

Immagine e sacro. Appunti sulla semiotica di Agostino

LUIGI TASSONI

UAE OCVLIS CARNALIBUS NON
VIDENTUR

CIO' CHE NON SI VEDE CON GLI OCCHI DELLA CARNE SEMBREREBBE PER AGOSTINO QUELLA SPECIFICA SOSTANZA IMMATERIALE CHE È LA SAPIENZA, COME AFFERMA NEL *DE TRINITATE* (XV, 8,14), e tuttavia nel commento al passo dell'apostolo Paolo (*I Cor*,13,12) che a sua volta commenta *Genesi* (1,27; 5,1; 9,6), si spinge al di là, collegando all'atto di conoscenza un ampliamento della visione materiale in quanto intuitiva e diretta. Quando parla della qualità della sapienza come luce in cui si vede ciò che con gli occhi della carne non si può vedere, in effetti avverte che il *lumen* fa da segnale indicando quella strada che porterà ad un'immagine formata in uno scenario più ampio di quello intuitivo e diretto dell'immediatezza reale. Insomma, occorre considerare che Agostino colloca il problema dell'identificazione come riconoscibilità tanto dell'uomo quanto di Dio in una relazione non intuitiva della conoscenza.

Se l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio (per ora lasciamo da parte la questione della somiglianza), abbiamo, secondo la famosa lettera di Paolo, l'opportunità

Critico, semiologo, storico della letteratura, è professore ordinario e direttore del Dipartimento di Italianistica dell'Università degli Studi di Pécs. È stato anche professore all'Università di Firenze, alla University of Notre Dame (Indiana, USA), e *visiting professor* in numerose Università in Europa e negli Stati Uniti. Fra i tanti suoi volumi di saggistica ricordiamo: *Finzione e conoscenza* (1989), *La giovinezza di Mattia Preti e l'eros secentesco* (1989), *Mattia Preti e il senso del disegno* (1990), *Poeti erotici del '700 italiano* (1994), *Semiotica dell'arte e della letteratura* (1995), *Sull'interpretazione* (1996), *Senso e discorso nel testo poetico* (1999), *Caosmos. la poesia di Andrea Zanzotto* (2002). Dirige gli annuali Seminari internazionali interdisciplinari di Pécs.

NC
6.2002



De Civitate Dei. Londra, Codice British Library

di vedere *per speculum in aenigmate* tanto l'immagine di Dio quanto indirettamente la nostra. Dice, dunque, Agostino:

So che la sapienza è una sostanza immateriale, che essa è una luce in cui si vede con gli occhi della carne; e tuttavia quell'uomo così eminente e spirituale dice: *Vediamo ora attraverso uno specchio, in enigma, allora faccia a faccia*. Se ci chiediamo quale sia e che cosa sia questo specchio, il primo pensiero che ci viene in mente è certamente quello che nello specchio non si vede che un'immagine. Ci siamo dunque sforzati, a partire da questa immagine che siamo noi, di vedere in qualche modo, come *in uno specchio*, Colui che ci ha fatti.

Si noti che Agostino accetta come dato di partenza la misura dell'uomo che cerca di spiegare se stesso, stando di fronte allo specchio e accettandosi come referente, e spiegare a se stesso quell'enigma dell'immagine altra e alta che è un referente stranamente inidentificabile, non oggettivabile, non cognitivo secondo la misura umana, è dunque un Dio tanto inqualificabile quanto inspiegabile. Il fatto è che in questo faccia a faccia l'io corporeo tenta di dispiegare, interpretandoli, i segnali che lo riguardano perché solo a partire da questa considerazione di sé come immagine diventa possibile accettare come referente l'immagine altra che è Dio. Per valutare appieno l'importanza di tale posizione, non dobbiamo dimenticare che Agostino attribuisce valore materiale alla funzione dell'immagine, su una posizione dunque del tutto opposta a quella di Aristotele secondo il quale le immagini, che svolgono un ruolo determinante nella percezione cognitiva, non hanno materia (*De anima*, 432 a).

