

L'immaginazione tra memoria, volontà e inventio in Agostino

Amalia Salvestrini*

ABSTRACT

The article aims to deepen the aesthetic concept of imagination in the pre-modern age and in particular in Augustine of Hippo's thought. One develops the topic in three parts. The first part points out the emergence of the notion of imagination starting from the relationship between memory and will as it is treated in the *De trinitate* concerning the trinity of remembrance. The second part studies the rhetorical constitution of the imagination in its relationship with the rhetorical structuring of the Augustinian concept of memory, also referred to as the notion of *inventio*. The last part exemplifies the conferment of a rhetorical sense of imagination through the productive activity of the craftsman. Therefore, the rhetorical constitution exhibits a concept of imagination understood both as a *dynamic force* capable of connecting the sensible and the intelligible, and as a *free variation* of images and memorative notions. By choosing a moment prior to the modern birth of the discipline of aesthetics, the constitution of the idea of imagination from the rhetorical side of its description is thus highlighted.

KEYWORDS

Imagination, Rhetoric, Memory, Poiesis, Augustine of Hippo

Paul Valéry ascriveva il “potere del pensiero” (“le pouvoir de l'esprit”) a Leonardo da Vinci, come simbolo delle funzioni analogiche e immaginative, un pensiero capace di mettere in relazione ambiti differenti e di andare al di là del già pensato (Valéry 1996, pp. 13-14, 18, 38). Per questo l'immaginazione è facoltà che massimamente appartiene alle discipline in cui più è importante il potere inventivo della mente, come l'arte, ma anche la scienza. Nel presente contributo si indaga un momento particolare della storia del pensiero in cui l'immaginazione ha un ruolo rilevante nel processo del *pensare*, tanto da venire talvolta identificata e confusa con esso. In Agostino d'Ipbona non vi è propriamente una facoltà deputata

* Laboratoire d'études sur les monothéismes CNRS-EPHE (UMR 8584), Università degli Studi di Torino, amalia.salvestrini@gmail.com

alla produzione delle immagini mentali,¹ né essa è specificamente legata all'attività poetica artistica. Nell'avvicinarci al nostro oggetto di indagine, ha senso tuttavia non solo parlare di immaginazione, ma anche prendere avvio dalle parole di Valéry proprio per il legame che Agostino sottolinea tra la rielaborazione delle immagini interiori e il pensiero stesso, un pensiero in cui – come noto – l'analogia ha un ruolo decisivo.²

Il radicamento della nozione agostiniana di immaginazione nel processo del pensiero (*cogitatio*), è qui approfondito in tre tappe. In primo luogo, si intende mostrare l'emergere della nozione di immaginazione a partire dalla relazione tra memoria e volontà. In secondo luogo, si propone di studiare l'immaginazione in rapporto alla strutturazione retorica del concetto agostiniano di memoria, anche in riferimento alla nozione retorica di *inventio*. Infine, si cerca di esemplificare il conferimento di senso retorico all'immaginazione con il fare produttivo dell'artefice. Scegliendo un momento precedente alla nascita moderna della disciplina estetica, si studia quindi la costituzione dell'idea di immaginazione a partire dal lato retorico della sua descrizione.³

1. Immaginazione e pensiero

È importante comprendere il tema dell'immaginazione all'interno del più ampio contesto del pensiero di Agostino e in particolare a proposito di ciò che è stato chiamato il “dinamismo” agostiniano della ricerca (Parodi 2006, pp. 27 sgg.). In seguito alla conversione al cristianesimo, per Agostino il corpo e lo spirito non rappresentano due principi distinti, quanto piuttosto possono essere oggetto di due diversi atteggiamenti dell'anima. Con il movimento *foras/intus* e *inferior/superior* Agostino delinea il percorso di ricerca del vero: l'anima parte dalla realtà sensibile, ne riconosce i criteri intelligibili che riconducono a quelli conservati nella memoria, per consentire infine la risalita verso i criteri eterni e superiori da cui ogni cosa deriva. L'anima non deve distogliersi (*aversio*) e disper-

¹ Sulla nozione di immaginazione in Agostino si segnalano i saggi in Pacheco & Meirinhos 2006, in particolare quelli di Solère, Djuth, Boulnois, Brito Martins, Ceresola e Rosa. Solère (2006, p. 709) sottolinea che solo in un'opera Agostino parla di una facoltà della produzione delle immagini, lo *spiritus*, come si legge in *De Genesi ad litteram* XII, 23, 49 e 24, 50.

