

Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate**

In una delle sue prime opere¹, il *De libero arbitrio*², Agostino traccia una dottrina della percezione sensoriale di derivazione aristotelica: distingue fra

* Quest'articolo è una rielaborazione del lavoro presentato nel luglio 1999 alla Scuola Normale Superiore di Pisa per il conseguimento del Diploma di Licenza.

Ringrazio sentitamente Maria Bettetini per i consigli e gli incoraggiamenti che hanno reso possibile la sua realizzazione.

1. Bibliografia utilizzata: AA.VV., *Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di Luigi Alici, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1990; AA.VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1993; P. AGAESSE, *Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et saint Augustin*, in *L'homme intérieur* II, "Axes", V.3, 1973, pp.11-22; L. ALICI, *Interiorità e speranza*, in AA.VV., *Ripensare Agostino*, pp.55-74; G. BARDY, *Saint Augustin et les médecins*, in "Année Théologique Augustinienne", 1953, pp.327-46; J. COURTÈS, *Saint Augustin et la médecine*, in *Augustinus Magister*, I, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp.43-52; M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1973; J.-P. DUMONT, *Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale*, in "A.N.R.W.", II.36.7, pp.4718-4764; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1966; É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Études de philosophie médiévale, XI, Vrin, Paris 1929 (trad. it. Marietti, Genova 1989); P. HADOT, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève 1960, pp.107-157; G. LETTIERI, *La dialettica della coscienza nel 'De Trinitate'*, in AA.VV., *Interiorità e intenzionalità*, p.145-76; G. MADEC, *Petites Études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994; Idem, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996; G. MANCINI, *La psicologia di Sant'Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Ricciardi, Napoli 1919; R. MONDOLFO, *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi precedenti greci*, in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano, Napoli 1964, pp.59-84; R.H. NASH, *The structure of St. Augustine's theory of knowledge*, in "The Gordon Review", 1964, pp.25-34; Idem, *The light of the mind: St. Augustine's theory of knowledge*, The University Press of Kentucky, Lexington 1969; G. O'DALY, *Sensus interior*

sensibili propri e comuni³, fra sensi di contatto e sensi a distanza⁴, fra sensi esterni specifici e senso interno, nozione che corrisponde all'aristotelico senso comune⁵. Mentre i sensi esterni sono completamente rivolti all'oggetto sensibile esterno, e pertanto, spiega Agostino, incapaci di conoscere il proprio atto, non sono consapevoli della sensazione, il senso interno conosce sia gli oggetti – ed è il solo capace di distinguere i propri dai comuni – sia i sensi e il loro atto. Ma esso nemmeno è capace di autoconoscenza: solo la ragione è in grado di conoscere tutti questi elementi – oggetti, sensi, atti dei sensi, senso interno –, distinguerli e conoscere inoltre se stessa.

Il passo considerato del *De libero arbitrio* è l'unico in cui la nozione di "senso interno" abbia parte nella teoria agostiniana della sensazione⁶, e anche l'unico in cui Agostino riveli un così forte debito verso Aristotele. La teoria agostiniana della conoscenza è, pur nella molteplicità delle sue fonti – stoiche, epicuree, mediche – essenzialmente neoplatonica. Anche in quest'unico passo in cui si argomentano l'azione e il ruolo del senso interno la gerarchia tracciata – oggetti,

in *St. Augustine, De Libero Arbitrio* 2.3.25-6.51, in "Studia Patristica", Akademie – Verlag, Berlin 1985, pp.528-32; Idem, *Augustine's philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1987 (Trad. it. Augustinus, Palermo 1988); J. PÉPIN, *L'influence de Porphyre sur la doctrine de l'âme et la théologie trinitaire d'Augustin*, in *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Adolf M. Hakkiri, Amsterdam 1977, pp.211-268; U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De Musica di S. Agostino*, in AA.VV., *Interiorità e Intenzionalità*, pp.35-58; J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, I, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp.491-498; G. ROMEYER-DHERBEY, *Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1991, pp.437-454; G. SANTI, *Interiorità e verbum mentis*, in AA.VV., *Interiorità e Intenzionalità*, pp.133-143; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris 1945; S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, in *Studi di filosofia medievale*, vol I, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp.3-21; H.A. WOLFSON, *The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical texts*, in "Harvard Theological Review", XXVIII, 2, 1935, pp.69-133.

2. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.3.8 – 4.13. Cfr. *Il "De Libero Arbitrio" di S. Agostino*, Studio introduttivo, testo, traduzione e commento a cura di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano 1987.

3. ARISTOTELE, *De anima*, II.6. Cfr. ARISTOTELIS, *De Anima*, recognovit atque adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Text, 1990.

4. ARISTOTELE, *De anima*, II.7-11. Per l'evoluzione di questa teoria in Aristotele cfr. G. ROMEYER-DHERBEY, *Voir et toucher*.

5. ARISTOTELE, *De anima*, III.1-2. Ho studiato l'origine e l'evoluzione di questa nozione nella mia tesi di laurea: "Sensus Communis. Origine aristotelica ed esegesi greche, arabe e latine della nozione di 'senso comune' fino a Tommaso d'Aquino", discussa a Pisa il 19 luglio 1999.

6. La nozione di *sensus interior* compare solo in altri due passi dell'opera agostiniana: *Confessiones*, I.20.31, e *Confessiones*, VII.17.23. Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M.Simonetti. Traduzione di G.Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1992.

sensi, senso interno, ragione – è innestata nella gerarchia neoplatonica “essere, vivere e pensare”⁷: al primo livello appartengono i sensi, all’ultimo la ragione, al livello intermedio del vivere sia i sensi sia il senso interno, fra i quali il secondo è superiore ai primi per il principio per cui il giudicante è superiore al giudicato.

Sia nelle opere contemporanee al *De libero arbitrio*, come nel *De quantitate animae*, sia nel *De musica*, sia nelle opere della maturità, il *De Trinitate* e il *De Genesi ad litteram*, la nozione di senso interno scompare, e il problema della consapevolezza della percezione si evolve. La necessità di una partecipazione psichica all’atto del sentire, processo il cui vero soggetto è l’anima, alla quale la *passio corporis* sensibile *non latet*, e lo studio del rapporto anima – corpo nell’atto percettivo si aprono progressivamente al fondamentale tema della intenzionalità della sensazione.

Nelle opere giovanili, Agostino espone una teoria plotiniana della sensazione, che si articola fra due poli, anima e corpo, e in cui il soggetto della percezione è solo l’anima, che si serve del corpo come di uno strumento. In questa fase la sensazione è definita come il “non sfuggire” all’anima, *non latere animam*, delle affezioni corporee. Con l’introduzione della nozione di *intentio* nel *De musica* e la sua progressiva affermazione, Agostino si sposta verso una concezione unitaria della persona, soggetto in continuo conflitto fra sensazione e pensiero, dispersione ed identità, concezione che si sistematizza e si placa nel percorso interiore del *De Trinitate*, ove la persona nella sua intrezza è *imago Dei* e *amor Dei*.

La necessità da parte del soggetto di un atto volontario per portare a termine la conoscenza sensibile, che anima la dottrina psicologica affermata nel *De Trinitate* e giustamente definibile come psicologia trinitaria, è dunque frutto di una lunga evoluzione. Nel *De musica* ad una *intentio facientis* che garantisce puramente l’animazione del corpo, agendo al livello ontologico del *vivere*, si affianca una *intentio* come concentrazione delle facoltà psichiche nello slancio dell’anima a Dio, una *attentio* che tende allo spirito e che nel *De Trinitate* pervade anche il livello del pensiero. Nella psicologia matura di Agostino, la *intentio* dirige tutte le operazioni psichiche, dalla conoscenza sensibile in cui è attenzione, all’autoconoscenza e all’amore di sé e di Dio, dove si manifesta come *voluntas*. La *intentio* tiene lo sguardo dell’anima fisso sull’oggetto esterno o sulla sua immagine interna già percepita e conservata nella memoria, e solo in questo modo intenzionale il soggetto, nella sua totalità di corpo animato, può avere percezione, immaginazione e memoria. Soggetto di esistenza, vita e pensiero è allora la persona, le cui azioni sono frutto di volontà e libertà.

La prima manifestazione della volontà è la brama di conoscere il mondo, l’attenzione volontaria che apre lo sguardo dell’anima alla conoscenza del creato, dove ritrovare ed amare l’immagine del Creatore. Conoscere il creato è consapevolezza: è conoscere se stessi e conoscere il Creatore. Dal *sensus interior*,

7. Cfr. P. HADOT, *Être, Vie, Pensée*.

all'*intentio* concentrazione e volontà, la consapevolezza è diventata *notitia sui* e *memoria sui*, è diventata la coscienza di un Cristiano.

1. *Sensus interior. La percezione sensoriale in De libero arbitrio, II. Una pagina aristotelica nel pensiero agostiniano*

Sebbene Agostino affronti in molti passi la conoscenza sensibile⁸, il “senso interno” compare solo tre volte nella sua produzione: come *sensus interior*, in *De libero arbitrio*, II.III.8-VI.13 e in *Confessiones*, I.20,31, e come *uis interioris*, in *Confessiones*, VII.17,23. L'unico luogo in cui Agostino ne delinea chiaramente il ruolo e la natura è il secondo libro del *De libero arbitrio*⁹, che è anche l'unico passo in cui sia evidente una fonte aristotelica¹⁰, pur con esiti alquanto diversi, per la dottrina psicologica agostiniana.

