

L'arte come menzogna e atto perlocutivo in Agostino

Francesco Paparella

La dottrina dell'immagine in Agostino può essere considerata per lo meno duplice.¹

Imago, infatti, può essere intesa, innanzitutto, in un senso più specifico, come l'immagine mimetica, il segno iconico, la copia artistica del reale che riproduce tratti ed elementi di una realtà fisica.

Il medesimo termine, però, può anche indicare una qualche forma di somiglianza tra due realtà, in particolare tra la cosa creata e la superiore potenza divina.

Il complessivo giudizio agostiniano sulle due accezioni di *imago* e in particolare sul loro valore aletico è radicalmente differente.

L'*imago* nella sua seconda accezione, come somiglianza, può fondarsi su un complesso rapporto di dipendenza metafisica tra Causa e causato ed ha nella relazione *secundum imaginem et similitudinem* propria della creazione divina dell'uomo una delle sue occorrenze più significative (secondo Genesi 1, 26 – un passo oggetto come è noto di una molteplicità di letture e interpretazioni).

Nel *De Trinitate* (Aurelius Augustinus 1968, X, 11.17 e XIV, 4.6) ma anche nell'*Epistula* 169 (Aurelius Augustinus 1840, 169, 2.6), ad esempio, l'Ipponate sottolinea come la mente umana e la Trinità siano organizzate in modo analogo: la *mens* dell'uomo può ricordare (possiede quindi *memoria*), comprendere (*intelligere*) e volere (*amare*).

L'anima umana, in particolare, pensa sé medesima e, dopo essersi conosciuta, ricorda sé stessa e infine desidera ed ama la propria natura.

In modo speculare la relazione intratrinitaria descrive le Persone della Trinità medesima secondo analoghi attribuiti: l'Essere associato alla memoria è proprio di Dio, il Logos rinvia al Cristo, mentre il rapporto di amore, capace di unire Padre e Figlio, appartiene allo Spirito santo.

¹ Una ricostruzione esaustiva di tutte le accezioni di "immagine" in Agostino supera i limiti di questo lavoro. Per una trattazione della questione si veda Bettetini 2006, pp. 74-77; Boulnois 2006.

Agostino ricorda ancora come l'anima sia simile a Dio in quanto immortale: l'anima stessa non cessa mai di esistere e non perde mai la propria natura che è quella di agire secondo ragione e intelligenza.

La medesima visione si ritrova, d'altra parte, come è noto anche nelle *Confessioni* (Aurelius Augustinus 1996 XIII, 11.12).

In ragione di tali omologie tra l'anima (con le sue facoltà) e il divino, l'anima stessa è *imago* del suo Artefice.

Tale dottrina ritorna anche in autori medievali successivi ad Agostino.

Tommaso nel *De veritate* (Thomas Aquinas 1964 q. 27, a. 5, arg. 5 e ad. 5) e nella *Summa* (Thomas Aquinas 1937, I, q. 93, a. 4, co.) riprende la dottrina dell'Ipponate sostenendo la conformità tra anima con le sue facoltà e Dio nelle tre Persone nonché affermando che l'intelletto è la parte massimamente simile a Dio nell'uomo in quanto rende capace l'uomo stesso di conoscere sé stesso e di conoscere il divino.

La trinità delle facoltà di Agostino diviene in Tommaso una triade di attività ascendenti in ragione della quale l'uomo ha un'attitudine a conoscere e amare con la sua mente Dio secondo natura, *actu vel habitu*; ma l'uomo è anche in grado di conoscere e amare imperfettamente Dio secondo la Grazia e infine di conoscere e amare perfettamente Dio secondo la similitudine della gloria. Ciascuna condizione produce una diversa immagine: di creazione, di ricreazione e di somiglianza.

Ancora più vicino alla lezione agostiniana è Bonaventura nel suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo ma soprattutto nel *De mysterio Trinitatis* (Bonaventura da Bagnorea 1891, q. 1, a. 1, arg. 4).

In queste opere il teologo francescano riprende la dottrina del *De Trinitate* recuperando sia la triade *mens, notitia et amor* sia quella memoria, intelligenza e volontà.

