Antonio Montanari

**La dottrina dei sensi spirituali in epoca patristica:Origene e Agostino**

Il cristianesimo ha inventato

la religione del contatto,

del sensibile,

della presenza immediata

al corpo e al cuore

(J.-L. Nancy)[[1]](#footnote-2).

G

li autori cristiani dell’Antichità,per parlare dell’incontro dell’uomo con Dio, hanno fatto ampio uso del linguaggio dei sensi[[2]](#footnote-3), tuttavia, non si deve ignorare che una trattazione sistematica della dottrina dei sensi spirituali può essere rilevata solo a partire dal Medioevo. È noto infatti che gli autori patristici esprimevano la percezione spirituale con un vocabolario ricchissimo e sfaccettato ‒ nei loro scritti si alternano infatti varie espressioni come senso dell’anima, sensi divini, sensi dell’uomo interiore, sensi del cuore, sensi spirituali ‒,ma anche estremamente fluido e, quindi, difficilmente definibile. Pertanto, affrontando questo tema negli autori di epoca patristica, una corretta metodologia esige che si eviti di imporre loro dall’esterno una sistematizzazione artificiale, che ignoriil contesto della trattazione e la complessità che caratterizza i loro scritti[[3]](#footnote-4).Occorreinoltre non perdere di vista ladistinzione, avanzata dagli studiosi, tra funzione analogica e funzione metaforica del linguaggio della percezione spirituale.Nel primo caso, infatti,il riferimento è alla descrizione dei sensi spirituali in termini analoghi all’operazione dei sensi corporei, mentre nel secondo non è sottintesa alcuna somiglianza con il funzionamento del sensorio corporeo, come ad esempio quando si usa la metafora della vista per parlare dell’attività mentale della comprensione o dell’immaginazione[[4]](#footnote-5).

Per tracciare un quadro della dottrina dei sensi spirituali in epoca patristica,ho pensato diriproporrein queste pagine due figure significative dell’Antichità cristiana: Origenee Agostino,perché ci consentono di percepire non solo due diverse fasi dell’elaborazione del tema ‒ le origini e la riformulazione latina‒, ma anche due diversimodi di accostarsi al problema dell’uomo. Il compito non è facile perché gli studi su questi due autori non mancano, ecertamente non sarebbe molto fruttuosoriprendere da capo la trattazione oripercorrere in una sintesi le acquisizioni ormai note.L’obiettivo che invece mi propongo con questo intervento è di inserirmi nel dibattito per suggerire una modalità diversa con cui accostarsi al tema. Tenendo conto dei percorsi già compiuti e muovendo dal punto di arrivo, il mio intento èinfattidiavviare il tentativo di rileggere la dottrina dei sensi spirituali attraverso una prospettiva diversa da quella che ha caratterizzato la maggior parte degli approcci passati. Senza nulla togliere al valore degli studi pregressi, occorre infatti riconoscere che la maggior parte di essi ha sottolineatosia in Origene che in Agostino la presenza di un dualismo, dal quale si trae l’impressione che la nostra umanità sia una realtà inadatta a percepire Dio[[5]](#footnote-6). La tesi che qui sostengo è invece che lo sforzo di riflettere sulla relazione fra l’uomo e Dio porti questi autori a purificare non tanto l’uomo dalla sua materialità, quanto invece il proprio pensiero dalla tentazione della spiritualizzazione platonica. La loro preoccupazione essenziale è infatti di custodire il dato imprescindibile del cristianesimo ‒ quello di un Dio che nell’esperienza storica di Gesù non esita ad assumere la carne dell’uomo ‒, un dato che costringe a recuperare anche la sensibilità e lo spessore materiale del corpo, perché è attraverso questa realtà che passa l’incontro con Dio. Il mio è dunque il tentativo diidentificare una via percorribile per recuperare il dato della sensibilità umana. Di quella sensibilità che continua ad essere percepita, in teologia, come una sfida per la qualità spirituale dell’uomo.

1. La dottrina dei sensi spirituali: un bilancio degli studi

Nel 1931 Karl Rahner completava la prima parte dei suoi studi teologici a Valkenburg, un istituto nel quale,attraverso un percorso accuratamente neoscolastico, venivano formati i Gesuiti[[6]](#footnote-7). Segno dell’interesse teologico di quegli anni sono alcune considerevoli pubblicazioni, che egli dedicava al tema dei sensi spirituali. Nel 1932, sulla «Revue d’Ascétique et de Mystique»compariva la sua lunga ricerca suOrigene, nella quale metteva a fuoco gli inizi di questa dottrina[[7]](#footnote-8). L’anno successivo, poi,prolungava l’indaginetracciando una storia della sua ripresa in epoca medievale, intuendo in sanBonaventura il compimento, in Occidente, dell’itinerario patristico[[8]](#footnote-9).

1.1.*L’articolo di Rahner, punto di riferimento per la riflessione successiva*

Mi sembra utile prestare attenzione all’articoloche Rahner dedicava alla dottrina dei sensi spirituali in Origene, perchégli studiosicondividono abitualmente non solo l’opinione secondo la quale il maestro alessandrino ne è l’iniziatore, ma anche l’impostazione e la metodologia.

Certamente, a distanza di ottant’anni, è utile riconoscere non solo il debito nei confronti di quelle intuizioni, ma anche alcune debolezze, che esigono di essere superate. Una prima carenza consiste nel fatto che all’epoca in cui scriveva, Rahnernon poteva disporre di alcuni testiorigenianifondamentali,comeLa disputa con Eraclide,riscoperta solo nell’agosto del 1941 a Tura, in una collezione di antichi rotoli di papiro[[9]](#footnote-10). Henri Crouzel ha inoltre precisatoche la distinzione tra prassi, fisica e teologia, che Rahnerfa risalire a Origene, in realtà è da attribuire a Evagrio[[10]](#footnote-11). E infine Hans Urs von Balthasarha contestatola pertinenzadell’interpretazione mistica della dottrina origenianadei sensi spirituali, che Rahnerfondava sui commenti ai Salmi, rivelatisiperò non autentici[[11]](#footnote-12).Nonostante questi punti deboli, lo studio di Rahnerha esercitatonotevole influenza su tutte le riprese successive del tema, e coloro che negli ultimi quindici anni se ne sono occupati, generalmente hanno continuato a far riferimento alla metodologia da lui proposta, sulla qualevorrei ora attirare l’attenzione[[12]](#footnote-13).

1.2.*Una proposta metodologica* indebitamente restrittiva

Nell’articolo di cui discutiamo, dopo aver precisato che lo scopo della ricerca è di studiare «i primi inizi dell’idea dei sensi spirituali in Origene e l’influsso che essa ha esercitato sulla successiva letteratura spirituale»[[13]](#footnote-14), e riconosciuto il proprio debito nei confronti delle intuizioniespresse da Auguste Poulain nel volume *Lesgrâces d’oraisonmystique*, al quale espressamente si riferisce, Rahner si sofferma sulla metodologia. A questo riguardo, egli afferma un principio molto chiaro:

Possiamo parlare di un’idea o dottrina dei sensi spirituali soltanto là dove espressioni per metà figurate e per metà realistiche come “toccare Dio”, “aprire gli occhi del cuore”, ecc., si trovano entro un sistema completo di cinque strumenti destinati alla percezione spirituale di realtà religiose soprasensibili[[14]](#footnote-15).

QuindiRahner distingue espressamentetra una “dottrina dei sensi”, intesa come elaborazione teorica, e la presenza dei singoli sensi spirituali. E poiché non tutti gli scrittori cristiani antichi, pur facendo uso del linguaggio, hanno elaborato un’esplicita e compiuta dottrina, si dovrà tener conto dei testi che si riferiscono soltanto all’uno a all’altro “senso” esclusivamente nei casi in cui «un autore spirituale si esprime chiaramente sui cinque sensi spirituali»[[15]](#footnote-16). In caso contrario, ci si può permettere «di lasciare da parte i numerosi testi religiosi in cui viene adoperato un solo senso per descrivere metaforicamente l’esperienza spirituale»[[16]](#footnote-17).

Questi sono, in sintesi, i principi da cui muove la metodologiarahneriana,che da allorasono staticontinuamente ripresi, senza mai essere posti in discussione.Solo in una recentissima pubblicazione la proposta di Rahner è stata giudicata indebitamente restrittiva, poiché gli autori antichi hanno molto da dire riguardo alla percezione spirituale, anche quelli che non hanno mai sviluppato un sistema teorico completo o un corpo di “dottrine” riguardo ai cinque sensi spirituali. Di fatto, la maggior parte degli autori patristiciha trattato il tema della percezione spirituale in modo non sistematico, e tuttavia sarebbe un grave errore ignorarli[[17]](#footnote-18).

Trovo quest’osservazione molto interessante e pienamente condivisibile, perché la distinzione rahnerianafra l’elaborazione di una dottrina e l’uso dei singoli sensi, non consente di cogliere la visione unitaria di un autore sui sensi spirituali, generalmente eccedente rispetto a una teoria. L’impressione èche anche in questo caso sia sortoun problema analogo a quelloche si è verificato nella storia dell’esegesi. Seinfatti si dovesse ritenere che l’esegesi è stata praticata solo da coloro che hanno anche esposto una teoria, ci troveremmo a dover ridurre drasticamente il numero degli autori che in epoca patristica si sono dedicati all’interpretazione della Scrittura. La realtà è invece che tutti gli antichi autori cristiani hannocommentato il testo biblico,a partire da alcune convinzioni condivise, che non c’era bisogno ogni volta di riformulare.Analogamente, anche per quanto riguarda i sensi spirituali occorre riconoscere che negli scritti degli antichi autori cristiani, spesso una teoria veniva data per scontata, in quanto semplicemente condivisa. Senza dimenticare che anche quando la esponevano dettagliatamente, lo facevano in modo occasionale, e quasi mai in un testo esclusivamente dedicato a tale scopo.