² Per una lettura di Agostino che mette al centro l'analogia come strumento di ricerca e struttura ontologica, cf. Parodi 2006.

³ Si condivide qui l'atteggiamento metodologico che pone al centro ambiti come la retorica per tratteggiare percorsi possibili di storia dell'estetica precedente alla nascita della disciplina (Franzini 2015).

dersi nel molteplice sensibile, ma deve ricercarne l'unità attraverso i criteri intelligibili che lo regolano e ne determinano l'ordine. Tendere all'unità intelligibile, che in Agostino non è l'Uno plotiniano bensì è l'*aequalitas* relazionale di cui la trinità divina costituisce il paradigma (ivi, pp. 107 sgg.), rappresenta quindi la direzione retta verso cui l'anima si *converte* e si rivolge.⁴

In tali coordinate concettuali, qui richiamate in estrema sintesi, si svolge la trattazione agostiniana della memoria e dell'immaginazione, specialmente là dove si riconosce una memoria del sensibile e una dell'intelligibile, o si connotano negativamente le rappresentazioni immaginative slegate dal vero perché, anziché direzionare rettamente l'anima, contribuiscono a distrarla con il fragore del molteplice sensibile. Come si vedrà, Agostino riconosce invece la potenza – anche immaginativa – del pensiero, là dove rettamente direzionato.

Uno dei punti significativi dell'opera agostiniana in cui si mette a tema l'immaginazione è il libro XI del *De trinitate*, quando Agostino affronta la trinità del ricordo. Agostino propone un percorso per comprendere la trinità divina attraverso una serie di analogie successive, dalle trinità più note, esteriori-inferiori, alle meno note, interiori-superiori, mettendo così in luce la relazionalità che lega i tre termini. La trinità del ricordo (memoria, visione interiore e volontà) è presentata dopo la trinità della visione (oggetto esterno, visione e attenzione o *animi intentio*).

L'analisi agostiniana è qui estremamente interessante al fine di chiarire i processi della conoscenza che riguardano la memoria e, come vedremo, l'immaginazione.⁵ Un oggetto assente può essere reso presente alla mente attraverso l'attività memorativa. Il materiale proveniente dai sensi è conservato nella memoria e viene attualizzato nella visione interiore tramite cui appare un'immagine, una similitudine, della cosa ricordata. Il rapporto tra memoria e visione interiore è possibile grazie alla volontà che dirige l'attenzione verso il contenuto che si ricerca e che è conservato nella memoria. L'unione di memoria, visione e volontà si chiama – prosegue Agostino – *pensiero (cogitatio)* (Agostino 1968, XI, 3, 6).⁶

Nel distinguere tra immagine conservata nella memoria e immagine rievocata nel ricordo, compare il primo termine, *phantasia*, che suggerisce il legame stretto, e talvolta ambivalente, tra memoria e immaginazione. Agostino chiarifica ciascun passaggio

⁴ Si veda, ad esempio, il sesto libro del *De musica* di Agostino.

⁵ Sulla nozione di memoria in Agostino si segnala Cillerai 2008.

⁶ Si segnala l'interessante etimologia di *cogito* che già a livello semantico collega il pensiero alle funzioni memorative e immaginative: *cogito* secondo Agostino deriva da *cogo*, raccogliere. Cf. *Conf.* X, 11, 18 (Agostino 1981).

del processo memorativo e procede ancora una volta con analogie successive. Come la distinzione tra la forma visibile che informa l'organo di senso e la sua similitudine prodotta dalla percezione (senso informato) è coglibile grazie alla ragione, così la ragione permette di distinguere tra l'immagine conservata nella memoria e la sua somiglianza nella rievocazione del ricordo. Agostino però in entrambi i casi utilizza un termine riferito all'ambito immaginativo: *phantasia*.⁷