Agostino innesta nella gerarchia neoplatonica “essere – vivere – pensare”¹¹ le facoltà conoscitive umane, dai sensi esterni alla *ratio*. Fine dell'indagine è la dimostrazione dell'esistenza di Dio, in cui lo studio della dinamica percettiva non è solo un *excursus*, ma parte di un'argomentazione che serve a stabilire il principio che il giudicante è superiore al giudicato, principio esemplificato appunto dal rapporto fra sensi esterni e senso interno. Se infatti esiste qualcosa al di sopra della ragione umana, hanno concordato Agostino ed Evodio, questa cosa è Dio.

Agostino esordisce esaminando gli oggetti dei sensi, e stabilisce che la distinzione fra sensibili propri e sensibili comuni¹² spetta non ai singoli sensi

8. Per una presentazione generale del pensiero agostiniano cfr. gli studi di É. Gilson, R.H. Nash, M. Dulaey, S. Vanni Rovighi e G. O'Daly citati in bibliografia. Su Agostino e la medicina tardoantica cfr. G. VERBEKE, *L'évolution* e J. COURTÈS, *Saint Augustin*.

9. Su questo passo si veda lo studio di O'DALY, *Sensus interior*.

10. Sugli antecedenti aristotelici e greci della nozione di senso interno come compare in Agostino, cfr. R. MONDOLFO, *La teoria agostiniana*. E' difficile spiegare in che modo Agostino sia a conoscenza, come sembra evidente nel passo analizzato nelle righe che seguono, del testo aristotelico di *De anima*, III.2. Cfr. anche H.A. WOLFSON, *The internal senses*.

11. Cfr. P. HADOT, *Être, Vie, Pensée*.

12. La distinzione dei sensibili in propri e comuni è posta da ARISTOTELE in *De anima*, II.6 e approfondita in *De anima*, III.1. Sensibili propri sono i sensibili specifici di ciascun senso: colore, sapore, odore, suono e qualità tattili. Sensibili comuni sono quelli che possono essere colti da più sensi: forma, grandezza, movimento, quiete, unità. La forma di un corpo infatti, per esempio, è percepibile sia con la vista che con il tatto.

esterni ma a un senso interiore¹³. Alla domanda di Agostino se questo senso interiore sia la ragione, di cui mancano gli animali, Evodio risponde:

Magis arbitror nos ratione comprehendere esse *interiorem* quendam *sensum* ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia et aliud quo ea quae uidentur sentit uel uitat uel appetit. Ille enim sensus in oculis est, ille autem *in ipsa intus anima*, quo non solum ea quae uidentur, sed etiam ea quae audiuntur quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, uel adpetunt animalia delectata et adsumunt uel offensa deuitant et respuunt. Hic autem nec uisus nec auditus nec olfactus nec gustatus nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem uocare non possum, quoniam et bestiis inesse manifestum est¹⁴.

Agostino concorda pienamente con questa risposta: “Riconosco questa facoltà, qualunque sia e non esito a chiamarla senso interno”. Il senso interno di Agostino rispecchia, fin nel lessico, il senso comune descritto da Aristotele in *De anima*, III.1-2. Aristotele, dopo aver descritto nel libro II del suo trattato gli oggetti e le funzioni dei sensi specifici, si occupa delle funzioni complesse della percezione e affronta lo studio della percezione dei sensibili comuni, della discriminazione fra sensibili specificamente diversi – per esempio, giallo e dolce – e della consapevolezza del percepire. Così Agostino nel suo itinerario dall’esistenza e dalla vita al pensiero e a Dio dopo aver parlato dei sensi esterni, attribuisce al suo senso interno la discriminazione dei sensibili¹⁵ e delle sensazioni, ossia la consapevolezza della vita sensoriale nel suo complesso. Solo il senso interno in oltre percepisce gli atti percettivi dei sensi specifici:

Hoc uidesne, sensu oculorum colorem sentiri, eundem autem sensum eodem sensu non sentiri? Non enim quo sensu colorem uides, hoc eodem uides etiam ipsum uidere¹⁶ (...) Quoniam ergo, cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso non sentire etiam sentimus, neque cum audimus sonum nostrum etiam audimus auditum, neque cum olfacimus rosam olet nobis aliquid et noster olfactus, neque quicquam gustantibus sapit in ore ipse gustus nec tangentes aliquid ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere, manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamuis eis corporalia quaeque sentiantur¹⁷.

13. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III.3.8: *Augustinus: Quid igitur ad quemque sensum pertineat et quid inter se uel omnes uel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare? Euodius: Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur.*

14. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III.3.8.

15. Ogni senso infatti percepisce il suo sensibile, ma non la distinzione dei sensibili fra loro, perché, insegna Aristotele, per distinguere due oggetti fra loro bisogna percepirli entrambi. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.3.9: *Scimus autem, ut de ceteris taceam, nec colores auditu nec uoces uisu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis nec auribus scimus neque, illo sensu interiore quo nec bestiae carent.*

16. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.3.9.

17. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.3.9.

Il senso interno percepisce i sensi esterni, i loro oggetti e i loro atti, ma non percepisce di percepirli; esso percepisce la loro reciproca distinzione, ma non percepisce la causa e la necessità di tale distinzione. Il senso interno di Agostino dunque, pur essendo distinto dai sensi esterni, non è l'ultimo anello della catena sensoriale. O meglio, è ancora una facoltà animale, che permette agli animali di essere consapevoli delle proprie azioni e di poterle orientare alla sopravvivenza, ma non è sufficiente per giustificare la complessità della vita sensoriale umana, la cui anima è un'unità inscindibile di sensazione e pensiero. Nell'animale il massimo grado di conoscenza possibile è quello dei sensi. Sapere di sentire è il massimo grado di "coscienza" loro possibile, che consente un uso biologicamente valido di immaginazione e memoria e garantisce loro la massima potenza vitale. Ma nell'uomo nessuna operazione è veramente completa e umanamente, ossia spiritualmente e intellettualmente, "cosciente" se non trapassa la sfera del senso, perchè "presenza dell'anima", come Agostino definisce il *sensus* in opere contemporanee al *De libero arbitrio*, nell'animale significa solo presenza dell'anima sensitiva, mentre nell'uomo significa presenza della *mens*. Solo con l'attenzione razionale dell'anima e col pensiero, *rationali animaduersione et cogitatione*¹⁸, l'uomo è conscio delle operazioni dei suoi sensi, perchè sensi umani fonti di umana conoscenza, che nell'uomo non si ferma alla consapevolezza di vedere, toccare, gustare, ma alla coscienza di questa stessa consapevolezza. Il senso interno invece non è consapevole del suo atto di giudizio, cioè non appercepisce se stesso: infatti gli animali sono consapevoli di sentire, ma non sono consapevoli della distinzione specifica dei sensi fra loro e del fatto che solo il senso interno li conosce. Per questo è necessaria la ragione.

Agostino ricapitola:

Manifesta enim sunt: sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum; ratione vero et illa omnia et eandem ipsam notam fieri et scientia contineri¹⁹.

Resta da chiarire perchè il senso interno sia superiore ai sensi specifici. Che i cinque sensi siano superiori ai loro oggetti è evidente dal fatto di appartenere a gerarchie ontologiche differenti: nei tre gradi "essere – vivere – pensare", infatti, i corpi semplicemente "sono", mentre i sensi appartengono al livello del "vivere". Ma perchè il senso interno, che appartiene al medesimo livello del vivere, è superiore ai cinque sensi? Non è possibile affermarlo semplicemente in base al principio che ciò che conosce è superiore a ciò che è conosciuto: l'uomo infatti conosce la Sapienza, ma la Sapienza è considerata in sé superiore certamente

18. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.3.9.

19. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.4.10.

all'uomo. Bisogna che il criterio sia un altro, ed Agostino sembra ricordare l'immagine neoplatonica del giudice²⁰:

Quia moderatorem et iudicem quendam huius illum esse cognosco. Nam et si quid huic in officio suo abfuerit, ille tamquam debitum a ministro flagitat, sicut paulo ante disputatum est. Non enim se uidere aut non uidere sensus oculi uidet, et quia non uidet, non potest quid sibi desit aut quid satis sit iudicare, sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculum clausum et quod deesse sentit implere. Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem²¹.

Il senso interno svolge dunque sui sensi corporei una funzione di giudice e di regolatore, come i sensi fanno sui loro oggetti ed in questo rivelano la loro superiorità su di essi. I sensi stessi sono gli oggetti del senso interno:

Nam sicut ille interior quid desit uel satis sit oculorum sensui iudicat, sic ipse sensus oculorum quid desit uel satis sit coloribus iudicat (...). Item sicut ille interior de auditu nostro iudicat, utrum minus an sufficienter *intentus* sit, sic iudicat auditus ipse de uocibus, quid earum leniter influat aut aspere perstrepat (...) sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat, quem ad modum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, adsumentes in eis lenem tactum reicientesque contrarium²².