2. Origene: «In noi ci sono due specie di sensi»

È acquisizione comune che il problema teologico dei sensi spirituali sia stato affrontato nella riflessione cristiana a partire da Origene, il quale viene unanimemente riconosciuto come il primo autore che ne ha elaborato una dottrina[[18]](#footnote-19). Accostandoci ora ad alcuni suoiscritti, mi sembra utile ravvivare la consapevolezza della distinzione, evocata in apertura, tra funzione analogica e funzione metaforica del linguaggio della percezione spirituale, perchéeffettivamente nei suoi testiil linguaggio dei sensi vieneimpiegato talvolta in modo analogico, mentre altre volte il suo uso è chiaramente metaforico. Anche in questo occorre vigilare, per non cadere nella tentazione opposta a quella di Rahner, di voler cioè codificare immediatamente l’uso del linguaggio sensoriale come dottrina dei sensi spirituali.

2.1. *I nomi delle membra sensibili sono riferiti all’anima*

Il primo testo sul quale ci soffermiamo è tratto dal *De Principiis*e si collocaalla fine del trattato su Dio Padre. Si tratta di una pagina di notevole interesse, nella quale Origene accorda grande rilievo alla citazione di *Pr* 2,5 per parlare della conoscenza di Dio. Spiegando il versetto evangelico «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio», eglisi chiede: «Che altro è vedere Dio col cuore, se non comprenderlo e conoscerlo con l’intelletto?». Quindi constata che come il corpo ha degli organi di percezione, così anche l’anima ha occhi, orecchi, ecc., che sono le sue facoltà (*virtutes*), le quali devono essere rapportate al «senso divino» di cui parla Salomone:

Spesso i nomi delle membra sensibili sono riferiti all’anima, sì che si dice che essa vede con gli occhi del cuore (*oculiscordis*), cioè intuisce con l’intelligenza qualcosa di intelligibile (*id est virtuteintelligentiaealiquidintellectualeconjicere*). [...] Analogamente diciamo che essa usa anche delle funzioni di altre membra, che trasferite dalla denominazione corporea ben si adattano alle facoltà dell’anima, come dice anche Salomone: «Troverai il senso divino (*sensumdivinuminvenies / aisthēsintheianeurēseis*)» (*Pr* 2,5). Sapeva infatti che in noi ci sono due specie di sensi (*duo genera esse sensuum in nobis*): una specie di sensi mortale, corruttibile, umana, l’altra immortale e intellettuale, che qui ha definito divina. Dunque con questo senso divino non degli occhi, ma del cuore puro, cioè dell’intelligenza, Dio può esser visto da coloro che ne sono degni[[19]](#footnote-20).

In questo contesto, Origene passa dall’idea di comprensione intellettuale a quella di percezione attraverso le membra dell’anima. E in questo modo sottolinea la stretta relazione che unisce il *nous* dell’uomo e la *theiaaisthēsis*, intesa quale funzione superiore di un cuore puro. Tale intuizione gli consente di pensare l’uomo, creato secondo l’immagine di Dio, come dotato di un senso divino (*theiaaisthēsis*), che racchiude e unifica diverse facoltà (*dynameis/virtutesanimae*) o sensi spirituali, che hanno il loro corrispettivo nei sensi corporei.

La citazione di *Pr* 2,5 si riscontra anche nel*Contro Celso*, dapprima in una pagina nella quale Origene intende confutare il filosofo pagano,il quale sostiene che l’apparizione a Gesù dello Spirito Santo sotto la forma corporea di una colomba, narrata nell’episodio evangelico del battesimo, ha la consistenza di una favola. Dopo aver passato in rassegna alcuni episoditratti da Ezechiele e da Isaia,in cuisi parla dei cieli che si aprono e della voce che si fa udireodi altre realtà simili, il *didaskalos*li spiega paragonandoli a ciò che accade durante il sogno, quando «abbiamo l’impressione di vedere e di sentire effettivamente, quantunque nulla colpisca gli occhi o gli orecchi del corpo ed è pertanto il nostro spirito a creare queste cose»[[20]](#footnote-21). E pur consapevole che «tale spiegazione potrà recare una grossa sorpresa ai più semplici», non esita a indagare in profondità questi argomenti, e a sostenere con la Scrittura che

Esiste un certo senso divino, che soltanto il beato riesce a trovare, e del quale parla Salomone quando dice«troverai un senso divino(*sensusdivinuminvenies/aisthēsintheianeurēseisPr* 2,5)», e che vi sono diverse specie di questo senso: una vista, capace di vedereoggettidi natura più elevata di quella corporea,come i cherubini e i serafini; un udito appropriato avoci, diverse da quelle cherisuonano all’esterno; un gusto, che riesca ad assaporare il pane vivo disceso dal cielo e che dà la vita al mondo; così anche un odorato che percepisce quel buon profumo di Cristo, di cui Paolo dice: Noi siamoper Dio il buonprofumo di Cristo; e infine un tatto, come quello del quale Giovanni dice di aver toccato con le mani il Verbo della vita[[21]](#footnote-22).

Lo scopo di questa dottrina è duplice: anzitutto Origene intende persuadere l’uomo che la conoscenza sensibile è una percezione immediata della realtà, per sostenerepoi che il contatto che unisce l’anima a Dio è da intendere in modo analogo a quello che accade tra l’organo di senso e l’oggetto della sensazione.

Una terza citazione di *Pr* 2,5, si trova nel libro settimodel *Contro Celso*, dove il *didaskalos* risponde alla calunnia mossa dal filosofo ai cristiani, a motivo della loro pretesa di vedere Dio con gli occhi del corpo, di udire la sua voce con le loro orecchie e di toccarlo con le loro mani:

Noi sappiamo che dalle divine Scritture vengono usati termini omonimi, per indicare occhi ben diversi dagli occhi del corpo, e così pure per indicare le orecchie o le mani, e ‒ ciò che è più straordinario ‒ , per un senso più divino (*aisthēsintheioteran*) e completamente diverso da quello comunemente inteso. [...] Nessuno è infatti tanto sciocco da pensare che gli occhi del corpo colgano le meraviglie della Legge divina o che il precetto del Signore illumini gli occhi del corpo o possa apportare un sonno che causa la morte. [...] Se poi desideri imparare dalle sacre Scritture qualcosa sul senso superiore e incorporeo, ascolta le parole di Salomone che, nei Proverbi, dice: «Troverai il senso divino (*aisthēsintheianeurēseis*)»[[22]](#footnote-23).

Come si può facilmente rilevare da questi testi, il versetto di *Pr* 2,5 sembra aver folgorato Origene, che in esso ha scoperto quel senso divino soprannaturale (*theiaaisthēsis*) con il quale l’uomo può percepire Dio e le realtà spirituali[[23]](#footnote-24). Possiamo tuttavia notare un’esitazione tra il riconoscimento di una sola facoltà, di cui parla al singolare, o di molteplici sensi dell’anima, al modo dei sensi corporei. In questo contesto merita inoltre un accenno la valorizzazione del termine greco*aisthēsis*, che non è affatto priva di significato in un contesto culturale e in una lingua che abitualmente si serviva dello stesso vocabolo in senso peggiorativo ‒ come attestano Filone e più in generale la tradizione platonica ‒, per indicare l’esercizio dei sensi corporei, fonte di inganno e di passioni[[24]](#footnote-25).

2.2. *Cinque sensi corporei e cinque sensi spirituali*

La dottrina di Origene sembra trovare fondamento in un dualismo antropologico di matrice filosofica, che pone in alternativa la materia e lo spirito, assuntocome *forma mentis*, ma rielaborato alla luce di un altro dualismo, questa volta biblico paolino, che contrappone l’uomo esteriore e l’uomo interiore,l’uomo carnale e l’uomo spirituale. Effettivamente Origene, seguendo Filone, distingue nel duplice racconto di *Gen* 1,26 e *Gen* 2,7 una «doppia creazione» dell’uomo: la creazionecioè dell’uomo «secondo l’immagine», interiore, invisibile, superiore a ogni realtà corporea in cui nulla si trova di materiale, e la creazione dell’uomo plasmato dal fango, cioè dell’uomo corporeo e materiale[[25]](#footnote-26). E tuttavia si preoccupa subito di giustificare questa distinzione richiamandosi all’apostolo quando dice: «Dopo esservi spogliati dell’uomo vecchio, ed esservi rivestiti del nuovo, che si rinnova nella conoscenza secondo l’immagine del Creatore»(*Col* 3,9-10).Ci sono dunque in noi due uomini:

L’uomo esteriore ha occhi, e anche l’uomo interiore si dice che abbia occhi [...]. L’uomo esteriore ha orecchi, e anche l’uomo interiore si dice che abbia orecchi [...]. L’uomo esteriore coglie gli odori con le narici e percepisce il buono e il cattivo odore. Anche l’uomo interiore avverte il buon odore della giustizia e il cattivo odore del peccato, ma con narici diverse. [...] L’uomo esteriore ha il gusto; così anche l’uomo interiore ha il gusto spirituale [...].L’uomo esteriore ha un tatto sensibile, anche l’uomo interiore ha un tatto, quello per mezzo del quale l’emorroissa toccò il lembo della veste di Gesù[[26]](#footnote-27).

In queste righe si trova chiaramente affermata un’analogia secondo la quale i cinque sensi, in quanto porte della percezione sensibile, diventano metafore di ciò che in sé è spiritualmente irrappresentabile[[27]](#footnote-28).Anzi, per Origene i sensi spirituali vengonocolti non solo come analoghi ai sensi corporei, ma talvolta sembrano essereanche opposti e il loro esercizio esclusivo degli altri. È quanto si percepisce ad esempio nella pagina in cui, rileggendo l’episodio biblico del peccato dei progenitori, sisofferma sulle parole: «Essi mangiarono e si aprirono gli occhi di tutti e due» (*Gen* 3,7) e commenta:

Si aprirono gli occhi dei sensi, che giustamente erano chiusi, affinché essi non fossero impediti, con le distrazioni, dal guardare con gli occhi dell’anima: al contrario, gli occhi dell’anima, che fin allora essi avevano goduto di tenere aperti su Dio e sul paradiso, ecco che si chiusero secondo il mio parere a causa del loro peccato[[28]](#footnote-29).