Nel passo del commento alle *Sentenze* richiamato, Bonaventura, inoltre, ricorda il carattere solo in parte simile dell'anima umana a Dio e l'opportunità che la capacità di pensare e riflettere sia orientata al divino e non a una realtà creata come l'anima stessa.

Va però ricordato anche come, al di là della relazione *secundum imaginem* dell'anima con Dio, l'intero mondo fisico per Agostino possa essere immagine della dimensione spirituale, dotato della capacità di condurre al trascendimento di sé medesimo come dato sensibile e di svelare la verità immateriale.

In questo senso le cose create sono in qualche modo *imagines* che operano secondo meccanismi allegorico-metaforici, studiati dall'Ipponate in opere come il *De doctrina christiana*, dove la capacità necessaria al credente di decifrare la Rivelazione scritturale

e il libro simbolico in cui consiste la Natura si fonda proprio sullo studio delle regole retoriche dei *signa translata* (Aurelius Augustinus 1962, II, 10.15).

Animali, piante e minerali sono “immagini” che riconducono, mediante una complessa attività di decifrazione, alla propria causa immateriale o rivelano verità di carattere spirituale.

Ancora Nell'*Epistola* 169, ad esempio, una realtà concreta come la colomba può essere considerata *imago sensibilis* dello Spirito Santo (Aurelius Augustinus 1840).

Si può qui solo osservare come questa dottrina agostiniana venga ripresa più volte nel corso del pensiero medievale, sino a diventare, in alcuni autori, uno stilema teoretico del tutto peculiare. È il caso, ad esempio, di Bonaventura da Bagnoregio che parla nella sua *Collatio in Haexameron* di *metaphoras rerum*, ovvero del valore metaforico delle cose, e nell'*Itinerarium mentis in Deum* delle realtà mondane come *vestigia* del trascendente.

Questa stratificata accezione di “immagine” è giudicata positivamente da Agostino, in quanto aleticamente positiva, capace di condurre con efficacia alla contemplazione del mondo ipersensibile e di fornire indicazioni per la conoscenza del divino.

Diverso è il giudizio agostiniano sull'immagine mimetica-iconica.

Agostino sviluppa una dottrina dell'immagine mimetica fondata su un netto giudizio negativo: i segni iconici sono decettivi, segnati da un basso valore aletico, intrinsecamente falsi.

In questo senso l'immagine mimetica sembra capace di compiere un'azione, ovvero quella di ingannare, di confondere, di produrre sconcerto nell'osservatore che si impegni in una disamina critica intorno alle proprietà denotative dell'immagine stessa e al suo rapporto con il vero.²

Il primo passo per comprendere tale dottrina è la ricostruzione della teoria della visione e in particolare della visione carnale in Agostino, condizionata dalla sua impostazione assiologica e metafisica.³

La teoria agostiniana della visione con gli occhi carnali attribuisce a questa forma di sapere un carattere inferiore, rispetto al lavoro razionale, e si fonda sulla dottrina del primato della sostanza psichica rispetto al corpo, anche nel processo di acquisizione delle informazioni sensoriali.

Per Agostino la visione corporea consiste nell'attenzione che l'anima rivolge alle forme colte dagli occhi e che derivanti dagli

² Una ricostruzione delle teorie medievali sull'immagine e sul suo valore aletico è presente in Boulnois 2008.

³ Sul tema della visione in Agostino: Spinoso 1999, p. 209, Panti 2002, pp 178-179. Sul tema del vedere in particolare con gli occhi carnali nel mondo medievale: Spinoso 1997.

oggetti esterni modificano il senso stesso, sul quale quelle forme si imprimono. Il *sensus* è così informato, riceve la forma dall'esterno cosicché la vista è un *informatio sensus*.

Fondamentale in questo senso è l'XI libro del *De Trinitate* (Aurelius Augustinus 1968, XII, 2.2, 2.5). Lì la visione è descritta come un'azione dell'anima che si serve del corpo quale strumento e mes-saggero: l'occhio è attirato dalla cosa e l'azione di questa si esercita solo sul corpo, mentre l'anima resta non condizionata.