In termini aristotelici, un colore non è pienamente colore, non è un colore in atto, se non quando è visto, così come un senso non è pienamente sensazione, senso in atto, se non quando la sua azione arriva all'attenzione dell'anima e ne è conosciuta. Come i sensi controllano e regolano l'intensità dei sensibili, così il senso interno regola e controlla l'intensità con cui i sensi svolgono la loro azione, controlla la "concentrazione" dei sensi sugli oggetti (*an sufficienter intentus sit*).

Benché Agostino si occupi spesso, nella sua opera, del tema della percezione sensibile, il *sensus interior* compare ancora solo due volte, nelle *Confessiones*, dove appena un cenno è fatto al suo ruolo regolatore:

Eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meaque incolumitatem (...) curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum...²³

e poi al suo essere ricettacolo di tutte le sensazioni corporee:

Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam...²⁴

20. PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.3,13-25. Cfr. PLOTINUS, *Opera*, ed. P. Henry et H.R. Schwyzer, Oxford Classical Texts, 1977.

21. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.5.12.

22. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.5.12.

23. AGOSTINO, *Confessiones*, I.20.

24. AGOSTINO, *Confessiones*, VII.17.

Nelle *Confessioni* come nel *De libero arbitrio* il contesto generale è lo stesso, quello di un percorso di ascesa delle facoltà conoscitive dai sensi sino a Dio, sebbene il contesto particolare sia diverso – esperienza spirituale nel caso delle *Confessioni*, elaborazione di una prova filosofica nel *De libero arbitrio*. In luoghi più tecnici invece, volti all'analisi specifica del tema della percezione sensoriale, il senso interno scompare dalla teoria agostiniana. Posto al puro livello della vita animale, il senso interno del *De libero arbitrio* è ancora parte di una teoria meccanica della sensazione, in cui l'impressione sensibile e la corrispondente reazione conoscitiva dell'anima non richiedono un atto di volontà da parte del soggetto percipiente. La psicologia matura di Agostino, invece, valorizza la forza dell'attenzione come motore di ogni atto di senso, la regolazione e l'equilibrio che esso comporta fra concentrazione (*intentio*) e dispersione (*distentio*), conoscenza e caduta nel sensibile.

Il senso interno, nozione aristotelica, funziona coerentemente col principio aristotelico per il quale l'anima sensitiva è la stessa nell'animale e nell'uomo. Ma per l'Agostino neoplatonico e cristiano l'intera creatura umana in tutte le sue facoltà è potenziata dallo slancio amoroso verso la verità e Dio, uno slancio libero e volontario in cui l'uomo "concentra" il suo intero essere, tutto "intento" nella ricerca e nell'amore della conoscenza.

2. Non latere animam. *La dottrina del De quantitate animae e la percezione come attività dell'anima*

Scritto pressoché contemporaneamente al *De libero arbitrio*, il *De quantitate animae* è un testo tecnico che analizza la sensazione come fenomeno puramente gnoseologico. Nella parte centrale del dialogo Agostino discute la definizione di *sensus*. L'autore formula una prima proposta, definendo il *sensus* come *non latere animam quod patitur corpus*²⁵, ne affida la difesa al suo discepolo e interlocutore Evodio e criticandola ne saggia la validità. Prima di tutto, indagando su cosa sia ciò che non sfugge all'anima, Agostino distingue due tipi di *sensus*: *sentire* uno stato emotivo, come dolore o gioia, e *sentire* un oggetto, ossia percepire, per esempio, un colore. *Sentire* può significare, cioè, provare un sentimento, *perturbatio*, o percepire un oggetto. In entrambi i casi, *sentire* implica un'affezione corporea, un *patire*: gli occhi patiscono la visione come il malato patisce la malattia. In un modo l'occhio sente, ossia prova, un dolore, in un altro sente, ossia vede, un colore; Agostino si occupa del secondo caso, che è appunto il caso della conoscenza sensibile²⁶. Ma si presenta un problema: se vedere equi-

25. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 23.41. Cfr. AGOSTINO, *De quantitate animae*, in *Dialoghi*, II, a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1976.

26. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 23.42.

vale a patire una affezione, come è possibile vedere le cose distanti? Agostino si sofferma a descrivere la dinamica fisiologica della visione, esponendo la teoria della vista come *uirga*, secondo la quale gli occhi emettono dei raggi che raggiungono e toccano l'oggetto da vedere e lo sentono per contatto, teoria di derivazione stoica contro la quale aveva a lungo argomentato Plotino²⁷. Secondo Gilson²⁸ la sua accettazione da parte di Agostino si spiega con la concezione della materia come pura passività, che l'autore conserva anche negli scritti tardi, e infatti essa coesiste accanto alle elaborate analisi di *De Trinitate*²⁹ e *De Genesi ad litteram*³⁰.

Nel *De quantitate* la spiegazione fisiologica è funzionale ad un'altra precisazione, nelle opere più tarde data per assunta: il sentire è un essere modificati dall'oggetto, ma non si identifica totalmente con la modificazione corporea, cioè non è propriamente l'organo di senso che sente: altrimenti l'occhio dovrebbe vedere se stesso, anzi, solo se stesso. Il soggetto reale della visione non è dunque l'occhio, ma la vista, cioè non è il sensorio, ma la facoltà psichica³¹. Applicata alla definizione proposta all'inizio, questa precisazione significa che c'è una differenza fra sensazione e conoscenza sensibile³²: la sensazione è solo conoscenza immediata di un dato sensibile, per esempio la vista del fumo, mentre conoscenza sensibile è anche quella inferita da un dato sensibile appreso, per esempio dedurre dalla vista del fumo che c'è del fuoco. Nella definizione di *sensus* va quindi precisato il carattere non mediato della sensazione, e l'autore la riformula: il *sensus* è una *passio corporis per se ipsam non latens animam*³³.

In un importante articolo, Sofia Vanni Rovighi³⁴ commenta queste pagine del dialogo agostiniano osservando che, affermata la necessità di una presenza non mediata dell'oggetto al soggetto, "poco importa che si tratti di presenza immediata di una modificazione del corpo proprio all'anima, secondo la psicologia agostiniana per cui il vero soggetto è l'anima, o della presenza di un corpo esterno al corpo animato senziente, come sarebbe in una psicologia di tipo aristotelico"³⁵. Di fatto, la psicologia esposta in questa fase del pensiero agostiniano è una psicologia dualista, che nel profondo divario fra anima e corpo vede il soggetto della conoscenza nell'anima, e non nella persona. Con l'introduzione della

27. PLOTINO, *Enneadi*, IV.5.1-4.

28. Cfr. É. GILSON, *Introduzione*, p.76.

29. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX.3.3. Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, a cura di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973.

30. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IV.34.54. Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, a cura di L. Carrozzì, Città Nuova, Roma 1989.

31. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 23.43-44.

32. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 24.45.

33. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 24.48.

34. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia*.

35. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia*, p.10.

nozione di *intentio* nel *De musica* e il ruolo fondamentale che tale nozione assume nel *De Trinitate*, l'attività dell'anima diventa attenzione e concentrazione, unità e, in ultimo, volontà.

3. *Intentio facientis. La dottrina di De musica, VI e la intentio come volontà vitale*

Il libro VI del *De musica* introduce solo al termine di una lunga discussione la definizione di *sensus* come *non latere animam quod patitur corpus* che nel *De quantitate animae*, pur scritto precedentemente, è il punto di partenza di un'analisi ulteriore. Il problema centrale delle due opere è, del resto, diverso: il *De quantitate* affronta la teoria della percezione come un problema gnoseologico, indagando come possa l'anima incorporea e inestesa percepire le sensazioni corporee, mentre il *De musica* affronta la percezione come un fatto puramente psicologico, e si preoccupa di dimostrare che la percezione è passione per il corpo, ma attività per l'anima impassibile, unico reale soggetto di ogni operazione vitale, in un percorso di ascensione spirituale che attraverso la sensazione si eleva allo spirito³⁶.

Come noto, in *De musica*, VI, Agostino, per studiare il rapporto anima – corpo nella sensazione, analizza un caso di percezione uditiva, la comprensione del verso *Deus creator omnium*. Egli individua così cinque tipi di *numerus*, o ritmo: i *numeri sonantes*, il *numerus* materiato, incarnato nel suono; i *numeri occurrentes*, nel senso dell'udito; i *numeri progressores*, nel suono pronunciato, i *numeri recordabiles*, nel suono riposto nella memoria; i *numeri iudiciales*, coi quali si giudica il suono³⁷. Questi cinque tipi sono ordinati quindi in una gerarchia ontologica: i *numeri iudiciales* sono i più nobili, i *numeri recordabiles* sono inferiori agli *occurrentes* e ai *progressores*, perché sono da essi generati. Se la causa è superiore all'effetto, i *numeri sonantes* sono infine superiori agli *occurrentes*, ma a questo punto sorge un problema. Se infatti l'anima è superiore al corpo, la gerarchia risulta essere contraria e i *sonantes*, certo corporei, sono inferiori agli *occurrentes*, che in quanto sentiti esistono nell'anima³⁸. Ne deriva il quesito se realmente la sensazione che è nell'anima sia prodotta da qualcosa di corporeo, e l'ipotesi che l'anima possa essere modificata da un

36. AGOSTINO, *De musica*, VI.2.2: *ut a corporeis ad incorporea transeamus*. Per una presentazione del dialogo e una aggiornata bibliografia cfr. AGOSTINO, *Musica*, traduzione a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1997.