Se dunque il peccato ha chiuso ai progenitorigli occhi dell’anima,per spalancare invece gli occhi dei sensi che li hanno distolti dalla visione spirituale, Origene ne trae la conseguenza che affinché l’anima possa «osservare senza distrazione ciò che deve vedere» è necessario che il Verbo renda ciechi gli occhi del corpo. Infatti, solo «nella misura in cui sta aperto l’occhio migliore, e chiuso l’occhio dei sensi, è dato a ciascuno di comprendere e contemplare il Dio supremo e il suo Figlio»[[29]](#footnote-30).La conclusione inevitabile è che

Per conoscere Dio non abbiamo bisogno del corpo. Poiché la conoscenza di Dio non avviene tramite l’occhio del corpo, ma quello dello spirito: questoinfatti vede ciò che è «ad immagine» del Creatore,ed ha ricevuto dalla provvidenza di Dio il potere di conoscere Dio. Solo un cuore puro, infatti, può vedere Dio[[30]](#footnote-31).

La prima impressione che si ricava dalla lettura di questi testi èla tensione irrisolta fra eredità platonica e principio paolino della conoscenza di cui si può individuare un’efficace sintesi in *Rm* 1,20.Se infatti da un lato, con l’apostolo Origene ritiene che le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l’intelletto nelle opere da lui compiute, dall’altro non si può non percepireche nella visione origenianal’uomo, composto di spirito e di corpo,è portatore di una inevitabile tensionefra il proprio essere ad immagine di Dio e la propria realtà corporea, che cela quella verità.Questo fatto sembra giustificare la contrapposizione tra sensi spirituali e sensi corporei, tra conoscenza spirituale e conoscenza materiale.Pertanto, se è consentito il linguaggio dei sensi per parlare dell’esperienza di Dio, per Origene ciò è possibile solo a condizione di escludere gli organi sensoriali dal campo della percezione spirituale.

2.3. *L’Incarnazione e i sensi corporali trasfigurati?*

Un solo testo sembra muoversi in un’altra direzione. Si tratta del *Contro Celso* 6,68, dove Origene si sofferma sul Verbo che «si è fatto carne per poter essere ricevuto da coloro che erano incapaci di vederlo in quanto Logos presso Dio»[[31]](#footnote-32). In questo contesto, egli sembra sostenere che la percezione del divino si effettua grazie a un affinamento dei sensi corporali trasfigurati dal mistero dell’Incarnazione:

Il Verbo si è fatto carne per poter essere accolto da coloro che erano incapaci di vederlo nella natura di «Verbo che era presso Dio, ed era Dio». Egli, essendo espresso sotto forma umana, ed invocato come carne, richiama a lui quelli che sono carne, per renderli in un primo tempo conformi al Verbo che è divenuto carne, e quindi innalzarli fino al punto di poterlo osservare, quale egli era prima di diventare carne[[32]](#footnote-33).

Origene afferma qui che «Cristo si è incarnato al fine di rendere Dio percepibile agli uomini che erano in grado di vedere solo “secondo la carne”». La visione di Dio, tuttavia, diventa possibile solo a condizione che essi accedano «a un altro modo di conoscenza», la qualeconsente loro di affermare con l’apostolo che se anche hanno conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conoscono più così (cfr. 2*Cor* 5,16):

Coloro che hanno ricevuto questo beneficio e si son innalzati al di sopra del primo stadio, che è quello della carne, possono dire: «Anche se noi abbiamo conosciuto una volta il Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così»[[33]](#footnote-34).

Si può allora parlare, nella dottrina di Origene, di sensi corporali trasfigurati dal mistero dell’Incarnazione[[34]](#footnote-35)? È interessante notare chein questa citazionedel *Contro Celso*, nella quale viene chiaramente affermato cheil Verbo è divenuto carne per innalzare quelli che sono nella carne, il *didaskalos*sostienela necessità per i sensi umani di essere innalzati o trasfigurati, e non soppressi, come a ricordare che il corpo umano rimane una realtà inaggirabile nella ricerca di Dio. L’insistente metafora dell’innalzamento riemergeinfattianche nella conclusione di questo paragrafo, dove egli ribadisce, alludendo al mistero della Trasfigurazione, che il Verbo fatto carne, «avendo abitato e vissuto dentro di noi non è rimasto nella forma primitiva, ma ci ha sollevato sull’alta montagna spirituale, ci ha mostrato la sua forma gloriosa e lo splendore delle sue vesti»[[35]](#footnote-36).

Sembra tuttavia difficile sostenere, nel complesso della dottrina origeniana sui sensi, che quello appena descritto sia il loro destino abituale. Quella sulla quale ci siamo soffermati èinfattiuna pagina di non facile decifrazione, sia per il fatto che rimane isolata nel panorama origeniano, sia perché su questo tema la tradizione risulta fin dall’origine molto complessa e, generalmente propende per una discontinuità fra sensi corporei e sensi spirituali.Risultapertanto innegabile che la tensione origeniana, più volte notata, fra sensi corporei e sensi spirituali rimane irrisolta e non consente un giudizio univoco sui suoi testi, nei quali prevale la mera analogia, quando non si riscontra una vera e propria concorrenza. Ma neppure si può ignorare che per Origene è «decisivo il fatto che l’oggetto dei sensi spiritualinon è il *Deus nudus*, ma tutto il “mondo superiore”, che in Cristo è disceso sulla terra e si manifesta nella pienezza del cosmo della sacra scrittura. È qui che si esercitano apertamente i sensi spirituali e a partire da qui devono essere interpretati»[[36]](#footnote-37).

3. Agostino:Dio è la verità di tutto ciò che cerchiamo attraverso i sensi

Accade di frequente che anche la dottrina agostiniana dei sensi spirituali venga liquidata con un semplice riferimento al fatto che egli si servedell’«analogia» dei cinque sensi in maniera figurata per indicare l’uomo interiore.Chi si fonda su questa convinzione, sostiene che nella ricerca di Dio i sensi corporali, messaggeri della realtà esterna (*nuntiicorporales*), se permangono, non possono svolgere altro compito se non di prezioso rimando analogico. Di fatto, seguendo questa strada,la riflessione intorno ai cinque sensi e alle loro funzioni trova giustificazione esclusivamente in quanto essi costituiscono il primo punto di transizione dal mondo dell’esterioritàalla dimensione interiore dell’esperienza (l’interiorità). Come si evince facilmente, l’esito non può che essere un’enfasi postasulla preminenza dei sensi interiori su quelli esteriori, dato che l’unico rapporto possibile fra i due è quello di una pura analogia, istituita su un dualismo antropologico di tipo platonizzante[[37]](#footnote-38).

Tale approcciorisultainevitabilmente deludente, sia a motivo della superficialità con la quale viene affrontato il “dualismo” agostiniano, sia della scarsa sensibilità teologica nel trattare la questione.Mi sembra invece più proficuo avviare lo studio dei sensi spirituali in Agostino, a partire dalla trattazione del sensibile e del sentire, checostituisce un aspetto significativo del suo pensiero, per accostare poi la fenomenologia dei sensi, quale emerge da alcuni suoi scritti.Tale approccio consente infatti di recuperare, nelle opere della maturità del vescovo di Ippona, una concezione più unitaria della persona, che consente anche una comprensione più cristiana della sua dottrina dei sensi spirituali. Certamente meno dualistica e platonizzante di quanto non si affermi abitualmente[[38]](#footnote-39).

Evidentemente il tema del sensibile e del sentire esige non solo di essere ricollocato entro il quadro della ricca e assai complessa antropologia teologica agostiniana e della dottrina della grazia, ma anche dinon ignorare l’evoluzione dottrinale, come attestano i passi delle *Retractationes*, nei quali Agostino riprende e corregge il linguaggio e i concetti utilizzatinei suoi primi scritti[[39]](#footnote-40). È noto, del resto, che Agostino stesso amavaconfessare il proprio sforzo di appartenere a «coloro che scrivono progredendo e progrediscono scrivendo (*proficiendoscribunt, et scribendoproficiunt*)»[[40]](#footnote-41).Solo dando conto delle varie fasi attraverso le quali la sua dottrina si evolve è possibile percepire«la sua complessa evoluzione filosofica e la faticosa conquista dell’estetica cristiana, attuata nel superamento del neoplatonismo»[[41]](#footnote-42).

È evidente che un tale itinerario richiederebbe uno studio globale del tema lungo l’opera agostiniana. Qui, tuttavia, mi sembra sufficientetracciare una via attraverso alcune tappe più significative, con l’obiettivo di mostrare come, negli scritti della maturità di Agostino, la tesi fondamentale dell’antropologia neoplatonica circa il ruolo intermedio dell’anima fra realtà sensibile e realtà intelligibile, viene riscattata da una convinta adesione alla dottrina della creazione[[42]](#footnote-43). Infatti, grazie proprio alla cifra della creaturalità, che consente al vescovo di Ippona di intravedere una misteriosa possibilità partecipativa tra il Creatore e la creatura,«anche ogni tentazione di dualismo antropologico viene disinnescata in radice: come pensare al rapporto tra corpo ed anima in termini estrinseci, se questa stessa estrinsecità non è concepibile nel rapporto tra l’anima e Dio?»[[43]](#footnote-44).

3.1.*«Sentit anima per corpus»*

Nel *De quantitateanimae*, un dialogo di particolare impegno speculativo composto a Roma nell’inverno fra il 387 e il 388 Agostino, articolando la sua prima esposizione sulla dottrina della sensazione, offre questa definizione: «*sensumputo esse, non latere animamquodpatitur corpus*». A cui subitoaggiunge: «*sensus passio corporis est animam non latens*»[[44]](#footnote-45). Quila *sensazione*può dunque essere percepita come il risultato di due elementi distinti e tuttavia inseparabilmente congiunti: l’affezione corporea (*passio corporis*) e la percezione dell’anima.Èil non sfuggire all’anima (*non latere*) di ciò che accade nel corpo[[45]](#footnote-46).

