

Sensi, anima e autocoscienza nel *Genesi ad litteram* di Agostino di Ippona¹

Andrea Bizzozero*

1. Introduzione

Nell'opera *Genesi ad litteram*² Agostino si propone di spiegare i primi tre capitoli del libro della Genesi, ma come lui stesso dovrà constatare nelle *Retractationes*³, sono più le domande che le risposte invenute nel testo. L'esegesi proposta tiene presente sia il senso allegorico che quello letterale del testo sacro; nell'interpretazione emergono in modo preponderante i presupposti neoplatonici che caratterizzano il pensiero di Agostino. Nel dirimere i dubbi, svolge un ruolo importante l'*auctoritas* della tradizio-

* Andrea Bizzozero insegna Storia della filosofia moderna e Filosofia e cristianesimo presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Ha studiato teologia a Verona, Lugano (PhD) e Parigi (Centre Sèvres) e filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. E-mail: andrewbizzozero@gmail.com.

¹ Il presente articolo è una parte dell'intervento presentato in occasione dell'*Annual Conference of the International Society for Cultural History*, Umeå (Svezia), 26-29 giugno 2017.

² Cfr. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. P. Agaësse – A. Solignac, Paris 1972, 2 voll. (BA 48-49); E. MORO, *Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle Confessiones e nel De Genesi ad litteram*, in *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, edd. G. Catapano – E. Moro, in *Medioevo XLI* (2016) 11-39; ID., *Agostino e Plotino sulla materia dei corpi*, in *Teoria* 37/1 (2017) 199-207; ID., *Il concetto di materia in Agostino*, Roma 2017; R. J. TESKE, *Genesi ad litteram (De-)*, in *AugLex* 3 (2004-2010) 113-126.

³ Cfr. *Retr.* 2.24 (CCL 57,109): «per idem tempus de Genesi libros duodecim scripsi, ab exordio donec de paradiso dimissus est Adam, et flammea romphea posita est custodire uiam ligni uitae. Cum autem ad hoc usque undecim libri peracti essent, duodecimum addidi in quo diligentius de paradiso disputatum est. Titulus horum librorum inscribitur de Genesi ad litteram, id est non secundum allegoricas significationes sed secundum rerum gestarum proprietatem. In quo opere multa quaesita quam inuenta sunt, et eorum quae inuenta sunt pauciora firmata, cetera uero ita posita, uelut adhuc requirenda sint. Hos sane libros posterius coepi, sed prius terminaui quam de trinitate. Ideo eos nunc ordine quo coepi recolui». Per le abbreviazioni seguiremo quanto indicato in *AugLex*; mentre per la traduzione italiana dei testi di Agostino faremo riferimento alla *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma.

ne di fede. Rispetto ad alcuni passaggi, l'autore ricorda la pluralità di interpretazioni e confessa i suoi stessi dubbi⁴. Complessivamente l'opera appare come un articolato trattato di filosofia/teologia della natura, abbracciando questioni inerenti a Dio, al cosmo, alle singole creature e, ovviamente, all'uomo-donna. In questo senso il testo è una vera miniera per sondare le conoscenze scientifiche, filosofiche e teologiche del nostro autore, nonché l'originalità del suo pensiero. Il ristretto ambito della presente ricerca richiede di indagare, in modo particolare, la natura e le funzioni dell'anima in relazione alla conoscenza. Questo intento esige che, in primo luogo, venga chiarita la specificità della natura umana, quindi che si rifletta su quella dell'anima⁵. A quel punto sarà possibile analizzare il modo in cui si articolano i processi conoscitivi che procedono dal sensibile all'intelligibile. Un aspetto particolare che verrà indagato è quello del rapporto tra corpo e anima o, detto diversamente, il legame tra substrato organico e funzione intellettuale. Tra i limiti di questa indagine se ne possono già anticipare due: l'estensione e la complessità dell'opera richiederebbero uno studio più articolato che qui non si può svolgere. In secondo luogo, la presente indagine sarà del tutto incompleta finché non tenterà un confronto minuzioso con le fonti scientifiche e filosofiche con le quali Agostino ha interpretato i capitoli di *Genesi*. Tra parentesi, si può qui accennare una questione molto interessante della presente opera: il dottore di Ippona prova a far convergere nell'analisi delle Scritture nozioni filosofiche e scientifiche, oppure esprime con immagini bibliche le convinzioni maturate frequentando i grandi pensatori?

2. *Imago dei*

Prima di analizzare nel dettaglio la questione dell'anima e della sua funzione nell'esperienza sensoriale e conoscitiva, seguendo lo stesso andamento dell'esposizione agostiniana del *Genesi ad litteram*, bisogna soffermarsi sulle caratteristiche fondamentali della natura umana. Agostino ne dà una prima succinta presentazione già nel libro terzo, dove propone un breve commento di Gen 1,26-31. Dopo una precisazione riguardante la relazione trinitaria delle persone che operano la creazione dell'uomo (senza tuttavia che le si confonda con tre divinità distinte), ne sottolinea la caratteristica più propria: quella di essere *imago dei*⁶. Oltre alla sottolineatura di

⁴ Oggetto di una nostra ricerca in corso sono le forme e le funzioni del dubbio nell'interpretazione e nell'esposizione del *Gen. ad litt.*

⁵ Cfr. G. J. P. O'DALY, *Anima, Animus*, in AugLex I (1986-1994) 315-340.

⁶ *Gen. lit.* 3.19.29 (CSEL 28,1,85): «dixit deus: fiat [Gn 1,3; Gn 1,6], hic autem: dixit deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [Gn 1,26], ad insinuandam scilicet, ut ita dicam,

carattere trinitario, ad Agostino interessa indicare in che cosa consista la somiglianza dell'uomo con Dio:

«A questo punto non si deve neppure passare sotto silenzio che, dopo aver detto: *a nostra imagine*, la Scrittura soggiunge immediatamente: *e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo* (Gen. 1,28) e su tutti gli altri animali privi di ragione, per farci intendere, appunto che l'uomo è fatto a immagine di Dio in relazione alla facoltà per cui è superiore agli animali privi di ragione»⁷.

Lo specifico per cui la persona umana è simile a Dio e – nel contempo – distante dagli animali, è la facoltà della ragione, o mente, o intelletto o come si voglia chiamare questa facoltà⁸: la somiglianza con Dio non sta nei lineamenti del corpo, bensì nella mente intelligibile illuminata⁹; la superiorità dell'uomo sta piuttosto nel fatto che Dio lo creò a sua propria immagine¹⁰. Come debba venire intesa questa superiorità dell'uomo sugli animali e, quindi, cosa significhi l'espressione *imago dei*, Agostino lo ribadisce sinteticamente più oltre:

«La superiorità dell'uomo sta [...] nel fatto che Dio creò l'uomo a propria immagine, poiché gli diede un'anima spirituale e un'intelligenza [...] Se però l'uomo non comprenderà a quale onore egli è stato elevato al fine di compiere il bene, sarà paragonato agli animali bruti, al di sopra dei quali è stato elevato»¹¹.

La differenza tra la creatura umana e quella animale viene nuovamente evocata nel libro undicesimo. Agostino sta considerando il peccato dei progenitori e, in particolare, il dialogo tra la donna e il serpente¹²; l'occasione è propizia per mostrare le carat-

pluralitatem personarum propter patrem et filium et spiritum sanctum. Quam tamen deitatis unitatem intellegendam statim admonet dicens: et fecit deus hominem ad imaginem dei [Gn 1,27]». Sul tema dell'*imago dei* si veda in particolare I. BOCHET, *Imago*, in *Aug.Lex.* 3 (2004-2010) 507-519; Id., *Le statut de l'image dans la pensée augustinienne*, in *ArPh* 72 (2009) 249-269; G. P. BOERMA, *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pre-Nicene Theology*, Oxford 2016 (in particolare il cap. 6); M. DREVER, *Image. Identity and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford 2013.

⁷ *Gen. lit.* 3.20.30 (CSEL 28,1,86): «hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem nostram [Gn 1,26], statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et uolatilium caeli [Gn 1,26] et ceterorum animalium rationis expertium, ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit».

⁸ Cfr. *Gen. lit.* 3.20.30.

⁹ Cfr. *Gen. lit. imp.* 16.60; *diu. q.* 83, q. 51.1; *trin.* 15.7.11; *acad.* 1.8.23.

¹⁰ Cfr. *Gen. lit.* 6.12.21 (CSEL 28,1,185).

¹¹ *Gen. lit.* 6.12.21 (CSEL 28,1,186): «sed hoc excellit in homine, quia deus hominem ad imaginem suam fecit propter hoc, quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus: unde iam superiore loco disseruimus. in quo honore positus, si non intellexerit, ut bene agat, eisdem ipsis pecoribus, quibus praelatus est, comparabitur».

¹² Cfr. *Gen. lit.* 11.27.34 (CSEL 38,1,359-360).

teristiche distintive dei due interlocutori. Del serpente Agostino dice che è semplice strumento materiale attraverso il quale il diavolo tenta la donna, è privo di volontà e intelligenza proprie. Della donna, invece, mette in evidenza il suo essere ad *imago dei*, ovvero creatura razionale, capace di articolare parole per esprimere un impulso personale, di formulare un discorso con l'intento di persuadere e, infine, di essere lei stessa soggetta alla persuasione¹³. I due termini fondamentali per qualificare l'espressione *imago dei* sono quindi quello di anima spirituale e di intelligenza. Il contesto del racconto del peccato dei progenitori permette ad Agostino di far notare come il tratto d'eccellenza dell'uomo rispetto agli animali, stia nella capacità di conoscere, scegliere e compiere il bene o il male.

