus avertantur a sensibus carnis et nihil per eos omnino sentientes illa spiritali visione habitent in similitudinibus corporum».
11. *Qua dirigitur sentiendi modus* (un'analoga espressione ricorre in: *Gn. litt.*, VII, xiii, 20 (CSEL, 28, 212<sup>19-20</sup>): «ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam cervicis [...]»): per una sinossi dei diversi modi in cui essa è stata intesa e resa dai traduttori, cfr. Agostino, *Commenti alla Genesi*, cit., p. 1612, n. 107. In aggiunta, riporto di seguito anche la traduzione di M.E. Korger, H.U. von Balthasar (hrsg. von), Aurelius Augustinus, *Psychologie und Mystik (De Gen. ad litt.12)*, Johannes Verlag, Einsiedlen 1960, p. 61: «[...] die Wege des Aufmerkens vom Gehirn her, von dem aus die Art des Fühlens geleitet wird».
12. Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 42 (CSEL, 28, 409<sup>3-12</sup>): «Sed cum a corpore causa est, ut talia visa cernantur, non ea corpus exhibet; neque enim habet eam vim, ut formet aliquid spiritale, sed sopito aut perturbato aut etiam intercluso itinere intentionis a cerebro, qua dirigitur sentiendi modus, anima ipsa, quae motu proprio cessare ab hoc opere non potest, quia per corpus non sinitur vel non plene sinitur corporalia sentire vel ad corporalia vim suae intentionis dirigere, spiritu corporalium similitudines agit aut intuetur obiectas. Et si quidem ipsa eas agit, phantasiae tantum sunt, si autem obiectas intuetur, ostensiones sunt».
13. Tale gradazione viene espressa mediante la sequenza di participi *sopito*, *perturbato*, *intercluso* (cfr. *supra*, n. 10; *trin.*, XI, iv, 7 (CCSL, 50, 342<sup>19-23</sup>): «Sed plurimum differt utrum sopitis (2) *sensibus corporis* sicuti sunt dormientium, aut ab interiore compage turbatis sicuti sunt furentium, aut alio quodam modo alienatis sicuti sunt divinantium vel prophetantium [...]»): il primo esprime una condizione di natura fisiologica, i restanti due invece altrettante situazioni di carattere patologico.
14. *Non sinitur vel non plene sinitur*: Agostino allude qui all'esperienza del delirio, nel corso della quale, durante la veglia, il soggetto coinvolto si trova al cospetto di similitudini indistinguibili (cfr. *infra*, n. 27) senza che questo comporti la cessazione della normale attività percettiva.
15. Sul significato tecnico assunto in questo contesto dal termine *ostensio*, cfr. le osservazioni preziose di M. Dualey, *Le rêve dans la vie*, cit., p. 113.
16. Agostino dichiara di aver ricavato l'accezione del termine *spiritus* dall'Apostolo Paolo (*Gn. litt.* XII, viii, 19, con riferimento al testo paolino di *1 Cor 14*), ma è in realtà fortemente influenzato dalla riflessione di Porfirio. Su questo punto, ampiamente discusso dalla critica, si veda la copiosa bibliografia citata in Agostino, *Commenti alla Genesi*, cit., pp. 1598-1599, n. 28.

17. Aug., *Gn. litt.*, XII, ix, 20 (CSEL, 28, 391<sup>8-11</sup>): «Unde adparet magis ad mentem pertinere prophetiam quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur».
18. Anche sul concetto di *intentio*, tradizionalmente accostato alle nozioni stoiche di ἐπιτασις (ο τάσις) e τόνος, e più recentemente a quella neoplatonica di προσοχή (con particolare riferimento al libro I del *De abstinentia* porfiriano), mi permetto di rimandare alla bibliografia citata in Agostino, *Commenti alla Genesi*, cit., p. 1537, n. 68 (da aggiornare e confrontare con quella fornita da: J. Lagouanère, *Âme, corps et conscience de soi dans le De quantitate animae d'Augustin*, «Augustiniana», 68/2 (2018), pp. 229-256: 248, n. 63).