Ancora nel *De Genesi ad litteram*, d'altra parte, Agostino formula una teoria dalla medesima valenza di quella del *De Trinitate*, destinata ad avere grande risonanza nel mondo medievale: la tripartizione delle forme di *visio* in *corporalis*, *spiritalis*, *intellectualis* (il *De Trinitate* e il *De Genesi ad litteram* possono essere collocati all'interno di un periodo temporale consimile: Aurelius Augustinus 1970 XII, 24.51).

Anche in questo caso Agostino sviluppa una gerarchia tra le forme di conoscenza carnale non solo indicando la *visio intellectualis* come la più perfetta, ma affermando anche che le forme di "visione" superiori sono indipendenti da quelle inferiori nonché capaci di giudicarle.

Se la visione corporale è la conoscenza dell'oggetto esterno mediante i sensi carnali, quella spirituale è la persistenza immaginativa delle informazioni acquisite dai sensi. A questo proposito vale la pena ricordare come Agostino proponga già nel *De musica* (Aurelius Augustinus, 1836, VI, 11.32) una distinzione tra *phantasia* e *phantasmata*: la prima è il ricordo della percezione del dato osservato carnalmente, simile alla visione *spiritalis*, la seconda, invece, è l'elaborazione/montaggio di elementi dati in modo "fantastico"; l'esempio è quello del ricordo del padre che si è conosciuto e che viene conservato nella memoria (*phantasia*), diverso da quello del nonno, mai incontrato, memoria quest'ultima prodotta dai movimenti dell'anima connessi agli oggetti che la stessa capacità mnestica umana conserva (i *phantasmata*). Riprese di una simile dottrina sono comunque ancora osservabili nel *De Trinitate* (Aurelius Augustinus 1968, XI, 5.8).

La *visio* intellettuale, infine, coglie ciò che non è corpo o immagine di corpo.

Anche nel caso della *visio spiritalis* Agostino, a conferma della dottrina della superiorità e indipendenza dell'anima dal corpo, pur affermando lo stretto legame tra quella modalità di conoscenza e la visione con gli occhi carnali, ribadisce che la prima è fondamentale per la seconda in ragione del formarsi nell'anima di qualcosa che non è il corpo visto con i sensi ma qualcosa di simile. Afferma di

conseguenza Agostino: “Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur” (Aurelius Augustinus 1970 XII, 24.51).

Alla sommità dell'intero processo vi è infine una conoscenza intellettuale che coglie modelli eterni e realtà non corporee.

Tale svalutazione agostiniana dell'*imago*, d'altra parte, tocca anche l'immagine mentale.

A seconda della dottrina gnoseologica di riferimento, infatti, l'immagine mentale derivata dalla conoscenza fisica delle cose materiali può svolgere un ruolo come momento di un processo cognitivo più complesso, sospeso tra il materiale e l'immateriale e capace di garantire un accesso alla conoscenza dell'universale e del non fisico, oppure non avere valore aletico.

La teoria delle *species* propria della gnoseologia aristotelica prevedeva la possibilità di un passaggio dal sapere sensibile a quello concettuale di natura universale (si veda il classico *De veritate* tomista “nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu”; Thomas Aquinas 1964, q. 2 a. 3 arg. 19).

La conoscenza intellettuale deve così essere ricavata dall'esperienza empirica. Lo stesso Bonaventura affermerà che: “Il giudizio, ... è l'atto che fa entrare nella facoltà intellettuale la specie sensibile ricevuta sensibilmente per mezzo dei sensi, rendendola idea pura e astratta” (Bonaventura da Bagnorea 1964, II, 6).

L'elemento mediano che permette il passaggio dalla cosa concreta all'universale è proprio la *species sensibilis* che non solo è colta dall'uomo anche attraverso lo sguardo (quale uno dei cinque sensi carnali), ma ha un particolare rapporto con l'immagine in quanto *figura*, nell'accezione di contorno-aspetto di un corpo (lo σχῆμα della lingua greca).

Questa dottrina è presente ad esempio anche nello *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino (Thomas Aquinas 1956, lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1).