Tra le caratteristiche della creatura umana non è escluso il corpo: anch'esso partecipa della stessa dignità dell'anima. Prova ne è la posizione eretta che caratterizza la specie umana rispetto a tutti gli altri animali. Infatti:

«Se dunque Dio in persona formò con la terra sia l'uomo che gli animali bruti, che cosa ha mai l'uomo di superiore quanto alla creazione, se non il fatto d'essere stato creato, lui, ad immagine di Dio? E tuttavia questa non è prerogativa del corpo ma dell'anima intellettuale, di cui parleremo in seguito. Cionondimeno anche nel suo corpo l'uomo ha una caratteristica sua peculiare che è segno della sua eccellenza, quella cioè d'essere stato creato con il portamento eretto, affinché ciò stesso lo ammonisse a non cercare le cose terrene come fanno gli animali bruti, il cui unico piacere viene tutto dalla terra e per conseguenza sono tutti piegati in avanti sul ventre, curvati verso il basso. Anche il corpo dell'uomo è dunque in armonia con l'anima razionale, non a causa delle fattezze [del volto] e la conformazione delle membra, ma piuttosto per il fatto che ha il portamento eretto e volge gli occhi al cielo per contemplare le realtà più alte esistenti nel corpo di questo mondo, allo stesso modo che l'anima deve innalzarsi verso le realtà spirituali, superiori per loro natura, in modo da pensare alle realtà celesti, non a quelle terrestri»¹⁴.

In tal modo Agostino sembra richiamare un importante legame di corrispondenza tra corpo e anima. Il corpo si qualifica in modo diverso dall'anima proprio perché più simile agli animali che a Dio; tuttavia il corpo è legato all'anima e ne riflette in qualche maniera le inclinazioni e le scelte. Se non fosse eccessivo, si potrebbe quasi dire che il corpo rivela lo stato dell'anima. Per esplicitare meglio il significato del sintagma *imago dei* si richiama l'inizio della creazione, quando Dio avrebbe fatto la luce, ovvero – dice Agostino – quella capacità mediante la quale sarebbe stata possibile la

¹³ Cfr. *Gen. lit.* 11.27.34.

¹⁴ *Gen. lit.* 6.12.22 (CSEL 28,1,187): «si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, de quo post loquemur. Quamquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, velut pecora, quorum uoluptas omnis ex terra est: unde in alium cuncta prona atque prostrata sunt. Congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum lineamenta figurasque membrorum, sed potius secundum id, quod in caelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt; sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritualibus natura maxime excellunt ut quae sursum sunt sapiat, non quae sunt super terram».

stessa conoscenza del Verbo¹⁵. Quella luce è da intendersi come la capacità conoscitiva primordiale che permette di volgersi verso Dio, principio che crea e dà forma. Il principio vitale dell'uomo, ciò per cui è ad immagine di Dio, ha una stretta assonanza con questa luce primordiale¹⁶.

Da queste brevi ma essenziali indicazioni, possiamo ricavare che per Agostino l'eccezionalità dell'uomo rispetto al resto della creazione sta nel suo essere ad *imago dei*, espressione che rinvia all'anima spirituale e all'intelligenza. È ora necessario verificare come descriva l'anima, la sua origine e le sue proprietà specifiche.

3. Origine dell'anima e sue proprietà

Riconosciuta l'importanza del sintagma *imago dei* per qualificare in modo specifico la struttura base della persona umana, Agostino ritiene ora necessario analizzare il significato di Gen 2,7. Come egli stesso afferma, questa è una questione assai difficile alla quale già in molti hanno dedicato energie, sulla quale hanno indagato e scritto, anche se i risultati raggiunti non sono stati così soddisfacenti. Agostino dichiara di non sapere se il suo sarà un contributo veramente significativo, tuttavia cercherà di spiegare questa questione, per quanto Dio aiuterà i suoi sforzi¹⁷. Il versetto è analizzato diffusamente nel libro settimo.

Agostino ritiene che l'affermazione riportata nel testo sacro – *flavit uel sufflavit in faciem eius flatum uitae* – sia adeguata e utile a evitare due tra i più diffusi errori circa l'origine e la natura dell'anima¹⁸. Da una parte, permetterebbe di confutare quanti ritengono che l'anima sia da intendersi della stessa sostanza di Dio, ovvero della sua stessa natura. Tale affermazione sarebbe anche irragionevole se si parte dal presup-

¹⁵ Cfr. *Gen. lit.* 1.9.15-17 (CSEL 28,1,12); 1.17.32 (28,1,23-24).

¹⁶ Cfr. *Gen. lit.* 3.20.31 (CSEL 28,1,87).

¹⁷ Cfr. *Gen. lit.* 6.29.40 (CSEL 28,1,200). Qui e in molti altri luoghi Agostino fa riferimento a questo aspetto: la comprensione, così come l'esposizione di un passaggio biblico o di un contenuto di fede, richiedono, secondo lui, la sinergia di questi due principi: lo sforzo dell'intelligenza umana e la grazia-aiuto di Dio che sostiene la debolezza umana. Nella semplicità delle formulazioni, l'autore condivide con il lettore un principio fondamentale della sua visione gnoseologica, secondo la quale la natura umana sarebbe sempre segnata dal limite, dall'ambiguità e, quindi, dalla fallacia. Per questo è necessario il sostegno che viene da Dio: ma in cosa consiste? Forse nella consapevolezza dichiarata che la conoscenza di cui Agostino si sente autore è e sarà sempre relativa, quand'anche condotta con rigore. Relativa e fallace, proprio perché la conoscenza vera e piena può essere solo di Dio e in Dio. La stessa questione viene ripresa anche in *Gen. lit.* 7.1.1 (CSEL 28,1, 201).

¹⁸ Cfr. *Gen. lit.* 7.1.3 (CSEL 28,1,201). Il tema dell'origine dell'anima è al centro di molti altri scritti di Agostino, di cui qui non si potrà rendere adeguatamente conto; si veda in particolare *ep.* 166,2 (CSEL 44,547); cfr. O'DALY, *Anima, animus*, 315-340 (in particolare 325-333).

posto – inconfutabile – che la sostanza di Dio è immutabile; l'anima umana, invece, si presenta mutevole. Ma se l'anima mutevole è della stessa natura di Dio immutabile, come si possono conciliare mutevolezza e immutabilità? In tal caso non si farebbe altro che teorizzare una mutevolezza nella stessa sostanza di Dio¹⁹. Per evitare di incorrere in questo errore, è necessario affermare che l'anima viene da Dio, ma come realtà da lui fatta, che non coincide con la sua stessa natura: l'immagine del soffio usata dal testo di *Genesi* direbbe proprio questo. Come il soffio viene prodotto, senza per questo essere della stessa sostanza di chi lo produce, così sarebbe l'anima: prodotta da Dio come un soffio²⁰. Analizzando il fenomeno del soffio si rende quindi palese che l'anima è da Dio senza essere Dio²¹. Infatti, «soffiare è semplicemente creare un soffio e creare un soffio è lo stesso che creare l'anima»²².

Affermato che l'anima è creata, resta da specificarne la natura. Escluso che Dio abbia creato l'anima dalla propria sostanza, bisognerà evitare di credere che l'abbia creata da elementi corporei²³. Quindi, da che cosa è tratta l'anima? Dal nulla o da un qualche essere spirituale creato da Dio ma che non era ancora anima?²⁴ La questione è complessa e le problematiche si potrebbero moltiplicare²⁵, ma a questo punto per Agostino è importante prendere le distanze da quanti ritengono l'anima realtà corporale, ovvero non distinta dal corpo. Infatti, se è vero che tra i due vi è un legame profondo, non bisogna dimenticare le differenze; secondo un principio ben noto, l'anima non si può trasformare in corpo, così come un corpo non si può trasformare in realtà spirituale, come noterà esplicitamente nel libro decimo²⁶. La conseguenza è che, come il corpo ha avuto la sua materia originaria²⁷, così l'anima avrà la sua origine

¹⁹ Cfr. *Gen. lit.* 7.2.3 (CSEL 28,1,201-2).

²⁰ Cfr. *Gen. lit.* 7.2.3 (CSEL 28,1,202).

²¹ Cfr. *Gen. lit.* 7.3.4 (CSEL 28,1,202).

²² *Gen. lit.* 7.3.5 (CSEL 28,1, 203): «sed hoc ipsum esse sufflare, quod est flatum facere, quod autem flatum facere, hoc animam facere».

²³ Cfr. *Gen. lit.* 7.4.6 (CSEL 28,1, 204). La natura spirituale dell'anima, in opposizione a visioni materialistiche epicuree e stoiche, era stata affrontata già in precedenza da PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7 [PLOTINI, *Opera. Enneades*, edd. P. Henry-H.R. Swyzer, Oxford 1977, t. 2, 137-164]. La differenza con Agostino è comunque sostanziale perché per quest'ultimo l'anima spirituale non è della stessa sostanza di Dio.

²⁴ Cfr. *Gen. lit.* 7.5.7 (CSEL 28,1,204).

²⁵ In questa sede non ci possiamo soffermare su questa questione che Agostino tratta diffusamente anche nel libro decimo, dove prende in considerazione tre ipotesi sull'origine dell'anima.

²⁶ Cfr. *Gen. lit.* 10.4.7 (CSEL 28,1,300).

²⁷ Cfr. *Gen. lit.* 7.5.8 (CSEL 28,1,205), dove Agostino ricorda che il corpo umano è tratto dal fango della terra ed è diventato qualcosa d'altro in virtù del soffio di Dio. La sottolineatura è importante perché in tal modo Agostino riconosce che a caratterizzare l'uomo c'è un elemento che lo accomuna alla materia universale di tutte le creature terrestri, ma nello stesso tempo vi è in lui un principio di specificazione che lo contraddistingue, ovvero l'anima.

specifica distinta da quella del corpo²⁸. Seppur non pienamente certo di come si debba pensare l'origine dell'anima, Agostino è tuttavia persuaso che bisogna difendere la dimensione spirituale-non materiale dell'anima contro tendenze materialistiche²⁹. Supporre una materia spirituale dalla quale vengono tratte le anime, non è senza implicazioni, anzi, per Agostino diviene inaccettabile, se si pensa il processo che conduce dalla materia spirituale all'anima singola, come una sorta di emanazione e quindi di deterioramento della prima nella seconda³⁰. Infatti, se la materia antecedente era beata e felice, la condizione dell'anima risulterebbe essere una sorta di degradazione, in quanto l'anima umana si trova di fatto soggetta a passioni mutevoli. Se poi questa materia la si volesse considerare spirituale ma non razionale, ci si potrebbe chiedere come possa essere il substrato di ciò che è razionale nell'uomo. E ancora: da dove deriva l'anima irrazionale? Dalla materia? Allora anche l'anima razionale sarebbe materiale. Tale visione è accettabile solo da quanti ritengono l'anima una realtà materiale e non spirituale e razionale³¹. Agostino si rende conto che la questione non è risolta: come concepire l'anima? Prendendo le distanze da un'altra tradizione che voleva l'anima espressione di un quinto elemento³², torna a ribadire la sua natura non materiale³³. Infatti, se fosse corpo, allora avrebbe lunghezza, larghezza e altezza, ma non è così, perché l'anima non è divisibile³⁴. Quando si parla di anima, detta anche spirito vitale, bisogna ricordare che questa natura non è né corpo, né Dio, né vita priva di sensazioni, né vita senza intelletto, «ma è una vita adesso inferiore a quella degli angeli, destinata però a divenire uguale alla loro, se vivrà secondo i comandamenti del suo Creatore»³⁵. La prova più certa che l'anima non è materiale, la si ha se si analizza la stessa attività conoscitiva. Scrive Agostino:

«L'anima però non pensa di se stessa come se fosse qualcosa di simile, dal momento che non può conoscersi, anche quando cerca di conoscere se stessa. Quando infatti indaga se stessa, sa di fare ciò, ma non potrebbe saperlo se non si conoscesse, poiché il mezzo per indagarsi non è altro che lei stessa. Per il fatto dunque che sa di essere alla ricerca di se stessa, certamente si conosce

²⁸ Cfr. *Gen. lit.* 7.6.9 (CSEL 28,1,205).