Vi è quindi una immagine nella memoria distinta da quella rievocata nel ricordo. La *phantasia* arriva anche a rappresentare cose dimenticate o mai esperite (Cillerai 2008, pp. 134-135; Solère 2006, pp. 712-713), ma è altresì l'immagine rievocata nella mente da una volontà che concentra lo sguardo interiore su di essa al punto da farle acquisire una tale vividezza per cui è difficile distinguerla dagli oggetti esterni (Agostino 1968, XI, 4, 7). Agostino enumera diversi casi in cui ciò accade, ad esempio nei dormienti, nei folli, negli indovini e nei profeti. In altri momenti lo sguardo interiore si rivolge alle immagini rese nitide dal desiderio o dal dolore.

Lo sguardo della mente effettua modificazioni sul ricordo oltre che secondo intensità, anche "aumentando, diminuendo, cambiando, accostando a suo piacimento" (ivi, § 5, 8) e qui compare un altro termine significativo per il nostro discorso: il verbo *immagino*. La potenza dell'animo *immagina* le cose come se fossero diversamente da quanto essa sa, o ignora che siano. Le immagini slegate dal mondo sensibile, o modificate, sono *imaginata phantasmata* (*ibidem*), e ciò che le pone in essere non è né una sostanza né una facoltà, ma un atto di pensiero.

Il confine tra memoria, immaginazione e, si può ora aggiungere, pensiero è quindi labile anche quando la volontà collega e mette insieme contenuti memorativi differenti. Proprio in questi casi l'immaginazione appare come una *libera variazione* delle immagini della memoria. Ci si ricorda di un solo sole, perché un sole è stato visto, ma la volontà può compiere variazioni a suo piacimento, per cui se ne possono pensare (*cogitare*) nel numero, nelle dimensioni, nei movimenti, nei colori che si vuole. Le variazioni, tuttavia, si basano tutte sull'unico sole che la memoria conserva (ivi, § 8, 13).

⁷ Sulla *phantasia* in Agostino e sulla sua derivazione stoica, cf. Solère (2006, pp. 705 sgg.) che sottolinea il suo utilizzo a proposito delle immagini illusorie. Olivier Boulnois (2006, p. 740) evidenzia il nesso tra il greco *phantasia* (rappresentazione di un oggetto esterno) e la traduzione latina *visio*, come si legge in *Institutio oratoria*, VI, 2, 29 (Quintiliano 1971). Agostino tuttavia, prosegue Boulnois, distingue come gli stoici *phantasia*, che si riferisce a un oggetto esterno, da *phantasma*, che invece è una visione allucinatoria o senza oggetto.

Il libero variare l'immagine memorativa è quindi un atto di *pensiero* che sconfinava con l'atto dell'immaginare (*imagineo*).⁸ L'errore si introduce quando si opina che le forme delle cose variate nella mente si riferiscano al mondo esterno, là dove invece non si basano sull'immagine ricordata, bensì si formano sulla "varietà del pensare" ("sed cogitandi varietate formatur") (*ibidem*).

In altre parole la volontà rielabora e associa a piacere i dati della memoria. Si manifesta così l'inscindibile correlazione di ciascun termine della trinità (memoria, visione interiore e volontà), dal momento che la volontà è certamente la facoltà che permette di dirigere liberamente lo sguardo e nel modo desiderato, ma la memoria rimane imprescindibile per ogni visione e operazione della mente. Agostino stesso osserva, con una magnifica espressione, che "la memoria è la misura del pensiero" (ivi, § 8, 14): ciò significa che ovunque si volga lo sguardo orientato dalla volontà, il suo oggetto, la sua base, sarà sempre un oggetto memorativo (i versi trascorrono nel tempo, ma sono fissati nella memoria, come si legge nel sesto libro del *De musica* (§ 8, 21)), oppure un oggetto rievocato. La libera variazione dell'immaginazione-pensiero non può quindi prescindere dalla sua *mensura*, la memoria, i cui elementi sono innumerevoli secondo modalità diverse (Agostino 1968, XI, 8-11).