Lì il *Doctor angelicus* innanzitutto osserva che in quanto imitazione (*imago* deriverebbe da *imitago*), l'immagine ha a che fare con la qualità e la forma della cosa riprodotta e poi aggiunge che la qualità deve essere espressione/segno capace di riprodurre la natura nonché la specie della cosa rappresentata.

In tale attività è centrale la figura che viene da Tommaso messa in rapporto proprio con la specie della natura: la prima è capace di dare espressione nonché rimandare alla seconda. La prova citata da Tommaso è la differenza di figure, intese chiaramente come organizzazione delle parti del corpo e aspetto dello stesso, nei diversi animali appartenenti a differenti specie.

Diverso, invece, è il modello gnoseologico agostiniano.

Fondato su un paradigma neoplatonizzante tale modello non ammetteva l'astrazione delle forme dal dato sensibile, ma piuttosto la conoscenza delle *rationes* eterne direttamente nella luce di Dio, secondo la dottrina esposta già nel *De magistro* (Aurelius Augustinus 1970, 11.38 – 12.40)

Se i sensi sono sufficienti per far conoscere le realtà materiali, il vero sapere dei contenuti spirituali è possibile in ragione dell'azione, all'interno dell'anima umana, del "maestro interiore". Si tratta di una teoria prossima a quella dell'illuminazione che fonda sull'interazione diretta con la Luce creatrice la possibilità per l'uomo di attingere un sapere non sensibile, e quindi stabile e vero. La verità nella sua pienezza insomma può essere colta solamente attraverso l'illuminazione, ovvero il dialogo tra l'uomo e il Maestro interiore (il Cristo quale *Verbum*).

In questo processo di apprendimento e disvelamento del vero il segno, anche il più perfetto come la parola, non ha il potere di creare autentico sapere ma, come detto sempre nel *De magistro*, può solo ricordare ciò che già si sa, illustrare a un soggetto con cui si comunica quanto consaputo da entrambi, o spingere alla ricerca della cosa, qualora non si possieda la conoscenza dell'oggetto al quale il segno rinvia.

Esemplare di tale impostazione agostiniana è ancora una volta un passo del *De Trinitate* (Aurelius Augustinus 1968, IX, 7.12); nell'eterna verità, osserva Agostino, vediamo la forma che è il modello del nostro essere e generiamo così un sapere come verbo "che nascendo non si separa da noi". Tale segno è diverso da quello sensibile e non ha natura interamente linguistica.

La conseguenza di tale dottrina, quindi, è nuovamente la svalutazione del dato sensibile e dell'immagine tanto mentale quanto mimetica ricavata dagli occhi carnali in quanto essa non è parte di un percorso cognitivo volto al coglimento del vero, ma solo il legame con la dimensione corporea, instabile e prossima al non essere.

A questa svalutazione dell'immagine Agostino accompagna una critica al potere aletico delle rappresentazioni artistiche elaborata in due luoghi delle sue opere: *Soliloquia* 2, 10.18 nonché le *quaestiones* 74 e 9 del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*.

Nel primo passaggio Agostino descrive l'immagine come falsa realtà, al contempo legata alla realtà che essa non è da un rapporto di somiglianza: l'immagine proprio in quanto simile alla cosa riprodotta si manifesta come non autentica. La sua natura è quella di essere vera immagine solo nella misura in cui è falsa cosa.

Dice l'Ipponate facendo parlare la propria *Ratio* con cui discorre in quest'opera:

“Perché evidentemente altro è voler esser falso ed altro non poter esser vero. Pertanto possiamo associare alle rappresentazioni dei pittori e degli scultori anche le rappresentazioni dovute all'azione umana, come le commedie, le tragedie, i mimi ed altre del genere. Così un uomo dipinto non può esser vero sebbene ha la parvenza della figura umana. [...] Da ciò ha origine qualche cosa di singolare del cui significato tuttavia non si può dubitare.