Abbiamo perciò, nella versione agostiniana, in un primo tempo un'immagine fisica inequivocabile (l'uomo) e di fronte a lui un'immagine incorporea equivoca: lo specchio non rimanda semplicemente l'immagine di ciò che si vede ma anche l'immagine proiettata che si sovrappone ad essa ma non combacia con essa. L'enigma era appunto per i greci l'*ainigma* connesso al significato del parlare contemporanea-mente, cioè ad una sovrapposizione che produce un Senso diversificato in più Sensi ma non produce significato determinato. Agostino, rammentandosi di Quintiliano (*Institutiones oratoriae*, VIII, 6,52) parla di enigma come di *obscura allegoria* (*De Trinitate*, XV, 9,15). Ma non è tanto importante ora per noi stabilire cosa intendesse per enigma, quanto il fatto che l'immagine è per Agostino identificabile come tale se è nello specchio, se si assume come referente di qualcos'altro: l'immagine non è il corpo in sé ma è la proiezione di coloro che guardano in uno specchio, gli *speculantes*, non di coloro che guardano da un qualsiasi posto di osservazione (*de specula*). Perciò l'immagine specchiata non è assoluta come immagine esistente ma in quanto *nello specchio*, posta di fronte, faccia a faccia anche rispetto al proprio sé, e in definitiva rispecchiamento di qualcosa a partire da qualcuno, che si riferisce a qualcosa e che, nello specchio, si può riferire a qualcosa d'altro che va al di là dello specifico. Non esiste l'immagine come assoluto e non esiste il referente come assoluto. E allora come può esistere il Segno come assoluto?

La risposta sta nel legame stretto fra l'immagine-specchio e l'immagine-enigma: una somiglianza che non è risultato di una piena identificazione:

L'Apostolo dice in una sola frase così: *Vediamo ora attraverso uno specchio in enigma*. Perciò, a quanto mi sembra, se con la parola «specchio» volle significare l'immagine, con la parola «enigma», sebbene abbia voluto significare una «somiglianza», ha voluto tuttavia significare una somiglianza oscura e difficile da attingere. (*De Trinitate*, XV, 9,16)

È difficile creare gli elementi connotativi della somiglianza con Dio, è difficile attingere a Lui come Significato, rintracciabile per esempio in una qualsiasi definizione del vocabolario, ma forse risulterà meno difficile, secondo la via semiotica percorsa da Agostino in modo sistematico, cercare le tracce, le immagini percettive sia con gli occhi del corpo che con quelli della mente-anima, e ancora meno difficile ipotizzarne la funzione come Referente.

A dirla in termini semiotici elementari, l'uomo si trova di fronte alla propria immagine che è tale nello specchio e che gli corrisponde nei tratti come una sorta di tracciato fatto di indicazioni ma (e questo lo desumiamo implicitamente) che è impossibile gli corrisponda nella sua esaustiva totalità, che combaci con tutto il suo essere al punto di rappresentarlo perfettamente. Anche se Agostino non lo afferma precisamente, sembrerebbe che tra l'uomo come «cosa» e la sua rappresentazione *per speculum* non vi sia una perfetta somiglianza, tale da rappresentarlo pienamente (c'è sempre quella parte invisibile di noi che può non apparire a livello visibile, e può non essere chiara a noi stessi). Se noi non siamo del tutto compresi nella nostra immagine visibile e resta fuori uno scarto, forse interiore forse invisibile al momento, che cosa allora vediamo nello specchio? Nello specchio vediamo un insieme di

indicazioni, dei Significanti, che potrebbero essere come i fonemi e le lettere che compongono il nostro nome. Dall'altra parte, e spingendoci al di là di noi stessi, possiamo percepire *in aenigmate* appunto l'immagine enigma, che è tale perché non ha significato attingibile direttamente. Da un lato, dunque, i Significanti dall'altro il Significato, inattingibile, opaco, una *obscura allegoria* (allegoria per i greci riguarda principalmente l'uso di immagini diverse).

Pertanto il rapporto fra specchio ed enigma risulta costituito dai percorsi di Senso compiuti dalle indicazioni date dal Significante che non si annulla nel Significato, in maniera che il Significato (di Dio, della parola, del Discorso) sia dilatato, malleabile, dipendente, dall'attività del Significanti, dai percorsi di Senso costituiti dai Significanti all'opera. Ma ciò che più sorprende nella riflessione di Agostino è scoprire come nel processo cognitivo che riguarda in definitiva il Segno, egli tenga conto del valore di riferimento, ovvero della funzione indispensabile del Referente.