Procedendo nell’indagine, Agostino distingue due tipi di *sensus:* il termineinfattipuò essere riferito sia a uno stato emotivo o a un sentimento (*perturbatio*) come la gioia o il dolore, oppurepuò indicare un oggetto, come accade ad esempio nella percezione di una figura o di un colore. Evidentemente, in entrambe i casi, il sentirecomporta un'affezione subita dal corpo (*quodpatitur corpus*)‒ il malato patisce la malattia come gli occhi patiscono la visione ‒, tuttavia la conoscenza sensibile si dà solo nel secondo caso[[46]](#footnote-47).

Ciò che mi sembra interessante notare in questo contestoè l’affinamento della definizione di sensazione.Infatti, non basta che una modificazione del corpo non sfugga (*non lateat*) all’anima perché ci sia sensazione;essa invece è da intendere come una modificazione del corpo immediatamente nota all’anima[[47]](#footnote-48). Di fatto Agostino, sostenendo che non sfugge all’anima ciò che tocca il corpo, intende che non è solo il corpo che subisce un’impressione dall’esterno, ma anche l’anima, la quale svolge un ruolo attivo nel processo del sentire. Inoltre, precisa che l’impressione corporea non è subita dall’anima, perché questa, essendo superiore al corpo, non può subire qualcosa da ciò che le è inferiore. Semplicemente quell’impressione non le sfugge (*non latet*)[[48]](#footnote-49). E se l’anima può avvertire questa passione corporea è perché anima e corpo non sono due realtà assolutamente estranee l’una all’altra, e il corpo di cui si parla è il corpo animato[[49]](#footnote-50). Infatti, afferma Agostino: «*Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, graviasentitatquediscernit*»[[50]](#footnote-51). E qui il verbo *intendit* esprime la presenza attiva dell’anima, che non solo agisce sul corpo, ma anche esercita la sua costante attenzione nei confronti del corpo. In questo modo, «pur ribadendo la superiorità dell’anima sul corpo e pur riconoscendo solo l’anima come soggetto della conoscenza, Agostino offre alcuni indizi che spingono verso quella visione più unitaria dell’uomo che emergerà nelle opere della maturità»[[51]](#footnote-52).

Nella pagina appena esaminataoccorre riconoscere che la teoria della sensazione reca ancora uninnegabile influsso plotiniano. Agostino infatti, pur articolando una tensione fra i due poli dell’anima e del corpo, sostiene chiaramente che il soggetto della percezione è solo l’anima, la quale si serve del corpo come di uno strumento[[52]](#footnote-53). Questa constatazione giustifica la facilità con cui alcuni studiosi arrivano a concludere, in modo forse un po’ affrettato, che «di fatto, la psicologia esposta in questa fase del pensiero agostiniano è una psicologia dualista, che nel profondo divario fra anima e corpo vede il soggetto della conoscenza nell’anima, e non nella persona»[[53]](#footnote-54). In realtà, una lettura più prudente e più attenta anche al contesto cristiano della riflessione agostiniana,come quella proposta da Luigi Alici, consente di percepire che in questo trattato l’antimanicheismo impedisce ad Agostino «di cadere in una forma di dualismo antropologico estremo, verso il quale la tradizione neoplatonica poteva inclinarlo». Di fatto, «l’attacco sistematico e inflessibile contro ogni forma di surrogato gnostico della spiritualità, da un lato, e lo sforzo crescente di riabilitare la salvezza dell’uomo intero, fatto di corpo e anima, dall’altro, trovano in quest’opera un esordio significativo e non trascurabile»[[54]](#footnote-55).

3.2.*Un’estetica cristiana nel superamento del Neoplatonismo*

Nelle pagine appena esaminate, l’interpretazione del complesso fenomeno del sentire non è ancora definitiva in Agostino. Egli infatti approfondirà ulteriormente il problema, alla ricerca di altre soluzioni non solo più adeguate ma anche più convincenti, capaci cioè di cogliere nella sensazione la presenza dell’uomo nella sua integrità di corpo e anima[[55]](#footnote-56). Il vescovo arriverà cioè a una nuova soluzione, rispetto a quella che si riscontra nelle sue prime opere, nella quale il sentire viene a coinvolgere l’uomo integrale e non due *res*, una accanto o estranea e opposta all’altra.

Una tappa significativa nell’analisi della percezione sensoriale, certamentepiù accurata rispetto ai primi scritti, viene elaborata nei capitoli iniziali dell’XI libro del *De Trinitate*(399-422/26). In essi,il vescovo sembra rivalutare il ruolo del corpo, in particolare quando sostiene che anche nell’uomo esteriore è possibileintuire un’immagine della Trinità, certamente meno netta ed efficace, ma forse più facile da riconoscere:

Come l’uomo interiore è dotato di intelligenza, l’uomo esteriore è dotato di sensibilità corporea. Sforziamoci dunque, se è possibile, di indagare anche nell’uomo esteriore qualche vestigio della Trinità. [...]In questo uomo che si corrompe cerchiamo, per quanto ci è possibile, una effigie della Trinità, se non più espressiva, almeno forse più facile da riconoscere[[56]](#footnote-57).

In questo contesto, Agostino sostiene che a motivo della nostra condizione di esseri mortali e carnali, «per cui trattiamo le cose visibili in maniera più facile», assumiamo delle analogie dalle realtà esterne e corporee per parlare delle realtà interiori spirituali, al fine di proporle con maggior facilità. Così, l’uso del linguaggio dei sensi risulta motivato dal fatto che l’uomo esteriore è dotato di sensi corporei e percepisce i corpi con i sensi: la vista, l’udito, l’olfatto, il gusto, il tatto[[57]](#footnote-58).

Poco oltre, egli definisce ilcorpo*indumentum* dell’anima. Certamente la formula non è delle più felici, tuttavia merita attenzione il fatto cheper Agostino questa«veste corporale»èora assaipiù aderente all’anima di quanto non pensasse nei primi scritti:

Tanta è la forza che ha l’anima di agire sul suo corpo, e tanto il suo potere di modificare e cambiare il comportamento di questa veste (*indumentum*) corporale, che essa si può paragonare ad un uomo che, dopo aver indossato un abito, sia inseparabile da questa veste (*cohaeret indumento suo*)[[58]](#footnote-59).

Questa diversa percezione della relazione tra anima e corpo non manca di modificare anche la teoria agostiniana della sensazione. Se infatti nei primi scritti l’influsso plotiniano si manifestavanon solo nella tensione fra le due entità, ma anche nella convinzione che soggetto della percezione era solo l’anima, la quale si serviva del corpo come di uno strumento, nella fase più matura del suo pensiero è ormai possibile percepire una chiara presa di distanza da queste posizioni, che gli consente di articolare una concezione della corporeità e della sensibilità più positiva e coerente con la rivelazione[[59]](#footnote-60).

I brevi accenni di questo paragrafo, ci consentono di percepire non solo la complessa problematica dell’evoluzione teologica di Agostino da una concezione antropologica inizialmente platonizzante a una elaborazione più matura e adeguata alla rivelazione cristiana, ma anche che il «dualismo agostiniano» non è l’esatta riproposizione del dualismo platonico. E pertanto la contrapposizione fra “carnale” e “spirituale”, cheriaffiora continuamente nei suoi scritti, non indica una dualità di sostanze, ma di modi d’essere. Di fatto, «è l’uomo in quanto tale che può essere carnale o spirituale, secondo l’orientamento della sua vita, del suo essere, del suo intendere, sentire e volere»[[60]](#footnote-61). In modo analogo si deve intendere anche la distinzione paolina tra uomo vecchio, esteriore e terreno, e uomo nuovo, interiore e celeste, perché «i “due uomini” sono in realtà due dimensioni conviventi nella medesima persona umana»[[61]](#footnote-62).

3.3. *Rifiuto della sensibilità o recupero dei sensi?*

Queste premesse ci consentono ora di soffermarci sulla complessa dialettica agostiniana di sospetto ‒ se non addirittura di rifiuto della sensibilità ‒ e recupero dei sensi nell’esperienza di Dio, a partire da due note pagine del libro decimo delle *Confessioni*, un libro costruito con grande cura, nel quale, com’è noto, viene evocata l’esperienza presente del vescovo d’Ippona[[62]](#footnote-63). Dopo un preludio (1,1-4,6), nel quale Agostino espone le proprie intenzioni, vengono annunciati i due temi principali: la conoscenza di Dio (5,7 – 27,38) e la conoscenza di sé (30,41 – 39,64), che distinguono le due parti del libro.

Nellatrama della seconda parte, costruita sullo schema della triplice concupiscenza di 1*Gv* 2,16, il tema della*concupiscentiacarnis*viene sviluppato ripercorrendo il suo influsso sui cinque sensi: le tentazioni della sessualità, del gusto, dell’odorato, dell’udito e della vista, quasi adimostrare gli effetti che l’attaccamento disordinato ai sensi ha provocato nell’esperienza di Agostino precedente alla conversione. In questo contesto, il vescovorievoca i piaceri dell’udito (*voluptatesaurium*) ‒ su cuici soffermiamo ‒, non solo perché da essi è stato a lungo soggiogato (*tenacius me implicaverun et subiugaverunt*), ma anche perché l’incanto della musicapermane e continua ad essere fonte di commozione interiore anche per il maturo teologo[[63]](#footnote-64):

Quando mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi della mia fede riconquistata, e alla commozione che ancor oggi suscita in me non il canto, ma le parole cantate, se cantate con voce limpida e la modulazione più conveniente (*cum liquida voce et convenientissima modulatione*), riconosco di nuovo la grande utilità di questa pratica[[64]](#footnote-65).

A questo riguardo, Agostino riconosce le ambigue seduzioniche la melodia esercita ancora su di lui, sino a sfibrare lo spirito:

Tutta la gamma dei nostri sentimenti (*affectusspiritus nostri*) trova nella voce e nel canto la sua giusta varietàe una segreta, eccitante corrispondenza. Ma spesso il piacere dei sensi fisici, ai quali non bisogna permettere di sfibrare lo spirito, mi seduce (*delectatiocarnismeae, cui mentemenervandam non oportetdari, saepe me fallit*): quando la sensazione (*sensus*), nell’accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda ma, pur debitrice a quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo[[65]](#footnote-66).

