

Alma Mater Studiorum
Università degli Studi di Bologna

Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche

Gnoseologia e fisiologia del gusto
nella tradizione neoplatonica - agostiniana
e in quella aristotelica – tomista.

Tesi di dottorato in Storia Medievale
M-STO/01

Relatore:
Chiar.mo prof. Massimo Montanari

Presentata da:
Ilaria Properi

Coordinatore:
Chiar.mo prof. Massimo Montanari

XIX ciclo
a.a. 2006-2007

Introduzione	4
Il paradigma filosofico agostiniano	10
Il carattere dinamico della ricerca	11
Il soggetto quale autore e luogo della ricerca	12
L'analogia: strumento e struttura della ricerca.....	14
Il paradigma filosofico agostiniano: considerazioni finali	16
La tradizione agostiniana: Gregorio Magno e Giovanni Scoto Eriugena.....	17
Gnoseologia e fisiologia del gusto in s. Agostino.....	26
Premessa	26
<i>Non latere animam</i> . La dottrina gnoseologica del <i>De quantitate animae</i> e la percezione come attività dell'anima.....	29
<i>Intentio facientis</i> . La dottrina di <i>De musica</i> VI e l' <i>intentio</i> come volontà vitale.....	33
La psicologia trinitaria e il modello gnoseologico nel <i>De Trinitate</i>	36
Il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale	42
L'idea di pneuma: rapporto tra movimento, elemento umido e gusto.....	46
La percezione gustativa	53
Il senso del gusto e' individuale.....	55
Anche gli alimenti sono individuali	59
L'anima che gusta attraverso il corpo. Cibo e bevanda, dolore e piacere	61
Un cibo buono per anima e corpo	64
Il gusto: senso estetico e razionale?.....	68
Percezione e memoria: il processo del ricordo; memoria, volontà e immagini.....	71
Quando si ricorda: memoria diretta e memoria indiretta.....	73
La memoria e' il ventre della mente: percezione, ricordi, emozioni.....	75
Il carattere delle immagini mnemoniche	80
Le immagini mnemoniche: Non si può trasmettere l'idea di un sapore	83
Quando e' possibile comparare le esperienze: la percezione visiva di un cibo	86
Il rapporto tra l'organo della vista e quello del gusto.....	87
Percezione e giudizio; consenso e volontà; "senso interno".....	89
Percezione, errore e immagine. Il problema della certezza nella percezione gustativa	94
La percezione nell'uomo e negli animali.....	105
Il gusto dei Manichei	111
La dottrina morale dei Manichei: i tre sigilli	111
Il sigillo della bocca: il nutrimento dell'"Eletto"	113
Precetti manichei: il <i>De moribus Manichaeorum</i>	116
L'astinenza manichea	120
Agostino smaschera le false credenze: il colore.....	123
L'odore.....	124
Il sapore.....	124
Gli errori di valutazione.....	125
Utili consigli gastronomici: frutta, verdura, carne	127
Consigli utili per un buon vino.....	128
Consigli pratici	129
La verità sull'astinenza	131
Gnoseologia e fisiologia del gusto in Gregorio Magno.....	136
Il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale in Gregorio Magno.....	136
Sul corpo che non risulta di un membro solo, ma di molte membra: l'influsso dell'antropologia paolina in Gregorio Magno.....	139