²⁹ Cfr. *Gen. lit.* 7.7.10 (CSEL 28,1,206).

³⁰ Cfr. *Gen. lit.* 7.8.11 (CSEL 28,1,207).

³¹ Cfr. *Gen. lit.* 7.9.12 (CSEL 28,1,207); 7.21.30 (CSEL 28,1,219).

³² Cfr. CICERONE, *Tuscolane*, I.17.41 [CICERO, *Tusculan disputations*, ed. J. E. King, Massachusetts-London 1943, 48-50]; I.26.65 [Massachusetts-London 1943, 74-76]; I.27.66 [Massachusetts-London 1943, 76-78], dove si trovano importanti indicazioni sulle diverse teorie riguardo la natura dell'anima.

³³ Cfr. *Gen. lit.* 7.21.27 (CSEL 28,1,217).

³⁴ Cfr. *Gen. lit.* 7.21.27; tema sviluppato anche in *ep.* 166 (CSEL 44,545-585) e *an. quant.* 6.10 (CSEL 89,131-231). Cfr. CICERONE, *Tuscolane* I.22.50 [Massachusetts-London 1943, 58-60].

³⁵ *Gen. lit.* 7.21.30 (CSEL 28,1,219): «sed uita nunc minor quam angelorum, et futura, quod angelorum, si ex praecepto sui creatoris hic uixerit».

e perciò, quando sa di indagare se stessa, conosce anche se stessa nell'intero suo essere, poiché a conoscersi tutta intera non è un altro essere ma è lei stessa. Perché dunque essa s'indaga ancora, se sa che tutto il suo essere è intento a indagarsi? Se infatti non si conoscesse, non potrebbe sapere d'essere intenta ad indagarsi, ma questo le capita attualmente; ciò che invece cerca di sapere di sé è ciò ch'era prima o sarà in avvenire. Dovrebbe quindi smettere ormai d'immaginare di essere un corpo poiché, se fosse qualcosa di simile, si conoscerebbe come tale, dato che conosce se stessa meglio di quanto conosca il cielo e la terra, che conosce solo mediante gli occhi del proprio corpo»³⁶.

L'anima umana è capace di introspezione e di astrazione³⁷ e non solo di creare immagini mentali di quanto viene percepito attraverso i sensi del corpo: questa esperienza dovrebbe testimoniare a favore di una realtà spirituale che presiede a ogni altra facoltà umana³⁸. Effettivamente l'esperienza, se non ben ponderata, potrebbe condurre a considerare l'anima come una realtà materiale. Agostino fa riferimento ai sogni: qui può capitare di vedere un'immagine di realtà materiale, con una precisa forma e colore. Ma sarebbe falso prendere il sogno come interprete della realtà³⁹. Il sogno è erroneo perché crea necessariamente un'immagine e attribuisce immagini ad ogni realtà o situazione: da ciò non si può dedurre la natura materiale dell'anima. Per evitare questa fallacia è importante richiamare il metodo allegorico⁴⁰. A tal proposito Agostino fa riferimento ai sogni del faraone interpretati da Giuseppe, il quale, grazie

³⁶ *Gen. lit.* 7.21.28 (CSEL 28,1,218): «nec ipsa sibi aliquid tale occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando, se ut cognoscat, inquirat. cum enim se quaerit, nouit, quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit quam a se ipsa. cum ergo quaerentem se nouit, se utique nouit et omne, quod nouit, tota nouit. Cum itaque se quaerentem nouit, tota se nouit, ergo et totam se nouit; neque enim aliquid aliud, sed se ipsam tota nouit. quid ergo adhuc se quaerit, si quaerentem se nouit? Neque enim si nesciret se, posset quaerentem se scire se; sed hoc in praesenti; quod autem de se quaerit, quid antea fuerit uel quid futura sit quaerit. Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se nouit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos nouit».

³⁷ Cfr. *Gen. lit.* 10.24.40 (CSEL 28,1,327). Si veda anche: *an. quant.* 26,49-27,53 (CSEL 89,162-3); *mus.* 6.12.24-14.47 (JACOBSSON 32-3); *lib. arb.* 2.3-14 (CSEL 74,50-1); *conf.* 7.1.1 (CCL 27,92); 10.6.8 (CCL 27, 157).

³⁸ Nel libro decimo ritorna a confrontarsi con quanti ritengono l'anima una realtà materiale e non spirituale. In 10.24.40, Agostino fa leva sull'eccezionalità dell'anima, riconoscendola, tra le creature, la più vicina a Dio. In particolare polemizza contro quanti sono assuefatti dalle realtà materiali e si trovano oppressi dal peso dei sensi: così dominati dal corpo, sono divenuti incapaci di riconoscere qualsiasi altra realtà se non quella corporale. Le accuse sono rivolte non solo contro gli stoici o i manichei, ma anche contro le teorie che Tertulliano espone nel suo trattato *De anima*. In particolare Agostino non condivide l'idea di Tertulliano che ciò che non è corpo non è nulla, perché in tal caso, non solo l'anima sarebbe corporea, ma Dio stesso. Agostino si distingue da Tertulliano anche nel modo di concepire il rapporto anima-corpo; se per quest'ultimo l'anima corrisponde all'uomo interiore, ciò significa che avrà anche dei sensi interiori, così come il corpo indica l'uomo esteriore con i suoi sensi esteriori. Per Agostino, invece, l'anima non è semplicemente l'uomo interiore, bensì è ciò che presiede ogni attività della persona umana (cfr. *Gen. lit.* 10.25.41; TERTULLIANO, *De anima*, 9 (CSEL 20,1,309-312).

³⁹ Cfr. *Gen. lit.* 10.25.42 (CSEL 28,1,329).

⁴⁰ Cfr. *Gen. lit.* 10.25.43 (CSEL 28,1,329-30).

all'allegoria, riuscì a svelarne il significato. Questo inciso è importante perché lascia intendere la necessità di interpretare anche le immagini che si formano nella mente: come un testo può avere un significato metaforico interpretabile attraverso un'esegesi allegorica, così le immagini mentali. Alcune di esse non sono semplici immagini alle quali corrisponde pienamente la realtà materiale, quanto piuttosto delle metafore da interpretare che evocano realtà incorporee.

L'argomentazione di Agostino vuole mostrare l'eccellenza dell'anima umana: non divina, non materiale, ma propriamente umana. Per questo motivo accenna anche al tema della così detta trasmigrazione delle anime, tema presentato da alcuni filosofi – e fa riferimento a Platone⁴¹ – ma mal compreso dai loro discepoli, i quali hanno creduto di dover sostenere che l'animo umano si potesse assimilare a quello di un animale e viceversa. Senza entrare nella questione specifica della trasmigrazione delle anime, ciò che qui interessa veramente è evidenziare l'assoluta specificità e unicità personale dell'anima umana: né divina, né accomunabile a quella degli altri animali⁴².

Nel libro decimo Agostino si propone un esame più accurato della Scrittura per individuare l'opinione più attendibile circa l'origine delle singole anime⁴³. La questione non è oggetto del presente studio, ma è da notare un passaggio molto significativo della sua argomentazione. Proprio mentre introduce la questione dell'origine di ogni singola anima, ritorna a ribadire quel principio già evidenziato in precedenza: «se Dio fece l'anima senza trarla né da un corpo né da un'anima irrazionale né da lui stesso, resta che la fece traendola o dal nulla o da qualche creatura spirituale, ma in ogni caso razionale»⁴⁴. In questo contesto, l'affermazione è di notevole importanza perché lascia intendere l'intenzione di Agostino di sottolineare il carattere assolutamente unico dell'anima. Affermare che l'anima è creata – o dal nulla o da una precedente

⁴¹ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 249 [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1901, t. 2, 253-254]; *Fedone*, 81d-82b [PLATONIS, *Opera*, edd. E.A. Duke – W. F. Hicken, Oxford 1995, t.1, 128-130]; *Timeo*, 42c [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t. 4, s. p.]; *Repubblica*, 10, 618 [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t. 4]. Anche PLOTINO, *Enneadi*, IV,3,12 [edd. Henry – Scwyzer, Oxford 1977, t. 2, 27-29]; III,4,2 [edd. Henry – Scwyzer, Oxford 1964, t. 1, 284-285].

⁴² Cfr. *Gen. lit.* 7.9.13-11.16 (CSEL 28,1,208-210). Contro i manichei afferma che l'anima non è Dio (cfr. *Gen. lit.* 7.11.17), ma non è nemmeno un corpo terrestre umido, non è nemmeno la parte umida con cui è stata plasmata la parte secca della terra; non è aria, perché anche l'aria è materia; non è nemmeno fuoco, perché nessun corpo potrà mai venire trasformato in una natura incorporea; cfr. *Gen. lit.* 7.12; *Gen. lit.* 7.21.31 (CSEL 28,1,219).

⁴³ Cfr. *Gen. lit.* 10.3.6 (CSEL 28,1,299), dove Agostino ricorda ancora la difficoltà della questione, la necessità di procedere con prudenza e la preoccupazione di giungere ad una comprensione ragionevole della Scrittura. Anche in questo caso ha in mente che contro la temerarietà degli eretici bisogna procedere lasciandosi guidare dall'aiuto di Dio e della ragione; di conseguenza, l'eresia sarebbe definibile tale perché irrazionale, oltre che contraria al dato scritturistico.