Il timore che assale Agostino è che nella liturgia, la melodia possa distrarlodal contenuto delle parole cantate (*meampliuscantusquam res, quaecanitur, moveat*), e quando ciò accade, non può che avvertirlo come un peccato. La drastica conseguenza, dovuta a un eccesso di cautela,è che preferirebbe non udire più alcun canto: «Allora rimuoverei dalle mie orecchie e da quelle della stessa Chiesa ogni melodia delle soavi cantilene con cui si accompagnano abitualmente i salmi davidici»[[66]](#footnote-67)*.*

Attraverso queste espressioniè possibile percepire la tensione che come una morsa lo stringe, per cui Agostino si sente lacerato tra il piacere provocato dai sensi e l’esperienzadesiderata del bene (*ita fluctuo inter periculumvoluptatis et experimentumsalubritatis*)[[67]](#footnote-68).Credo pertanto che una corretta interpretazione dei testi esiga che si eviti ogni sottolineatura parziale, così dalasciar affiorare proprio questa tensione irrisolta‒ sulla quale il vescovo pone un’enfasi particolare ‒ fra i sentimenti contrastanti che abitano il suo intimo:la distrazione della musica che seduce i sensi, e la Parola che,proprio graziealla melodia, si insinua nel cuore muovendo «un’onda di appassionata devozione» e instillando la Verità[[68]](#footnote-69).

Un’altra pagina che conserva le tracce di un’analoga irriducibile tensione,sebbene più pacificata, è presente nello stesso libro decimo delle *Confessioni*là dove, con risultato seducente, Agostino ripropone la dottrina dei sensi spirituali. Si tratta questa volta della prima parte del libro, dedicata alla ricerca di Dio, una ricerca alla quale egli dà l’avvio nel segno di una certezza d’amore, radicata in una immediata e sensoriale esperienza dell’uomo interiore: «*Non dubiased certa conscientia, Domine, amo te*»[[69]](#footnote-70). La ricerca, che si sviluppa lungo le pagine seguenti,è orientata da una domandaestremamente impegnativa: «*Quid amo, cum te amo?*», alla qualeil vescovo risponde precisando dapprima ciò che l’amore non è:

Non una bellezza corporea, né una grazia temporale: non lo splendore della luce, così caro a questi miei occhi, non le dolci melodie delle cantilene d’ogni tono, non la fragranza dei fiori, degli unguenti e degli aromi, non la manna e il miele, non le membra accette agli amplessi della carne. Nulla di tutto ciò amo, quando amo il mio Dio[[70]](#footnote-71).

Il*quid* che ha mosso quella ricerca sembra dunque essere inaccessibile ai sensi fisici,a quei sensi cioè che avevano spinto il giovane Agostino a gettarsi sulle bellezze effimere delle creature, che non esisterebbero se non fossero in Dio (*in ista formosa, quaefecisti, deformisinruebam*)[[71]](#footnote-72). Eppure è nel prolungamento di quei sensi che Agostino coglie Dio «*quandamlucem et quandamvocem et quendamodorem et quendamcibum et quendamamplexum*»:

Eppure amo una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell’amare il mio Dio: la luce, la voce, l’odore, il cibo, l’amplesso dell’uomo interiore che è in me, ove splende alla mia anima una luce non avvolta dallo spazio, ove risuona una voce non travolta dal tempo, ove olezza un profumo non disperso dal vento, ov’è colto un sapore non attenuato dalla voracità, ove si annoda una stretta non interrotta dalla sazietà. Ciò amo, quando amo il mio Dio[[72]](#footnote-73).

In queste righe, nelle quali la poesia raggiunge vertici elevati el’esuberanza delle immagini, dei suoni, dei profumi e dei sapori che si addensano seduce e disorienta,il vescovo sta affermando che Dio è il tatto supremo, l’udito supremo, l’olfatto supremo, il gusto supremo, la vista suprema dell’uomo. Come ad esaltare l’assolutezza di Colui che egli ha a lungo cercato e che ora gli appare come la verità di tutto ciò che noi cerchiamo attraverso i nostri sensi.

È questo l’approdo della ricerca cheAgostino hainiziato fuori di sé, a partire dalle creature celesti e terrestri, le quali lo hanno rinviato con insistenza al loro creatore: «*Illefecit nos*»[[73]](#footnote-74)*.*«*Interrogatio mea, intentio mea* ‒ precisa il vescovo ‒; *et responsioeorum, specieseorum*»:la porta di questa conoscenza è l’*homoexterior*, grazie alle facoltà dei sensi, *forescarnismeae*, *nuntiicorporales*[[74]](#footnote-75).Affiora allora, inevitabile,alle sue labbra l’interrogativo riguardo al motivo per cui questa bellezza non parla nello stesso modo a tutti coloro che sono dotati di sensi. La risposta non può essere cheduplice, perché sono dotati di sensi sia gli uomini sia gli animali. A questi ultimi ‒ sostiene Agostino ‒tutto ciò sfugge perché ad essi manca una ragione giudicante, preposta ai messaggi dei sensi. Per quanto riguarda invece gli uomini, il motivova ricercato nel fatto che«il loro amore li asservisce alle cose create, e chi ne è schiavo non può giudicare»[[75]](#footnote-76).

Con queste asserzioni, il vescovo sembra confermare che nel movimento che porta l’uomo a rientrare dentro di sé per cercare Dio, i sensi del corpo non devono essere rigettati.Occorre tuttavia che la grazia intervenga perpurificarli e orientarli verso di Lui, quali strumenti di una nuova dimensione esistenziale. Il sentire, infatti, non può che coinvolgere l’uomo integrale, *homo exterior et interior*, al tempo stesso sensibile e spirituale, e non si limita a toccare due realtà estranee o contrapposte, come del resto si evince dall’enfasi che Agostino pone sul pronome personale*ego*, nel quale convergono corpo eanima,sensi e spirito:«*ego interiorcognovihaec*, *ego,ego animuscognovi... per exteriorisministerium*»[[76]](#footnote-77).

Il lessico dei sensi si dispiegaancora nel passo lirico con cui si conclude non solo la sezione dedicata alla memoria, ma l’intera ricerca di Dioiniziata nel paragrafo 6,8, che ora sfocia nell’esperienza coinvolgente di un incontro, che di nuovoavvolge la persona nella sua globalità:

Tardi ti ho amato, bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato. [...] Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustaie ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace[[77]](#footnote-78).

«*Sero te amavi,pulchritudotam antiqua et tam nova*». L’invocazione che erompe da queste righe tende a intrecciare con Dio una relazione dialogica e affettiva che ricompone e trasfigura anche i sensi. I due aggettivi che connotano la bellezza divina dicono che nell’incontro dischiuso dalla grazia, l’uomo percepisce qualcosa che l’esperienza in qualche modo già conosce, ma che ora può essere gustato nella verità. Si può inoltre notare che la maggior parte dei verbi è alla seconda persona singolare: *vocasti, clamasti, rupisti, corruscasti, splenduisti, fugasti, fragrasti*, comeasottolineare una volta di più, nella conversione di Agostino, l’iniziativa gratuita di quel Dio che,dopo averlo prevenuto nella sua ricerca, ha fatto nascere in lui l’amore:*anhelotibi, esurio et sitio, et exarsi inpacemtuam*.A questa sequenza di verbi si aggiunge ancorail toccare di Dio:«*tetigisti me*».Un toccare che in apparenza annulla ogni distanza*,*ma che in realtà riaccende il fuoco del desiderio (*exarsi in pacemtuam*) e riavvia il cammino verso una meta mai pienamente raggiunta in questa vita[[78]](#footnote-79).

4. Sensi corporei e sensi spirituali:opposizione o feconda reciproca interazione?

Il percorso sintetico sin qui svolto, forse non ha risolto tutti i problemi, maci ha resi più consapevolidella questione complessa e sfuggente riguardante ilrapporto fra sensi corporei e sensi spirituali.

Anzitutto ci ha permesso diconstatare che gli autori antichi non temono di affidarsi al multiforme linguaggio dei sensi, come ha insegnato loro la Scrittura, per descrivere sia l’esperienza umana del mondo, sia la percezione che l’uomo ha di Dio.Inoltre, soffermandoci su Origene e Agostino,abbiamo potuto percepire che essi, pur presentando alcuni tratti comuni, esibiscono ancheelaborazioni dottrinali assai dissimili, sia per esperienza, sia per distanza cronologica e culturale.

La consapevolezza riguardo a questi dati, ci ha consentito da un lato di evitare il rischio diomologarli entro unanon meglio definita visione platonica e dualistica dell’uomo e del mondo, con la quale vengono non di rado classificati, e dall’altro dimostrare comela tradizione cristiana,pur essendosi impegnata fin dai primi secoli in un dialogo serrato con la cultura coeva, non ha mai trascurato il confronto con il pensiero biblico, cheintende la persona umana, creata a immagine di Dio, quale essere al tempo stessosensibile e razionale, corporeo e spirituale[[79]](#footnote-80).

A conclusione di queste pagine vorrei cercare di offrire una risposta alle domande che ci hanno accompagnato nella nostra indagine.Nella ricerca di Dio i sensi spirituali sono semplicemente simmetrici e alternativi a quelli del corpo o si può parlare di un affinamento e di una trasfigurazione dei sensi corporali?Dobbiamo cioè limitarci a parlare di una«dinamica pasquale», secondo la quale più si chiudono i sensi del corpo più dispiegano la loro attività quelli dello spirito, o è possibile intuire fra essi una feconda, reciproca interazione?

In Origene, come è stato riconosciuto da molti studiosi, sembra prevalere il primo atteggiamento e pertanto i sensi spirituali dell’uomo interiore vengono intesi semplicemente come antinomici rispetto a quelli dell’uomo esteriore. Eppure, credo che non si debba sottovalutare il tentativo ‒ sebbene in una fase ancora aurorale e imperfetta di elaborazione ‒ di non disgregare l’unità nell’unico soggetto umano, radicando le facoltà corporee di percezione in quella facoltà dell’anima(*theiaaisthēsis*), di cui egli parla al singolare, quale punto sorgivo comune.