Sensazione e movimento: la funzione dell'anima.....	141
La dialettica tra sensi esterni e sensi interni: i denti.....	143
Gli organi della percezione gustativa e il rapporto cibo - piacere.....	145
Il senso del gusto e gli alimenti sono individuali.....	149
Individualità delle sensazioni.....	151
Per sperimentare un cibo bisogna gustarlo: <i>gustare</i> come sinonimo di <i>fare esperienza</i> ...	152
Percezione e memoria: le immagini dell'esperienza.....	155
La percezione nei tre spiriti viventi: angeli, uomini e animali.....	157
La dottrina del senso spirituale del gusto:.....	161
Agostino e Gregorio Magno.....	161
Origine e sviluppo della dottrina dei sensi spirituali.....	162
La dottrina del senso spirituale del gusto nei Padri Orientali e nei Padri Latini.....	166
La dottrina del senso spirituale del gusto nei Padri Latini: Agostino.....	169
Sensi corporali e sensi spirituali nella dottrina di Gregorio Magno.....	171
Metafore corporali.....	175
Il gusto della parola di Dio.....	176
La dottrina gregoriana del gusto spirituale nel quadro della storia salvifica.....	184
Gnoseologia e fisiologia del gusto in.....	187
Giovanni Scoto Eriugena.....	187
La dottrina gnoseologica di Giovanni Scoto Eriugena.....	189
Il movimento secondo il senso.....	194
Il movimento secondo la ragione.....	197
Il movimento secondo l'intelletto.....	200
Il processo conoscitivo.....	201
Il ruolo dell'anima nella percezione.....	204
I cinque sensi (esterni): <i>vista, udito, olfatto, gusto e tatto</i>	206
Il gusto: uno dei cinque strumenti corporali.....	207
Il senso del gusto: nome, età, genere.....	210
Rapporto tra sensi ed elementi.....	217
Elementi <i>del</i> corpo ed elementi <i>nel</i> corpo.....	218
Il senso del gusto e i suoi elementi: alcune considerazioni.....	220
Il limite corporeo del senso del gusto.....	221
La teoria dell'illuminazione in rapporto ai sensi esterni e alla conoscenza sensibile. Alcune considerazioni.....	223
La crisi del paradigma agostiniano.....	228
Alternative dottrinali nel pensiero del XII secolo.....	228
Anselmo d'Aosta, Alano di Lilla, Abelardo e Guglielmo di Saint Thierry.....	228
La diffusione dei commenti ai <i>Libri naturales</i> di Aristotele e la questione dell'intelletto.....	229
Il <i>Tractatus de anima</i> di Giovanni Blund.....	234
De gusto: il senso del gusto nel <i>Tractatus de anima</i> di John Blund.....	236
Il ritorno ad un aristotelismo più "genuino": Tommaso d'Aquino.....	242
Gnoseologia e fisiologia del gusto in Tommaso d'Aquino.....	246
La teoria della conoscenza in Tommaso d'Aquino: la complessità della vita sensitiva.....	246
Le facoltà dell'anima coinvolte nel processo conoscitivo.....	248
I sensi esterni.....	248
I sensi interni.....	249
L'intelletto e la formazione dei concetti universali.....	252
Il processo conoscitivo.....	256

L'uomo ha bisogno dei sensi per conoscere	258
La soluzione aristotelica al processo conoscitivo.....	260
Teoria dell'astrazione dell'intelletto.....	262
La natura del conoscere: verità e intelletto	265
La verità della conoscenza sensibile: gusto sano e gusto malato.....	265
La teoria della conoscenza: una precisazione	268
Il senso del gusto in san Tommaso d'Aquino	272
Una premessa: le attività comuni di anima e corpo.....	272
Il senso del gusto è una sorta di tatto. Gustabile e non gustabile.....	276
Il gusto e il tatto: sensi comuni e necessari negli animali perfetti e imperfetti.....	281
La natura del sapore e quella dell'odore	284
La dottrina aristotelica degli elementi	290
La natura e l'origine del sapore dall'acqua: teorie false e teorie vere.....	293
Esposizione e confutazione della teoria di Empedocle sulla generazione del sapore	294
Esposizione e confutazione della teoria di Democrito e Anassagora sulla generazione del sapore.....	295
La differenza dei sapori non dipende dall'acqua, ma solo da un agente esterno: esposizione e confutazione della terza teoria sulla generazione dei sapori	296
Che cos'è un sapore e come si genera secondo Aristotele	297
L'importanza dei sapori nel nutrimento: il sapore dolce	301
Le specie dei colori, dei sapori e gli umori. Aristotele e la critica degli antichi.....	303
La generazione dei sapori medi.....	303
Come si distingue un sapore medio piacevole al gusto, da un sapore medio spiacevole...	305
Distinzione dei sapori medi secondo il nome	306
Il numero dei sapori e quello dei colori	307
Ancora sulle false opinioni dei filosofi sulla natura dei sapori.....	309
I sapori non sono figure: le argomentazioni addotte da Aristotele per respingere la falsa teoria di Democrito.....	311
Se la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto	313
L'esercizio della sensazione nei santi dopo la resurrezione dei corpi.....	317
I cinque sensi e le loro funzioni dopo la resurrezione dei corpi.....	320
Se il senso del tatto eserciterà la propria funzione dopo la resurrezione dei corpi	322
Se dopo la resurrezione il senso del gusto non ci sarà più.....	322
Se il senso dell'odore persisterà alla resurrezione.....	323
Se il senso dell'udito, atto ad apprendere, servirà ancora dopo la resurrezione dei beati ...	323
Abbreviazioni.....	325
Abbreviazioni delle opere di Agostino	326
Abbreviazioni delle opere di Gregorio Magno	327
Abbreviazioni delle opere di Giovanni Scoto Eriugena	327
Abbreviazioni delle opere di Giovanni Tommaso d'Aquino.....	327
Riferimenti Bibliografici	329
Fonti.....	329
Studi.....	334

Introduzione

Nucleo centrale di questo lavoro di ricerca è il senso del gusto, inteso non solo da un punto di vista medico concernente il meccanismo di funzionamento fisiologico, ma, soprattutto, come uno degli strumenti conoscitivi di cui l'uomo dispone e di cui si serve per conoscere la natura delle cose, e, in particolare, quella degli alimenti che si manifesta nel sapore, oggetto proprio e particolare del gusto. Insieme alla vista, all'udito, all'olfatto e al tatto, il gusto è uno dei cinque strumenti corporali attraverso i quali l'uomo entra in contatto e conosce il mondo esterno. In questo senso, gli organi sensoriali sono veri e propri strumenti cognitivi, veicoli attivi e/o passivi delle informazioni che riceviamo circa l'esistenza della realtà e, sotto questo punto di vista, la trattazione del loro funzionamento trova ampio spazio all'interno di quasi tutte le dottrine gnoseologiche e fisiologiche che trattano dell'anima e delle sue facoltà e del rapporto che lega soggetto e oggetto del conoscere.