⁴⁴ *Gen. lit.* 10.4.7 (CSEL 28,1,300): «quapropter, si neque de corpore neque de anima irrationali neque de se ipso deus animam fecit hominis, restat, ut aut de nihilo eam faciat aut de aliqua spiritali, tamen rationali creatura».

creatura spirituale razionale – significa attribuirle un valore sostanziale; mentre riconoscere che la qualifica più propria dell'anima è la dimensione razionale, conduce a pensare l'anima come una ragione sostanziale. A questo punto è necessario indagare le funzioni dell'anima.

5. Le funzioni dell'anima

Il discorso fin qui condotto ha permesso di comprendere quale sia l'origine dell'anima; si tratta ora di cogliere, in via positiva, in che termini se ne possa parlare e come si possa descrivere la sua attività. Attraverso la descrizione di alcuni elementi di anatomia e fisiologia umana, Agostino tenta di mostrare lo specifico dell'anima umana:

«Se dobbiamo tener conto di ciò che i medici non solo affermano ma asseriscono anche d'essere in grado di provare – ogni corpo, benché presenti chiaramente i caratteri d'una massa terrestre compatta, ha tuttavia in sé anche una certa quantità d'aria contenuta nei polmoni e che si diffonde dal cuore nelle vene chiamate arterie. I corpi inoltre hanno altresì l'elemento del fuoco situato nel fegato e che possiede non solo la proprietà calorifica ma anche quella illuminante che [...] si diffonde e s'innalza fino alla parte più alta del cervello che è come dire la parte più alta del nostro corpo. Dal cervello si sprigionano i raggi che escono dagli occhi e da esso, come da un centro si dipartono anche i sottili canalicoli che arrivano non solo agli occhi, ma anche agli altri sensi, cioè alle orecchie, alle narici e al palato per rendere possibile l'udire, il percepire gli odori e il gustare. Essi inoltre dicono che lo stesso senso del tatto diffuso per tutto il corpo, si dirama dal medesimo cervello attraverso il midollo cervicale e il midollo spinale, quello cioè costituito dalle ossa di cui è composta la spina dorsale; di lì si propagano per tutte le membra canalicoli estremamente sottili che producono la sensazione del tatto»⁴⁵.

In estrema sintesi Agostino ricapitola elementi importanti delle conoscenze scientifiche del tempo, per evidenziare come vi sia una struttura corporea complessa e ben organizzata a giustificare le esperienze sensoriali della persona umana. Ci sono delle basi materiali e delle connessioni precise che permettono il funzionamento dell'organismo umano: questo è chiaro e qui è mostrato con esplicita consapevolezza. Il corpo

⁴⁵ *Gen. lit.* 7.13.20 (CSEL 28,1,212): «deinde si non est contemnendum, quod medici non tantum dicunt, uerum etiam probare se adfirmant quamuis omnis caro terrenam soliditatem in promptu gerat, habet tamen in se et aeris aliquid, quod et pulmonibus continetur et a corde per uenas, quas arterias uocant, diffunditur; et ignis non solum feruidam qualitatem, cuius sedes in iecore est, uerum etiam luculentam, quam uelut eliquari ac subuolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in caelum corporis nostri. Unde et radii emicant oculorum et de cuius medio uelut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenuous fistulae deducuntur, ad aures uidelicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum atque gustandum; ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam ceruicis et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam riuuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant».

umano è un organismo complesso e strutturato in modo armonico, differenziato in diverse parti, ciascuna delle quali obbedisce alla propria finalità. In questa descrizione emerge anche una gerarchia dei componenti del corpo, che vanno dagli elementi più grossi a quelli più fini, come la luce e l'aria. Ma non è tutto: c'è un principio che presiede a questo complesso funzionamento del corpo umano e che Agostino identifica con l'anima. Infatti, è lei che costituisce il termine ultimo della percezione sensoriale, la quale si realizza nel momento in cui i sensi corporali vengono sollecitati dalle altre realtà materiali. L'anima presiede alla sensazione, ma ci sono due specificazioni da fare. Da una parte, la sensazione è un'esperienza che avviene attraverso il corpo guidato dall'anima; dall'altra, l'anima avrebbe il suo specifico nel fatto che può conoscere anche senza la mediazione dei sensi. Infatti:

«Essa [...] è una sostanza talmente diversa che, quando vuol comprendere sia le realtà divine, sia Dio, sia se stessa, ed esaminare attentamente le proprie virtù, non deve riferirsi a questa luce percepita anche dagli occhi, ma, riconoscendo che a questo scopo siffatta luce non solo non le è di alcun aiuto ma di un certo ostacolo, deve elevarsi fino alla visione dello spirito. Non si vede quindi in qual modo potrebbe essere della stessa natura degli esseri materiali se, dal più perfetto di essi, cioè la luce che si irradia dagli occhi, non è aiutata che a percepire le forme e i colori degli oggetti, mentre essa possiede da se stessa innumerevoli cose di gran lunga diverse dagli oggetti materiali d'ogni specie che essa apprende solo con l'intelletto e la ragione, che è il regno irraggiungibile dai sensi fisici»⁴⁶.

⁴⁶ *Gen. lit.* 7.14.20 (CSEL 28,1,213): «cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporaliū non latet, ipsa uero usque adeo aliud quiddam sit, ut, cum uult intellegere uel diuina uel deum uel omnino etiam se ipsam suasque considerare uirtutes, ut aliquid ueri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se auertat eamque ad hoc negotium non tantum nullo adiumento, uerum etiam nonnullo impedimento esse sentiens se in obtutum mentis adtollat: quomodo ex eo genere aliquid est, cum eiusdem generis summum non sit nisi lumen, quod ex oculis emicat, quo illa non adiuuatur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quae nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullus carnis sensus aspirat?». Nel primo libro delle *Tuscolane* Cicerone si propone di mostrare che la morte non è un male, ma anzi un vero bene, perché permetterebbe all'anima di liberarsi dal corpo (I.8.17 [Massachusetts-London 1943, 20-22]). Per poter trattare della morte è però prima necessario intendersi su cosa sia l'anima, quale la sua essenza, la sua collocazione e la sua origine: al riguardo c'è grande divergenza di opinioni (I.9.18 [Massachusetts-London 1943, 22]). Enuncia una serie di autori con le corrispettive posizioni circa la natura dell'anima dalle quali prende le distanze; tra questi Cicerone considera con attenzione l'insegnamento di Aristotele. Secondo quest'ultimo, bisogna introdurre un quinto elemento che sia in grado di presiedere ad una serie di attività proprie della mente, quali il pensare, il prevedere, l'imparare, l'insegnare, l'inventare, il ricordare, l'amare, l'odiare, il desiderare, il temere, il soffrire e il gioire. Tutte queste attività non derivano da un elemento materiale: ne consegue che l'anima non può essere fatta né di terra, né di acqua, né di aria e né di fuoco (I.9.22 [Massachusetts-London 1943, 26-28]). Tuttavia Cicerone predilige la dottrina di Platone, così come viene esposta nel Fedone (I.17.39 [Massachusetts-London 1943, 46]). In particolare sostiene l'idea di un'anima spirituale non materiale, prendendo così le distanze sia dagli stoici che dagli epicurei (I.18.41-42 [Massachusetts-London 1943, 48-50]). L'anima è una realtà spirituale che proviene dal divino (I.26.65 [Massachusetts-London 1943, 74-76]) e che si trova ad abitare in un corpo come in una dimora, in attesa di venire nuovamente liberata per ritornare a Dio. In *Tuscolane* I.27.66 [Massachusetts-London 1943, 76-77], fa riferimento a quanto egli stesso aveva già scritto nella sua opera *Consolatio* e afferma: «L'origine dell'anima non si può assolutamente trovare sulla terra. Nell'anima infatti non c'è nulla di mescolato e composto, o che risulti nato e forma-

Le attività introspettive e astrattive compiute dall'anima sono per Agostino la prova inconfutabile della sua non materialità. La conoscenza di sé, la consapevolezza del proprio pensiero, del percepirsi mentre si indaga attorno a se medesimi, così come il riflettere sulle realtà intelligibili e spirituali, provano che l'anima ha delle capacità conoscitive che esulano dai sensi corporei e che corrispondono alla sua natura non materiale. Posta così la questione dell'anima, ciò che a noi interessa è cercare di comprendere se questa realtà spirituale di cui parla Agostino, svolga un ruolo specifico nei processi conoscitivi, in quali termini e secondo quali schemi antropologici. È indubbio – lo abbiamo già accennato – che l'anima abbia una funzione propria nei processi conoscitivi; è lei che presiede allo stesso processo sensoriale:

«La natura dell'anima [...] governa gli elementi più densi del proprio corpo – cioè questa specie di terra umida che è stata cambiata in carne – mediante gli elementi più sottili del suo corpo, cioè l'aria e la luce»⁴⁷.