Per quanto riguarda invece Agostino, l’accenno ad alcune pagine della maturità,nelle quali un’evidente presa di distanza dalle posizioni platoniche gli consente di articolare una concezione della corporeità più positiva e coerente con la rivelazione cristiana, sembra invece avallare la seconda interpretazione. E pertantoi sensi spirituali non devono essere intesi come nuovi organi supplementari o alternativi al sensorio corporale, ma come compimento delle abitudini anteriori ad operadella grazia.Inoltre, anche qui non va sminuita l’importanza che il vescovo d’Ippona attribuisce al sensusinterior– sul quale purtroppo non ci siamo potuti soffermare ‒ quale custode dell’integrità dei cinque sensi esteriori.

In entrambi gli autori mi sembra pertanto di poter riconoscere il tentativo, pur in contesti culturali e teologici diversi, di cogliere attraverso l’esperienza della sensibilitàun superamento della semplice dicotomia tra interno e esterno, corpo e anima, uomo e mondo. Essi sembranoinfattigià percepire chiaramente le complesse e molteplici modalità mediante le quali l’uomo agisce e interagisce nel suo campo esperienziale, non limitato al mondo, ma anche essenzialmente aperto al divino. Dunque,la realtà dei sensi spirituali, che nella riflessione di questi primi secoli dell’era cristiana si presenta più complessa e variegata di quanto abitualmente non appaia, esige che si eviti ogni troppo semplicistica contrapposizione tra sensi fisici e sensi spirituali,perlasciar invece affiorarequella loro spiritualizzazione, che è da intendere non come la semplice esistenza, nell’uomo interiore, di altri sensi opposti e alternativi alle facoltà sensibili del corpo, ma come un’attività dei sensi diretta e guidata dallo Spirito Santo.