In merito, i due paradigmi che con maggiore forza teorica hanno attraversato la riflessione filosofica medievale, tracciandone i principali modelli conoscitivi¹, sono quello neoplatonico-agostiniano e quello risalente alla tradizione arabo-aristotelica, fiorito in relazione alla diffusione in Occidente della filosofia peripatetica greca e dei suoi commenti arabi. Consci che una delle peculiarità di gran parte del pensiero medievale è l'aspirazione ad una teorizzazione di quel particolare oggetto di conoscenza che è Dio, si è deciso di collocare la ricerca nell'ambito del dibattito, teorico, tra queste posizioni dottrinali. L'esigenza di confrontare questi due modelli di razionalità, trova una ulteriore giustificazione nella maggiore considerazione che la riscoperta e le diverse fasi delle traduzioni dei testi aristotelici, avvenute tra XII e XIII secolo, attribuiscono al valore dell'esperienza sensibile e, quindi, al senso del gusto come strumento conoscitivo.

In questo studio, non cercheremo di ricostruire il "gusto", inteso come *sapore*, di cibi e bevande del Medioevo, concordi nel ritenere con Massimo Montanari che: "Il gusto inteso come "sapore", come sensazione individuale della lingua e del palato [è] esperienza per definizione soggettiva, sfuggente, incomunicabile²".

¹ T. GREGORY, *Mundana Sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992; R. PASNAU (a cura di), *Mind and Knowledge*, Cambridge, 2002 (*The Cambridge Translation of Medieval Philosophical Texts*, 3); S. KNUUTTILA, R. TYÖRINOJA, S. EBBESEN, *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki, 1990

² M. MONTANARI, *Il cibo come cultura*, Roma-Bari, 2004, p. 74. Sullo stesso argomento di veda anche A. CAPATTI - M. MONTANARI, *La cucina italiana. Storia di una cultura*, Roma-Bari 1999, (6^aed. 2006), p. 99

Da questo punto di vista, infatti, l'esperienza "storica" del cibo – come la definisce lo stesso Montanari – è irrimediabilmente perduta³.

Il "gusto", tuttavia, è anche sapere, valutazione sensoriale di ciò che è buono o cattivo, secondo una griglia di valutazione determinata, tra le altre cose, dal contesto culturale. Da questo punto di vista, scrive Montanari: "Il gusto non è affatto una realtà soggettiva e incomunicabile, bensì collettiva e comunicata. È un'esperienza di cultura che ci viene trasmessa fin dalla nascita, assieme alle altre variabili che concorrono a definire i "valori" di una società". La percezione del gusto si rivela dunque una questione variabile a seconda del contesto culturale, epocale e geografico, ma il cui carattere si suppone condiviso dai nuclei che si riconoscono in una determinata società. Jean – Louis Flandrin ha coniato l'espressione "strutture del gusto" proprio per sottolineare il carattere collettivo e condiviso di tale esperienza. La scelta degli alimenti, la maniera di prepararli e di consumarli, il modo di percepirne e apprezzarne i sapori, si inseriscono, quindi, in un processo storico e, in questo senso, il gusto diventa un possibile oggetto di indagine.

Tra gli obiettivi di questo lavoro, vi è, dunque, quello di chiarire quale posto occupasse il gusto, all'interno della gerarchia dei cinque sensi e quale ruolo gnoseologico ricoprisse nella dinamica del processo conoscitivo dell'uomo. Parallelamente si è cercato di delineare in che modo la nozione di gusto si articolasse nelle mentalità dell'epoca. In particolare, l'ipotesi dell'esistenza di quattro sapori fondamentali, ipotesi che si è creduto di poter formulare nel secolo scorso, è stata oggi smentita, tra gli altri, da Annick Faurion, la quale definisce il "dogma dei quattro sapori fondamentali", un "errore epistemologico"⁴, mettendone in evidenza l'arbitrarietà rispetto all'immensa varietà di sapori che siamo in grado di percepire. Alla luce di queste considerazioni, ci si è chiesti, allora, cosa accadesse nel Medioevo a questo proposito e a quali sapori poteva riferirsi un uomo di quell'epoca per descrivere a se stesso e agli altri la propria realtà gustativa.