Ancora, Agostino torna sulla capacità della volontà di variare liberamente ciò che la memoria conserva producendo immagini false, cioè che non hanno un corrispettivo nel mondo sensibile. "Chi mai ha visto" – osserva Agostino – "un cigno nero?" Nessuno l'ha mai *visto*, ma lo si può facilmente *pensare*, nel rievocare la figura conosciuta attraverso i sensi e nel coprirli di colore nero (ivi, § 10, 17). Ne consegue che variare le immagini memorative è un'operazione del pensiero (talvolta *cogito*, talaltra *imagineo*) guidata dalla volontà, ma che si libera dal sensibile per attingere all'intelligibile solo grazie alla ragione (*ratio*), che può addirittura arrivare a pensare ciò a cui attraverso la *phantasia*, ossia tramite immagini, non è possibile giungere. Per quanto il campo dell'immaginazione si sovrapponga con quello del pensiero, quest'ultimo eccede il primo, poiché comprende non solo immagini sensibili, sebbene ricordate o modificate a piacimento, ma anche "oggetti" di ragione, come quando quest'ultima annuncia l'infinità del numero.

⁸ Solère ha sottolineato la conformità del lessico di Agostino a quello di Cicerone a proposito dell'attribuzione di una funzione immaginativa alla *cogitatio* (Solère 2006, p. 714, in cui è citato Cicerone 1933, I, 15, 39; I, 37, 105).

2. Costituzione retorica dell'immaginazione

Ci si può ora interrogare sulla costituzione retorica dell'immaginazione in Agostino, alla luce sia dell'interconnessione tra memoria e immaginazione, appena mostrata, sia dell'importanza della retorica nel concetto agostiniano di memoria. Diversi studiosi hanno sottolineato la strutturazione retorica della memoria in Agostino (Cillerai 2008, pp. 113 sgg.). La memoria retorica, che riemerge nelle trattazioni agostiniane, può essere sintetizzata in tre punti principali: è una potenza attiva (*vis*), ha una estensione pressoché infinita e ha un carattere divino (ivi, pp. 114-120). Nelle *Tusculanae disputationes* si trova una significativa sintesi di ciò che Cicerone intende per memoria, anche in campo retorico.⁹ Secondo Cicerone la memoria è una *vis* (Cicerone 1918, I, 25), infinita per la capacità di raccogliere innumerevoli oggetti (ivi, I, 24), la cui profondità nasconde nozioni eterne che l'anima platonicamente conserva prima della sua unione con il corpo (ivi, I, 25). L'anima umana, con le sue capacità di conoscere, ricordare e inventare, ha una origine divina. Divina è quindi la memoria così come l'inventiva ("inventio atque excogitatio") che ha portato gli uomini a nominare le cose, al vivere associato, a trovare le arti e le discipline con le loro regole, come la musica, l'astronomia, la poesia, l'eloquenza e la filosofia (ivi, I, 25-28).

La descrizione dell'estensione della memoria nella tradizione retorica si accompagna con una serie di metafore architettoniche volte a costruire la *memoria artificialis*, come delimitazione di luoghi entro cui inserire immagini che fungono da indici per le *cose* e le *parole* da ricordare (Cicerone 1995, II, 86-88; ps. Cicerone 1923, III, 16, 19; Quintiliano 1971, II, 2 sgg.; Yates 1993, pp. 3-26). Nelle *Confessiones* il concetto agostiniano di memoria si costituisce proprio attraverso una strumentazione retorica che fa riferimento a metafore spaziali per indicare l'infinita ampiezza e l'impenetrabile profondità di un ambiente dinamico e aperto a sempre nuove ridefinizioni.¹⁰ Nel libro X la memoria è indicata come "thesaurus" (il termine forse più caratteristico nei testi di retorica ciceroniana), ma anche come "aula ingens", "penetrabile amplum et infinitum" (Agostino 1981, § 8, 15) e "sanctuarium" (ivi, § 25, 36), la cui capacità è inaudita, "immensa capacitas" (ivi, § 9, 16), perché si presenta

⁹ Sulla notevole presenza degli scritti di Cicerone nell'opera di Agostino si segnala lo studio di Testard (1958, pp. 206-217), in particolare là dove si mostra la diffusione delle opere filosofiche e retoriche dell'arpinate (si ricordano le *Tusculanae*, il *De oratore* che qui interessano specificamente).