A. – Di che si tratta?

R. – Devi ammettere che tutte le finzioni anzidette in certi aspetti sono vere per lo stesso motivo per cui in altri aspetti sono false e che contribuisce al loro esser vere il solo motivo per cui in altro senso sono false. Quindi in nessuna maniera possono essere ciò che vogliono e devono essere, se rifuggono d'esser false...Non sarebbe vera pittura se non fosse un falso cavallo. E nello specchio non sarebbe una vera immagine dell'uomo se non fosse un falso uomo. Quindi per certe cose, ad essere in qualche parte un vero, contribuisce il fatto stesso che siano in qualche parte un falso.”⁴

Nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l'Ipponate riprende in parte questa dottrina commentando l'episodio biblico dell'evocazione di Samuele da parte di Saul (1Samuele, 28, 11 ss.). Agostino ricorda che ogni immagine (il termine può indicare tanto l'apparizione onirico-allucinatoria quanto la raffigurazione mimetica) è chiamata come la cosa che rappresenta (Aurelius Augustinus 1970, II, 3.1). Il legame di somiglianza rende intercambiabile la cosa e la sua immagine e al tempo stesso giustifica il giudizio negativo sull'immagine stessa in quanto differente dalla realtà alla quale rinvia: proprio la somiglianza rende l'immagine pericolosa nella sua differenza dalla cosa.

Un esito teorico analogo è quello che Agostino raggiunge nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Se nel *capitulum* 74 di quello scritto Agostino parla dell'*imago* quale *expressa* dalla realtà di cui è immagine e, quindi, condizionata dallo status ontologico di quella, nel *capitulum* 9 della medesima opera, significativo sin dal titolo *Utrum corporis sensibus percipi veritas possit*, l'Ipponate attacca ogni sapere sensoriale ricordando come non si possano distinguere le informazioni sensibili e le immagini che queste lasciano nei sensi (al pari di quanto accade nel sonno o nell'allucinazione) e come i sensi conoscano ciò che muta sempre, quindi non oggetto di un sapere vero (Aurelius Augustinus 1975, 9).

In queste riflessioni l'immagine come residuo mentale di un sapere carnale è distinta dalla rappresentazione artistica e al contempo a quella del tutto assimilata in ragione della medesima povertà aletica: ogni immagine non è la realtà raffigurata ma a quella rinvia in virtù di una somiglianza, rischiando così di impedire un sapere vero (nella confusione tra cosa e immagine); d'altra parte l'immagine appartiene alla dimensione materiale e sensibile, condividendone le criticità.

⁴ Cf. Aurelius Augustinus 1986, 2, 10.18.

Agostino, quindi, pone a tema il problema della relazione tra verità e falsità nell'immagine. Il vescovo di Ippona osserva che una realtà dipinta o rappresentata su un palcoscenico è falsa. Tuttavia, si può asserire la falsità di quella realtà dipinta unicamente in ragione del fatto che è simile alla sua controparte reale.

Le immagini come le rappresentazioni teatrali sono false in quanto sono simili al vero e sono vere in quanto sono false.

In questo modo l'immagine non solo può, ma deve essere falsa poiché in questo consiste la sua verità.

Con grande acume Agostino teorizza così il carattere paradossale dell'immagine: l'immagine può essere integralmente vera solo quando non è immagine e infatti ogni *imago* è vera immagine in quanto falsa cosa.

Come è noto la teoria degli atti linguistici elaborata da Austin in *How to do things with words* del 1962 distingue tra atto locutorio o locutivo (consistente nell'atto di dire qualcosa), atto illocutorio o illocutivo (nel quale è presente un fare nel dire) e atto perlocutorio o perlocutivo (al quale si fa riferimento quando un fare si realizza per mezzo del dire).

Illocutivo, in questa tassonomia, rimanda all'azione compiuta quando si proferiscono certe parole, secondo specifiche convenzioni, (come: "comandare" o "promettere"); la perlocuzione, invece, consiste in un dire che produce una modificazione delle condizioni interiori di chi partecipa all'interazione linguistica e di cui è responsabile colui che parla.

Austin, quindi, definisce la perlocuzione come un atto capace di ottenere certi effetti nel dire qualcosa.