Il passo seguente del *De Trinitate* (XV,9,16) altro non è che l'affermazione della funzione referenziale come induzione del riconoscimento di un «oggetto» di pensiero o di realtà persino non visibile, anche a rischio di mettere fuori gioco l'altra parte del segno dal momento in cui i Significanti vengono ammessi come materialmente orientativi per la conoscenza mentre il Significato (di Dio) è riconoscibile solo per fede, cioè molto indirettamente e per convenzione. Chiara è la posizione del referente in questa scienza cognitiva agostiniana:

Nessuno si meravigli dunque – dato il modo di vedere che ci è concesso durante questa vita, cioè *attraverso uno specchio e in enigma* – dello sforzo che dobbiamo fare per vedere in qualche modo. Perché se fosse facile vedere, non si incontrerebbe in questo passo la parola «enigma». E l'enigma è ancora più grande per questo: che non vediamo ciò che non possiamo non vedere. Infatti chi non vede il suo pensiero? E chi vede il suo pensiero, non dico con gli occhi della carne, ma con lo sguardo interiore? Chi non lo vede e chi lo vede? Perché il pensiero è una specie di visione dell'anima, sia che siano presenti gli oggetti che anche gli occhi del corpo possono vedere o gli altri sensi possono percepire; sia che tali oggetti siano assenti e con il pensiero si vedano le loro immagini, sia che non venga pensato nulla di questo, ma si pensino cose che non sono corporee, né sono immagini di cose corporee; così si pensano le virtù e i vizi e lo stesso pensiero pensa se stesso; sia che si pensino le conoscenze trasmesse dalle scienze e dalle arti liberali; sia che si pensino le cause superiori di tutte queste cose o le loro ragioni nella natura immutabile; sia che si pensino cose cattive, futili e false, sia che non vi consenta il senso, sia che erri il consenso. (*De Trinitate*, XV,9,16)

Tanto l'immagine dell'uomo se ha come riferimento quella di Dio, quanto quella di Dio riconoscibile attraverso lo specchio dell'uomo, sono qualificabili rispetto a una referenza per scarto: differenza e somiglianza.

B. Gozzoli, S. Agostino incontra il Bambino Gesù ▷
S. Gimignano, Chiesa di S. Agostino



Fra l'altro nel *De Magistro*, riferendosi al momento percettivo della conoscenza, Agostino è attentissimo a distinguere tra il referente di qualcosa e il segno orale che si riferisce alla medesima cosa, ne distingue l'identità, e infatti si chiede: «che cosa si può dire ancora per chiarire che con le parole noi impariamo una cosa diversa dal suono che colpisce l'udito?» (*De Magistro*, 12,39). La domanda riguarda una prima forma di percezione cognitiva, quella diretta, che in assenza della cosa di cui si parla (il referente) porta a usare parole (segni), e chi ascolta, se non vede ciò di cui si parla, è costretto a credere solo alle parole. A questo punto nel pensiero di Agostino si insinua il sospetto che si possa dubitare del processo di riferimento, per cui chi non crede alle parole «non impara proprio niente se non vede anche lui ciò di cui si parla e allora in questo caso non impara dalle parole, ma dalle cose stesse e dai sensi». Occorre chiarirsi questo punto, che può essere oggetto di fraintendimenti. In effetti la fiducia di Agostino nel linguaggio come sostitutivo della cosa ai fini della comunicazione è tale che sullo stesso piano di autonomia del potenziale informativo tramite un codice linguistico elaborato pone la percezione sensoriale, atta ad assumere conoscenza e, si direbbe, quello stesso tipo di conoscenza che si potrebbe trasmettere attraverso il linguaggio, come riproducendo nel sistema dei segni l'esperienza diretta della conoscenza. Ma il *dubbio referenziale* (stiamo parlando della stessa cosa? abbiamo visto nello stesso modo? percepiamo la medesima sensazione o assorbiamo la medesima conoscenza?), il dubbio sul modo di dire, immaginare, immagazzinare, tramite codici e *documenta* l'oggetto di riferimento esterno, quel dubbio permane.

Il processo percettivo e cognitivo, sia che avvenga attraverso il corpo e i sensi sia che avvenga attraverso la mente e il pensiero, porta comunque ad un immagazzinamento di immagini. Queste immagini sono *documenta* di cose percepite in precedenza e depositate in questa forma nella memoria (*De Magistro*, 12,39). Ma specifica: «sed nobis sunt ista documenta», cioè che questi *documenta* riguardano un codice individuale e non possono essere uguali per tutti. Potremmo, dunque, prendere le immagini-*documenta* come segni raggruppati secondo un codice individuale che fa riferimento ad una percezione individuale: l'immagine è prima di tutto relativa a chi l'ha formata. Tuttavia perché sia possibile la comunicazione e la trasmissione di informazioni occorre un atto di riconoscimento:

così noi portiamo quelle immagini nella profondità della memoria, come documenti di cose percepite precedentemente, e quando le contempliamo mentalmente, in buona fede non mentiamo nel parlarne, ma questi sono documenti solo per noi. Chi ascolta, se le ha percepite direttamente, non impara dalle mie parole, ma riconosce, poiché anch'egli ha portato con sé delle immagini; se invece non ha percepito quelle cose, chi non capirebbe che anziché imparare crede a delle parole? (*De Magistro*, 12,39)