¹⁰ Sul concetto spaziale e le metafore architettoniche nel concetto agostiniano di memoria, si vedano Djuth 2006 e Cillerai 2008, pp. 101 sgg.

come una “magna vis” in grado di accogliere una “profunda et infinita multiplicitas” (ivi, § 17, 26).

Come si è visto, Agostino collega a livello teorico l'attività della memoria con quella dell'immaginazione-pensiero. Se si approfondisce il nesso retorico tra *inventio* e *memoria*, ci sono ragioni per avanzare l'ipotesi che la retorica abbia un ruolo anche nella costituzione del concetto agostiniano di immaginazione.

Nella trattatistica retorica *inventio* e *memoria* compaiono come due parti distinte della disciplina, ma attraverso alcuni passaggi, come è emerso parzialmente dalle *Tuscolanae*, è possibile comprendere i loro nessi gnoseologici. Nella *Institutio oratoria* Quintiliano osserva che anche nell'improvvisazione (“*extemporalis oratio*”) ci si deve basare su ciò che la memoria conserva (Quintiliano 1971, XI, 2, 3): il pensiero (*cogitatio*) si protende verso ciò che vuole dire e quando l'ha trovato (*inventio*), lo deposita nella memoria. Quest'ultima, ricevuto il materiale scelto dalla *inventio*, lo passa alla *elocutio* affinché sia pronunciato in modo appropriato.

La funzione della memoria nei suoi rapporti con l'invenzione, potremmo osservare, pare ambivalente. Da una parte sembra chiaro che la memoria interviene a fissare ciò che il pensiero ha trovato (*inventio*, *excogitatio*), l'invenzione esula dal già conosciuto. Dall'altro la memoria, intesa come estensione infinita i cui spazi sono sempre di nuovo configurabili, sembra offrire un'immensa varietà di oggetti cui l'*inventio* si rivolge per costruire il discorso. Nel *De oratore* si osserva che l'“animo si deve sempre rivolgere ai capisaldi e [...] ai luoghi da cui si traggono tutte le cose trovate (*omnia* [...] *inventae*) per ogni orazione” (Cicerone 1955, II, 34, 146-147) e, si potrebbe considerare, i capisaldi e i luoghi sono acquisiti dall'arte e ritenuti nella memoria come strumentazione retorica cui attingere.

Tenendo per il momento da parte tale questione, ci si può concentrare su altri due passaggi del *De oratore* che chiariscono meglio il funzionamento gnoseologico della *inventio*. A proposito del primo mezzo di persuasione, ossia la prova che ciò che si sta difendendo è vero, si enumerano due generi di prove: quelle estrinseche, che l'oratore non deve inventare (*excogito*), come i documenti e le testimonianze, e quelle intrinseche, che invece egli deve trovare (“*inveniendis cogitandum est*”) (ivi, II, 27). L'attività dell'*invenire* e dell'*excogitare* è esplicitata poco più avanti (ivi, II, 35) quando si enunciano tre condizioni della *inventio*, ossia l'ingegno (*acumen* o *ingenium*), l'arte (*ratio* o *ars*) e la diligenza (*diligentia*). L'ingegno, spiega Cicerone, è senz'altro la prima facoltà che l'oratore deve avere nel momento dell'*inventio*, ma la diligenza è quella più importante poiché da essa dipende tanto la

profonda conoscenza della causa quanto l'applicazione nelle altre parti della retorica, ossia la memoria, la pronuncia e l'azione. L'*ars* ha invece un ruolo minore e si limita a indicare dove cercare ciò che si intende trovare (*invenire*).

Il passaggio illumina bene tre nessi che qui è importante ritenere. In primo luogo *inventio* ed *excogitatio* sono quasi sinonimi. Inoltre nell'*inventio* ha un ruolo significativo l'*ingenium* che, anche sulla base di quanto visto prima delle *Tusculanae*, si potrebbe intendere come la capacità naturale di individuare collegamenti tra cose e di avanzare nella conoscenza, cioè la capacità che permette in ambito retorico di trovare gli argomenti appropriati alla causa e in altri ambiti di scoprire le regole della natura e le nuove arti. Infine tramite la diligenza l'*inventio* è collegata alla memoria che come si è visto ha un ruolo centrale nell'oratoria.