Aria e luce costituiscono gli elementi materiali di connessione tra la dimensione sensibile-corporale e quella spirituale dell'anima; attraverso di essi l'anima può esercitare la sua azione direttrice sul corpo. Il processo è giustificato a livello teorico partendo dal principio secondo il quale il conoscere precede il fare, così come il sentire precede il muovere, ovvero l'attività intellettuale precede quella materiale; da qui la

to di materia terrena, nulla neppure di acqueo, aereo o igneo. In queste sostanze, infatti non c'è nulla che abbia le caratteristiche della memoria, della mente, del pensiero, che conservi il passato, preveda il futuro e sappia abbracciare il presente; facoltà queste che appartengono soltanto agli dei, né mai si troverà da dove possano giungere all'uomo se non dalla divinità. Esiste dunque una natura e una qualità caratteristica solo dell'anima, diversa da questi elementi consueti e noti». In questo contesto, accenna a come l'anima agisce: la sua azione specifica è quella di presiedere alle attività del corpo e in particolare alle sensazioni. Facendo riferimento alle conoscenze scientifiche, ricorda che «come insegnano sia i naturalisti, sia soprattutto i medici, che conoscono bene questi organi per averli visti, sezionati e messi in evidenza, esistono nel nostro corpo delle "condutture" (*uiaie*) che dalla sede dell'anima portano agli occhi, agli orecchi, alle narici» (I.20.46 [Massachusetts-London 1943, 54-56]). La prova del fatto che a presiedere alle attività sensoriali sia l'anima, la si può avere anche dall'esperienza quotidiana, come quando «siamo immersi in qualche pensiero o siamo colpiti da qualche grave malattia, ci capita di non vedere né udire alcunché, pur avendo gli occhi e gli orecchi aperti e in piena efficienza: da ciò si può facilmente arguire che a vedere e a udire è l'anima, non quelle parti che potremmo sì considerare come le finestre dell'anima, ma che non darebbero mai alla mente la capacità di percepire, se non ci fosse da parte sua una viva attenzione e impegno». La conclusione alla quale perviene Cicerone è che è l'anima a presiedere e a giudicare ogni attività dei sensi (I.20.46). Infine Cicerone cerca di comprendere come faccia l'anima a svolgere questa sua attività di presidenza e di giudizio. Per rispondere a questa problematica fa riferimento alla dottrina della reminiscenza di Platone: l'anima non apprenderebbe nulla finché è nel corpo. Tutto ciò che sa e che progressivamente viene a mostrare mentre si trova nel corpo, è legato alla memoria di quanto l'anima avrebbe contemplato mentre, libera dal corpo, contemplava le idee.

⁴⁷ *Gen. lit.* 7.15.21 (CSEL 28,1,213): «sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram. quae in carnis uersa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est per lucem et aereum».

conseguenza: gli elementi sottili precedono quelli solidi e l'anima spirituale presiede su tutto⁴⁸. È evidente che Agostino voglia salvaguardare il principio di fondo da lui già espresso, ovvero quello secondo cui la materia non si può trasformare nello spirito e viceversa: non basta l'affermazione teorica da poco fatta, ma è necessario verificarla nel funzionamento stesso dell'organismo umano. Nello stesso tempo bisogna capire come poter pensare il rapporto che si stabilisce tra l'elemento materiale e quello spirituale. Per questo è necessario analizzare la struttura anatomica che presiede alla sensazione e al movimento:

«La parte anteriore del cervello, donde si dipartono tutti i nervi sensori, è situata vicino alla fronte e gli organi sensori nella faccia, tranne il sensorio del tatto che è diffuso in tutto il corpo; è dimostrato tuttavia che anche questo senso si diparte dalla stessa zona anteriore del cervello dalla quale torna indietro attraverso la sommità del capo scendendo fino al midollo spinale, di cui ho parlato poc'anzi: per conseguenza ha il senso del tatto anche la faccia, come tutto il corpo eccetto i sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto, situati solo nella faccia. Ecco perché, a mio avviso, la Scrittura dice che *Dio soffiò sul volto dell'uomo un alito vitale* quando *divenne un essere vivente*»⁴⁹.

La parte anteriore del cervello è più eccellente di quella posteriore, proprio perché in essa sono le funzioni delle sensazioni, «ma anche perché dalla prima deriva la sensazione mentre dall'altra ha origine il movimento, così come il progetto precede l'esecuzione»⁵⁰. Da notare l'accento che fa al rapporto sensazione-movimento: il primo sta al secondo come il progetto alla sua realizzazione e il movimento è concepito come la risposta ad uno stimolo percepito dagli organi di senso. Perché ciò avvenga c'è bisogno di un'altra facoltà, ovvero della memoria. La struttura anatomica del cervello umano, con i suoi tre ventricoli, giustificherebbe questa sequenza e si accorderebbe con le indicazioni del testo sacro. Si legge infatti:

«E poiché non c'è alcun movimento fisico che tenga dietro alla sensazione senza intervalli di tempo, e d'altra parte non possiamo percorrere questi intervalli di tempo con moto spontaneo senza il soccorso della memoria, gli scrittori dimostrano che vi sono tre specie di ventricoli nel cervello: il primo vicino al volto, dal quale si dipartono tutti i nervi sensori; il secondo è quello posteriore situato presso la base del cervello, che regola tutti i movimenti; il terzo è sito tra gli

⁴⁸ Cfr. *Gen. lit.* 7.15.21.

⁴⁹ *Gen. lit.* 7.17.23 (CSEL 28,1,214): «proinde, quoniam pars cerebri anterior, unde sensus omnes distribuuntur, ad frontem conlocata est atque in facie sunt ipsa uelut organa sentiendi excepto tangendi sensu, qui per totum corpus diffunditur; qui tamen etiam ipse ab eadem anteriore parte cerebri ostenditur habere uiam suam, quae retrorsus per uerticem atque ceruicem ad medullam spinalem, de qua loquebamur paulo ante, deducitur, unde habet utique sensum in tangendo et facies, sicut totum corpus, exceptis sensibus uidendi, audiendi, olfaciendi, gustandi, qui in sola facie praelocati sunt ideo scriptum arbitror, quod in faciem deus sufflauerit homini flatum uitae, cum factus est in animam uiuam [Gn 2,7]. Anterior quippe pars posteriori merito praepositur, quia et ista ducit, illa sequitur et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedat actionem».

⁵⁰ *Gen. lit.* 7.17.23.

altri due, ove gli scrittori dimostrano che ha sede la memoria, perché non avvenga che, siccome il movimento tiene dietro alla sensazione, l'uomo sia nell'impossibilità di collegare al passato ciò che deve fare, qualora si dimenticasse di quel che ha fatto»⁵¹.

Secondo Agostino, la presenza di questi tre ventricoli è ben testimoniata dagli studi dei medici⁵². Le acquisizioni che provengono dalla medicina sono importanti perché permettono di riconoscere una precisa base organica alla sensazione, alla memoria e al movimento. Agostino cerca di comprendere la relazione di questa terna di elementi, chi li presieda e li coordini nelle loro funzioni specifiche: in virtù di cosa si passi dalla sensazione al movimento, dal progetto alla sua realizzazione. Potrebbe essere la memoria: essa svolge un ruolo estremamente importante perché connette i due altri ventricoli. Qui la memoria è considerata nella sua locazione fisica e costituzione organica: come tale permette il dialogo tra l'*in-put* delle sensazioni e l'*out-put* del movimento. Il meccanismo – seppur ben articolato – è ancora incompleto perché manca di un elemento intenzionale: c'è da ipotizzare un'altra realtà, quella che svolge la funzione di coordinare in modo intenzionale l'attività specifica di questi tre ventricoli. Per Agostino, a presiedere tutto sarebbe proprio l'anima, è lei che

«Agisce su queste zone del cervello come su propri strumenti, ma non s'identifica con alcuno di detti organi; al contrario essa li guida tutti e, per mezzo di essi, provvede ai bisogni del corpo e della vita, poiché in virtù di essa l'uomo è divenuto un essere vivente»⁵³.

Il cervello, con le sue precise caratteristiche anatomiche e fisiologiche, presiede alle altre attività del corpo, ma a guidare il cervello non è un altro elemento materiale, bensì quella realtà spirituale che è l'anima. Il rapporto tra cervello e anima è di tipo strumentale, così che si espliciti la funzione direttiva dell'anima, la sua quasi autonomia intenzionale, senza però escludere la necessità di questo rapporto. Anzi, è da riconoscere che l'azione dell'anima sulla realtà materiale non può che essere mediata da una realtà intermedia. Questa dovrà essere così sottile da essere simile alla realtà spirituale, ma senza essere tale, per poter connettersi con le realtà materiali più grossolane. Quindi, l'anima potrà governare il suo corpo per mezzo «della luce e dell'aria che sono anch'essi corpi superiori agli altri corpi di questo mondo in quanto sono più simili allo spirito e hanno più la capacità di agire che non la materialità di patire, come

⁵¹ *Gen. lit.* 7.18.24 (CSEL 28,1,215): «et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine interuallis temporum nullus est, agere autem interualla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non ualemus, ideo tres tamquam uentriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad ceruicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam uigere demonstrant, ne, cum sensum sequitur motus, non conectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus».

⁵² Cfr. *Gen. lit.* 7.18.24.

⁵³ *Gen. lit.* 7.18.24.

è quella che hanno l'acqua e la terra, mentre quelli sono più simili allo spirito»⁵⁴. L'esposizione di Agostino⁵⁵ corrisponde al tentativo di conciliare due assunti da lui posti in precedenza. In primo luogo, che l'anima è spirituale e non corporale, ovvero che la realtà della persona umana non si può qualificare solo in base al corpo e nemmeno in base a quella parte più sottile o elevata, ma pur sempre sottoposta ad un processo di causalità interna. La persona umana corrisponde anche ad un principio spirituale, razionale, intelligente, capace di volere, non determinato in modo assoluto dalla causalità interna all'organismo. In secondo luogo, l'anima, per poter agire sul corpo come suo strumento, ha bisogno di mediatori adeguati, da Agostino individuati nella luce e nell'aria. Come avvenga questa mediazione non è specificato ulteriormente. Qui si traggono semplicemente le conclusioni di un supposto teorico, secondo il quale la relazione tra una realtà materiale ed una spirituale può avvenire solo attraverso una mediazione che abbia alcune caratteristiche della prima e alcune dell'altra.

Agostino considera le funzioni della luce e dell'aria in relazione all'anima, sempre con l'intenzione di mostrarne la connessione nelle azioni e la differenza nella natura. La luce ha la proprietà di mostrare qualcosa di diverso da sé; dell'aria afferma che si diffonde in tutto il corpo. A questo punto lascia intravedere un legame profondo che intercorre tra anima e corpo, grazie alla funzione svolta dall'aria. L'interazione la si può vedere «quando [...] l'anima soffre con molestia le affezioni del corpo», in questo caso «è colpita dal dispiacere che la propria attività intenta a governare il corpo è impedita dal turbamento del suo equilibrio, e questo dispiacere si chiama dolore»⁵⁶. A questa condizione emotiva corrisponderebbe un preciso stato fisico. Si tratta ora di capire come avvenga l'interazione tra anima e corpo, cioè in virtù di quale elemento l'anima possa esercitare la sua funzione di presidenza sulla realtà materiale. Questa funzione mediatrice è svolta dall'aria:

«L'aria diffusa attraverso i nervi⁵⁷ ubbidisce alla volontà così da mettere in moto le membra, ma non è essa la volontà. Ugualmente la zona centrale del cervello segnala i movimenti delle membra perché se ne serbi memoria, ma non è essa la memoria. Infine, quando queste funzioni – che sono, per così dire, a servizio dell'anima – a causa di un difetto o turbamento qualunque vengono a cessare completamente poiché non agiscono più i messaggeri delle sensazioni e gli agenti del movimento, si ha l'impressione che l'anima non abbia più motivo d'essere presente

⁵⁴ *Gen. lit.* 7.19.25 (CSEL 28,1,215): «per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendo praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similiora sunt corpus administrat».