Oggetto di studio della prima parte di questa tesi è Agostino, al quale si deve la formulazione di un modello conoscitivo di matrice neoplatonica basato sul carattere attivo dell'anima rispetto al corpo e l'elaborazione di un paradigma analogico trinitario dalla conoscenza che, a partire dai dati sensibili, giunge sino al riconoscimento dell'uomo come immagine di Dio. Il modello conoscitivo proposto da Agostino, pone a fondamento e termine di ogni processo conoscitivo Dio, realtà vera e radice di ogni conoscenza, a cui deve tendere ogni ricerca

³ MONTANARI, *Il cibo come cultura* cit., p. 74

⁴ A. FAURION, *Gusto. I sapori sono quattro: dolce, salato, acido e amaro*, in J. Fr. Bouvet (a cura di), *Gli spinaci sono ricchi di ferro. I luoghi comuni della scienza*, Milano, 1999, pp. 53-59.

umana, in vista del raggiungimento della beatitudine. In quanto principio di verità, Dio è anche garanzia della verità della conoscenza delle cose: l'uomo non può, quindi, attingere liberamente alla conoscenza del mondo con le proprie forze, ma solo in virtù di un'illuminazione che è data da Dio. Alla luce di queste considerazioni, Agostino, per quanto concerne la percezione sensoriale, riconosce che gli oggetti esterni influenzano gli organi sensoriali e provocano nel corpo modificazioni fisiologiche, ma nello stesso tempo è convinto che la percezione sia un'attività puramente psichica, superiore ai processi fisici e fisiologici: è l'anima che percepisce, non i sensi.

Nell'ambito del *paradigma filosofico agostiniano* si colloca poi lo studio di altri due autori, Gregorio Magno (540-604) e Giovanni Scoto Eriugena (810-877), il cui studio si è rivelato proficuo soprattutto per quanto concerne l'aspetto metaforico e "analogico" del gusto, nell'ambito di una modalità conoscitiva rivolta non verso l'esterno, verso il mondo, ma verso Dio. L'utilizzazione di espressioni legate al campo semantico del gusto per descrivere Dio e la sua conoscenza, rientra nell'ambito della così detta Dottrina dei sensi spirituali, la cui origine si fa comunemente risalire a Origene. Elemento centrale di questa Dottrina è l'analogia tra conoscenza spirituale conoscenza sensibile: come questa si attua nel contatto tra l'uomo e le realtà materiali a lui offerte nel sensorio fisico, così, la conoscenza spirituale è un reale contatto con l'"Oggetto divino" al quale lo spirito dell'uomo si applica per mezzo dei sensi spirituali, trasposizione interiore dei cinque strumenti corporali, dei quali conservano lo stesso meccanismo di funzionamento. Nell'ambito della dottrina dei sensi spirituali, il gusto è considerato uno dei cinque sensi grazie al quale si realizza in modo più perfetto la conoscenza di Dio. "Gustare" qualcosa, infatti, presuppone una assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto senziente, cosa che non si verifica con gli altri sensi, aristotelicamente definiti "sensi di distanza", in contrapposizione ai "sensi di contatto", quali gusto e tatto. Le metafore alimentari e la dottrina spirituale del gusto, dunque, mettono in luce non solo l'aspetto conoscitivo di questo senso, ma rivelano anche un sistema ordinato di sapori, gerarchizzato secondo criteri di piacevolezza o meno, e riferiti al grado più o meno elevato della conoscenza di Dio.

Dopo queste riflessioni sul carattere metaforico e analogico delle espressioni legate al gusto nell'ambito della conoscenza teologica e metafisica di matrice neoplatonica-agostiniana, in vista delle considerazioni dottrinali legate alla tradizione arabo-aristotelica e, al pensiero di Tommaso d'Aquino, la seconda parte di questo lavoro di ricerca intende tornare sugli aspetti più propriamente sensibili della trattazione del gusto. L'ambito cronologico è quello

compreso tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, quando si compì il passaggio dal modello conoscitivo di stampo agostiniano- neoplatonico a quello aristotelico. In questa prospettiva la conoscenza risulta dal processo di assimilazione dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente. La sensibilità, concepita da Aristotele, a differenza di Agostino, come una facoltà eminentemente passiva, riceve l'azione degli oggetti esterni, che vi imprime la loro forma sensibile. Attraverso un processo di progressiva attualizzazione della conoscenza, che si realizza grazie all'azione delle facoltà del senso comune, dell'immaginazione e infine dell'intelletto, le forme sensibili si spogliano dei caratteri dell'individualità per lasciare affiorare l'universale, il concetto. Una prima dissonanza rispetto al modello agostiniano, è da rilevare nel fatto che nel processo conoscitivo di matrice aristotelica l'esperienza sensibile costituisce il primo, imprescindibile passo verso la produzione di conoscenza e che, almeno apparentemente, non sembra che vi sia alcun bisogno di interventi divini o illuminazioni esterne. Sostanzialmente differente è infatti l'antropologia che è sottesa alla concezione epistemologica agostiniana rispetto a quella di stampo aristotelico. Se la prima concepiva come soggetto dell'attività conoscitiva l'anima umana, intesa come principio sostanziale autosussistente e reggente il corpo, la seconda si orientava verso una concezione sostanzialmente unitaria dell'essere umano, secondo le parole del *De anima* di Aristotele.