INTERIOR CONSPECTUS

Se in generale l'immagine-referente è per l'uomo percepibile tanto dall'occhio corporeo quanto dallo sguardo interiore (*interior conspectus*), quella Super-immagine

che è Dio come referente rispetto all'uomo che lo cerca *per speculum*, è desumibile dall'insieme delle funzioni dei significanti prodotti dall'immagine-specchio-uomo, e in definitiva tale attività porta (ed ecco l'enigma), a un significato barrato. Da un lato Agostino scopre la pluralità che sta nell'idea del rispecchiamento, e dall'altro l'unicità di Dio che, in quanto unico e unitario come immagine, non potrà essere esaurito e limitato per definizione (come nel vocabolario). Lo scarto permane.

Qui c'è in gioco non solo il giudizio di attribuzione di realtà, analizzato nelle belle pagine di commento di Remo Bodei a questo specifico problema (Bodei, 1997, pp.136-137), ma, su scala più rilevante, il riconoscimento di una realtà mutevole, plurale, molteplice e intesa come prodotto di relazioni di complessità (il referente rispetto al segno e questo rispetto a un'altra relazione referenziale: uomo-specchio-Dio-enigma), come in una catena continua, per cui la realtà si vede in questo ciclo e non ci si accontenta di un suo riconoscimento inequivocabile per definizione (Dio è, il Tempo è, le cose sono in quanto sono visibili o percepibili).

Ricordo al lettore appassionato anche della suggestione di Agostino come scrittore quelle pagine di apertura del *De ordine* dedicate alla riflessione sugli infiniti imprevisi della vita che risulta essere tale nella varietà del possibile, e in particolare penso al brano sulla veglia notturna di Agostino che ascolta in silenzio lo scorrere dell'acqua fuori dalla stanza (*De ordine*, 3,6), che risuona in modo vario e si intreccia alla sua riflessione al punto da guidare il pensiero. L'immagine del suono delle acque evoca l'azione non uniforme del fluire, e, per quanto se ne possano trovare cause, la varietà quasi imprevedibile di quel corso d'acqua non può che suggestionarlo come un insieme di concause, se così posso dire, irriproducibile anche per una mente ordinatrice: ne deduciamo che l'effetto risulta difficilmente spiegabile con la ricerca del punto di partenza, anzi questa ricerca non è sufficiente. Il fatto importante è che Agostino in quel momento fa esperienza della complessità delle strategie che nei propri rinvii interni a elementi posti in relazione anche casuale indicano il trascorrere di una realtà di trasformazioni non riconducibili ad una causa che le spieghi (su questo piano, e con medesima metafora acqua, due biologi di oggi, Maturana e Varela, spiegano il moto della deriva) (cfr. Maturana e Varela, 1992). Lo stesso pensiero notturno di Agostino si articola immettendo nella materia pensata la percezione del fiume che scorre, percezione che entra nel discorso mentale. e lo aiuta a svilupparsi, a livello di immagine di riferimento.

Agostino riconosce alla vita, al tempo vitale, il fatto che si attui come insieme di instabilità, al punto da ammettere che quella visione faccia a faccia che ci è promessa al di là della vita stessa, diventa l'unica possibilità di aggirare il grande Significato barrato che sta nella conoscenza terrena di Dio (*De Trinitate*, XV,24,44), mentre l'atto cognitivo di sé e della realtà sperimentato nel vivente riguarda la facoltà di produrre, proiettare, riconoscere immagini: come in uno specchio. E perciò identifica una sorta di circuito (*De Trinitate*, XV, 27,50) che si forma nel pensiero capace di formare l'immagine della conoscenza (*cogitantis imago*) in colui che pensa, immagine che «è esattamente simile a quella contenuta nella memoria, essendo questi due termini, come generante e come prole, uniti dalla volontà o dilezione che costituisce il terzo termine»; e da qui porta verso ciò che non si riesce a spiegare con



linguaggio adeguato, ciò che si intravede fra le nebbie delle somiglianze incorporee (*inter nubila similitudinum corporalium*): ed è a questo punto che si ritorna alla scia di luce che porta a discernere fra le immagini incorporee dei corpi (*incorporeas similitudines corporum*) e il vero a cui si attinge con l'intelligenza: *Haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit*, questa e altre certezze la luce mostra agli «occhi interiori». E nel momento in cui si distingue troviamo segni rispetto a referenti interni, e insiemi di segni mentali che si muovono in connessione a referenti esterni: immagini corporee, scie di luce, il magma che sta nel pensiero.