37. AGOSTINO, *De musica*, VI.17. Per il ruolo della nozione di *intentio* nel VI libro cfr. U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia*.

38. Per un'analisi estesa dell'argomentazione, cfr. É. GILSON, *Introduzione*, p.80 e l'*Introduzione* di M. BETTETINI, *Musica*.

corpo come una materia è subito scartata e dichiarata assurda³⁹. L'anima svolge sempre e solo un ruolo attivo, agisce. Il legame stesso che essa ha col corpo che anima dunque, la vita stessa, prima ancora della conoscenza o della coscienza, è un *facere*, non un patire. Agostino spiega:

Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi *intentione facientis*⁴⁰.

Il passo, dove per la prima volta compare il termine *intentio*, è di difficile traduzione, e nel suo articolo U. Pizzani espone il quadro delle proposte⁴¹. In una delle prime traduzioni del dialogo⁴² Thonnard traduce: “je pense donc que le corps n'est animé par l'âme que dans un but d'activité”. Segnala poi in nota un'interpretazione alternativa: “selon l'intention du Créateur”, per lo più scartata dalla critica posteriore⁴³. Che il soggetto di *facientis* sia l'anima umana è indicato, come nota giustamente S. Vanni Rovighi⁴⁴, dal ricorrere del verbo *facere* riferito all'anima nelle righe successive. L'anima agisce sul corpo, e non viceversa, perché questo è l'ordine voluto da Dio:

facere de illo et in illo tamquam subiecto *diunitus* dominationi suae⁴⁵.

S. Vanni Rovighi ha suggerito per l'intero passo una fonte plotiniana. In *Enneadi*, V.6 infatti, l'*Enneade* “Sulla sensazione e la memoria”, dopo aver affermato, come Agostino nel *De musica*, che la sensazione non è una impressione ma una attività dell'anima, Plotino scrive:

Ἡ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει τὸυτο γὰρ δυνάμει, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. (...) Ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦτες, μὴ οὐ δύνηται, ἐὰν μὴ πληγῆ, τὸ αὐτῆς γινώσκειν δύνάμει ἐκάστη, πάσχειν, ἀλλ' οὐ γινώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιούμεν, οὐ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι⁴⁶.

39. AGOSTINO, *De musica*, VI.5.8.

40. AGOSTINO, *De musica*, VI.5.9.

41. U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia*, pp.43-44.

42. SAINT AUGUSTIN, *La Musique (De Musica libri sex)*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de G. Finaert et F.-J. Thonnard, Desclée De Brouwer, Bruges – Paris 1947, p.379.

43. La traduzione più aderente al testo mi sembra quella di M. Bettetini, *Musica*, p.297: “io non credo che questo corpo sia animato dall'anima se non per intenzione di colui che sta agendo”.

44. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia*, p.20.

45. AGOSTINO, *De musica*, VI.5.9.

46. PLOTINO, *Enneadi*, IV.6.2,1-9: “Il soggetto che vede si esprime su cose che non possiede; questo infatti è proprio di una facoltà, *non subire una qualche affezione, ma esercitare la propria potenza e compiere ciò cui è tesa...* Ma noi, non credendo che ciascuna facoltà possa conoscere il proprio oggetto, se non ne è colpita, ammettiamo che patisca, non che conosca il suo oggetto proprio, *oggetto che le è dato di dominare, non del quale deve subire il dominio (il corsivo è mio)*”. Le traduzioni dei passi citati in questo lavoro sono tutte dell'autrice.

L'agostiniano *nisi intentione facientis* ricalca l'espressione plotiniana ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασται, e del resto questa affermazione dell'agire dell'anima vivificante come *intentio* apre nel testo agostiniano due paragrafi, di grande interesse, in cui la dottrina plotiniana riecheggia e nello stesso tempo si prepara ad essere superata, nell'espressione *diuinitus*, da una psicologia più propriamente cristiana. Si noti il ricorrere del termine *attentio*:

Et ne longum faciam, uidetur mihi anima cum sentit in corpore, *non ab illo aliquid pati*, sed in eius passionibus *attentius* agere, et has actiones siue faciles propter conuenientiam, siue difficiles propter inconuenientiam, *non eam latere*: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passionem corporis cum *attentione* agendas paratior (...) Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere⁴⁷.

Gli oggetti sensibili di cui abbiamo percezione producono nel corpo, e non nell'anima, una affezione, che la ostacola o la favorisce, ossia la turba e la distrae o le facilita il dominio sul corpo. Se la ostacola, l'anima diventa più attenta, *attentior*, e per questa sua maggiore attenzione la difficoltà viene sentita come dolore o fatica; quando invece l'oggetto è adeguato, *conueniens*, all'anima, l'azione dell'anima prosegue indisturbata, ma non per questo l'anima non si accorge dell'oggetto, che, secondo la definizione del *De quantitate animae*, *non latet*, "non le sfugge". Alcune espressioni sono evidentemente debitrice del passo plotiniano sopra riportato: *uidetur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere* (...) *Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere*⁴⁸, richiamano le righe di Plotino: τὸυτο γὰρ δυνάμει, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασται⁴⁹ (...) οὐ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι⁵⁰. Come osserva sinteticamente S. Vanni Rovighi, "quello che manca in Plotino è il *diuinitus*"⁵¹.

C'è ancora un aspetto meccanico nel sistema plotiniano, e in questa fase plotiniana del pensiero di Agostino: come se l'anima reagisse in modo necessario a secondo che la sensazione provochi dolore o piacere, utilità o danno, e l'attenzione dell'anima nell'uno e nell'altro caso scattasse automaticamente, come se l'anima, nel momento in cui vivifica il corpo, fosse coinvolta per necessità nelle sue affezioni.

47. AGOSTINO, *De musica*, VI.5.10.

48. AGOSTINO, *De musica*, VI.5.10.

49. PLOTINO, *Enneadi*, IV.6.2,2-3.

50. PLOTINO, *Enneadi*, IV.6.2, 9.

51. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia*, p.7.

Gilson⁵² commenta magistralmente questo passo spiegando: “la passione materiale (...) è quindi piuttosto un appello lanciato verso l’anima dal corpo che un’azione esercitata dal corpo sull’anima”. Gli atti di attenzione dell’anima sono le sensazioni stesse, in cui l’attività è interamente dalla parte dell’anima, e il corpo sensorio è pura passività, secondo l’ordine naturale per cui l’inferiore non può agire sul superiore. Dunque, nota ancora Gilson⁵³: “la sensazione è una passione subita dall’anima a seguito di un’azione che essa esercita su se stessa”, senza stravolgimenti della gerarchia ontologica.

Più semplicemente, la sensazione è la reazione dell’anima ad una passione del corpo, sulla quale l’anima si concentra. E la reazione dell’anima è la sua attenzione. Nella sua traduzione Rohmer⁵⁴ sovrinterpreta il senso dell’espressione *intentio*, traducendo addirittura *intentio facientis* con la moderna espressione “intenzionalità”: “j’estime que l’âme anime le corps par l’intentionnalité de ses actes”. Questo diventa più vero nella dottrina matura di Agostino quale comparirà nel *De Trinitate*, dove ad una psicologia neoplatonica dualista si sostituisce una psicologia trinitaria della persona, in cui ogni conoscenza è volontà e libertà.

4. *La conoscenza come visione in De Genesi ad Litteram, XII e la psicologia trinitaria di De Trinitate, VIII-XV*

Pizzani⁵⁵ ha messo in luce per il *De musica* il tentativo agostiniano di armonizzare la tensione alla conoscenza e all’intelligibile espressa dalla *intentio*, che domina e trascende i sensi in uno slancio *ad incorporea*, con una concezione dell’uomo come unità psicofisica la cui sensibilità si conserva e si realizza nella resurrezione non meno dello spirito. Questa osservazione si adatta forse meglio alla psicologia matura di Agostino, dove la *intentio* da attenzione, *attentio*, diventa *uoluntas* e *amor*, garante per l’uomo di unità e di identità. L’amore e la volontà sono il terzo elemento che unisce anima e corpo, sono il motore che rende ogni conoscenza una conquista libera e volontaria con cui l’uomo ascende a Dio e alla Verità. E nell’unità della persona, la conoscenza sensibile diventa appieno la traccia per conoscere Dio, le cui vestigia sono impresse in ogni creatura.

Così in *De Trinitate*, VIII-XV Agostino, per meglio comprendere in che senso l’uomo, o meglio l’uomo interiore con le sue facoltà intellettuali, sia immagine della Trinità, si dedica allo studio dell’uomo esteriore, ossia della percezione e

52. É. GILSON, *Introduzione*, p.83.

53. É. GILSON, *Introduzione*, p.84.