Agostino riprende il senso retorico di *inventio*, ma lo inserisce all'interno di un più preciso quadro gnoseologico. Nel *De trinitate* chiarifica il termine a partire dall'etimologia *invenio-in venire*, che mette in evidenza il nesso tra ricerca e trovare, ossia tendere, venire incontro (*venire in*), a ciò che si cerca. Infatti non si può trovare ciò che non è oggetto di specifica ricerca: gli oggetti che si presentano al senso non sono trovati sebbene si possa dire che sono conosciuti. Al contrario, si può tendere verso oggetti tanto sensibili, come fa l'attenzione corporea, quanto spirituali, come fa la mente quando trova (*invenit*) tendendo verso ciò che cerca (*in venit*) (Agostino 1968, X, 7, 10).

Nella *Lettera 7* a Nebridio, specificamente dedicata ai rapporti tra memoria e immaginazione, in cui si conclude con la possibilità della memoria senza immagini sensibili (come il ricordo di nozioni eterne e intelligibili), Agostino enumera tre tipi di immagini o *phantasiae*: provenienti dai sensi, opinata e trovate razionalmente. A proposito di queste ultime è significativo l'impiego del termine *inventio*. L'animo si raffigura nella mente le immagini di cose comprese razionalmente di cui non può avere esperienza sensibile: le cose naturali, come quando si trova (*invenio*) la figura del mondo cui segue l'immagine nella mente di chi pensa ("in animo cogitantis"); o anche le discipline, ad esempio nel rappresentarsi le figure geometriche e i ritmi musicali (Agostino 2004, VII, 2, 4). Se si pensa alla sezione commentata sulla trinità del ricordo, anche qui emerge la centralità della memoria proprio come "misura del pensiero", poiché tanto i dati sensibili quanto le nozioni eterne da cui sono tratte le discipline hanno sede, rispettivamente, nella parte sensibile e nella parte intelligibile della memoria. L'*inventio* collega il conosciuto con il meno noto, o anche latente, arrivan-

do a configurare *phantasiae* o rappresentazioni tramite *imagines*. Ma l'origine di ciò che non conosciamo tramite i sensi e tuttavia pensiamo (*cogitare*), è individuato da Agostino nella *vis* dell'animo di aumentare e diminuire, una forza immaginativa, quando legata a immagini sensibili, o di pensiero intelligibile, che comunque si fonda sulla memoria per esibire sia immagini sensibili che nozioni eterne dei numeri e delle discipline (ivi, § 3, 6-7).

Si torna così al problema posto in precedenza a proposito dei testi retorici e ciceroniani: posto che l'*inventio* precede la memoria, qual è la fonte da cui il pensiero trae ciò che cerca? Nell'arte dell'eloquenza ci sono ragioni per credere che l'origine risieda nei *loci*, o strutture argomentative apprese con l'arte oratoria. A loro volta, i *loci* sembrano essere conservati nella memoria. Anche i riferimenti del *De oratore* alla pratica e all'esperienza dei grandi retori sembrano sostenere la medesima conclusione. Vi è poi nelle pagine ciceroniane l'idea di una memoria come facoltà divina che, riprendendo la concezione platonica della reminiscenza, conserva le nozioni eterne, ad esempio delle discipline.

In Agostino, posta la centralità della memoria nel processo conoscitivo, come si è visto nel *De trinitate*, e la teorizzazione di una memoria intelligibile, espressa ad esempio nella *Lettera a Nebridio*, la questione della fonte dell'*inventio* sembra configurarsi in termini simili alla retorica, sebbene all'interno di un più preciso quadro gnoseologico. L'*invenire* è un trovare ciò che si cerca nei recessi sensibili o intelligibili della memoria. Vi è poi una *vis* capace di aumentare o diminuire, collegare o modificare i dati reperiti e che, con un termine agostiniano, potrebbe dirsi *cogitatio* (sensibile e intelligibile); mentre con un termine che Agostino usa come sostantivo per indicare non la facoltà, ma solo il prodotto, oppure come verbo per significare la funzione, potremmo appunto dire *immaginazione*.