Ma quale tipo di certezza cognitiva si può basare su una tale indicatività, su una così persistente azione semiosica di colui che pensa?

FIGMENTA

Nel *De vera religione* in modo direi folgorante, tanto breve quanto efficace, Agostino ammette due elementi importanti di questa strategia cognitiva dell'uomo, che sta nel riconoscimento e nella creazione di immagini: 1. la realtà naturale è mutevole, e questa mutevolezza è garantita dalla natura immutabile di Dio (e vediamo che la barra pesa anche qui sul Significato), 2. le rappresentazioni del corpo, del reale, del vivente, i *phantasmata*, sono tanto mutevoli e plasmabili quanto inalienabili, è difficile liberarsene: insomma tracce che fanno permanere il Senso e lo fanno pesare sulla ricerca del vero:

Ciascuno sa dai propri stati affettivi che l'anima è soggetta a cambiamento, non certo per quel che concerne il luogo, ma a proposito del tempo. Per ciascuno poi è facile rendersi conto che il corpo è mutevole tanto rispetto al tempo quanto rispetto al luogo. Le rappresentazioni, a loro volta, non sono altro che immagini (*figmenta*) ricavate dalla forma corporea mediante i sensi. È facilissimo ricordarle così come le abbiamo ricevute oppure, mediante il pensiero, dividerle, moltiplicarle, riunirle, ampliarle, metterle insieme, scompigliarle o dar loro qualunque forma, mentre è difficile liberarsene completamente quando si cerca la verità. (*De vera religione*, 10,18)

I *figmenta* sono perciò qualcosa che deriva dal lavoro percettivo rispetto alla forma corporea, delle simulazioni, dei tracciati, ma non simboli, non sostitutivi: la parte importante dell'atto di riconoscimento sta nella scoperta della relazione esistente fra *figmenta* e corpi (fra significanti e referente). Ma a questo punto Agostino non si preoccupa minimamente di produrre il problema dell'identificazione: ed è chiaro per lui che questo tracciato dei *figmenta* facilmente può essere ricordato dal momento che si collega all'esperienza diretta di cui rimane ricordo nella mente, oppure ci si può dedicare alla manipolazione, al trasferimento, al cambiamento di *status* che, anche se nocivo al fine del vero teologico, pure consente di trattare le

immagini come materia linguistica, come un linguaggio, manipolabile perché ricontestualizzabile. D'accordo, il finto orrore, ed errore, a cui allude Agostino porta a sentire il peso di questa facilità sulla cosiddetta ricerca della luce vera, ma allo stesso tempo si ammette qui che, mentre il Significato può continuare a rimanere barrato in attesa del gran momento che però viene dopo, nel presente vivente si garantisce la creazione del Senso attraverso l'azione di energia manipolatrice della materia delle immagini.

In più viene da domandarsi: che cos'è questo vero posto come luogo altro, legislatore, raggiungibile solo dopo la parentesi terrena? Ancora con uno straordinario colpo di coda, sempre nel *De vera religione* (39, 73) viene richiamata la strada del dubbio come indissociabile dal raggiungimento del vero:

chiunque comprende che sta dubitando, comprende il vero e di ciò che comprende è certo; dunque è certo del vero. Ciò vuol dire che chiunque dubita dell'esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne.

E se è impossibile che ci sia un uomo che «riesca a vedere senza alcuna immagine di realtà materiale» (*sine ulla imaginatione visorum carnalium*) (*De vera religione*, 34,64), allo stesso tempo bisognerà combattere le abitudini legate ai corpi che impediscono all'occhio della mente di vedere secondo i suoi desideri (ivi, 35,65). Per Agostino le immagini addirittura premono come una folla sull'anima, legate questa volta alle induzioni del desiderio che rischia di intasare quel circuito della sensazione, la cui teoria è esposta in modo affascinante nel *De Musica*.