Le elaborazioni degli autori scolastici furono il risultato di complessi tentativi di armonizzare il modello aristotelico all'interno di una concezione cristiana in cui l'autosussistenza dell'anima doveva essere garantita per la salvaguardia della fede nella vita eterna promessa nella Bibbia e i maestri della facoltà di arti, commentatori di Aristotele, ne furono in questo senso i più attenti interpreti. All'interno di questo quadro, almeno per quanto concerne la prima parte di diffusione del pensiero aristotelico, importante fu l'interpretazione che del pensiero e dell'opera di Aristotele, diede Avicenna, il quale, nel tentativo di conciliare Platone e Aristotele, finì con l'inserire le dottrine aristoteliche in una cornice di carattere fortemente neoplatonico.

A questo proposito, si è deciso di dedicare alcune pagine alle riflessioni intorno al gusto di Giovanni Blund (1175-1204), autore dell'unico commento neoplatonico a noi noto, risalente agli inizi del XIII secolo: il *Tractatus de anima*. Lo studio di questo autore e della sua concezione sul senso del gusto, mutuata da Aristotele, ma filtrata attraverso un pensiero neoplatonico, costituisce, a mio avviso, un utile strumento di confronto con l'aristotelismo fortemente originale di Tommaso d'Aquino, al quale sarà dedicata l'ultima sezione della tesi.

La dottrina gnoseologica tomista, analizzata attraverso alcuni passi della *Summa*, ci riporterà a temi più tradizionalmente aristotelici, consentendoci di descrivere in modo particolareggiato il meccanismo fisiologico gustativo e di delineare un quadro più preciso dei sapori, oggetti specifici del gusto. La dottrina gnoseologica elaborata da Tommaso e la sua concezione di uomo inteso come sinolo di anima e corpo, secondo cui non è possibile conoscere se non a partire dalla conoscenza del mondo esterno, rivaluta sensibilmente la conoscenza sensibile e, quindi, dei cinque sensi, i quali diventano strumenti privilegiati della conoscenza del mondo esterno. Per quanto concerne, poi, il gusto secondo la dottrina tomista, va rilevato come Tommaso, in accordo con Aristotele, attribuisca a questo senso, considerato una sorta di tatto, un carattere di “utilità vitale”, nella misura in cui il gusto è strettamente legato al nutrimento senza il quale, inutile dirlo, l’uomo non potrebbe vivere.

Il paradigma filosofico agostiniano

La teoria della conoscenza in Agostino è contraddistinta da un carattere dinamico e relazionale. Tale carattere costituisce uno degli aspetti principali di quello che Massimo Parodi¹, mutuando un concetto derivato dallo studio di Thomas Kuhn su *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*², definisce *paradigma filosofico agostiniano*. Con tale espressione Parodi indica una prospettiva di studio volta ad afferrare gli aspetti decisivi, paradigmatici, appunto, di un autore come Agostino il cui pensiero e la cui visione del mondo hanno esercitato per lungo tempo una grande influenza su larga parte del pensiero medievale – cristiano.

All'interno di tale concezione Parodi cerca di definire e ricostruire quali siano i caratteri generali del pensiero agostiniano pur nella consapevolezza che: «Il pensiero di Agostino non è sistematico, non propone una visione dell'uomo, del mondo e di Dio articolata in grandi sintesi tra loro coordinate, neppure tenta di stabilire una qualche gerarchia tra gli ambiti del sapere di cui volta in volta si occupa; propone un'esperienza, una vicenda intellettuale di formazione e di ricerca, che passa, talora ordinatamente, talora sotto l'urgenza di nuove domande emergenti, da un ambito all'altro, da un settore all'altro del sapere, da un livello all'altro della realtà, da una questione all'altra»³.

Solo rinunciando programmaticamente a ricercare una chiave interpretativa unitaria del pensiero di Agostino e accantonando ogni pretesa di comprensione organica dello sviluppo del suo pensiero, si può sperare - afferma Massimo Parodi - «di individuare un livello di analisi superiore che sappia dar conto, in qualche misura, delle contraddizioni e delle oscillazioni e, quindi, nello stesso tempo, di cogliere [...] il paradigma filosofico agostiniano»⁴, incominciando dal primo elemento fondamentale di questo preteso paradigma, ovvero il carattere di ricerca e dinamismo che contraddistingue il pensiero agostiniano.