3. *L'ingenium dell'artefice*

Nel paragrafo precedente si è cercato di mostrare come il lato retorico della costituzione dell'immaginazione in Agostino si situi nel nesso *inventio-excogitatio* e *memoria*. L'immaginazione non è propriamente l'*inventio* o l'*excogitatio*, ma tali nozioni retoriche permettono di comprendere meglio sia lo stretto legame che l'immaginazione intrattiene con la memoria (anche in relazione al concetto retorico) sia la sua capacità di andare oltre il già conosciuto producendo nuove forme, nuove disposizioni. L'immaginazione è

la *vis* che aumenta e diminuisce, combina e modifica gli oggetti memorativi, ma è anche vicina all'*ingenium* capace di trovare o escogitare l'ignoto per produrre nuove forme.

In conclusione, si può quindi sintetizzare il nostro percorso concentrando l'attenzione sulla prossimità del concetto di immaginazione con le nozioni retoriche di *ingenium*, *inventio-excogitatio* a proposito del fare produttivo. Come si è visto, l'*excogitatio* in retorica è legata alla *inventio*.¹¹ In Agostino il termine *excogitatio* è utilizzato anche per indicare il momento progettuale dell'artefice. Nel *De civitate Dei* (1955, XXII, 24) Agostino osserva che Dio ha donato all'uomo facoltà come l'intelletto o la ragione per raggiungere il bene e la felicità.¹² Inoltre con l'*ingenium* sono state inventate (*inventae*) molteplici arti, con l'operosità (*industria*) egli è pervenuto a costruire edifici e ha escogitato (*excogito*) e portato a compimento (*impleo*) una grande varietà di vasi, statue e pitture. Qui il nesso con la nozione retorica appare davvero significativo: come un oratore *escogita* i suoi argomenti prima di pronunciare il suo discorso, così il pittore *escogita* forme e colori prima di portare a compimento la sua opera.

Ancora una volta potremmo domandarci da dove l'artefice trae ciò che escogita. Agostino lo dice in un bellissimo passaggio in cui, attraverso un'analogia, egli chiarisce il modo con cui Dio crea, ma al tempo stesso descrive il fare produttivo umano (Agostino 1981, XI, 5, 7). L'artefice (*artifex*) foggia la forma di un corpo a partire da un materiale già esistente secondo il proprio arbitrio ("arbitratu animae"¹³), imponendo alla materia preesistente l'immagine, o bellezza (*specie*), contemplata in sé stessa con l'occhio della mente. Ma l'origine dell'arte dell'artefice (*faber*) è l'*ingenium* donato da Dio insieme al corpo, allo spirito che lo governa, al materiale su cui egli opera. L'ingegno fabbrile quindi acquisisce un'arte capace configurare nella mente l'opera da porre nel mondo. Questa scansione (*ingenium*, *ars*, cui si potrebbe aggiungere *diligentia* che ad esempio appartiene allo spirito che controlla i movimenti esecutivi dell'artefice), ricorda le condizioni della *inventio*, attività richiamata in ambito poetico da Agostino tramite l'*excogito* – vista sopra – dell'ideazione del vasaio, dello scultore e del pittore.

¹¹ In Agostino vi è traccia di questo legame proprio a proposito dell'eloquenza, si veda *De doctrina christiana* 4, 29.

¹² Sui rapporti di questo passo con Cicerone, si veda: Testard 1954, pp. 117-126 e 193-200.

¹³ L'espressione rimanda in effetti al carattere libero della volontà, facoltà fondamentale – come si è visto nel *De trinitate* – per scegliere il materiale memorativo da rappresentare o rielaborare in nuove forme.