L'immagine, dunque, si forma su un doppio circuito: quello del visibile corporeo e quello del non visibile, nell'azione complementare di quelli che Agostino chiama occhi del corpo e occhi dell'anima o della mente. Appunto nel *De Fide rerum quae non videntur* (1,2) è il non visibile a premere sulla soglia cognitiva, a premere per farsi a sua volta immagine, e si direbbe per divenire oggetto e funzione cognitiva: «tu che non vuoi vedere se non ciò che vedi, ecco, tu vedi con gli occhi del corpo i corpi presenti e vedi con l'animo, poiché sono nel tuo animo, le tue volontà e i tuoi pensieri del momento». C'è una sorta di deposito interiore che regola il riconoscimento di un referente assente attraverso l'elaborazione o rielaborazione dell'immagine apparente presente che da sola non basterebbe con la superficie dell'apparenza al discorso e al riconoscimento. In questo senso, oggetto dell'immaginario è l'oggetto che stanza come immagine interiore percepita, sta insomma in quella profondità ricorrendo alla quale noi supponiamo che sarà più tardi concesso alla poesia e al pensiero di Leopardi di elaborare una dimensione plausibile dell'immagine referenziale dell'infinito a partire dal finito, e di poterne parlare come di un indeterminato percepibile. In termini agostiniani diremmo che Leopardi percepisce l'infinito che sta già dentro di lui con gli occhi della mente mentre gli occhi del corpo da soli si sarebbero bloccati al di qua del confine stabilito dalla linea della siepe e dell'ultimo orizzonte.

È come se Agostino introducesse alla considerazione del referente dell'immaginario come superamento ma anche complemento dei referenti stabiliti dall'immagine diretta degli occhi.

Noi percepiamo, secondo quest'ottica, a partire dai raggi che vengono emessi dai corpi, ma anche a partire dalla conoscenza di noi stessi, ossia dallo sguardo entro noi stessi, a partire da una elaborazione cognitiva e orientativa che sta in noi stessi.

C'è un passo determinante nel *De Trinitate* (IX, 3,3) in cui si fa derivare da questa duplice visione il conformarsi di una realtà non a senso unico, non apparente, o almeno non unicamente fatta di apparenze e presenze. Ne deriva la necessità di considerare l'immagine, la realtà, la conoscenza come insieme di forze in campo, insieme di dinamiche di raffronto, come movimento di elementi posti in un circuito, che per noi è il circuito del Senso:

Come conosce lo spirito (*mens*) un altro spirito se non conosce se stesso? Lo spirito non conosce gli altri spiriti ed ignora se stesso, come l'occhio del corpo che vede gli altri occhi, ma non vede se stesso. Infatti con gli occhi del corpo vediamo i corpi, perché i raggi che essi emettono e che toccano gli occhi che guardiamo non possiamo rifrangerli e farli ritornare su di essi, a meno di non guardare in uno specchio. (...) Ma qualunque sia questa forza che permette agli occhi di vedere, si tratti di irradiazione o altra cosa diversa, questa forza con gli occhi non la possiamo vedere; ma è con lo spirito che noi indaghiamo e, se è possibile, è con lo spirito che noi comprendiamo questo fenomeno.

In effetti per Agostino è attraverso una rappresentazione immaginaria (*per imaginale figmentum*) che vengono pensate le cose assenti che sono state in contatto con il corpo (*De Trinitate*, X, 10,16). Dunque, l'elaborazione dell'immaginario è strettamente connessa alla capacità di formare immagini a partire dal corpo che ha percepito materialmente altre immagini, o immagini corrispondenti a quelle elaborate e semmai ricontestualizzate nella mente.

Più specificamente nel secondo libro del *De libero arbitrio* (VII, 19, 76-78 e VIII, 20, 79-88) si delinea la teoria della percezione, che già abbiamo visto abbozzata in precedenza, connessa questa volta ad un doppio livello di immagini: da un lato, e a un livello più generale, vi sono cose sensibili che non vengono assimilate dentro il corpo, come la luce, il suono, i corpi stessi; dall'altro vi sono quelle cose che vengono percepite in tutto o in parte individualmente, e appartengono al privato, ma, al contrario delle altre, «vengono trasformate e cambiate in qualcosa che sia proprio nostro e quasi privato». Un tale processo di trasformazione induce a ritenere che Agostino sospetti la funzione di referenti come «oggetti» esterni trasformati e cambiati in referenti come «oggetti» interni.