1. J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, 26. [↑](#footnote-ref-2)
2. Il linguaggio dei sensi era suggerito agli autori patristici dal testo biblico stesso. Sull’importanza di alcuni versetti biblici dell’Antico e del Nuovo Testamento nell’elaborazione della dottrina dei sensi spirituali si possono vedereP. Adnès, Goût*spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Beauchesne,Paris 1967, 627 e M. Canévet, *Sensspirituels*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 600. [↑](#footnote-ref-3)
3. L’espressione *sensusspiritalis* è attestata per la prima volta nelle versioni latine delle opere di Origene, predisposte da Rufino (*Commentarii in EpistulamadRomanos* 4,5; *In Cant* 1,4; *Homiliae in Exodum* 1,4), come traduzione del sintagma greco *aisthēsispneumetikē*. Cfr. A. Rickenmann, La dottrina di Origene sui sensi *spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar*, «Rivista Teologica di Lugano» 6 (2001) 155-168 e M.J.McInroy, *Origen of Alexandria*, in P.L. Gavrilyuk - S. Coakley(ed.), *The Spiritual Senses: PerceivingGod in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 20-35: 21. [↑](#footnote-ref-4)
4. P.L. Gavrilyuk - S. Coakley(ed.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 6. Per qualche esempio del dibattito su questo punto si può vedere lo studio di A. Louth, *The Origins of the Christian MysticalTradition from Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford - New York2007, 66-67. [↑](#footnote-ref-5)
5. Una giustificazione di questo approccio, secondo Baldine Saint Giron, sembra rintracciabile nell’inveterata diffidenza nei confronti del sensibile, che ha caratterizzato la cultura occidentale, cristiana e filosofica: «Non v’ha dubbio che da Origene a Sant’Agostino fino a Ignazio di Loyola, si sia sviluppata una finissima teoria dei “sensi spirituali”, modellata sui cinque sensi fisici, di cui i sensi spirituali garantirebbero la sublimazione. Essi costituiscono altrettante vie verso il Signore, dotato anch’Egli di un viso, di una voce, d’un sapore, d’un profumo e di un tatto immateriale. Ma solo di rado all’ascesa spirituale segue la discesa nel sensibile, giacché la sperimentazione di Dio s’impone sulla sperimentazione delle sue opere» (B. Saint Girons, *L’atto estetico. Un saggio in cinquanta questioni*, Mucchi Editore, Modena 2010, 12). [↑](#footnote-ref-6)
6. K.H.Neufeld, *Hugo e Karl Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 126-127. Il 9 marzo 1932 Karl Rahnerveniva consacrato suddiacono e il giorno successivo diacono, mentre alla fine di luglio del 1932 avrebbe ricevuto l’ordinazione sacerdotale. [↑](#footnote-ref-7)
7. K.Rahner, *Le début d’une doctrinedescinqsensspirituelschezOrigène*, «Revue d’Ascétique et de Mystique» 13 (1932) 113-145 (questo articolo è stato parzialmente riprodotto in italiano: *I sensi spirituali secondo Origene*, inK. Rahner, *Teologia dall’esperienza dello spirito*, Paoline, Roma 1978, 133-163). Sembra tuttavia che le origini di tale studio siano da collocare ben più indietro nel tempo, dato che la prima redazione di questo contributo era stata pubblicatatempo prima nella miscellanea in onore del padre (cfr. K.H. Neufeld, *Hugo e Karl Rahner*, 130-131). [↑](#footnote-ref-8)
8. K. Rahner, *La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen-Âge, surtout chez Bonaventure*, «Revue d’Ascétique et de Mystique» 14 (1933) 236-299. [↑](#footnote-ref-9)
9. Cfr. ad esempio J.Pépin, *Augustin et Origènesurles ‘sensusinteriores’*, in M.L. Bianchi (ed.), *Sensus/Sensatio*. Atti dell’VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 6-8 gennaio 1995), Olschki, Firenze 1996, 11-23: 18. La *Disputacon Eraclide* è la trascrizione di una discussione sulla dottrina della Trinità e altri argomenti, avvenuta nel 245 tra Origene e un vescovo arabo ‒ Eraclide appunto ‒, di cui veniva messa in dubbio l’ortodossia. L’*editioprinceps* è stata realizzata da Jean Scherer solo nel 1949, mentre una seconda edizione emendata dallo stesso curatore è apparsa in Origène, *EntretienAvecHeraclide* (SC 67), Cerf, Paris 2002. [↑](#footnote-ref-10)
10. H. Crouzel*,Origène et la* «connaissance mystique», Desclée, Bruges 1961, 51, nota 2 e 505, nota 4. [↑](#footnote-ref-11)
11. «Lo studio di Rahner è superato solo nella misura in cui fonda la sua interpretazione su quei commenti ai Salmi che, in seguito, io ho dimostrato appartenere adEvagrio Pontico» (H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1994, 340, nota 1; cfr. 341). [↑](#footnote-ref-12)
12. Per un primo bilancio degli studi sui sensi spirituali rimando all’articolo di M. Canévet, *Sensspirituels*, 598-617, che completa la prospettiva storica di Rahner, che si limitava agli autori di area occidentale, accentuando gli sviluppi medievali negli autori di lingua greca; e al volume curato da P.L.Gavrilyuk - S. Coakley(ed.), *The Spiritual Senses: PerceivingGod in Western Christianity*. Ripercorrendo su questo tema la tradizione cristiana, gli autori di quest’ultimo testo discutono sul riferimento dei sensi spirituali ai sensi fisici e al corpo e analizzano il loro rapporto con la mente, il cuore, le emozioni, la volontà, il desiderio e il giudizio. I singoli contributi si soffermano poi sui singoli autori, per valutare le modalità con le quali essi hanno trattato il tema. [↑](#footnote-ref-13)
13. K. Rahner, *Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels*, 134. [↑](#footnote-ref-14)
14. *Ivi*, 134-135. [↑](#footnote-ref-15)
15. *Ivi*, 135. [↑](#footnote-ref-16)
16. *Ivi*, 134-135. [↑](#footnote-ref-17)
17. Cfr. P.L. Gavrilyuk - S. Coakley(ed.), *The Spiritual Senses*, 5. [↑](#footnote-ref-18)
18. Per quanto riguarda gli studi recenti sui sensi spirituali in Origene, sono sempre utili le pagine che diversi studiosi hanno dedicato a questo tema nelle opere dedicate all’alessandrino: H. Crouzel,*Origène et la* «connaissancemystique», 505-507; J. Daniélou, Origene, Éditions de la Palatine/La Table Ronde,Paris 1948, 299-301. Si può inoltre notare che, siccome generalmente gli studiosi condividono l’opinione secondo la quale Origene è l’iniziatore della dottrina dei sensi spirituali, qualche pagina viene dedicata a lui anche nello studio degli autori sui quali egli ha esercitato il suo influsso. Così risultano utili al nostro scopo i volumi di B. Fraigneau-Julien, Lessensspirituels*et la vision de DieuselonSyméon le NouveauThéologien*, Beauchesne, Paris 1985, il quale dedica a Origene il primo capitolo, e di G.Rudy,*Mysticallanguage of sensation in the later Middle Ages*,Routledge, New York 2002, che dedica a Origene il secondo capitolo; come anche l’articolo di R.M. Parrinello, *Da Origene a Simeone il Nuovo Teologo: la dottrina dei sensi spirituali*, in L. Perrone (ed.), *OrigenianaOctava*, vol. II, Peeters, Leuven2003, 1123-1130. Fra gli studi più recenti espressamente dedicati a Origene meritano particolare attenzione la sintesi di P. Bettiolo, *Sensi spirituali*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario*, Città Nuova,Roma 2000, 443-444 e la preziosa messa a punto di E. Cattaneo, *La dottrina dei “sensi spirituali” in Origene*, «Adamantius» 11 (2005) 101-113. Presentano inoltre un certo interesse per il nostro tema gli studi di J.M.Dillon*,AisthesisNoete: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and Plotinus*, in A. Caquot - M. Hadas-Lebel - J. Riaud(ed.),*Hellenica et Judaica: Hommage a Valentin Nikiprowetzky*, Peeters, Leuven 1986, 443-455 (secondo Dillon, una dottrina adeguata dei sensi spirituali si troverebbe esclusivamente negli ultimi scritti di Origene, particolarmente nel *Contro Celso*, nel *Dialogo con Eraclide* e nel *Commento al Cantico dei cantici*); e di M.J. McInroy, *Origen of Alexandria*, in P.L. Gavrilyuk - S. Coakley(ed.), *The Spiritual Senses*, 20-35, che intende rivalutare la dottrina origeniana. [↑](#footnote-ref-19)
19. Origene*De Principiis*, 1,1,9, trad. M. Simonetti, in Origene,*I Principi*,UTET, Torino 1968, 139-140. [↑](#footnote-ref-20)
20. Origene, *Contra Celsum*1,48, trad. A. Colonna, in Origene,*Contro Celso*, UTET, Torino 1971, 95. [↑](#footnote-ref-21)
21. *Ivi* (qui la traduzione è leggermente modificata rispetto a quella proposta da A. Colonna). [↑](#footnote-ref-22)
22. *Ivi* 7,34. [↑](#footnote-ref-23)
23. A propositodel*sensusdivinus*, Marguerite Harlprecisa: «Le coeur pur, l’âme de bonne foi, ce qu’Origène nomme aussi “le sens divin” qui est en l’homme, sorte de lieu intérieur sensible à ce qui vient de Dieu, voilà ce qui dans l’homme reçoit l’illumination du sens révélé: ce n’est pas “l’intellect”, mais l’organe tout à la fois de la compréhension, de l’amour et de la volonté animant l’action» (M. Harl, *Introduction*, in Origène, *Philocalie, 1-20 sur les Écritures et la Lettre à Africanus sur l’Histoire de Suzanne*[SC 302], Cerf, Paris 1983, 154). Il sintagma *theiaaisthēsis*, che sta all’origine del *sensusdivinus* della tradizione patristica, nei testi origeniani sostituisce *epignōsistheou*, attestato invece nella versione dei Settanta. MargueriteHarlha pensato che tale sostituzione potesse risalire a Clemente Alessandrino, poiché prima di Origene si riscontra solo nei suoi scritti(M. Harl, *La ‘bouche’ et le ‘coeur’ de l’apôtre: deux images bibliques de ‘sensdivin’ de l’homme [Proverbes 2,5] chez Origene*, in *Forma Futuri. Studi in onore del CardinaleMichele Pellegrino*, La Bottega d’Erasmo, Torino 1975, 17-42: 26). A questo riguardo, John M. Dillon ha però precisato che la traduzione adottata dai due autori alessandrini concorda con l’originale ebraico di *Pr* 2,5 (J.M.Dillon*,AisthēsisNoete*, 444).Ancora a propositodel*senso divino*, Marguerite Harlprecisa: «Le cœur pur, l’âme de bonne foi, ce qu’Origène nomme aussi “le sens divin” qui est en l’homme, sorte de lieu intérieur sensible à ce qui vient de Dieu, voilà ce qui dans l’homme reçoit l’illumination du sens révélé: ce n’est pas “l’intellect”, mais l’organe tout à la fois de la compréhension, de l’amour et de la volonté animant l’action» (M. Harl, *Introduction*, in Origène, *Philocalie, 1-20 sur les Écritures et la Lettre à Africanus sur l’Histoire de Suzanne*[SC 302], Paris, Cerf 1983, 154). [↑](#footnote-ref-24)
24. M. Harl, *La ‘bouche’ et le ‘cœur’ de l’apôtre*, 28. [↑](#footnote-ref-25)
25. Cfr. Origene, *Homiliae in Genesim* 1,13. Su questo tema si possono vedere gli studi di G. SfameniGasparro,*“Doppia creazione” e peccato di Adamo nel “PeriArchon”: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana*, in U. Bianchi(ed.), *La «doppia creazione» dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri,Roma 1978, 43-82; *La “doppia creazione” di Adamo e il tema paolino dei “due uomini” nell’esegesi di Origene*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18, Peeters, Oxford-New York 1982, 897-903; Restaurazione dell’immagine*del celeste e abbandono dell’immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in U. Bianchi - H. Crouzel(ed.), *Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, Vita e Pensiero, Milano 1981, 231-266. [↑](#footnote-ref-26)
26. Origene, *Disputa con Eraclide*, tr. G. Gentili, in Origene, *Disputa con Eraclide*, Paoline, Alba 1971, 317-320. [↑](#footnote-ref-27)
27. Henri Crouzel ha notato che in Origene alcuni sensi, come la vista e l’udito sono i più adatti a esprimere il contatto dell’intelligenza con il mistero, mentre quelli più affettivi, come l’odorato e il gusto, vi aggiungono l’idea della delizia del conoscere (H.Crouzel, *Origène et la “connaissancemystique”*, 40). [↑](#footnote-ref-28)
28. Origene, *Contra Celsum*, 7, 39, trad. A Colonna, 620. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Ivi*, 621. [↑](#footnote-ref-30)
30. Origene, *Contra Celsum*, 7, 33, trad. A Colonna, 614. [↑](#footnote-ref-31)
31. Origene, *Contra Celsum*, 6, 68, trad. A Colonna, 562. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-33)
33. *Ivi*, 563. [↑](#footnote-ref-34)
34. Riguardo a questa problematica, rimando all’efficace sintesi di M. Canevet, *Sensspirituels*, 604. [↑](#footnote-ref-35)
35. Origene, *Contra Celsum*6,68, trad. A Colonna, 563. È significativo, a questo riguardo, un confronto con il commento al vangelo della Trasfigurazione, nel quale ricorre la stessa allusione a 2*Cor* 5,16, che chiarisce alcuni particolari evocati nel *Contro Celso*: «Se vuoi vedere la trasfigurazione di Gesù avvenuta davanti a coloro che erano saliti sull’alto monte, in disparte e in sua compagnia, guarda il Gesù dei Vangeli. Egli è intuito in maniera più semplice e, per cosi dire, conosciuto secondo la carne da coloro che non salgono l’alto monte della sapienza mediante le opere e i discorsi elevati. In tutti i Vangeli, però, non viene più conosciuto secondo la carne, ma proclamato come Dio e riconosciuto nella sua forma divina,secondo la contemplazione interiore che hanno sperimentato» (Origene, *Commentarium in Matthaeum* 12,37-38). [↑](#footnote-ref-36)
36. Cfr. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1, 341. [↑](#footnote-ref-37)