19. Aug., *Gn. litt.*, VII, xvii, 23 (CSEL, 28, 214<sup>15-26</sup>): «Proinde, quoniam pars cerebri anterior, unde sensus omnes distribuuntur, ad frontem conlocata est atque in facie sunt ipsa velut organa sentiendi [...] ideo scriptum arbitror, quod *in faciem deus* sufflaverit *homini flatum vitae, cum factus est in animam vivam*».
20. Ivi, VII, xvii, 24 (CSEL, 28, 215<sup>3-17</sup>): «Et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine intervallis temporum nullus est, agere autem intervalla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non valemus, ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant, ne, cum sensum sequitur motus, non conectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus. Haec illi certis indicis probata esse dicunt, quando et ipsae partes aliquo adfectae morbo vel vitio, cum defecissent officia vel sentiendi vel movendi membra vel motus corporis reminiscendi, satis quid valerent singulae declararunt eisque adhibita curatio cui rei reparandae profecerit exploratum est»; xix, 25 (216<sup>10-17</sup>): «Denique, dum haec eius tamquam ministeria vitio quolibet seu perturbatione omni modo deficientibus nuntiis sentiendi et ministris movendi, tamquam non habens cur adsit abscedit. Si autem non ita deficient, ut in morte adsolet, turbatur eius intentio, tamquam conantis reintegrare labentia nec valentis. Et in quibus rebus turbatur, inde cognoscitur quae pars ministeriorum in causa sit, ut, si potuerit, medicina succurrat». Sulle possibili fonti mediche di Agostino, cfr. la bibliografia citata in Agostino, *Commenti alla Genesi*, cit., p. 1536, n. 64 (a cui si può aggiungere con profitto: H. von Staden, *Body, Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen*, in *Psyche and Soma*, cit., pp. 79-116).
21. Aug., *Gn. litt.*, VII, xiii, 20 (CSEL, 28, 212<sup>15-24</sup>): «Unde [scil. “a cerebri loco”] et radii emicant oculorum et de cuius medio velut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenues fistulae deducuntur, ad aures videlicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum atque gustandum; ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam cervicis et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam rivuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant». Sulla dottrina agostiniana della visione e sulle sue fonti filosofiche, cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, Berkeley-Los Angeles, 1987, trad. it. *La Filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. Mara, Augustinus, Palermo 1991, pp. 109-110.
22. Aug., *trin.*, XI, ii, 2 (CCSL, 50, 334<sup>1-9</sup>): «Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam videmus sive lapidem sive aliquam flammam sive quid aliud quod videri oculis potest, quod

- utique iam esse poterat et antequam videretur. Deinde visio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae videtur quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio. In his igitur tribus non solum est manifesta distinctio sed etiam discreta natura». Per un'interpretazione della genesi della «epistemologia triadica» di Agostino (considerata in parallelo alla triade metafisica di *creatio*, *conversio* e *formatio*), cfr. C. Tornau, *The Background of Augustine's Triadic Epistemology in «De Trinitate» 11-15. A suggestion*, in *Le «De Trinitate» de saint Augustin: exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, édités par E. Bermon et G. O'Daly, préface de R. Williams, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012, pp. 251-266.
23. Gli effetti della congiunzione di questi tre termini possono variare a seconda dell'intensità dell'azione unitiva operata dall'anima e della capacità di resistenza propria del corpo: cfr. *trin.* XI, ii, 5 (*CCSL*, 50, 339<sup>138-143</sup>): «Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur et in ea formatum teneat. Et si tam violenta est ut possit vocari amor aut cupiditas aut libido, etiam ceterum corpus animantis vehementer afficit, et ubi non resistit pigrior duriorque materies in similem speciem coloremque commutat» (Agostino ha in mente il caso dei camaleonti e quanto narrato nel testo biblico di *Gen* 30, 37-40 già commentato in *trin.* III, vii, 15).
24. Ivi, *trin.*, XI, ii, 3 (*CCSL*, 50, 336<sup>62-70</sup>): «Qua (scil. "re aliqua visibili") detracta nulla remanet forma quae inerat sensui dum adesset illud quod videbatur; sensus tamen ipse remanet qui erat et priusquam aliquid sentiretur velut in aqua vestigium tamdiu est donec ipsum corpus quod imprimatur inest, quo ablato nullum erit cum remaneat aqua quae erat et antequam illam formam corporis caperet. Ideoque non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam quae fit in sensu cum aliquid videndo sentimus».