54. J. ROHMER, *L’Intentionnalité*.

55. U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia*, p.37, p.50.

della memoria, cercando anche in esso immagini trinitarie e analogie con le facoltà superiori. Ogni conoscenza, infatti, può essere descritta in termini di percezione con uno schema trinario, come Agostino spiega in *Genesi ad litteram*, XII.6.15, quasi contemporaneo alla seconda parte del *De Trinitate*, usando l'esempio della visione:

Ecce in hoc uno precepto cum legitur: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*⁵⁶, tria uisionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae uidentur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per cointuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur⁵⁷.

La comprensione di una proposizione, per esempio del citato precetto evangelico, presuppone tre tipi di visione: la visione delle lettere scritte, tramite gli occhi, cioè la percezione con la quale conosciamo gli oggetti corporei tramite organi corporei (*uisio corporalis*); la rappresentazione del proprio prossimo, anche se non è presente (*uisio spiritalis*); l'intuizione dell'amore, una intuizione della mente (*contuitum mentis*) con la quale si contempla ciò che non ha un corrispondente corporeo (*uisio intellectualis*). Mentre un corpo si può vedere sia corporalmente che spiritualmente, una entità come l'amore è contemplabile solo intellettualmente. Ogni visione, spiega Agostino nel *De Trinitate*, fa parte di uno schema tripartito: *res* percepita tramite i sensi, *uisio corporalis* impressa nel senso del soggetto percipiente, *intentio animi* che le unisce, per il grado corporeo della conoscenza; immagine mnemonica della cosa, *uisio spiritalis* che la riproduce quando il soggetto vi rivolge l'attenzione, *intentio uoluntatis* che le unisce per il livello spirituale; *mens* conoscente, *notitia*, *amor* per il livello intellettuale della conoscenza. In ciascuna triade, il terzo elemento lega soggetto e oggetto orientando la concentrazione del soggetto all'oggetto, ed esprime la volontà del soggetto di conoscere l'oggetto.

In un suo articolo Lettieri⁵⁸ descrive la "dialettica della coscienza" come una tensione fra *distentio*, la "temporalità della coscienza" in cui l'anima si frantuma, e *intentio*, "la tensione ontologica del soggetto che non può non cercare se stesso". E infatti anche nell'esperienza temporale e dispersiva della sensazione il soggetto si rivela come unità, anche in essa traspare la struttura trinitaria della *mens* che si conosce e si ama. Ogni conoscenza, in questi termini, è amore, e in ogni atto di conoscenza appare la struttura originaria dell'uomo, da Dio creato a sua immagine e somiglianza, e che in ogni sua facoltà per natura ad Esso tende. Perciò, sebbene l'uomo non possa raggiungere, in vita, che una conoscenza imperfetta di Dio, cui una mente creata si può accostare solo per fede, nella seconda parte del *De Trinitate* Agostino può tentare un approccio

56. *Matt.* XXII.39.

57. AGOSTINO, *Gen. ad litt.*, XII.6.15.

58. G. LETTIERI, *La dialettica della coscienza*.

razionale al concetto fondamentale del mistero trinitario, l'unità e distinzione sostanziale delle tre persone, cercandone le vestigia nel creato⁵⁹.

Lo studio della psicologia trinitaria nasce proprio da questa ricerca.

Nel libro VIII Agostino suggerisce un'analogia con la Carità, che nelle scritture è detta essere Dio. Nella Carità sono individuabili tre termini, il soggetto, *amans*, l'oggetto, *quod amatur*, l'amore che li unisce, *amor*⁶⁰. Ma fra questi tre termini non c'è identità di sostanza, come nelle relazioni fra le persone del mistero trinitario. Nel libro IX, Agostino trova tale identità nell'uomo interiore, nella *mens* che si conosce e si ama: *mens, notitia, amor* sono una triade più adatta a suggerire alla nostra comprensione di creature la natura della Trinità: pur distinti, infatti, i tre termini si identificano come appartenenti tutti alla medesima sostanza, l'anima umana. Lo studio della *mens* è approfondito nel libro X, dedicato ad indagare come la *mens* conosca se stessa e quanto si lasci coinvolgere nel corpo che regge, creando confusione sulla sua stessa natura e distorcendo la scala ontologica che dalla realtà materiale porta a Dio, lo studio della quale era stato tante volte supportato, nelle opere giovanili – *De libero arbitrio*, *De quantitate animae*, *De musica* –, dall'analisi della percezione. In effetti, sebbene la *mens*, nella triade *mens, notitia, amor*, offra una buona descrizione delle relazioni trinitarie di identità sostanziale e contemporaneamente distinzione, quando la *mens* si rivolge a se stessa per conoscersi trova questi tre termini contemporaneamente, simultaneamente nel tempo, e questo potrebbe offuscare la loro distinzione reciproca, ugualmente essenziale al mistero trinitario. Pertanto, Agostino decide, nel libro XI, di rivolgersi allo studio di percezione e memoria, dove gli elementi di triadi equivalenti a quella interiore considerata si ordinano nel tempo e sono meglio individuabili. Comincia dunque lo studio della trinità della visione e della trinità della memoria, concepita come una visione interna, una *uisio spiritalis*, secondo le parole del *De Genesi*, analoga alla *uisio corporalis* della vista.

Lo studio dell'uomo esteriore copre l'intero libro XI e ritorna nel libro XV. Esso fornisce per analogia la griglia concettuale dei libri centrali, in cui lo studio del mistero trinitario è condotto sempre con l'ausilio di paradigmi sensibili, e la metafora del pensiero come visione si sovrappone all'altra importantissima metafora del pensiero come linguaggio. In queste pagine, concepite probabilmente come un esercizio spirituale, Agostino propone un'analisi affascinante della psiche umana. Ne risulta una psicologia retta, anche nelle sue operazioni sensibili, da libertà e volontà, nella quale Agostino ha superato i turbamenti del materialismo così come il rischio neoplatonico di disprezzare il corpo. L'intero uomo creatura è "immagine e somiglianza" del suo Creatore e, proprio nell'infinita differenza della creatura dal Creatore cui essa integralmente tende, Lo esalta.

59. Si legga l'articolo di G. LETTIERI, *La dialettica della coscienza*.

60. AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII.10.14.

5. Intentio animi. *La prima trinità dell'uomo esteriore: la percezione sensoriale*

Alla fine del libro X, dedicato alla triade intellettuale *memoria, intelligentia, uoluntas* come immagine della Trinità, Agostino afferma che quanto ha appena spiegato può essere chiaro anche alle menti più tarde se calato nella realtà temporale, ossia se esemplificato con “le cose che sopraggiungono all’anima nel tempo e le accadono temporalmente, quando ricorda ciò che prima non ricordava e quando vede ciò che prima non vedeva, e quanto ama ciò che prima non amava”⁶¹. L’autore si propone insomma di studiare l’uomo interiore, dotato di intelletto, tramite la sua analogia con l’uomo esteriore, dotato di sensibilità, di trovare anche nelle facoltà sensibili le vestigia della Trinità⁶², e attraverso le “cose visibili” (*uisibilia*), più facili alla comprensione di una creatura carnale e mortale quale è l’uomo, risalire per analogia alla comprensione dell’uomo interiore, unica vera immagine di Dio.

Agostino svolge dunque nel libro XI un’analisi accurata della percezione sensoriale. L’uomo esteriore è dotato di cinque sensi corporei coi quali percepisce i corpi. Agostino sceglie di studiare la vista, che ritiene il senso più nobile e più vicino alla “visione della mente” (*uisio mentis*), dunque il più adatto per introdurre la comprensione.

Cum igitur aliquod corpus uidemus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam uidemus (...) Quod utique iam esse poterat, et antequam uideretur. Deinde, uisio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio, quod in ea re quae uidetur, quamdiu uidetur sensum detinet oculorum, id est animi intentio. In his igitur tribus, non solum est manifesta distinctio, sed etiam discreta natura⁶³.

Il limite di quest’esempio per la comprensione del mistero trinitario è la natura eterogenea dei tre elementi considerati – *res* sensibile, *uisio* impressa nel sensorio, *intentio* psichica – ma non per questo l’esempio è meno valido, se si ricorda che esso deve controbilanciare l’eccessiva uguaglianza espressa, agli occhi di una mente debole, dalla trinità intellettuale *mens, notitia, amor*. Identità

61. AGOSTINO, *De Trinitate*, X.12.19: *Quapropter etiam tardioribus diluescere haec possunt, dum ea tractantur quae ad animum tempore accedunt et quae illi temporaliter accidunt, cum meminit quod antea non meminerat, et cum uidet quod antea non uidebat, et cum amat quod antea non amabat.*

62. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.1.1: *Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecumque uestigium Trinitatis.*

63. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.2.2.

e distinzione sono ugualmente importanti infatti nella comprensione delle relazioni trinitarie.

Agostino distingue dunque nell'atto della visione, e per analogia in ogni atto percettivo, tre elementi eterogenei: l'oggetto, preesistente al soggetto e all'atto, la visione, ossia la sensazione che si produce nell'incontro fra soggetto e oggetto, e la concentrazione (*intentio*), che tiene lo sguardo del soggetto puntato sull'oggetto. Occorre pertanto, per comprendere la dinamica dell'atto percettivo, studiare questi tre elementi.