37. Èinvece molto più interessante e più precisa, a questo riguardo, l’osservazione di Roberta De Monticelli, secondo la quale «convergono in Agostino la tradizione neoplatonica e quella ebraica nella rilettura paolina. E tuttavia c’è nel suo pensiero qualcosa di più del risultato della combinazione di queste due componenti, e di diverso però dall’una e dall’altra» (R. De Monticelli, *L’allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori,Milano 2004, 2-3; cfr. 51). [↑](#footnote-ref-38)
38. Tra gli studi più significativi riguardo ai sensi spirituali in Agostino, si possono ricordare: L. Vinge, *The FiveSenses. Studies in a Literary Tradition* (ActaRegiaeSocietatisHumaniarumLitterarumLundensis), Liber Läromedel,Lund 1975; M. Miles, *Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in saint Augustine’s De Trinitate and Confessiones*, «The Journal of Religion» 63 (1983) 125-142; J. Pépin, *Augustin et Origènesur les ‘sensusinteriores’*, in M.L. Bianchi (ed.), *Sensus/Sensatio*, 11-23; C. Harrison, *Senses, spiritual*, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Michigan)1999, 767-768; M. Sastri, *The Influence of Plotinian Metaphysics in St Augustine’s Conception of the Spiritual Senses*, «Dionysius» 24 (2006) 99-124; I. Prosperi, *Gnoseologia e fisiologia del gusto nellatradizioneneoplatonica-agostiniana e in quellaaristotelica-tomista*, Tesi di dottorato in StoriaMedievale, UniversitàdegliStudi di Bologna, a.a. 2006-2007, in <http://amsdottorato.cib.unibo.it/246/1/Tesi_Prosperi_Ilaria.pdf>; E. Vance, *Augustine, Sensation and the Mind’s Eyes*, in S.G. Nichols - A. Kablitz - A. Calhoun (ed.), *Rethinking the medieval senses: heritage, fascinations, frames*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore2008, 13-29.La monografia di G. O’Daly,*Augustine’sphilosophy of mind*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1987 (tr. it.,*La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988) presenta il limite di trascurare programmaticamente la prospettiva teologica. [↑](#footnote-ref-39)
39. Solo così credo sia possibile evitare di cedere alla fin troppo abituale tentazione di sottolineare anzitutto il legame della dottrina agostiniana con il platonismo. Occorre tuttavia riconoscere che alcuni autori, in modo più avvertito, attenuano tale relazione, precisando che non consiste in una dipendenza assoluta e sostanziale. Sono significativi a questo riguardo i recenti studi di D. Sipe, *Struggling With Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine*, «Concept» 29 (2006) 3. Web. 6 Aug. 2011, <http://www.publications.villanova.edu/Concept/2006/Sipe.pdf> e V.H. Drecoll, *Neuplatonismus*, in Id.(ed.), *AugustinHandbuch*, MohrSiebeck, Tübingen 2007, 72-85. [↑](#footnote-ref-40)
40. Agostino di Ippona, *Ep* 143,2 a Marcellino. [↑](#footnote-ref-41)
41. T.Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*(Philosophia 17), Ed. Studio Domenicano, Bologna 1995, 144, nota 66. Tina Manferdini suggerisce giustamente, a questo riguardo, che occorre «rimuovere l’iniziale posizione dualistica e impostare il problema sulla base di una concezione che assume, come dato ontologicamente originario, la non dualistica e perciò concreta struttura dell’io esistente nel mondo» (*ivi*). [↑](#footnote-ref-42)
42. Di fatto, come ha dimostrato Nello Cipriani, la bontà del corpo è sostenuta da Agostino fin dalle pagine del *De vera religione*, un’opera composta fra il 389 e il 390 (e quindi prima dell’ordinazione sacerdotale) per presentare ai suoi destinatari, manichei e neoplatonici, il cristianesimo come vera religione e per invitare alla conversione coloro che se ne sono allontanati (N. Cipriani, *Lo schema dei “tria vitia” [voluptas, superbia, curiositas] nel De vera religione: antropologia soggiacente e fonti*, «Augustinianum» 38 [1998] 157-195). [↑](#footnote-ref-43)
43. È l’interessante tesi sostenuta da Luigi Alici nella *Presentazione* del volume curato da R. Ferri:Agostino di Ippona, *La grandezza dell’anima. De quantitateanimae*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2004, XVI e XIX. [↑](#footnote-ref-44)
44. Agostino d’Ippona, *De quantitateanimae* 25,48. [↑](#footnote-ref-45)
45. Pur derivandoli da Plotino, Agostino conferisce a tutti questi elementi della teoria della sensazione una «descrizione fenomenologica più compiuta (S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 54 [1962] 18-32; ora in *Studi di filosofia medievale*, vol. 1:*Da Sant’Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 3-21: 7-8). Questa dottrina troverà ulteriori riprese e approfondimenti nel *De musica* 6, *De Trinitate* 11 e *De Genesi ad littera* 12. [↑](#footnote-ref-46)
46. Cfr. Agostino d’Ippona, *De quantitateanimae* 23,42. [↑](#footnote-ref-47)
47. S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, 10. [↑](#footnote-ref-48)
48. Agostino d’Ippona, *De quantitateanimae* 23,41 e 25,48. [↑](#footnote-ref-49)
49. Cfr. R. Ferri, *Introduzione*, inAgostino di Ippona, *La grandezza dell’anima*, 24. [↑](#footnote-ref-50)
50. Agostino d’Ippona, *De quantitateanimae* 33,71. [↑](#footnote-ref-51)
51. R. Ferri, *Introduzione*, inAgostino di Ippona, *La grandezza dell’anima*, 26. [↑](#footnote-ref-52)
52. Cfr. É.Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1943, 73-74; T. Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*, 145. [↑](#footnote-ref-53)
53. È questa, ad esempio, la conclusione che si legge nello studio di C. Di Martino, *Il ruolo dell’*intentio *nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, «RevuedesÉtudesAugustiniennes» 46 (2000) 173-198: 181-182. [↑](#footnote-ref-54)
54. L. Alici, *Presentazione*, in Agostino di Ippona, *La grandezza dell’anima*, XVII. [↑](#footnote-ref-55)
55. Nella prospettiva antropologica assunta nella maturità, la fede cristiana ha portato Agostino a liberarsi dal pessimismo manicheo e platonico.«Tra i diversi modelli antropologici elaborati dai filosofi antichi, egli ha scelto, come il più corrispondente alla sua fede, quello trasmesso nei libri di Cicerone e di Varrone, e risalente attraverso Antioco d’Ascalona all’Antica Accademia. In questo modello l’uomo non viene identificato con l’anima razionale, come nel platonismo; risulta invece composto di due elementi considerati ugualmente parti integranti: l’anima e il corpo» (N. Cipriani, *Il modello antropologico nel libro I delle Confessioni*, in *Le Confessioni di Agostino [402-2002]. Bilancio e prospettive.* XXXI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002, InstitutumPatristicumAugustinianum, Roma 2003, 421-433: 432). [↑](#footnote-ref-56)
56. Agostino d’Ippona, *De Trinitate*11,1,1. Si può vedere a questo riguardo il commento di S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, 12. [↑](#footnote-ref-57)
57. Agostino d’Ippona, *De Trinitate*11,1,1. [↑](#footnote-ref-58)
58. Agostino d’Ippona, *De Trinitate*11,4,7. Nel *De Trinitate*, pur riaffermando la superiorità dell’anima sul corpo e la sua attività anche nella conoscenza sensitiva, Agostino ammette che questa esiga una impressione del sentito sul senziente. Impressione che ‒ come sostiene Sofia Vanni Rovighi ‒ Plotino escludeva e che Agostino sembra ancora escludere nel *De musica*. Di fatto, se «nelle opere giovanili il corpo forniva solo l’oggetto della sensazione, ed era un oggetto, per dir così, a portata di mano per l’anima vigilante nel corpo; nel *De Trinitate* il corpo è diventato consoggetto di operazione e sente con l’anima, un corpo esterno» (S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, 12-13;16). [↑](#footnote-ref-59)
59. Un esempio particolarmente significativo di questa rinnovata visione dell’uomo e del suo destino si riscontra nel contesto del grande affresco escatologico che conclude il *De civitate Dei* (412-426/27), al quale il vescovo giunge mediante la critica di alcuni aspetti del neoplatonismo incompatibili con la rivelazione cristiana e, in particolare, con la dottrina della risurrezione dei corpi. Nell’ambito di questa critica vanno interpretate alcune prese di posizione, come ad esempio quella in cui Agostino contrasta la dottrina neoplatonica secondo la quale «l’anima, per essere felice, deve fuggire non solo il corpo fatto di terra, ma ogni corpo». A questo riguardo, egli sostiene che la purificazione e la beatitudine interessano la natura umana nella sua interezza e, pertanto, «per conseguire la felicità non si devono fuggire tutti i corpi (*non ergo adbeatitudinemconsequendam omnia fugiendasunt corpora*), ma solo quelli soggetti alla corruzione, alla sofferenza, alla pesantezza, alla morte, non quali cioè li ha fatto la bontà di Dio per i primi uomini, ma quali ha reso la pena del peccato» (Agostino d’Ippona, *De civitate Dei* 13,17,2). Si possono vedere anche a questo riguardo le interessanti osservazioni di T. Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*, 265-266. [↑](#footnote-ref-60)
60. T.Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*, 266-267. [↑](#footnote-ref-61)
61. *Ivi*, 268. Fin dalle pagine del *De vera religione*, Agostino distingue l’uomo vecchio, esteriore e terreno e l’uomo interiore e spirituale. Il primo è quello la cui vita è attratta dai godimenti del corpo e dimentica Dio, volge verso il nulla, diventa carnale e terrena, «e appunto per questo è chiamato anche carne e terra» (*De vera religione* 11,22-12,23). Alcuni ‒ osserva ancora il vescovo ‒ vivono come un «uomo vecchio» per tutta la vita, mentre altri, pur avendo iniziato da esso, «rinascono poi interiormente e, con la forza dello spirito e l’incremento della sapienza, distruggono e sopprimono ciò che ne resta, sottomettendolo alle leggi celesti» (*De vera religione* 26,49). Questo è l’uomo nuovo, l’uomo interiore e celeste, «l’uomo spirituale che tutto giudica senza essere giudicato da nessuno, che ama il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutta la mente, e il suo prossimo non secondo la carne ma come se stesso» (*De vera religione* 12,24). [↑](#footnote-ref-62)
62. «Hic est fructusconfessionummearum, non qualisfuerim, sedqualissim, ut hoc confitear non tantum coramte secreta exsultationecum tremore, et secreto maerorecumspe, sedetiam in auribuscredentiumfiliorumhominum, sociorumgaudii mei et consortiummortalitatismeae» (Agostino d’Ippona, *Confessiones* 10,4.6). [↑](#footnote-ref-63)
63. Marrou ha rilevato che «Agostino ha un’esperienza musicale, nel senso moderno del termine. Una sensibilità fremente come la sua non poteva rimanere insensibile alla potenza emotiva della musica» (H.-I. Marrou,S. Agostino e la fine della cultura antica, Jaca Book, Milano 1987, 179). Basti pensare alla profonda commozione suscitata in lui, immediatamente dopo il Battesimo, dai canti che risuonavano dolcemente nella Chiesa milanese: «Voci che si insinuavano nelle mie orecchie e mi distillavano in cuore la verità, e sollevavano un’onda di appassionata devozione, che fluiva in pianto, e mi faceva bene» (*Confessiones* 9,6,14). Sul tema musicale in Agostino èsempre interessante lo studio di C. Vagaggini, *La teologia della lode secondo S. Agostino*, in C. Vagaggini - G. Penco (ed.), *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Paoline, Roma 1964, 399-467; al quale si possono aggiungere quelli più recenti di M.B. Zorzi, *Melos e Iubilus nelle Enarrationes in Psalmos di Agostino. Una questione di mistica agostiniana*, «Augustinianum» 42 (2002) 383-413, che offre un approccio teologico-musicale alle *Enarrationes*,concentrando l’attenzione anzitutto sullo *iubilus*; e di J.A.Piqué-Collado, *Teología y música: Una contribucióndialécto-trascendentalsobre la sacramentalidad de la percepciónestética del Misterio (Augustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*(Tesi Gregoriana Serie Teologia 132), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, in particolare il cap. V, dedicato a *Sant’Agostino:CantusDiscantus et Organum*, 87-121, dove vengono precisate alcune intuizioni non corrette di Zorzi. [↑](#footnote-ref-64)
64. Agostino d’Ippona, *Confessiones*10,33,50. [↑](#footnote-ref-65)
65. *Ivi*10,33,49. [↑](#footnote-ref-66)
66. *Ivi*10,33,50. [↑](#footnote-ref-67)
67. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-68)
68. *Ivi*9,6,14. [↑](#footnote-ref-69)
69. *Ivi*10,6,8. [↑](#footnote-ref-70)
70. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-71)
71. *Ivi*10,27,38. [↑](#footnote-ref-72)
72. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-73)
73. *Ivi*10,6,9. [↑](#footnote-ref-74)
74. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-75)
75. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-76)
76. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-77)
77. *Ivi*10,27,38. [↑](#footnote-ref-78)
78. Qui è possibile solo un breve accenno alla dottrina della grazia che percorre tutte le *Confessioni*.PierreM. Hombertha invitato a ripercorrere la dottrina dei “sensi spirituali” in Agostino, congiuntamente allo studio della teologia della grazia, perché la prima «aiuterebbe certamente a comprendere questa per ciò che realmente è: una “teologia spirituale”, di cui Agostino è anzitutto un testimone personale» (P.M. Hombert, *“Gloria gratiae”. Se fier de Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1996, 545). [↑](#footnote-ref-79)
79. Il confronto con il testo biblico ha impedito persino a Origene ‒ che pur non esita a sottolineare la dignità dell’uomo creato «a immagine», proprio nell’incorporeità dell’anima ‒ di rigettare il corpo quale fonte di corruzione e di male. [↑](#footnote-ref-80)