25. Aug., *Gn. litt.*, VII, xiii, 20 (cfr. *supra*, nota 20); VII, xvii, 23 (*CSEL*, 28, 214<sup>17-24</sup>): «[...] excepto tangendi sensu, qui per totum corpus diffunditur; qui tamen etiam ipse ab eadem anteriore parte cerebri ostenditur habere viam suam, quae retrorsus per verticem atque cervicem ad medullam spinae, de qua loquebamur paulo ante, deducitur, unde habet utique sensum in tangendo et facies, sicut totum corpus, exceptis sensibus videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi, qui in sola facie praelocati sunt [...]». Sulla riflessione agostiniana dedicata al senso del tatto, cfr. M. Perrin, *Le toucher et la morale : quelques exemples pris chez Lactance (250/325), Augustin (354/430) et Némésius d'Emèse (fin du IV siècle)*, in *Représentations du toucher*, Feuillet de l'E.N.S. Fontenay-St. Cloud, Formation Histoire des Idées et des Lettres, Septembre 1994, pp. 21-50.
26. Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 42 (*CSEL*, 28, 409<sup>12-16</sup>): «Denique cum oculi dolent vel extincti sunt, quia non est causa in sede cerebri, unde ipsa dirigitur intentio sentiendi, non fiunt huius modi visiones, quamvis cernendis corporalibus obstaculum existat a corpore».
27. Per brevità, chiamo «indistinguibili» le visioni spirituali incorporee che l'anima scorge interiormente (cioè non mediante un atto di percezione sensoriale) senza saperle distinguere dalle corrispondenti realtà corporee; di contro, considererò «distinguibili» quelle che l'anima scorge interiormente, sapendo però riconoscere che si tratta di immagini incorporee somiglianti a corpi. L'uso dei due aggettivi, dunque, non corri-

- sponde a una differenza strutturale di natura tra le due forme di visione (in entrambi i casi, infatti, si tratta di immagini incorporee somiglianti a corpi), bensì a una distinzione derivante dall'attività di discernimento propria dell'anima (che solo nel primo caso essa è capace di attuare).
28. Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 42 (CSEL, 28, 409<sup>16-26</sup>): «Magis enim caeci aliquid dormientes quam vigilantes vident; dormientibus quippe in cerebro consopitur via sentiendi, quae intentionem ad oculos ducit, ideoque ipsa intentio in aliud aversa cernit visa somniorum, tamquam species corporales adsint, ut sibi dormiens vigilare videatur et non similia corporibus, sed ipsa corpora intueri se putet: cum autem vigilant caeci, ducitur per illa itinera intentio cernendi, quae cum ad loca venerit oculorum non exeritur foras, sed ibi remanet, ut vigilare se sentiant potiusque esse in tenebris vigilando etiam per diem quam dormiendo sive per diem sive per noctem».
  29. Aug., *trin.*, XI, ii, 2 (CCSL, 50, 335<sup>26-31</sup>): «Nam sensus et ante obiectum rei sensibilis nisi esset in nobis non distaremus a caecis dum nihil videmus sive in tenebris sive clausis luminibus. Hoc autem distamus quod nobis inest et non videntibus quo videre possimus, qui sensus vocatur; illis vero non inest, nec aliunde nisi quod eo carent caeci appellantur».
  30. *Ibid.* (CCSL, 50, 335<sup>40-47</sup>): «Qui etiam passione corporis cum quisque excaecatur, interceptus exstinguitur, cum idem maneat animus, et eius intentio luminibus amissis non habeat quidem sensum corporis quem videndo extrinsecus corpori adiungat atque in eo viso figat aspectum, nisi tamen ipso indicet se adempto corporis sensu nec perire potuisse nec minui; manet enim quidam videndi appetitus integer sive id possit fieri sive non possit».
  31. *Visa dormientium*: da notare che *visio* e *visum* sono le due traduzioni latine fornite da Cicerone per il greco *φαντασία*: cfr. *Academica priora*, II, vi, 18.
  32. L'oggetto della percezione, in tale condizione, può forse essere identificato nell'*affectio* con cui si rende manifesta la presenza al corpo dell'anima stessa: Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 43 (cfr. *infra*, n. 43).