⁵⁵ Cfr. *Gen. lit.* 7.20.26 (CSEL 28,1,217).

⁵⁶ *Gen. lit.* 7.19.25 (CSEL 28,1,216): «cui autem nuntiat, non hoc est, quod illa; et haec est anima, cui nuntiat, non illa, quae nuntiat. Et cum adflictiones corporis moleste sentit, actionem suam, qua illi regendo adest, turbato eius temperamento inpediri offenditur, et haec offensio dolor uocatur».

⁵⁷ Cfr. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 141-143; M. TALLMADGE MAY, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, New York 1968.

[al corpo] e se ne allontanano. Se invece non cessano [del tutto], come suole avvenire nella morte, l'attenzione dell'anima ne viene disturbata, come uno che si sforzasse di riporre in piedi qualcosa che sta cadendo. Allora, in base alla natura delle turbe che la crucciano, i medici arrivano a conoscere di quale zona delle funzioni si tratta, in modo che, se possibile, vi portino rimedio»⁵⁸.

Se a livello organico è l'aria che diffondendosi causa quella precisa situazione fisica, l'origine remota e la causa intenzionale è – dice Agostino – la volontà. Quest'ultima non è una dimensione materiale, non appartiene a nessuno dei tre ventricoli, bensì è un'attività dell'anima. Quindi, in che rapporto stanno l'anima e gli elementi corporei della persona umana? Questi vanno considerati come ministri, strumenti, organi, attraverso i quali si attua l'intenzione dell'anima, o attraverso i quali l'anima conosce le realtà sensibili. Agostino non sostiene che il corpo sia inutile, ma si preoccupa di distinguere due livelli, quello materiale e quello spirituale; a questi corrispondono altri due livelli riguardanti la conoscenza: quella sensibile e quella intelligibile. Se dall'esperienza si è giunti a riconoscere che l'anima può conoscere – grazie alla luce e all'aria – servendosi dei sensi corporali, è da mostrare che essa può intraprendere un altro tipo di conoscenza indipendente dal corpo⁵⁹. L'anima si serve del corpo, ma non è confinata in esso: è capace di immergersi in un'attività che compie in virtù della sua sola natura spirituale e senza alcuna mediazione corporea. Ciò non esclude una considerazione positiva del corpo⁶⁰.

In definitiva, la conoscenza sensoriale suppone una stretta relazione tra anima e corpo. Riflettendo sui processi che permettono il passaggio dalla sensazione all'immagine da essa prodotta nello spirito, all'interpretazione operata dall'intelligenza – tema su cui ci soffermeremo fra non molto – Agostino coglie un aspetto interessante della relazione in questione. Dall'esperienza si può dedurre che alcune alterazioni fisiche, quali il pallore, il rossore, il tremore e altre ancora, possono avere una duplice origine: o nel corpo, quindi una causa corporea; o nell'anima, quindi una causa spirituale⁶¹. Anche l'anima può avere la sua alterazione: in tal caso, non riesce più a distinguere se sta vedendo un corpo o l'immagine di corpo; anche qui la causa può essere duplice. Dipende dal corpo:

⁵⁸ *Gen. lit.* 7.19.25: «et aer, qui neruis infusus est, paret uoluntati, ut membra moueat, non autem ipse uoluntas est. Et illa pars media motum membrorum nuntiat, ut memoria teneatur, non ipsa memoria est. denique, dum haec eius tamquam ministeria uitio quolibet seu perturbatione omni modo deficient desistentibus nuntiis sentiendi et ministris mouendi, tamquam non habens cur adsit abscedit. Si autem non ita deficient, ut in morte adsolet, turbatur eius intentio, tamquam conantis reintegrare labentia nec ualentis. Et in quibus rebus turbatur, inde cognoscitur quae pars ministeriorum in causa sit, ut, si potuerit, medicina succurrat».

⁵⁹ Cfr. *Gen. lit.* 7.20.26 (CSEL 28,1,216-7).

⁶⁰ Cfr. *Gen. lit.* 7.24.35 (CSEL 28,1,222-3).

⁶¹ Cfr. *Gen. lit.* 12.19.41 (CSEL 28.1.408).

«Sia per un fenomeno naturale, come accade nelle visioni di chi sogna – poiché dormire è per l'uomo una funzione del corpo – sia per il turbamento dei sensi a causa di qualche malattia, come quando i frenetici vedono oggetti materiali e insieme immagini simili agli oggetti materiali, come se fossero anch'essi sotto i loro occhi, oppure quando hanno perduto completamente i sensi, come accade spesso a coloro che, afflitti da lunghe e pericolose malattie e ben presenti con il corpo ma a lungo assenti con lo spirito, più tardi, tornati alle normali relazioni con gli altri, raccontano d'aver visto molte cose»⁶².

Oppure, può dipendere dallo spirito, come quando:

«Alcuni [...] sono rapiti in estasi fuori di sé e così anche mediante i sensi del corpo vedono veri corpi e mediante lo spirito cose simili ai corpi ma senza poterle distinguere dai corpi, oppure sono rapiti fuori dei sensi del corpo senza però percepire assolutamente nulla per mezzo di essi e così, per effetto di quella visione spirituale, si vengono a trovare tra immagini mentali di corpi»⁶³.

L'alterazione organica che compromette il processo sensoriale e la conseguente formazione di immagini, ovvero l'incapacità dell'anima di distinguere correttamente il livello dell'oggetto in sé da quello dell'immagine, può essere di due tipi⁶⁴. In un caso, «la causa dell'impedimento è nell'interno del cervello da cui si dipartono le vie per arrivare a percepire gli oggetti esterni, allora sono assopiti o turbati o interrotti gli organi mediante i quali esplica le sue energie tese a vedere o percepire gli oggetti esterni»⁶⁵. Nell'altro, «l'ostacolo si trova all'entrata stessa o, per così dire, alla porta dei sensi – come per esempio negli occhi, nelle orecchie e negli altri sensi del corpo – viene impedita soltanto la percezione degli oggetti materiali, mentre l'attenzione dell'anima non è distorta verso un altro oggetto in modo da scambiare le immagini degli oggetti per oggetti reali»⁶⁶.

⁶² *Gen. lit.* 12.19.41: «et a corpore quidem siue naturali uicissitudine, ut sunt uisa somniantium – dormire quippe a corpore est homini – siue aliqua mala ualetudine sensibus perturbatis, ut, cum a phreneticis simul et corpora uidentur et uisa similia corporibus, tamquam et ipsa prae oculis adsint, aut penitus interclusis, sicut saepe male facti morbo aliquo ingrauescente praesente corpore diu absentes, deinde hominibus redditus multa se uidisse dixerunt».

⁶³ *Gen. lit.* 12.19.41: «ab spiritu uero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, siue ita, ut et per sensus corporis corpora uideant et in spiritu quaedam similia, quae a corporibus non discernant, siue penitus auertantur a sensibus carnis et nihil per eos omnino sentientes illa spiritali uisione habitent in similitudinibus corporum».

⁶⁴ PLATONE, *Timeo*, 86b-90d [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t.4], tratta in modo dettagliato le malattie del corpo e dell'anima; cfr. L. BRISSON, *Introduction*, in PLATON, *Timée/Critias*, ed. L. Brisson, Paris 1995², 276, il quale distingue in malattie che dipendono da un eccesso di dolore o piacere (86b-87a); malattie che dipendono da cattive istruzioni ed educazione (87a-b); condizioni di bene dell'anima come equilibrio delle parti (87c-88c); condizioni di bene dell'anima come equilibrio con il corpo (88d-89d); condizioni di bene dell'anima come equilibrio con il mondo (89d-90d).

⁶⁵ *Gen. lit.* 12.20.43 (CSEL 28.1.410).

⁶⁶ *Gen. lit.* 12.20.43.

In un passaggio successivo Agostino chiarisce in virtù di cosa avvenga la formazione delle immagini: protagonista è la natura spirituale. Questa agisce ogni qual volta i sensi percepiscono un oggetto formando l'immagine corrispondente; agisce anche quando, attraverso un lavoro interiore, rievoca immagini di oggetti non più presenti. Tra le sue facoltà c'è anche quella di immaginare oggetti esistenti, ma mai visti, o anche oggetti esistenti solo nella fantasia. L'azione della natura spirituale si esplica anche come progetto di un'azione fisica da compiere o come anticipazione interiore di quanto si andrà a fare o a dire⁶⁷.

Nel contesto della relazione tra dimensione spirituale e corporea del reale, bisogna fare riferimento anche ad un altro aspetto: nello svolgere la sua funzione conoscitiva, l'anima può incorrere in alcuni errori che la inducono a giudicare maldestramente le informazioni che provengono dai sensi. Il motivo della fallacia sta nell'anima e non nei sensi. Infatti è lei che, a causa di opinioni dovute ad ignoranza, non riesce a valutare adeguatamente i dati forniti dai sensi. Il processo di decodificazione dei dati sensoriali suppone una sinergica relazione tra anima e corpo, che però non va intesa come un automatismo: il giudizio dell'anima può essere anche erroneo, per questo è necessaria una sua educazione. Agostino presenta anche una serie di errori di giudizio nei quali potrebbe incorrere l'anima⁶⁸.

5. Un'anima carnale?

Con riferimento a Gal 5,17, Agostino aggiunge interessanti considerazioni circa il rapporto tra anima e corpo⁶⁹. L'ambito in cui si esplica tale relazione non è più quello strettamente conoscitivo, bensì quello volitivo e pratico, che implica attività anch'esse presiedute dall'anima. Seguiamo l'esposizione di Agostino. Posta la citazione scritturistica di Gal 5,17 «La carne ha desideri contrari a quelli dello spirito e lo spirito ha desideri contrari a quelli della carne»⁷⁰, Agostino specifica che la carne non è in sé capace di desiderare nulla senza l'anima. La causa principale del desiderio è piuttosto nell'anima, anche se bisogna però riconoscere un ruolo anche alla carne: ci sono infatti alcuni tipi di piaceri che vengono percepiti per mezzo del corpo. Agostino coglie dalle parole dell'Apostolo una duplice possibilità per l'anima che, a ben guardare, richiama la stessa duplicità del processo conoscitivo. Come l'anima può

⁶⁷ Cfr. *Gen. lit.* 12.23.49 (CSEL 28.1.414-5).