¹ M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo, 2006

² T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1969

³ PARODI, *Il paradigma* cit., p. 23

⁴ PARODI, *Il paradigma* cit., p. 27

Il carattere dinamico della ricerca

*L'atteggiamento di ricerca*⁵ si pone, secondo Parodi, come uno dei tratti caratteristici del pensiero agostiniano. In ogni fase della sua riflessione, Agostino indica nell'atteggiamento aperto, volto non tanto a determinare un punto di arrivo, ma un nuovo modo di vedere e concepire le cose, il risultato più significativo della speculazione intellettuale grazie alla quale è possibile riprendere il cammino con una maggiore, anche se mai definitiva, consapevolezza e chiarezza rispetto al punto al quale si tende. Così, nelle *Confessioni*, il cammino della formazione intellettuale del giovane Agostino è costantemente scandito da adesione, approfondimento e superamento di successive posizioni teoriche in un costante impegno per la ricerca: da una parte, l'impegno di approfondimento intellettuale; dall'altra, la scoperta della dimensione del credere come costitutiva dell'umana impresa di vivere e conoscere⁶.

Neoplatonismo e penetrazione nelle parole rivelate conducono Agostino alla conversione, e la conversione genera in lui la certezza dell'amore per Dio e la domanda su che cosa sia questo Dio che è ormai certo di amare. Il percorso conoscitivo indicato da Agostino può essere rappresentato secondo questo schema:

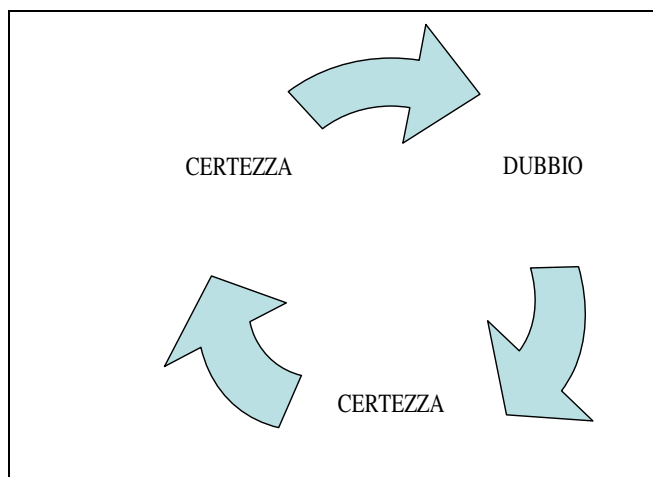


Figura 1 Raffigurazione schematica dell'impegno conoscitivo in Agostino

Si parte, cioè, sempre con il dare per certo qualcosa che progressivamente viene revocato in dubbio e ogni volta il dubbio indica nuovi possibili livelli di certezza, anche se

⁵ Su questo aspetto della modalità speculativa di Agostino rimando a PARODI, *Il paradigma* cit., pp. 23-42

⁶ *Confess.* 6,5,7

consapevolmente parziali, in grado di portare avanti il percorso. Ogni volta si arriva alla sfiducia nella possibilità di proseguire, a un momento di scetticismo radicale⁷ che tuttavia costituisce un passaggio necessario per andare avanti⁸. L'andamento stesso della ricerca per Agostino impone il costante superamento delle delusioni, delle contraddizioni.

Continuamente alla ricerca di una risposta che sempre più si avvicini alla verità, Agostino è alla “ricerca di una legge capace di strutturare e unificare il mondo e la nostra percezione della realtà”⁹. La riflessione sul mondo esterno, sugli aspetti dell'esperienza esteriore e sulle cose della natura¹⁰, costituisce per il vescovo di Ippona un primo momento di ricerca, a partire dal quale, poi, Agostino insiste sul motivo del “*rendersi conformi a Dio*”: è qui in gioco una questione non solo religiosa, ma anche filosofica, concernente la capacità di trascendere la mutabilità delle cose per cercare il livello della verità che, in quanto tale, è immutabile¹¹. Si tratta, cioè, di saper cogliere le ragioni del mondo, non più secondo il punto di vista esperienziale, ma dal punto di vista della stabilità, dell'eternità di Dio.

La ricerca, animata dalla curiosità, è un elemento fondante dell'atteggiamento filosofico di Agostino e rappresenta il filo conduttore, capace di rendere conto di tutte le tappe del suo pensiero, fino alla scoperta che il fondamento ultimo dell'armonia e quindi dell'ordine del mondo, risiede nella concezione del mistero trinitario di Dio¹².