  33. Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 42 (CSEL, 28, 409<sup>26-410<sup>9</sup></sup>): «Nam et qui caeci non sunt, plerique patentibus oculis dormiunt nihil per eos videntes, sed non ideo nihil videntes, cum spiritu cernant visa somniorum, si autem clausis oculis vigilant, neque dormientium praesto sunt visionibus neque vigilantium. Tantum tamen valet, quod usque ad oculos eorum nec sopita nec perturbata nec interclusa pervenit a cerebro via sentiendi et animae intentionem usque ad ipsas quamvis clausas fores corporis ducit, ut cogitentur quidem imagines corporum, sed nullo modo pro eis habeantur corporibus, quae per oculos sentiuntur».
  34. Benché a questa altezza del testo Agostino non si esprima in proposito, tali visioni non sempre sono di natura indistinguibile e, parimenti, non sempre risultano distinguibili in ugual misura. Cfr. *Gn. litt.*, XII, xx, 43 (CSEL, 28, 410<sup>19-411<sup>6</sup></sup>): «Quem nisum quoniam non amittit, tanta expressione format similia, ut imagines corporalium a corporalibus discernere non valens, utrum in illis an in istis sit, nesciat et cum scit longe alio modo sciat, quam dum in cogitando versantur sive occurrunt similitudines corporum: qui modus nisi ab expertis capi utcumque non potest. Hinc enim erat, quod me dormiens in somnis videre sciebam nec tamen illas corporalium rerum similitudines, quas videbam, sic ab ipsis corporalibus discernebam, quemadmodum eas cogitantes etiam clausis oculis vel in tenebris constituti discernere solemus. Tantum



- valet ipsa animi intentio utrum perducatur usque ad sensus licet clausos an in ipso cerebro, unde in haec nititur, aliqua causa existente in aliud avertatur, ut, quamvis aliquando se noverit non corpora, sed corporum similitudines cernere vel minus erudita etiam ipsa esse corpora existimans sentiat se non ea corpore, sed spiritu videre».
35. O, potremmo aggiungere, con gli occhi aperti ma nelle tenebre: cfr. Aug., *trin.*, XI, ii, 2 (*supra*, nota 29) e *Gn. litt.*, XII, xx, 43 (*supra*, nota 34). Benché sortiscano il medesimo effetto (l'impossibilità della visione corporea), le due condizioni non sono pienamente assimilabili. Il fatto di avere gli occhi chiusi da svegli, infatti, è riconducibile all'operazione intenzionale dell'anima, contraria a quella precedentemente osservata, che disgiunge il senso del corpo dall'oggetto sensibile: Aug., *trin.*, XI, viii, 15 (CCSL, 50, 351<sup>72</sup>-352<sup>83</sup>): «Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae. Quae autem conciliat ista atque coniungit, ipsa etiam disiungit ac separat, id est voluntas. Sed a sentiendis corporibus motu corporis separat corporis sensus ne aliquid sentiamus aut ut sentire desinamus veluti cum oculos ab eo quod videre nolumus avertimus vel claudimus; [...] ita motu corporis agit voluntas ne sensus corporis rebus sensibilibus copuletur».
36. Aug., *Gn. litt.*, XII, xxiii, 49 (CSEL, 28, p. 414<sup>22-26</sup>): «Quod autem nunc insinuare satis arbitror, certum est esse spiritalem quandam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines, sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur eius similitudo in spiritu memoriae reconditur».
37. Cfr. Aug., *trin.*, XI, ii-iii, 6 (CCSL, 50, 339<sup>161</sup>-340<sup>3</sup>): «[...] quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur remanet in memoria similitudo eius quo rursus voluntas convertat aciem ut inde formetur intrinsecus sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur»; iii, 6 (CCSL, 50, 340<sup>8-17</sup>): «Sed pro illa specie corporis quae sentiebatur extrinsecus succedit memoria retinens illam speciem quam per corporis sensum combibit anima, proque illa visione quae foris erat cum sensus ex corpore sensibili formaretur succedit intus similis visio cum ex eo quod memoria tenet formatur acies animi et absentia corpora cogitantur, voluntasque ipsa quomodo foris corpori obiecto formandum sensum admovebat formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam ut ex eo quod illa retinuit ista formetur, et fit in cogitatione similis visio». Per un'interpretazione (probabilmente ispirata a Varrone) del verbo *cogito* come forma frequentativa di *cogo*, cfr. il celebre testo di Aug., *Confessiones*, X, xi, 18.