⁶⁸ Cfr. *Gen. lit.* 12.25.52 (CSEL 28.1.417); cfr. *acad.* 3,11,24-26 (CCL 29,41).

⁶⁹ Cfr. *Gen. lit.* 10.12.20 (CSEL 28.1.309).

⁷⁰ La proposta di Agostino rappresenta un'alternativa a quella dell'anima tripartita di PLATONE, *Timeo*, 69-71 [ed. Burnet, Oxford 1902, t. 4].

conoscere la realtà sensibile attraverso il corpo, oppure si immerge nella dimensione intellegibile solo in virtù di se stessa, così anche per quanto riguarda il desiderio e il conseguente raggiungimento del piacere, può seguire i sensi corporali, oppure la natura sua propria. Più esplicitamente, bisogna riconoscere che il piacere provato nella carne può risultare ambiguo, mentre quello provato seguendo i desideri dello spirito è univoco. In cosa consista questo desiderio dell'anima, Agostino lo dice utilizzando due citazioni della Scrittura: il salmo 83, 3 dove si legge «l'anima languisce e brama gli atrî del Signore»⁷¹ e un versetto del libro del Siracide, dove è scritto «Desideri la sapienza? Osserva i comandamenti e il Signore te la concederà»⁷². Nel momento in cui l'anima obbedisce alla sua natura spirituale, si serve del corpo come suo strumento, per mezzo del quale attua i desideri di cui è accesa⁷³. L'anima è in sé ambigua e quindi può avere anche desideri contrari alla sua natura spirituale:

«Quando a questi e simili desideri buoni – che sono brame della sola anima – si oppone qualcosa di cui la medesima anima sente piacere conforme alla carne, allora si dice che *la carne ha desideri contrari a quelli dello spirito e lo spirito ne ha di contrari a quelli della carne*»⁷⁴.

L'espressione *anima è carnale* è una figura retorica con la quale non si dice che la realtà sostanziale dell'anima sia un corpo, ma semplicemente che la sua inclinazione è verso la carne e non verso lo spirito⁷⁵.

«A questo proposito l'Apostolo chiama “carne” l'anima che agisce secondo [i desideri della] carne, come quando dice: *La carne concupisce*, allo stesso modo che si dice: “L'orecchio ode e l'occhio vede”. Chi non sa, infatti, che è piuttosto l'anima ad udire mediante l'orecchio, e a vedere mediante l'occhio? Ci esprimiamo allo stesso modo anche quando diciamo: “La tua mano ha soccorso un povero” allorché uno tende la mano e dà qualcosa a un altro per soccorrerlo»⁷⁶.

Queste considerazioni di Agostino sono molto utili per comprendere la funzione

⁷¹ *Gen. lit.* 10.12.20.

⁷² *Gen. lit.* 10.12.20.

⁷³ Cfr. *Gen. lit.* 10.12.20.

⁷⁴ *Gen. lit.* 10.12.20.

⁷⁵ Diverso il caso di TERTULLIANO, *De anima*, 40,2 (CSEL 20,1,367-368).

⁷⁶ *Gen. lit.* 10.12.21 (CSEL 28,1,310): «sic enim dicta est caro in eo, quod secundum ipsam facit anima, cum ait: caro concupiscit [Gal 5,17], quemadmodum dictum est: auris audit et oculus uidet. Quis enim nescit, quod anima potius et per aurem audiat et per oculum uideat? Ita loquimur et cum dicimus: manus tua subuenit homini, cum aliquid porrecta manu datur, quo cuiquam subueniatur. quodsi de ipso etiam fidei oculo, ad quem pertinet credere, quae per carnem non uidentur, dictum est: uidebit omnis caro salutare dei [Lc 3,6], non utique nisi de anima, qua uiuit caro, cum etiam per ipsam carnem nostram Christum pie uidere, id est formam, qua indutus est propter nos, non pertineat ad concupiscentiam, sed ad ministerium carnis, ne forte aliquis ita uelit accipere, quod dictum est: uidebit omnis caro salutare dei [Lc 3,6]».

dell'anima. L'anima è una realtà spirituale che presiede alle attività del corpo; il corpo è la realtà materiale per mezzo della quale si attuano le volontà e i desideri dell'anima. Può succedere che l'anima si fermi al corpo e termini lì la propria attività, ossia che le sensazioni che l'anima percepisce grazie al corpo, appaghino il desiderio dell'anima, così che questa non cerchi più di elevarsi dalla realtà materiale a quella intelligibile. Questa è un'esperienza di fallibilità conoscitiva, che viene espressa da Agostino con la categoria del peccato⁷⁷. Con il peccato dei progenitori, la persona umana non sarebbe più completamente in grado di ordinare in modo coerente il processo conoscitivo e volitivo e così può capitare che l'anima rimanga prigioniera della realtà sensibile senza compiere quel processo ascensionale che le è proprio. Mentre Agostino legge il libro della *Genesi*, non dubita della realtà dell'accaduto in Adamo ed Eva, ma, ciò che forse è ancora più significativo, è il fatto che riconosce una fallibilità nel processo conoscitivo e volitivo umano e cerca di individuare delle categorie linguistiche per poter oggettivare la situazione. Il peccato rivela la difficoltà a procedere in modo ordinato e automatico in questo processo; mette in guardia dall'illusione che l'anima possa conoscere chiaramente ogni cosa, così come dichiara chiaramente che tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile ci possono essere delle incongruenze dovute ai limiti propri dell'anima stessa⁷⁸. Per Agostino, la soluzione di questa incongruenza è data da quel *surplus* fondamentale che è la grazia che viene da Cristo: l'anima, dominata dal corpo di non è in grado di giudicare con saggezza e secondo lo spirito⁷⁹. È evidente quindi che per Agostino la conoscenza ha bisogno di una mediazione ulteriore, di un'illuminazione che viene all'uomo tramite il Verbo incarnato.

6. La conoscenza intelligibile

Riconosciuta la specificità dell'anima nei processi conoscitivi sensoriali, resta ora da indagare quale sia la sua funzione nella conoscenza intelligibile. La premessa che permette di fare il passaggio dal livello sensibile a quello intelligibile può sembrare

⁷⁷ Possiamo ipotizzare un parallelismo tra la fallacia gnoseologica e quella morale: l'anima, quando non sa discernere (per diversi motivi) correttamente le informazioni (o gli impulsi) che provengono dal corpo, rischia di fallire sia sul piano della conoscenza che su quello dell'agire.

⁷⁸ Nel libro undicesimo, commentando più diffusamente il peccato dei progenitori, Agostino fa notare come, dopo il peccato, l'uomo e la donna fanno nuove esperienze: nelle loro membra provano un impulso di cui poi si vergognano. Questo impulso è conforme alla legge dei sensi, crea turbamento e vergogna e induce alla fuga dello sguardo dell'altro (cfr. *Gen. lit.* 11.34.46). Il peccato ha quindi introdotto un nuovo elemento – l'impulso dei sensi – che non renderebbe più così lineare il rapporto anima corpo, conoscenza sensibile e intelligibile, dimensione materiale e spirituale.

⁷⁹ Si veda tutta la questione qui abbondantemente presentata sulla grazia e sulla necessità del battesimo; cfr. *Gen. lit.* 10.14.25.

fin troppo ovvia: analizzando la natura dell'anima, aveva introdotto una distinzione fondamentale, ovvero quella tra materia e spirito. Quella differenziazione serviva ovviamente a giustificare le proprietà dell'anima, ma nello stesso tempo introduceva importanti conseguenze di ordine gnoseologico. Se la realtà si dà secondo due forme, quella materiale/corporea e quella spirituale/intelligibile, come si articola il processo conoscitivo? Per rispondere a questa domanda Agostino fa riferimento ad alcuni episodi biblici: 2Cor 12,2-4; At 10,11; Ap 1,13-20. In questa sede non si può analizzare l'intera esposizione di Agostino, basta ricordare che la domanda alla quale vuole rispondere è quella riguardo alle condizioni e agli ambiti della conoscenza. Per esemplificare la risposta Agostino fa riferimento a Mt 22,39, dove si legge: «Amerai il tuo prossimo come te stesso»⁸⁰. Il comandamento di Gesù permette di introdurre una tripla distinzione:

«Incontriamo tre specie di visioni: una per mezzo degli occhi con cui vediamo le lettere; la seconda per mezzo dello spirito umano con cui ci immaginiamo il prossimo anche quando è assente; la terza mediante un'intuizione intellettuale con cui si vede l'amore stesso mediante l'intelligenza»⁸¹.

Ai tre tipi di visioni, corrispondono altrettante facoltà umane e modalità conoscitive, le quali rimandano, se non ad una gerarchia, per lo meno ad una gradualità che conduce dal sensibile all'intelligibile. In che cosa consistono queste modalità?

«La prima è manifesta a tutti poiché per mezzo di essa vediamo il cielo e la terra e tutto ciò che in essi cade sotto i nostri occhi. Quanto alla seconda specie di visione con cui ci rappresentiamo realtà materiali assenti, non è difficile far capire in che consista, poiché noi ci rappresentiamo il cielo e la terra e tutto ciò che in essi possiamo vedere anche stando nell'oscurità»⁸².

L'anima crea immagini a partire dall'esperienza sensoriale, così che quello che i sensi avevano percepito, permane nella memoria. Tra le proprietà dell'anima vi sarebbe anche la capacità immaginativa: questa consiste nel poter pensare una realtà mai esperita utilizzando immagini custodite nella memoria e combinate in modo fittizio. Agostino esprime questa particolare attitudine dell'anima utilizzando un esempio: «L'immagine che ho in mente di Cartagine, che io conosco, è diversa da quella che mi

⁸⁰ *Gen. lit.* 12.6.15 (CSEL 28.1.386): «diliges proximum tuum tamquam te».