A questo livello la trasformazione individuale implica la manipolazione immaginaria delle immagini in dipendenza di quella vita della mente che sarà in grado di appropriarsi di referenti generali attraverso l'indicatività segnica di ciascuna cosa rispetto al percepente, e quindi di rielaborare tali referenti operando una transcodifica del Senso e, aggiungendo con occhi moderni, di creare nuovi referenti ricontestualizzandoli. Si vede bene come tutto il discorso di Agostino non punti sul valore motivante del Significato, e anzi attraverso la serie di trasformazioni dei riferimenti articoli un vero e proprio circuito del Senso, utile a delineare la configurazione dell'immagine come insieme dinamico di parti, che non si staticizza e che considera l'io parte integrante di questo movimento continuo della coscienza

interpretativa. Secondo la quale il Significato si forma attraverso le operazioni del percepire, e non è, per dirla brutalmente, «preconfenzionato».

L'immagine insomma non esiste come assoluto in sé: esiste se e fino a quando le linee di trasformazione dei Significanti percepiti conducono ad un percorso che assicura una identità dell'immagine stessa. Lo statuto dell'immagine la vuole in questo caso non come forma dai confini inviolabili, ma come funzione in un processo o di un processo creativo del Senso. Rinviando la percezione dell'uno alla percezione non corporea / spirituale, Agostino profila una immagine del reale, anche di quello astratto e numerico, come insieme di parti infinite e molteplici, da considerarsi nella loro relazione fatta di specificità di punti di vista parziali. Ecco perché nel dialogo del *De libero arbitrio* domanda al suo interlocutore Evodio:

che cosa risponderesti se qualcuno ti dicesse che i numeri sono impressi nel nostro animo come immagini delle cose visibili non per la loro propria natura, ma attraverso quelle cose che attingiamo con i sensi? (*De libero arbitrio*, II, 8, 21,81)

Chiunque pensi con verità l'uno, scopre che senza dubbio non può essere percepito dai sensi esterni. È infatti dimostrato che, in generale, ciò che viene attinto dal senso esterno non è l'uno ma i molti; si tratta sempre di un corpo e perciò ha infinite parti. (ivi, II, 8, 22,84)

tali parti si trovano in ogni porzione di corpo per quanto piccola, e non si può perciò sostenere che vi sia alcun corpo veramente e puramente uno; tuttavia è possibile numerare tante parti diverse in un corpo solo possedendo una conoscenza distinta di quell'uno puro. Infatti quando cerco l'uno in un corpo so di non trovarlo, so però quello che cerco e quello che non troverò e che non posso trovare, o piuttosto che non c'è affatto. Dunque, anche se so che non vi è un corpo uno, so cos'è l'uno. (...) D'altra parte, ognuno e tutti i numeri devono il loro nome alle volte che contengono in sé l'uno. Inoltre la percezione dell'uno non avviene tramite il senso corporeo. (ivi, II, 8, 22, 86-88).

È interessante inoltre notare che la percezione dell'uno (che noi possiamo tradurre nell'unità motivante del Significato o del concetto) avviene mettendo in atto una conoscenza intuitiva generale, e mantenendo patente la differenza tra le infinite parti possibili che esistono perché, per differenza, è possibile ipotizzare un principio di unità. Queste infinite parti possibili sono parti di una relazione, sono indicazioni di percorsi e non oggetti fissati.

Tanto la *luce interiore* quanto la *verità segretissima* (*secretissima certissimaque veritas*) sembrerebbero fattori di fede posti contro la eventuale dispersione infinita e materiale, forse contro la trasformazione, forse riferimento ad un equilibrio di base a cui riportare il grande magma immaginativo-cognitivo. Eppure non è così. C'è infatti in primo piano il continuo va-e-veni agostiniano dalla materialità a qualcosa di non materiale, intuitivo, e che perciò deve poter essere detto secondo una elaborazione





del discorso che può attuare strategie inedite:

Quando considero l'immutabile verità dei numeri e, per così dire, il suo talamo più segreto o regione propria o un altro possibile nome con cui chiamiamo la dimora e la sede dei numeri, vengo portato lontano dalla materialità. E, trovando forse qualcosa che posso pensare, ma nulla che io possa esprimere con le parole, ritorno, per poter parlare, come spossato in questo mondo e cerco di dire in un linguaggio ordinario ciò che mi è apparso davanti agli occhi. Questo mi succede anche quando rifletto sulla sapienza con grande attenzione e concentrazione, per quanto ne sono capace. E la mia meraviglia è grande, proprio perché queste due cose si trovano in una verità segretissima eppure evidentissima, a cui si aggiunge la testimonianza delle Scritture, e infatti io ho menzionato sapienza e numero insieme. (*De libero arbitrio*, II, 11, 30, 122-123).