Secondo la dottrina aristotelica di *De anima*, II.6, che Agostino aveva esposto nel libro II del *De libero arbitrio*, ciascuno dei cinque sensi ha per oggetto proprio, ossia esclusivamente suo, una delle qualità sensibili – colore, suono, odore, sapore, qualità tattili –, ed è inoltre capace di percepire in comune con gli altri sensi alcuni “sensibili comuni”, che nella tradizione aristotelica sono quantità corporee – movimento, stasi, figura, grandezza, numero, unità. Senso e visione corrispondono, in un linguaggio aristotelico, alla sensazione in potenza e in atto: il senso è la facoltà sensitiva, divisa in cinque sensi secondo cinque organi, potenzialmente capace di percepire i corpi secondo le loro qualità, la visione è la sensazione in atto, ossia “il senso informato dall'oggetto sentito” (*sensus ex ea re quae sentitur informatus*). In atto o in potenza, il senso appartiene alla natura dell'essere vivente (*ad animantis naturam*), ossia, nella gerarchia neoplatonica “essere – vivere – pensare”, al livello della vita, come già era affermato nel *De libero arbitrio*. Ma qui finiscono le analogie con Aristotele e con la dottrina del *De libero arbitrio*. Nei dialoghi giovanili, infatti, la facoltà del sentire era detta appartenere all'anima, principio attivo, che si serviva del corpo, principio passivo, come di uno strumento, secondo la nota definizione di *De quantitate animae: passio corporis per se non latens animam*. Nel *De Trinitate* invece il soggetto, *animantis natura*, è il composto, e Agostino rivaluta notevolmente il ruolo del corpo nella sensazione. Nella percezione, corpo e anima sono principi ugualmente necessari: il corpo fornisce gli organi di senso, e la sensazione, la *uisio*, è il risultato di un incontro fra oggetto e organo. Quanto garantisce la natura attiva della sensazione è la sua intenzionalità, la sua volontarietà, la “concentrazione” dell'anima, *intentio*. Mentre cioè nelle opere giovanili l'organo appartiene al corpo, la facoltà all'anima sola, ora l'organo è del corpo, la volontà è dell'anima, e la sensazione come atto è il risultato dei due, ossia appartiene solo al composto animato di anima e corpo. Il corpo, come spiega S. Vanni Rovighi, è diventato “consoggetto” della percezione. Per questo Agostino può affermare che la *intentio* è di natura diversa sia dall'oggetto, sia dalla *uisio*, e che appartiene solo all'anima, mentre la *uisio* richiede l'unione di anima e corpo:

Itemque illa animi *intentio*, quae in ea re quam uidemus sensum tenet, atque utrumque coniungit, non tantum ab ea re uisibili natura differt; quandoquidem iste animus, illud corpus est, sed ab ipso quoque sensu atque uisione; quoniam *solius animi est haec intentio*. Sensus autem oculorum non ob aliud sensus corporis dicitur, nisi quia et ipsi oculi membra sunt corporis, et quamuis non sentiat corpus

exanime, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus uocatur⁶⁴.

Certo, anche nella dottrina giovanile la passione corporea era la base della sensazione, ma sensazione era l'anima in quanto rivolta al corpo. Non c'era volontà nell'atto dell'anima di rivolgere il suo sguardo al mondo, né reale partecipazione del corpo al sentire, quasi che l'oggetto esterno fosse causa necessaria della sua reazione, ma ne restasse un pretesto, appunto, esterno. Tutto quanto è sensazione, dunque, restava isolato dalla parte dell'anima, e il suo sguardo si posava sull'oggetto per conoscerlo, ma non si univa all'oggetto conosciuto. Il passo citato del *De Trinitate* invece afferma che la *intentio* non solo tiene il *sensus* (sensorio / sensazione) fermo su un determinato oggetto, ma "unisce" (*coniungit*) *sensus*, facoltà psichica e oggetto corporeo, e sebbene la *intentio* appartenga esclusivamente all'anima⁶⁵, l'atto percettivo non è più, come nella formula del *De quantitate*, la semplice presenza o non assenza dell'anima, ma un atto volontario dell'anima che indirizza e quasi costringe il corpo ad aprirsi conoscitivamente al mondo esterno. Per questo la nozione di *intentio* si dimostra, nel seguito dell'opera, ambivalente, ed è sia "lo sguardo dell'anima", facoltà conoscitiva, sia la *uoluntas* stessa del conoscere. Agostino lo ribadisce più avanti, quando ritorna ad analizzare i tre elementi dell'atto percettivo, per sottolineare che esso si genera solo nell'unione e compresenza e, si può dire, nella totale loro coincidenza. L'oggetto imprime nel sensorio una sua "immagine" (*similitudo*), distinguibile dalla forma nel corpo solo da un giudizio razionale, la cui esistenza tuttavia, come quella dell'oggetto stesso, è indipendente dal soggetto, ma dipende appunto dall'oggetto d'origine, cioè sussiste nel sensorio solo per il tempo in cui tale oggetto è presente. Allo stesso modo, spiega Agostino, in cui l'acqua conserva la traccia di un corpo che immergendosi ha impresso in essa la sua forma solo finché il corpo rimane immerso, quando un corpo scompare dalla vista, il senso resta, ma la sua forma scompare dal sensorio e così cessa la

64. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.2.2. Il corsivo è mio.

65. Per provare che l'*intentio* appartiene alla sola anima Agostino propone il caso della cecità acquisita, cfr. *De Trinitate*, XI.2.2: *Qui etiam passione corporis, cum quisque excaecatur, interceptus exstinguitur, cum idem maneat animus, et eius intentio, luminibus amissis, non habeat quidem sensum corporis quem uidendo extrinsecus corpori adiungat atque in eo uiso figat aspectum, nisu tamen ipso indicet se adempto corporis sensu, nec perire potuisse, nec minui. Manet enim quidam uidendi appetitus integer, siue id possit fieri, siue non possit. Se un uomo diventa cieco, la sensazione viene meno, ma la perdita non coinvolge l'anima, che resta attiva e mantiene intatta la sua *intentio*, la quale, non potendo congiungere oggetto e sensorio, né fissarsi su un oggetto esterno, si manifesta come "sforzo" (*nisus*), come "desiderio di vedere" (*uidendi appetitus*). Tale desiderio resta una tensione incompiuta, perché non può raggiungere l'oggetto, ma è come imprigionata all'interno del soggetto.*

visione⁶⁶. Perché la forma dell'oggetto si imprima nel sensorio occorre che l'anima si concentri sull'oggetto, ossia che l'*intentio* "applichi" (*admouet*) il sensorio all'oggetto sensibile, in modo da formare una unità. In questo ruolo, la concentrazione esprime la volontà di conoscere e l'*intentio* diventa *uoluntas*:

Tria haec quamuis diuersa natura, quemadmodum in quandam *unitatem contemperentur* meminerimus; id est, species corporis quae videtur, et imago eius impressa sensui quos est visio sensusque formatus, et *uoluntas animi* quae rei sensibili sensum *admouet*, in eoque ipsam uisionem tenet⁶⁷. (...) Voluntas autem tantam habet uim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoueat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat. Et si tam *uiolenta* est, ut possit uocari *amor*, aut *cupiditas*, aut libido, etiam ceterum corpus animantis uehementer afficit; et ubi non resistit pigrior duriorque materies, in similem speciem coloremque commutat⁶⁸.

La *intentio* è diventata volontà intensissima e straniante di fondersi con il mondo e, conoscendolo, assimilarsi ed esso ed assimilarlo a sé (*contemperentur*), la brama (*cupiditas*, *libido*) di possesso che anima il desiderio umano di conoscenza.

6. Intentio uoluntatis. La seconda trinità dell'uomo esteriore: l'immaginazione e la memoria

Con perfetto parallelismo, il medesimo processo che giustifica la vista spiega il ricordo, che si configura così come una visione interna basata su una triade del tutto simile a quella della visione corporea.

66. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.2.3. Poco oltre, Agostino afferma esplicitamente che l'esempio dell'acqua è migliore dell'esempio dell'impressione di un sigillo nella cera, e con questo si distanzia dalla tradizione aristotelica che vedeva nella sensazione una impressione che, scomparso l'oggetto, perdurava come immaginazione. Per Agostino la forma impressa nel sensorio e la forma conservata nella memoria non sono la stessa immagine: presupposto necessario per introdurre, intermedio fra corpo e intelletto, il grado dello *spiritus* cui, appunto, la visione immaginativa appartiene.

67. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.2.5. Il corsivo è mio.

68. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.2.5. Il corsivo è mio. Agostino porta poi l'esempio estremo del camaleonte, che muta colore secondo le cose che vede. L'autore parla poi di casi in cui i neonati manifestano i desideri delle madri, influenzati da ciò che esse hanno ammirato mentre li portavano in grembo, spiegando che l'embrione, ancora duttile, "tanto più efficacemente e malleabilmente segue l'*intentio* dell'anima della madre" (*tam efficaciter et capaciter sequuntur intentionem maternae animae*), e riporta l'episodio narrato nel *Genesi*, 30, 37-41, secondo cui Giacobbe, per avere capre e pecore di colori vari, mise negli abbeveratoi delle madri delle fronde colorate.