⁸¹ *Gen. lit.* 12.6.15: «tria uisionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae uidentur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur».

⁸² *Gen. lit.* 12.6.15: «in hoc enim uidetur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsi quippe caelum et terram et ea, quae in eis uidere possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil uidentes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu ueras, sicut ipsa corpora uidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit».

formo di Alessandria, che io non conosco»⁸³. Il livello più alto della conoscenza lo si raggiunge con la terza specie di visione, «per cui vediamo intellettivamente l'amore». A questo livello si comprendono quelle realtà che non hanno immagini simili o identiche a se stesse, prodotte dall'esperienza sensoriale o dall'immaginazione⁸⁴. C'è però anche la possibilità di conoscere quella realtà che non attiene né ai sensi, né all'immaginazione. Ricapitolando l'esposizione di Agostino, si può evidenziare quanto segue. La prima forma di conoscenza si chiama anche «visione corporea, poiché è percepita dal corpo ed è presentata ai sensi del corpo». La seconda, si può definire «visione spirituale, poiché tutto ciò che non è corpo e tuttavia è qualcosa, si chiama appunto – e giustamente – spirito, e certamente l'immagine di un corpo assente, benché sia simile a un corpo, non è un corpo e non lo è più dell'atto della visione con cui è percepita». Infine, vi è la terza modalità di conoscenza, che è una «visione intellettuale, poiché proviene dall'intelletto e sarebbe illogico chiamarla – ricorrendo a un neologismo – "mentale" con il pretesto che è percepita dalla mente»⁸⁵.

Ecco le forme e i gradi della conoscenza: a questo punto Agostino specifica l'importante distinzione tra la conoscenza spirituale e quella intellettuale. L'esposizione prende spunto da 1Cor 14,14⁸⁶, dove la *res* e il *signum* implicano la necessità di passare dall'enigma del segno alla chiarezza del contenuto. La lingua di cui parla Paolo è un riferimento ai segni e alle immagini delle cose che, senza l'intervento decodificante dell'intelletto, rimangono solo dei segni senza alcuna utilità gnoseologica⁸⁷. L'analisi del passo paolino offre ad Agostino il paradigma narrativo per chiarire come il processo conoscitivo debba andare oltre ai sensi e alle immagini da essi prodotti, per arrivare a cogliere il senso e la cosa in sé⁸⁸. L'attività dell'intelletto consiste nel cogliere il significato dell'immagine: questa è l'eccellenza della conoscenza. L'esempio che conduce a chiarire il senso di questa distinzione viene tratto dalla storia di Giuseppe, dove appare chiara la superiorità della profezia (cioè dell'intelligenza) sul segno-immagine⁸⁹. Agostino vuole quindi mostrare come l'anima possa raggiungere un livello di conoscenza che corrisponde alla sua stessa natura spirituale: può conoscere le sostanze che non hanno corpo e che non hanno bisogno di immagini per venire pensate,

«Così come sono le virtù della prudenza, della giustizia, della castità, della pietà e tutte le altre

⁸³ *Gen. lit.* 12.6.15: «aliter enim cogitamus Carthaginem, quam nouimus, aliter Alexandriam, quam non nouimus».

⁸⁴ Cfr. *Gen. lit.* 12.6.15.

⁸⁵ *Gen. lit.* 12.7.16 (CSEL 28.1.388).

⁸⁶ Cfr. *Gen. lit.* 12.8.19 (CSEL 28.1.390).

⁸⁷ Cfr. *Gen. lit.* 12.8.19.

⁸⁸ Cfr. *Gen. lit.* 12.8.19.

⁸⁹ Cfr. *Gen. lit.* 12.9.20 (CSEL 28.1.391).

realtà di qualsiasi specie che noi enumeriamo, distinguiamo, definiamo con l'intelligenza o con il pensiero senza percepirne non solo i lineamenti o i colori ma neppure il suono, l'odore e il sapore, senza che il tatto ne abbia la sensazione di caldo o di freddo, di molle o di duro, di liscio o di ruvido, ma le percepiamo per mezzo di un'altra visione, di un'altra luce, di un'altra evidenza, di gran lunga più eccellente e più sicura di tutte le altre»⁹⁰.

7. Conclusioni

Affrontando la questione della creazione e, in particolare, della creazione dell'uomo, Agostino si deve confrontare con alcuni temi complessi, quali lo specifico della creatura umana rispetto alle altre creature, cosa si debba intendere per anima e, di conseguenza, in cosa consista il principio di unificazione della persona umana. Partendo dal dato biblico, letto con l'aiuto del rigore della ragione, Agostino intraprende un percorso che lo porta a confrontarsi con esegesi precedenti la sua, presupposti dottrinali e filosofici di differenti tendenze, contributi di carattere medico e questioni riguardanti i processi conoscitivi. Dall'analisi condotta in questa ricerca si può concludere che:

1) Per Agostino lo specifico della persona umana rispetto a tutte le altre creature sta nel suo essere fatta ad *imago dei*. Questo elemento di specificità va identificato con la capacità razionale, intellettuale e morale, propria della persona umana.

2) La creatura umana è caratterizzata da due elementi: quello corporeale e quello spirituale. Rispetto a quest'ultimo, per Agostino è importante definire la sua natura in opposizione sia a quanti vogliono l'anima assimilabile alla sostanza divina, sia a coloro che la intendono espressione corporea. La natura e la relazione degli elementi della persona umana ne determinano la modalità della conoscenza. Nel complesso processo che conduce dal sensibile all'intelligibile, l'anima presiede e unifica ogni attività, così da procedere dal semplice dato alla sua interpretazione. L'anima è colei per mezzo della quale il processo automatico della sensazione giunge allo svelamento di un significato e ad un suo giudizio, in relazione all'opzione volontaria dell'anima stessa.

3) Data la sua natura spirituale, razionale e volitiva, si può supporre che l'anima – come qui viene presentata – corrisponda all'identità sostanziale dell'io personale. Una tale ipotesi potrebbe venire contraddetta se trasposta nell'ambito della Cristologia, dove l'anima umana di Cristo non corrisponde all'identità sostanziale del suo io personale.

⁹⁰ *Gen. lit.* 12.3.6 (CSEL 28.1.386): «sicut uirtutes, prudentia, iustitia, castitas, caritas, pietas et quaecumque aliae sunt, quas intellegendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus, non utique intuentes liniamenta earum uel colores aut quomodo sonent aut quid oleant aut quid in ore sapiant aut quid contractantibus de calore seu frigore, mollitudine seu durtia, lenitate seu asperitate renuntient, sed alia quadam uisione, alia luce, alia rerum euidentia et ea longe ceteris praestantior atque certior».

4) Sia il sintagma *imago dei*, che la dimensione volitiva che viene qui evidenziata da Agostino in relazione al comando rivolto ai progenitori, alludono ad una identità soggettiva e relazionale dell'anima umana: la specificità umana emerge in relazione a Dio, a una sua parola e alle altre creature.

5) Da quanto risulta, si può supporre che Agostino abbia attinto alla dottrina platonica dell'anima spirituale anche attraverso Cicerone e ne condivida aspetti importanti; tuttavia è da riconoscere anche una divergenza sostanziale tra le due posizioni. Se entrambi – Cicerone (o il platonismo di Cicerone) e Agostino – difendono la natura spirituale dell'anima contro ogni forma di materialismo, divergono sia sul modo di intendere la natura spirituale, sia sul principio fondamentale del suo funzionamento. Cicerone, infatti, attribuisce all'anima una natura divina, Agostino, una creata; mentre, per quanto riguarda il principio che caratterizza l'azione dell'anima, per Cicerone non si tratta altro che di ricordo. È la memoria che svolge la funzione più importante, perché è con la memoria che si riconoscono e si ordinano non solo i concetti, ma anche tutti i dati che provengono dall'esperienza sensibile. Per Agostino, la funzione più propria dell'anima è l'intelligenza: essa presiede alle attività del corpo, essa procede all'astrazione, creando immagini a partire da realtà sensibili, e concetti a partire da se stessa. L'anima descritta da Agostino è più attiva e dinamica, nel suo conoscere può fallire a causa del legame con il corpo, ma in definitiva risulta essere soggetto di sostanza propria (e non divina) che si caratterizza per la sua attività cosciente e consapevole che si esplica nel conoscere, nel giudicare e nell'agire.

6) Alla fine della ricerca si potrebbe aprire una questione: le convinzioni metafisiche poste a fondamento di questa analisi della conoscenza, hanno un'attinenza con la realtà scientifica? Supporre un elemento *meta-fisico* nella persona umana come principio di identità, come causa intenzionale della conoscenza e dell'azione, come apertura ad una dimensione *meta-fisica*, è inconciliabile con le acquisizioni scientifiche contemporanee? Supposto che si cambino il linguaggio, le immagini e le categorie concettuali, che cosa rimane dell'intuizione di Agostino e del suo platonismo cristiano?

Riassunto

Nel *Genesi ad litteram* Agostino si impegna a comprendere il significato dei primi tre capitoli del libro della Genesi, ma come lui stesso afferma in *Retract.* 2,24 «in quo opere plura quaesita quam inventa». Tra queste questioni c'è anche quella circa l'anima, la sua origine, funzione e relazione con il corpo. La questione dell'anima, così come l'indagine sulle caratteristiche della persona umana, offrono ad Agostino l'opportunità di studiare la psicologia della sensazione umana. Lo scopo della ricerca è quello di analizzare le caratteristiche delle sensazioni, le condizioni di possibilità (sia fisiologiche che psicologiche) e i loro limiti. La ricerca indagherà anche come Agostino assimila, nel contesto dell'esegesi biblica, le antiche conoscenze di fisiologia e di psicologia delle sensazioni.

Abstract

In *Genesi ad litteram* Augustine tries to understand the meaning of the first three chapters of Genesis, but as himself claims in *de Retract.* 2,24 «in quo opere plura quaesita quam inventa». Among these questions, there is also that about soul, its origin, function and relationship with the body. The question of the soul, as well as the investigation of the characteristics of the human person, offers to Augustine the opportunity to study the psychology of human sensation. The aim of this research is to analyze the characteristics of the sensations, the conditions of possibility (both physiological and psychological) and their limits. The research will study also how Augustine assimilates the ancient knowledge about the physiology and psychology of human sensations and how he uses them in his exegesis of the biblical text.