Il soggetto quale autore e luogo della ricerca

Il dinamismo della ricerca trova la propria unità nella centralità del soggetto che in Agostino non è osservatore neutro del percorso della conoscenza, quanto piuttosto colui grazie al quale il processo conoscitivo si attua. Così Parodi: *non si può parlare dell'agostinismo come di un atteggiamento mentale capace di un significato che prescindano dall'individualità del soggetto che se ne fa autore*¹³. Nella riflessione agostiniana, nel movimento che dall'esteriore conduce

⁷ Cfr. *Confess.* 5, 10, 19

⁸ Cfr. M.T. ANTONELLI, *Aspetti agostiniani del problema del filosofare*, in “Augustinus magister”(Congrès international augustinien, Etudes augustinienes), Paris, 1954, vol.1, pp. 335-346; F. CHIEREGHIN, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padova, 1965

Cfr. *De ord.*, 2,16,44

⁹ PARODI, *Il paradigma* cit., p.30

¹⁰ Cfr. *De ord.*, 1,3,6; *De ord.*, 1,8,25

¹¹ *De ord.*, 2,2,6

¹² *De mus.*, 6, 17, 56 - 57

¹³ PARODI, *Il paradigma* cit., p.44.

A questo proposito lo stesso Parodi segnala due articoli ai quali si intende qui rimandare, incentrati sulla discussione del ruolo che ebbe il cristianesimo nel passaggio dall'oggettivismo classico al soggettivismo

all'interno, il soggetto costituisce l'identità che permane, il luogo privilegiato della ricerca, riferimento unitario nel flusso temporale del molteplice. Ed è sempre il soggetto, infine, che costruendo il proprio oggetto nel momento in cui lo studia, ne scopre anche la problematicità che disvela la propria inadeguatezza.

L'uomo si interroga, ma non trova in sé una risposta definitiva, così come invano interroga le cose¹⁴ per sapere se in loro stesse sia il principio del loro essere. Tuttavia, poiché nell'esperienza sensibile non si può ricercare un principio stabile e unitario, occorre superare questo livello, per sollevarsi al piano dell'intelligibile attraverso un esame della stessa attività psichica e conoscitiva.

E' nella memoria, centro unitario dell'identità personale, che l'uomo riconduce ad unità la pluralità dell'esperienza¹⁵. Attraverso una riflessione sui modi stessi della conoscenza, la centralità del soggetto si afferma come luogo possibile dell'identità, quando la memoria si rende conto di ricordare di aver capito e di ricordare di ricordare.

Dinamismo del soggetto che cerca e dinamismo della realtà si intrecciano strettamente, si richiamano continuamente e sono reciprocamente forma e contenuto, così scrive Parodi: "il soggetto contribuisce a creare l'oggetto e l'oggetto si riflette nella conoscenza del soggetto"¹⁶.

Spetta poi al *giudizio*, non vincolato alla temporalità assoluta, saper cogliere la molteplice fila dei rapporti che lega l'esperienza sensibile. Tutto dipende in ultima analisi dal giudizio del soggetto che trova in sé la capacità di misurare e cogliere relazioni che prescindono dalla molteplicità dell'esperienza, giungendo così, in ultima analisi, a riconoscere in Dio l'autore di ogni convenienza e concordia¹⁷. Scrive Parodi: "da un punto di vista della indagine psicologica, la mossa decisiva di Agostino sta nel collocare Dio nell'interiorità della creatura e fare scattare la consapevolezza di una direzione della ricerca verso l'alto nel momento stesso in cui si arriva a cogliere l'unità del soggetto della ricerca [...]"¹⁸.

moderno. WW. SPENCER, *St. Augustine in the influence of religion on philosophy*, in "International Journal of Ethics", 41, 1930-31, pp. 461-79. Cfr. anche P. HADOT, *Neoplatonismo e cristianesimo in Agostino*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, vol 4, Milano, 1975, in cui il ruolo e la centralità dell'io individuale vengono sottolineati come elementi agostiniani originali rispetto al neoplatonismo.

¹⁴ Ad esempio all'inizio del libro X delle *Confess.*, 10,6,9

¹⁵ Per quanto concerne le fonti il tema è tratto da CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 24, 56-25, 61, in cui la memoria compare come la prima delle facoltà della mens; lo stesso PLOTINO, *Enneadi*, IV, 3, 25-32; 4, 1-17

¹⁶ PARODI, *Il paradigma* cit., p.

¹⁷ *De mus.*, 6, 8, 20

¹⁸ PARODI, *Il paradigma* cit., p. 55.

L'analogia: strumento e struttura della ricerca

Dalla pluralità delle esperienze il processo di ricerca conduce alla scoperta dell'identità dell'io e poi, da qui, all'unità di Dio. Emerge evidente una legge di proporzionalità che mantiene uniti e dà senso ai diversi passaggi della ricerca: l'unità sta alla pluralità come l'unità sta alla trinità. Il soggetto, cioè, sta alla molteplicità temporale della propria esistenza così come un'unità superiore sta alla molteplicità temporale del soggetto. Il soggetto da una parte, Dio dall'altra.