38. E conservata in forma latente anche quando l'attenzione del pensiero è rivolta ad altro: Aug., *trin.*, XI, iii, 6 (CCSL, 50, 341<sup>32-41</sup>): «Sed utriusque coniunctio, id est eius quam memoria tenet et eius quae inde exprimitur ut formetur acies recordantis, quia simillimae sunt, veluti unam facit apparere. Cum autem cogitantis acies aversa inde fuerit atque id quod in memoria cernebatur destiterit intueri, nihil formae quae impressa erat in eadem acie remanebit, atque inde formabitur quo rursus conversa fuerit ut alia cogitatio fiat. Manet tamen illud quod reliquit in memoria, quo rursus cum id recordamur convertatur, et conversa formetur atque unum cum eo fiat unde formatur».
39. Il pensiero come riattivazione di contenuti mnemonici perduti richiede necessariamente la presenza perdurante, sia pur parziale o minimale, di tali contenuti nel serba-

- toio della memoria. Sul complesso rapporto tra pensiero, memoria e oblio, cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 176-189.
40. Aug., *Gn. litt.* XII, xxiii, 49 (CSEL, 28, 387<sup>8-15</sup>): «Ipsum quippe caelum et terram et ea, quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem, quam novimus, aliter Alexandriam, quam non novimus»
41. Cfr. es. Aug., *Gn. litt.* XII, vi, 15 (CSEL, 28, 414<sup>26</sup>-415<sup>4</sup>): «[...] sive cum absentia corpora iam nota cogitamus, ut ex eis formetur quidam spiritalis aspectus, quae iam erant in spiritu et antequam ea cogitarem; sive cum eorum corporum, quae non novimus, sed tamen esse non dubitamus, similitudines non ita ut sunt illa, sed ut occurrit, intuemur; sive cum alia, quae vel non sunt vel esse nesciuntur, pro arbitrio vel opinione cogitamus»; *trin.*, XI, v, 8 (CCSL, 50, 343<sup>1-5</sup>): «Sed quia praevalet animus non solum oblita verum etiam non sensa nec experta confingere ea quae non exciderunt augendo, minuendo, commutando, et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita sit aliquid quod aut scit non ita esse aut nescit ita esse»; x, 17 (CCSL, 50, 354<sup>12-355</sup><sup>36</sup>): Quis enim vidit cygnum nigrum? Et propterea nemo meminit. Cogitare tamen quis non potest? Facile est enim illam figuram quam videndo cognovimus nigro colore perfundere quem nihilominus in aliis corporibus vidimus, et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus. Nec avem quadrupedem meminimus quia non vidi, sed phantasiam talem facillime intueor dum alicui formae volatili qualem vidi adiungo alios duos pedes quales itidem vidi. Quapropter dum coniuncta cogitamus quae singillatim sensa meminimus, videmur non id quod meminimus cogitare, cum id agamus moderante memoria unde sumimus omnia quae multipliciter ac varie pro nostra voluntate componimus. [...] Ita nulla corporalia nisi aut ea quae meminimus aut ex his quae meminimus cogitamus».
42. Questa considerazione si inserisce nel quadro teorico della riflessione condotta nel dialogo *De quantitate animae*, che approda alla definizione della percezione sensibile come «passio corporis per seipsam non latens animam» (*De quantitate animae*, in Sancti Aureli Augustini *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), xxv, 48 (193<sup>11-12</sup>)). Su questo importante snodo della dottrina agostiniana (su cui non è qui possibile soffermarsi) e sulle sue fonti filosofiche, cfr. Ch. Brittain, *Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 253-308 (in part. pp. 274-288); Id., *Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», 18/1 (2003), pp. 223-275; J. Lagouanère, *Âme, corps et conscience de soi*, cit., pp. 250-255 (e l'ampia bibliografia citata in questi studi).