Il mondo delle cose che accadono sia fuori sia dentro di noi è sì destinato a corrompersi, ma è anche immagine di *superiorum exempla* di cui mostra copie o segni (*indicia*) (*De libero arbitrio*, III, 9, 28, 100). Dunque, non ci resta che fissare l'attenzione su queste indicazioni, sia pure con una consapevolezza maggiore. Dall'altra parte, proprio fissando la nostra attenzione unicamente sulla materialità degli eventi, corriamo il rischio opposto: di considerare nullo tutto ciò che non è collocato in uno spazio concreto:

◁ Crivelli, Agostino (particolare)

poiché tutto quello che non era in una di quelle forme di spazio mi pareva fosse il nulla, il vero nulla, non già il vuoto, come quando si asporta un corpo da un posto, e il corpo rimane svuotato di ogni corpo o terrestre o umido o aereo o celeste, che è pur sempre un luogo vuoto, come un nulla dotato di spazio.

Io, dunque, nel grossolano mio modo di pensare, privo anche di una nozione chiara del mio io, consideravo come niente assoluto tutto quello che non avesse estensione nello spazio, o diffondendosi o conglobandosi o tumescendo o che avesse o potesse avere una di quelle proprietà. La mia mente correva dietro ad immagini quali sono quelle seguite dagli occhi, non avvertendo che la forza immaginativa con cui le formavo non era alcunché di simile ad esse; eppure non potrebbe figurarsele se non fosse qualche cosa di molto elevato. (*Confessiones*, VII, 1).

Il richiamo perciò sta nel partire dai corpi e dal corpo dell'io, e in questo operare un ampliamento della prospettiva visiva che è capace di formulare un tracciato operativo anche «senza bisogno di pensare ad un oggetto qualsiasi» (l'immagine come processo cognitivo non è copia e imitazione di un sapere rigido, è anzi il risultato di una trasformazione di punti indicativi, significanti, tracce, e referenti, spazi individuabili anche dove si presumeva fosse il vuoto).

Nel saggio si fa riferimento alla traduzione e al testo delle seguenti edizioni delle opere di Agostino: *La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992; *Sermones*, Vienna, 1754; *Le eresie*, a cura di S. Fumagalli, Milano, Mimesis, 1995; *De Trinitate / La Trinità*, traduzione di G. Beschin, Roma, Città nuova editrice, 1987; *La vera religione* (comprendente *De vera religione*, *De utilitate credendi*, *De Fide et Symbolo*, *De fide rerum quae non videntur*), a cura di A. Pieretti, Roma Città nuova editrice, 1995; *Soliloquia / I Soliloqui*, trad. di D. Gentili, Roma, Città nuova editrice, 1997; *Confessiones / Le confessioni*, trad. di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1994; *De beata vita, De libero arbitrio / La felicità, La libertà*, trad. di R. Fedriga e S. Puggioni, Milano, Rizzoli, 1995; *Ordine, Musica, Bellezza (De Ordine, De Musica)*, a cura di M. Bettetini, Milano, Rusconi, 1992; *Il Maestro e la parola (De Magistro, De Dialectica, De Rethorica, De Grammatica)*, a cura di M. Bettetini, Milano, Rusconi, 1993.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele (ed. 1957), *De anima*, a cura di A. Barbieri, Bari, Laterza.
- Bodei R. (1997), *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste* (1991), Bologna, Il Mulino.
- Calabrese O. (2001), *Breve storia della semiotica*, Milano, Feltrinelli.
- Crevatin G. (1988), *Agostino e il linguaggio dei sogni*, «VS», n.50/51, maggio-dicembre 1988, pp. 199-215.
- Dalmasso G. (1984), *Consulere Veritatem. Soggetto del discorso e soggetto dell'etica in Agostino*, in Autori vari, *Di-segno. La giustizia del discorso*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, pp.71-106.
- De Monticelli R. (2000), *Il tempo e il regime musicale della parola. Meditazione su un motivo di Paul Valéry e sul «De Musica» di Agostino*, «Intersezioni», a. XX, n.1, aprile 2000, pp. 5-17.
- Eco U. (1997) *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Freud S. (1924-1929), *Opere 10. Inibizione, sintomo e angoscia, e altri scritti. 1924-1929*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- Maturana H. e Varela A. (1992), *L'albero della conoscenza*, Milano, Garzanti.
- Quintiliano M.F. (ed. 1975), *Institutiones oratoriae / Istituzione oratoria*, a cura di O. Frilli, Bologna.