La seconda trinità è più interiore della trinità della percezione, ma è tuttavia ancora una trinità esteriore perché dalla percezione trae origine⁶⁹. I suoi elementi tuttavia, a differenza di quella, sono omogenei, ossia appartengono tutti all'anima, e in quest'aspetto sono più adatti a comprendere il mistero trinitario:

Etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus uoluntas conuertat aciem ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et *interna uisione*, et quae utrumque copulat uoluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. *Nec iam in his tribus diuersa substantia est*⁷⁰.

Quando l'oggetto sensibile non è più presente ai sensi, infatti, la sua immagine impressa nel sensorio svanisce, ma un'altra *similitudo*, indistinguibile finché la percezione dura, e tuttavia distinta dalla prima, resta nella memoria. Il processo è poi lo stesso, tranne per il fatto che l'oggetto sul quale la *uoluntas* tiene fisso lo sguardo dell'anima non è più l'oggetto esterno, ma la sua forma conservata dalla memoria all'interno dell'anima. Si produce così nello sguardo dell'anima una terza visione, che è il ricordo. Allo stesso modo funziona l'immaginazione. Come la forma sensibile nell'oggetto e nel sensorio erano diverse, ma solo la ragione era in grado di distinguerle durante la sensazione, così la forma conservata nella memoria è diversa da quella che si imprime nello sguardo dell'anima, nel pensiero (*cogitatio*), nell'atto del ricordo o dell'immaginazione, e solo un giudizio razionale può distinguerle. E come le immagini della percezione non si formano automaticamente, così le immagini mnemoniche non accompagnano spontaneamente quelle sensoriali, ma necessitano un atto di volontà. Nel *De musica*⁷¹ Agostino aveva spiegato come la percezione, per esempio, di un verso necessiti di memoria, perché solo la memoria riesce a dare continuità e senso alla percezione altrimenti discontinua delle molte sillabe successive che lo compongono. Questa sottile notazione, che anticipa la moderna nozione di memoria a breve termine ed è forse unica nella psicologia tardoantica⁷², trova nel *De Trinitate* una sua spiegazione tecnica.

Il cuore del problema stesso della consapevolezza del sentire sta in realtà nella memoria. Se infatti manca la *intentio uoluntatis* del passo citato il sensorio "si informa" e la sensazione, se lo sguardo dell'anima si unisce alla forma dell'og-

69. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.7.12.

70. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.3.6. Il corsivo è mio.

71. AGOSTINO, *De musica*, VI.8.21.

72. L'unico altro autore, nella tarda antichità e nel medioevo, in cui questa nozione si sviluppa autonomamente è, che io sappia, AVICENNA, *De Anima*, I.5. Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, Édition critique par S. Van Riet. Introduction par G. Verbeke, Éditions Orientalistes – E.J. Brill, Louvain – Leiden 1972.

Sarebbe davvero interessante studiare se una comune lettura di testi plotiniani sia alla base di questa ed alcune altre interessanti coincidenze dottrinali fra i due autori.

getto esterno, avviene, ma non si conserva nello spirito⁷³. L'anima allora, per quanto istantaneamente cosciente di *sentire*, non se ne ricorda, e la coscienza dell'atto di senso si perde immediatamente all'allontanarsi dell'oggetto. Essa non viene interiorizzata permanentemente e, si può dire, non viene a far parte dell'identità del soggetto, ed è come se il soggetto non ne fosse mai stato cosciente.

Allo stesso modo, mentre la visione mnemonica o immaginativa cessa quando cessa la concentrazione dell'anima su di essa, l'immagine conservata nella memoria si mantiene in forma latente, in potenza, e solo così è possibile non solo avere ancora ricordo, ma avere la volontà stessa del ricordare⁷⁴, secondo il noto principio agostiniano che non si può amare, desiderare e cercare ciò che non si conosce:

Atque illud primum uidentum est, non esse posse uoluntatem reminiscendi, nisi uel totum, uel aliquid rei eius quam reminisci uolumus, in penetralibus memoriae tenemus. Quod enim omni modo et omni ex parte obliti fuerimus, nec reminiscendi uoluntas exoritur; quoniam quidquid recordari uolumus, recordati iam sumus in memoria nostra esse uel fuisse⁷⁵.

La volontà di ricordare procede dal patrimonio mnemonico stesso, ed è allo stesso tempo causa e effetto dell'unione di una immagine mnemonica con la visione dalla quale lo sguardo dell'anima è informato nel ricordo⁷⁶. Ogni atto di ricordo richiede dunque non solo una determinata immagine mnemonica e una determinata visione spirituale, ma una volontà particolare, la volontà di quel ricordo e di quella visione, fine della quale è quella determinata visione:

Sed ad hoc unum interim uoluntas uidendi finem non habet nisi uisionem⁷⁷.

73. É. GILSON, *Introduzione*, p. 75, spiega con grande chiarezza questa dinamica.

74. Agostino spiega che la *uoluntas*, fissandosi su un oggetto interno tanto da escludere dal campo visivo dell'anima il mondo esterno, può produrre visioni immaginative così intense che la stessa ragione fatica a distinguerle da una percezione reale. Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.4.7: *Voluntas uero illa quae hac atque illac 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 auerterit, atque ad eam quae intus cernitur imaginem penitus conuerterit; tanta offunditur similitudo speciei corporalis expressa ex memoria, ut nec ipsa ratio discernere sinatur, utrum foris corpus ipsum uideatur, an intus tale aliquid cogitetur.*

75. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.7.12.

76. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.7.12: *Vnde intellegi potest, uoluntatem reminiscendi ab his quidem rebus quae memoria continentur procedere, adiunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur, id est, ex copulatione rei cuiusdam quam recordati sumus, et uisionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus. Sed ipsa quae utrumque copulat uoluntas, requirit et aliud quod quasi uicinum est atque contiguum recordanti. Tot igitur huius generis trinitates, quot recordationes...*

77. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.6.10.

Poichè lo sguardo dell'anima (*acies animi*) non può concepire insieme tutto ciò che la memoria contiene, i ricordi, le trinità mnemoniche, si alternano l'un l'altro e si attuano uno per volta. Agostino sottolinea ancora che "ciò che è tenuto occulto nella memoria" (*quod reconditum memoria tenet*), il ricordo latente, primo elemento della trinità spirituale, è diverso da "ciò che se ne esprime nel pensiero dell'uomo che ricorda" (*quod inde in cogitatione recordantis exprimitur*). Allo stesso modo in cui nella trinità della percezione il primo e il secondo elemento erano identificabili, in un linguaggio aristotelico, con il *sensus* in potenza e in atto, così nella trinità della memoria il primo e il secondo elemento sono il ricordo in potenza e il ricordo in atto, solo che Agostino non ne fa due aspetti della medesima visione, ma due visioni diverse, sebbene la differenza sia comprensibile solo con un giudizio della ragione e non col senso⁷⁸.

Allo stesso modo in cui l'*intentio* nella visione può tenere lo sguardo dell'anima fisso sull'oggetto solo in sua presenza, così la volontà nel ricordo può tenere la mente sull'immagine mnemonica solo fintanto che essa persiste ed è integra nella memoria. Se l'oblio la distrugge, il ricordo non è più possibile:

Sicut autem cum forma et species corporis interierit, non potest ad eam uoluntas sensum reuocare cernentis; ita cum imago quam memoria gerit, obliuione deleta est, non erit quo animi aciem formandam uoluntas recordando retorqueat⁷⁹.

Nel modo descritto l'anima si può rappresentare, si è detto, non solo visioni mnemoniche, cioè ricordi, ossia l'immagine di una cosa percepita anche quando essa non è più presente, ma anche visioni irreali, ottenute manipolando le immagini mnemoniche e creandone rappresentazioni nuove, seppure sempre di base empirica:

Sed quia praeualet animus, non solum oblita, uerum etiam non sensa nec experta confingere, ea quae non exciderunt augendo, minuendo, commutando, et pro

78. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.8.13. Lo stesso processo porta ai sogni, alle visioni profetiche e alle allucinazioni. In queste manifestazioni, Agostino distingue due casi: il caso in cui i sensi esterni siano assopiti, come nel sonno, in talune malattie o nella follia, o siano in qualche modo alienati, come negli indovini e nei profeti, e allora la *intentio* è obbligata a concentrarsi su determinate immagini. Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, XI.4.7: *Animi intentio quadam necessitate incurrat in eas quae occurrunt imagines, siue ex memoria, siue alia aliqua occulta ui, per quasdam spirituales mixturas similiter spiritalis substantiae*. Altro caso è quello in cui, in stato di veglia e senza malattia, l'attenzione dell'anima sia come distratta dal pensiero (*cogitatio*), e, per desiderio o per timore, ne è portata a trascurare la percezione e a concentrarsi sulle immagini interne. Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.4.7: *Vt cogitatione occupata uoluntas se auertat a sensibus, atque ita formet animi aciem uariis imaginibus rerum sensibilibus, tamquam ipsa sensibilia sentiantur. Non tantum autem cum appetendo in talia uoluntas intenditur, fiunt istae impressiones imaginum; sed etiam cum deuitandi et cauendi causa rapitur animus in ea contuenda quae fugiat*. Sulle teorie oniriche di Agostino e le dottrine ad esse connesse cfr. M. DULAËY, *Le rêve*.

79. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.5.8.

arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non ita esse, aut nescit ita esse. In quo genere cauendum est, ne aut mentiatur ut decipiat, aut opinetur ut decipiatur⁸⁰.

Per esempio, è possibile ricordare il sole, tale e quale lo si è visto, ma è anche possibile manipolarne l'immagine e crearne una rappresentazione "derivata", combinata con altre nozioni e altre immagini presenti nella memoria, e rappresentarsi un sole verde, o un sole quadrato, o un sole in movimento.

In *De Trinitate*, VIII.6.9 Agostino spiega che l'immagine di un oggetto percepito in sua assenza si chiama *phantasia*, mentre l'immagine di un oggetto mai percepito, creata dal potere combinatorio dell'immaginazione sulla base dei dati patrimonio della memoria, si chiama *phantasma*⁸¹. Bisogna allora fare attenzione a che l'anima non creda reali ricordi queste rappresentazioni fittizie, basandosi "non sulla fedeltà del ricordo ma sul gioco della rappresentazione" (*non recordandi fide, sed cogitandi uarietate*).

In un suo articolo Santi⁸² sottolinea come la memoria costituisca "l'interiorità ontologica" di un soggetto, in quanto essa è "all'origine del pensiero, della parola interiore, come il pensiero è all'origine del linguaggio, della parola esteriore". Questo è evidente allorché Agostino, in un passo famoso, la cui fonte, come ha dimostrato Pépin⁸³, è probabilmente porfiriana, analizza il caso in cui ci si forma un'immagine spirituale sulla base non di una percezione diretta ma del racconto, pur veritiero, di un'altra persona. Udendo la narrazione si crea direttamente in noi una rappresentazione, in cui le immagini suggerite dalle parole udite prendono il posto delle immagini mnemoniche derivate da quelle sensibili della percezione. Anche in questo caso, non sarebbe possibile generare alcuna immagine in base alle parole udite, se non ci fossero in noi delle nozioni generali giacenti nella memoria e poi risvegliate: ci si può immaginare la città di cui si intende narrare, solo possedendo già le nozioni di città, di via, di casa. Non sarebbe nemmeno possibile comprendere il racconto, se non si avesse un ricordo generico dei suoi elementi costitutivi, anche se non nella combinazione e nella relazione che essi intrattengono in quel determinato racconto⁸⁴. E' il passo in cui Agostino osserva formarsi in sé il ricordo di Cartagine, una *phantasia*, imma-

80. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.5.8.

81. La distinzione fra *phantasia* e *phantasma*, già presente in *De musica*, VI.32, è probabilmente di origine stoica, anche se non corrisponde esattamente all'uso stoico dei termini: per gli Stoici infatti *phantasia* è l'impressione dell'oggetto percepito sulla mente del percipiente, mentre *phantasma* è una manifestazione del pensiero priva di una causa esterna diretta, come i sogni o le allucinazioni dei folli. Cfr. SVF 2. Per una discussione sulle possibili origini dei due termini – gli stoici o Porfirio – cfr. O'DALY, *La filosofia*, pp.137-9.

82. G. SANTI, *Interiorità e verbum mentis*, p.139.

83. Cfr. J. PÉPIN, *L'influence de Porphyre*.

84. AGOSTINO, *De Trinitate* XI.8.14.

gine spirituale di una città che egli ha visto e in cui è vissuto, e l'immagine di Alessandria, un *phantasma* ricavata dai racconti di chi l'ha vista davvero:

Carthaginem quidem cum eloqui *uolo*, apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum inuenio *phantasiam* Carthaginis; sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum, quoniam praesens in ea corpore fui et eam uidi atque sensi, memoriaque retinui, ut apud me inuenirem de illa uerbum, cum eam uellem dicere. Ipsa enim *phantasia* eius in memoria mea uerbum eius, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur, uel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur; sed illud quod in animo meo cerno, cum hoc trisyllabum uoce profero, uel antequam proferam. Sic et Alexandriam cum eloqui *uolo*, quam numquam uidi, praesto est apud me *phantasma* eius. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem, sicut mihi narrari potuit, finxi animo meo imaginem eius quam potui; et hoc est apud me uerbum eius, cum eam uolo dicere, antequam uoce quinque syllabas proferam, quod nomen eius fere omnibus notum est.⁸⁵

Descritte come immagine o come parola, percezione e ricordo non avvengono senza una libera e cosciente volontà.

Intentio e uoluntas

Scrivono Alici⁸⁶ in un suo articolo che nel *De Trinitate* “la dimensione interiore sembra delinearci come esperienza di continuità e di autoappartenenza, che si sviluppa attraverso un faticoso cammino di superamento della *distentio*”. Questo cammino si compie quando la *mens*, fortificata dagli esercizi spirituali che l'hanno guidata alla comprensione delle facoltà dell'uomo esteriore, percezione e memoria, arriva a conoscersi e ad amarsi. Il soggetto, come acutamente scrive Lettieri⁸⁷, “non è unità, ma atto di unificarsi”, in ogni sua operazione psichica. Così, nelle pagine del *De Trinitate* la *intentio* è passata da attenzione, facoltà dell'anima conoscitiva che esprime e dirige nella conoscenza sensibile la *acies animi*, lo sguardo dell'anima, a *uoluntas*.

Come conclude S. Vanni Rovighi⁸⁸, il soggetto della percezione si rivela intimamente come volontà, come *uidendi appetitus*, prima che come conoscenza. Il motivo di una tale identificazione fra *intentio* e *uoluntas*, che fa contemporaneamente di ogni atto sensitivo un'affermazione di libertà, mi pare profondamente radicata nell'animo cristiano di Agostino. Non può stupire che in una

85. AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII.6.9. Il corsivo è mio.

86. L. ALICI, *Interiorità e speranza*.

87. G. LETTIERI, *La dialettica della coscienza*, p.149.

88. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia*, p.21.

psicologia e una gnoseologia come quella agostiniana volontà e conoscenza si incrociano e si fondono. Agostino ha sempre sostenuto che non si può amare ciò che non si conosce, e non si può conoscere ciò che non si ama. Lo studio delle trinità dell'uomo esteriore è stato affrontato, si ricordi, per meglio comprendere la trinità interiore e il mistero della trinità di Dio. Nella trinità interiore, al posto dell'*intentio* e della *voluntas*, c'è l'amore. L'amore è Dio, un Dio verso cui l'uomo è naturalmente e irresistibilmente attratto dalla natura sua stessa, con la forza e la necessità di una legge fisica: *pondus meum, amor meus*. Ad ogni uomo sta scegliere se concentrarsi in sé e seguire questa vocazione, o abbandonarsi al mondo e ai turbamenti della *peruersio*.

Carla DI MARTINO
PADOVA, Università, Dipartimento di Filosofia

RIASSUNTO : Nel *De libero arbitrio* il giovane Agostino espone una psicologia in cui la consapevolezza del sentire è garantita del *sensus interior*, una facoltà che richiama l'aristotelico "senso comune". Ma questa facoltà non appare che qui. In altre opere giovanili, Agostino presenta una teoria dualistica della sensazione, definita come *non latere animam* delle affezioni corporee, che richiama la dottrina plotiniana, e nel *De musica* una nuova nozione appare per spiegare la consapevolezza e la ricchezza della nostra vita psichica: la *intentio*. Nel *De Trinitate* l'*intentio* è volontà, e la prima manifestazione della volontà è la brama di conoscere il mondo, è conoscere se stessi e il Creatore. La consapevolezza è diventata la coscienza di un cristiano.

RÉSUMÉ : Dans son *De libero arbitrio*, le jeune Augustin expose une psychologie où on a connaissance de sa vie sensorielle grâce au *sensus interior*, une faculté qui rappelle le « sens commun » d'Aristote. Mais cette faculté n'apparaît que dans ce passage. Dans d'autres de ses premières œuvres Augustin présente une théorie dualiste de la perception, définie comme *non latere animam* des passions corporelles, ce qui rappelle la pensée plotinienne, et dans le *De musica* une nouvelle notion intervient pour expliquer la conscience et la richesse de notre vie psychique : l'*intentio*. Dans le *De Trinitate*, l'*intentio* est vouloir, et la première manifestation du vouloir est le désir de connaître l'univers, ce qui signifie se connaître soi-même et connaître Celui qui nous a créés. La connaissance est devenue conscience chrétienne.

ABSTRACT : In the *De libero arbitrio* the young Augustine sets out a psychology in which the awareness of senses is guaranteed by *sensus interior*, a power that reminds of Aristotelian common sense. But this notion won't be mentioned any more. In other contemporanean texts, Augustine explains a dualistic theory of sense-perception, defined as *non latere animam* of bodily passions, what reminds of the doctrine of Plotinus. In the *De musica*, in order to explain the awareness and the richness of our psychological life, a new notion appears: the *intentio*. In *De Trinitate*, the *intentio* is will, and the first expression of will is the desire of knowing the world. It means to know the himself and to know the Creator: the awareness has become the consciousness of a Christian person.