43. Cfr. Aug., *Gn. litt.*, VII, xx, 26 (CSEL, 28, 216<sup>18</sup>-217<sup>3</sup>): «Namque aliud esse ipsam, aliud haec eius corporalia ministeria, vel vasa vel organa vel si quid aptius dicipossunt, hinc evidenter elucet, quod plerumque se vehementi cogitationis intentione avertit ab omnibus, ut prae oculis patentibus recteque valentibus multa posita nesciat et, si maior intentio est, dum ambulabat, repente subsistat, avertens utique imperandi nu-

tum a ministerio motionis, qua pedes agebantur; si autem non tanta est cogitationis intentio, ut figat ambulans loco, sed tamen tanta est, ut partem illa cerebri mediam nuntiantem corporis motus non vacet advertere, obliviscitur aliquando et unde veniat et quo eat, et transit imprudens villam, quo tendebat, natura sui corporis sana, sed sua in aliud advocata»; *trin.*, XI, viii, 15 (CCSL, 50, 352<sup>86-107</sup>): «Memoriam vero a *sensu voluntas* avertit cum in *aliud* intenta non *ei* sinit inhaerere praesentia. Quod animadvertere facile est cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis videmur. Falsum est autem; audivimus enim sed non meminimus subinde per *aurium sensum labentibus vocibus* alienato nutu *voluntatis* per quem solent infigi memoriae. Verius itaque dixerimus cum tale aliquid accidit: 'non meminimus', quam: 'non audivimus'. Nam et legentibus evenit et mihi saepissime ut perfecta *pagina* vel *epistula* nesciam quid legerim et repetam. In *aliud* quippe intento nutu *voluntatis* non sic est adhibita memoria *sensui corporis* quomodo *ipse sensus* adhibitus est *litteris*. Ita et ambulantes intenta in *aliud voluntate* nesciunt qua transierint. Quod si non vidissent, non ambulassent aut *maiore intentione* palpando ambulassent, praesertim si per incognita pergerent; sed quia facile ambulaverunt, utique viderunt. Quia vero non sicut *sensus oculorum locis* quacumque pergebant ita *ipsi sensui* memoria iungebatur, nullo modo id quod viderunt etiam recentissimum meminisse potuerunt. Iam porro ab *eo quod in memoria est animi aciem velle* advertere nihil est aliud quam non inde cogitare».

44. Aug., *trin.*, XI, iv, 7 (CCSL, 50, 341<sup>1</sup>–342<sup>18</sup>): «Voluntas vero illa quae hac atque hac fert et refert aciem formandam coniungitque formatam, si ad interiorem phantasiam tota confluerit atque a praesentia corporum quae circumiacent sensibus atque ab ipsis sensibus corporis animi aciem omnino averterit atque ad eam quae intus cernitur imaginem penitus converterit, tanta offunditur similitudo speciei corporalis expressa ex memoria ut nec ipsa ratio discernere sinatur utrum foris corpus ipsum videatur an intus tale aliquid cogitetur. Nam interdum homines nimia cogitatione rerum visibilibus vel inlecti vel territi etiam eiusmodi repente voces ediderunt quasi revera in mediis talibus actionibus seu passionibus versarentur. Et meminisse me audisse a quodam quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret ut ei se quasi misceri sentiens etiam genitalibus fluere. Tantum habet virium anima in corpus suum et tantum valet ad indumenti qualitatem vertendam atque mutandam quomodo afficiatur indutus qui cohaeret indumento suo».
45. Aug., *Gn. litt.*, XII, xx, 43 (CSEL, 28, 211<sup>17-11</sup>): «[...] longe sit tamen ab affectione, qua suo corpori praesentatur: unde se norunt et caeci vigilare, cum similitudines corporum cogitatas a corporibus, quae videre non possunt, certa notione discernunt».
46. Agostino, come noto, ammette l'esistenza di una particolare forma di memoria ordinata all'intelligibile, e in quanto tale estranea alla sfera della sensibilità e della rappresentazione: per un'accurata trattazione della questione, B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei*, cit., pp. 56-74.
47. Al contempo e per altro verso, la memoria rappresenta la condizione indispensabile affinché la sensazione si costituisca in quanto attività cognitiva, nella misura in cui garantisce che il soggetto senziente non si relazioni alla realtà esterna come a «una sorgente di infiniti segnali istantanei, irrelati e totalmente indecifrabili». A tal proposito, cfr. B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei*, cit., pp. 222-231.