Se il percorso proposto dice qualcosa su Agostino e in particolare sulla costituzione retorica dell'immaginazione, allora si può comprendere come in definitiva la fonte da cui l'artefice trae la propria arte sia ancora una volta la memoria. L'artefice non crea dal nulla perché egli non è Dio. L'ingegno dell'artefice tuttavia inventa, escogita, forme e colori a partire da ciò che la sua memoria conserva e sempre si rinnova, una memoria da cui trae altresì i criteri intelligibili (il bene, le proporzioni che altro non sono che la bellezza con cui struttura l'opera) orientativi dell'azione poetica, poiché essa è anche memoria dell'intelligibile e dell'eterno. La costituzione retorica dell'immaginazione ci mostra quindi una funzione dell'animo da Agostino non reificata, bensì mantenuta nella sua processualità, una forza dinamica (*vis*) capace di collegare sensibile e intelligibile, così come di modificare il già noto per porre in essere il *possibile* secondo *nuove forme*. Se per Agostino la memoria è la “*misura del pensiero*”, forse allora alla luce del nostro percorso l'immaginazione può essere detta il “*potere del pensiero*”. Un *potere* fabrile del *cogitare* che ci può interrogare ancora oggi e che getta un ponte al “*pouvoir de l'esprit*” di valérianiana memoria con cui il presente contributo ha preso avvio.

Bibliografia

- Augustinus Hipponensis, *De ciuitate Dei* (CC SL, 47; 48), eds. B. Dombart, A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955.
- Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, CPL 329, eds. W.J. Mountain, F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968 (tr. it. *La trinità*, Città Nuova, Roma URL: <https://www.augustinus.it/italiano/trinita/index2.htm>).
- Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* (CC SL, 27), ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 (tr. it. *Le confessioni*, Città Nuova, Roma URL: <https://www.augustinus.it/italiano/confessioni/index.htm>).
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, CC SL 31, ed. K.D. Daur, Brepols, Turnhout 2004 (tr. it. *Lettere*, Città Nuova, Roma URL: <https://www.augustinus.it/italiano/lettere/index.htm>).
- Bermon E., *Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia*, in “Archives de philosophie”, 72/2 (2009), pp. 199-223.
- Bettetini M., Paparella F. (a cura di), *Immaginario e immaginazione nel medioevo. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 2009.

- Boulnois O., 'L'image parfaite. La structure augustino-porphyrine des théories médiévales de l'image', in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: actes du 11. Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.): Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. 2, Brepols, Turnhout 2006, pp. 731-758.
- Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918.
- Cicero ps., *Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV*, ed. F. Marx, Teubner, Leipzig 1923.
- Cicero, *De natura deorum*, ed. W. Ax, Teubner, Leipzig 1933.
- Cicero, *De oratore*, ed. K. Kumaniecki, Teubner, Leipzig 1995.
- Cillera B., *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Edizioni ETS, Pisa 2008.
- Djuth M., 'Memory, Imagination, and the Inner Self in Augustine's Confessions', in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, vol. 2, Brepols, Turnhout 2006, pp. 716-730.
- Franzini E., 'Scorgere l'invisibile. Per un'estetica cristiana', in *Storia del cristianesimo 2: L'età medievale (secoli 8-15)*, a cura di M. Benedetti, Carocci, Roma 2015, pp. 345-367.
- Pacheco M.C., Meirinhos J.F. (a cura), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: actes du 11. Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.): Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. 2, Brepols, Turnhout 2006.
- Park W.J., *Imagining Divine Beauty: Augustine on Phantasma Lamentation and Expectation*, in "The Heythrop Journal", 62 (2021), pp. 803-815.
- Parodi M., *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006.
- Phantasia-Imaginatio. V *Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, (Roma, 9-11 gennaio 1986), a cura di M. Fattori, M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.
- Quintiliano, *Institutio oratoria* (LLA 390), a cura di L. Radermacher, V. Buchheit, Teubner, Leipzig 1971.
- Solère J.-L., 'Des images sans imagination (le lexique de l'image chez s. Augustin)', in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, vol. 2, Brepols, Turnhout 2006, pp. 705-716.
- Testard M., 'Note sur *De civitate Dei* XII, 24. Exemple de réminiscences cicéroniennes de saint Augustin', in *Augustinus magister: Congrès international augustiniien: Paris, 21-24 septembre 1954*, vol. 1, Études augustiniennes, Paris 1954.

- Testard M., *Saint Augustine et Cicéron*, Études Augustiniennes, Paris 1958.
- Valéry P., *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, a cura di S. Agosti, SE, Milano 1996.
- Yates F., *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1993.