Sulla scorta della ricostruzione della dottrina dell'immagine in Agostino si può affermare, allora, che l'*imago* stessa non compie integralmente un'azione, ovvero non inganna completamente, bensì si situa piuttosto in un margine tra il trarre in inganno e il non farlo. Questo accade perché l'immagine non è semplicemente falsa, ma ha nel suo essere falsa la propria verità, ovvero il carattere illusorio dell'immagine è già messo a tema e viene riconosciuto da chiunque si approcci a quel dispositivo segnico.

Al di là delle questioni teoriche pur rilevanti, ad esempio in che termini un segno iconico possa agire come un segno simbolico-linguistico (utilizzando sempre la tassonomia di Pierce) e quali siano le condizioni di buon funzionamento di una perlocuzione, l'applicazione del concetto di azione alla dottrina agostiniana di immagine permette di metterne meglio in evidenza la peculiarità, ovvero l'essere sospesa dell'immagine stessa in uno stato aletico ambivalente: falsa in quanto vera, vera in quanto falsa.

Questa condizione riassume meglio di altre teorie il fascino e il funzionamento dell'immagine: capace di portarci presso le cose proprio nel suo ritrarsi da esse e dal vero, l'immagine in Agostino acquisisce una natura del tutto peculiare e sembra riassumere il paradosso di ogni rapporto segnico con il reale.

Bibliografia

Fonti

- Aurelius Augustinus Confessiones libri 13, ed. von M. Skutella, H. Juergens, W. Schaub, B. G. Teubneri, Stutgardiae - Lipsiae 1996.
- Aurelius Augustinus, *Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hormann in Aurelius Augustinus, *Opera* 4, 1.4 (CSEL 89), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1986.
- Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher in Aurelius Augustinus, *Opera* 2, 13.2 (CCSL 44 A), Brepols, Turnhout 1975.
- Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram libri 12*, ed. I. Zycha in Aurelius Augustinus, *Opera* 1 (CSEL 28), Johnson reprint corporation, New York - London 1970.
- Aurelius Augustinus, *De magistro*, ed. W.M. Green, K.-D. Daurin in Aurelius Augustinus, *Opera* 2.2, CCSL 29, Brepols, Turnhout, 1970¹.
- Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ed. A. Mutzenbecher in Aurelius Augustinus, *Opera* 1, CCSL 44, Brepols, Turnhout 19702
- Aurelius Augustinus, *De Trinitate libri 15*, ed. W. J. Mountain, Fr. Glorie, in Aurelius Augustinus, *Opera* 16, Brepols, Turnhout 1968.
- Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin (CCSL 32), Brepols, Turnhout, 1962.
- Aurelius Augustinus, *Epistolae*, classis 3 in Aurelius Augustinus, *Opera*, Pars 7, apud Parent-Desbarres editorem, Parisiis 1840.
- Aurelius Augustinus, De musica, in Aurelius Augustinus, *Opera philosophica*, Pars 1, apud Parent-Desbarres editorem, Parisiis 1836.
- Bonaventura da Bagnorea, *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis*, ed. pp. Collegii a s. Bonaventura in Bonaventura da Bagnorea *Opera omnia*, vol. V/1 (*Opuscula varia theologica*), ex typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1891.
- Bonaventura da Bagnorea, *Itinerarium mentis in Deum*, in Bonaventura da Bagnorea, *Tria opuscula*, Typis collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1964.

- Thomas Aquinas, *De veritate*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1964.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*, 3.2, ed. M. F. Moos, Sumptibus P. Lethielleu, Parisiis, 1956
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, pars. I, ed. De Rubeis, Billuart et al., Marietti, Taurini 1937.

Studi

- Bettetini M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Boulnois O., *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Age (5.-16. siècle)*, Editions du Seuil, Paris 2008.
- Boulnois O., 'L'image parfaite: la structure augustino-porphyrénienne des théories médiévales de l'image', in M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos (eds.) *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.
- Panti C., *I sensi nella luce dell'anima*, in "Micrologus" (I cinque sensi) 10 (2002), pp. 177-198.
- Spinosa G., 'Vista, spiritus e immaginazione', in C. Casagrande, S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, SISMEL, Firenze 1999.
- Spinosa G., *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in "Micrologus" (*La visione e lo sguardo nel Medioevo*) 5 (1997), pp. 119-134.