48. Cfr. Aug., *trin.*, XI, viii, 13 (CCSL, 50, 349<sup>11</sup>–350<sup>20</sup>): «Sed hinc adverti aliquanto mani-

- festius potest aliud esse quod reconditum memoria tenet et aliud quod inde in cogitatione recordantis exprimitur, quamvis cum fit utriusque copulatio unum idemque videatur, quia meminisse non possumus corporum species nisi tot quot sensimus et quantas sensimus et sicut sensimus (ex corporis enim sensu eas in memoria combibit animus); visiones tamen illae cogitantium ex his quidem rebus quae sunt in memoria, sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur atque variantur»; viii, 14 (CCSL, 50, 351<sup>50-71</sup>): «Sed si diligentius consideremus, nec tunc exceditur memoriae modus. Neque enim vel intellegere possem narrantem si ea quae dicit et si contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminissem [...] Ita fit ut omnis qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat, sive audiat aut legat vel praeterita narrantem vel futura praenuntiantem, ad memoriam suam recurat et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum quas cogitans intuetur [...] At si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit, sicut in corporibus sentiendi sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis».
49. Cfr. Aug., *trin.*, XI, viii, 14 (CCSL, 50, 351<sup>62-66</sup>): «Nam neque colorem quem numquam vidit neque figuram corporis nec sonum quem numquam audivit nec saporem quem numquam gustavit nec odorem quem numquam olefecit nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit potest quisquam omnino cogitare»; Sancti Aurelii Augustini *Epistulae* 1-55, cura et studio K.D. Daur, Brepols, Turnhout 2004 (CCSL, 31), 7, 6 (18<sup>108-117</sup>): «Licet igitur animae imaginanti, ex his quae illi sensus invexit, demendo, ut dictum est, et addendo, ea gignere quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum quae in aliis atque aliis rebus attigerat. Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti, vel in parvo calice aqua visa, iam imaginari maria poteramus; cum sapor fragorum et cornorum, antequam in Italia gustaremus, nullo modo veniret in mentem. Hinc est quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inveniunt. Non enim coloratas ulla patiuntur imagines, qui senserunt nullas». Sul rapporto tra sensazione, memoria e pensiero immaginativo, cfr. E. Bermon, *Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia (Lettre 6-7)*, «Archives de philosophie», 72 (2009/2), pp. 119-223.
50. Questo aspetto è stato rimarcato in particolare da: G. Madec, *Savoir c'est voir. Les trois sortes de «vues» selon Augustin*, in Id., *Lectures Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, pp. 221-239, ripubblicato con il medesimo titolo in: F. Dunand, F. Boesflug (a cura di), *Voir les dieux, voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2002, pp. 123-139.
51. Si ricorderà che nel corso del brano citato alla nota 34 (= *Gn. litt.* XII, xx, 43), Agostino aveva fatto allusione a una situazione precedentemente descritta in XII, ii, 3 (CSEL, 28, 380<sup>23</sup>-381<sup>14</sup>): «Quis enim, cum a somno evigilaverit, non continuo sentiat imaginaria fuisse, quae videbat, quamvis, cum ea videret dormiens, a vigilantium corporalibus visis discernere non valebat? Quamquam mihi accidisse scio et ob hoc etiam aliis accidere potuisse vel posse non dubito, ut in somnis videns. in somnis me videre sentirem illasque imagines, quae ipsam nostram consensionem ludificare consuerunt, non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime etiam dormiens tenerem atque sentirem. Hoc tamen fallebar aliquando, quod amico meo, quem similiter in somnis videbam, id ipsum persuadere conabar non esse illa corpo-

ra, quae videbamus, sed esse imagines somniantium, cum et ipse utique inter illa sic mihi adpareret, quomodo illa: cui tamen et hoc dicebam neque id verum esse, quod pariter loqueremur, sed etiam ipsum tunc aliud aliquid videre dormientem et, utrum ista ego viderem, omnino nescire. Verum cum eidem ipsi persuadere moliebar, quod ipse non esset, adducebar ex parte etiam putare esse ipsum, cui profecto non loquerer, si omni modo sic adficerer, quod ipse non esset. Ita non poterat quamvis mirabiliter vigilans anima dormientis nisi duci imaginibus corporum, ac si corpora essent ipsa».

---

© 2019 Enrico Moro & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)