La contraddizione, l'instabilità delle cose e il conseguente dubbio che assale Agostino ogni volta che cerca di definire cosa sia la verità, appaiono il meccanismo essenziale da cui scaturisce la componente dinamica della ricerca e che garantisce una corrispondenza analogica tra i diversi e simultanei livelli su cui si sviluppa la ricerca umana. L'unità verso cui tendere, infine, può essere data solo dal pensiero umano, l'unico capace di attribuire significato alle parole del testo sacro come alla cose dell'esperienza sensibile¹⁹. Il potere della ragione consiste in questa capacità di conferire senso, cioè di unificare e interpretare, pur nella consapevolezza della costante presenza del molteplice, dell'inquietudine²⁰.

La centralità del ruolo del soggetto e la processualità sempre aperta della ricerca, esaltata dall'andamento analogico, non mettono tuttavia in discussione che esista qualcosa da conoscere e di cui parlare²¹. Il dubbio che costantemente problematizza ogni acquisizione della conoscenza non toglie significato allo sforzo della ricerca: tuttavia, nota Massimo Parodi, poiché non sembra esserci una relazione diretta tra soggetto e verità, si deve ammettere l'esistenza di un medio che faccia da "ponte" tra soggetto e verità. Questo medio è il mondo. Solo nel mondo e sul mondo può essere fondata la ricerca sul vero. La legge del mondo, la regola che tiene insieme tutte le parti, da cui si originano i legami che connettono i suoi vari aspetti e i suoi vari livelli, si rivela essere la stessa analogia, la stessa corrispondenza di proporzioni che il soggetto scopre come strumento privilegiato della ricerca filosofica. La stessa anima, infine, si scopre numero ideale, fonte della prima fra le relazioni, della misura cioè attraverso cui le cose vengono poste in rapporto reciproco e infine valutate sulla base stessa della struttura del mondo. Spetta, infine, all'intelligenza del soggetto conoscente, grazie

¹⁹*Confess.*, 13, 24, 37

²⁰*Confess.* 13, 24, 37

²¹*C. Acad.*, 3,11,24

all'amore e alla volontà che tiene ferma l'attenzione dell'anima su un determinato oggetto, valutare e rielaborare il dato sensibile.

Al continuo tendere verso la verità del soggetto conoscente, le cose rispondono con la loro forma o la loro bellezza, rivelandosi cioè nel proprio significato originario, significato che rimanda essenzialmente alla loro collocazione nell'ordine del mondo, nella rete di relazioni che dà loro senso e le rende belle. Si tratta ancora di una struttura relazionale entro la quale il linguaggio umano che interroga corrisponde al linguaggio con cui le cose rispondono.

La centralità del rapporto analogico tra pensiero e realtà, fondata sulla corrispondenza della struttura linguistica che si riscontra su entrambi i livelli, è confermata dalla considerazione sulla somiglianza e dissomiglianza tra verbo divino e pensiero umano, tra incarnazione del verbo e espressione vocale del pensiero nel linguaggio che risuona nell'esteriorità:

Perciò il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosene per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che *il Verbo di Dio si è fatto carne*, assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini²².

Siamo nel momento conclusivo del percorso compiuto nel *De trinitate*, per costruire e mostrare le corrispondenze analogiche tra realtà creata, conoscenza e trinità divina, significativamente appena prima della confutazione delle tesi scettiche. Le parole che si fanno voce sono segno del pensiero e si incarnano nella materialità del suono proprio come il Verbo si à incarnato nella carne:

[...]Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale, a quel verbo dell'immagine di Dio - immagine non nata da Dio, ma creata da Dio -, verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono - che allora dovrebbe appartenere a qualche lingua -, ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale è²³.

²² *De Trin.* 15, 11, 20: «Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut *Verbum Dei caro factum est*, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum»

²³ *De Trin.*, 15, 11, 20: «Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est».

Il tema dell'analogia ha consentito di cogliere lo stretto parallelismo tra la concezione del mondo e quella della conoscenza nella riflessione filosofica agostiniana. Considerata dapprima come strumento di indagine e successivamente potenziata fino a divenire struttura del mondo, l'analogia mette in evidenza come complessivamente la logica interna del paradigma agostiniano sia di individuare, ricostruire, ripercorrere relazioni. Sia nel caso della conoscenza sia in quello della struttura del mondo, è proprio l'atteggiamento analogico a indicare che esiste un punto limite che, se pure mai raggiunto, governa e dirige la ricerca: la domanda sul fondamento e sul principio primo equivale a cogliere l'unità come presupposto ineliminabile e a proporsi il punto di vista della totalità come idea limite del percorso che renda possibili momenti sempre più ampi di comprensione.

Il paradigma filosofico agostiniano: considerazioni finali

L'idea di processualità, il dinamismo della ricerca, l'itinerario che porta il soggetto conoscente verso le idee limite di unità e totalità si risolvono sostanzialmente nell'individuare, ricostruire, proporre nessi e relazioni. I concetti o livelli di analisi si determinano solo attraverso una logica relazionale, che individua rapporti e quindi proporzioni che riconducono a nuovi livelli di indagine. Il costante parallelismo tra le articolazioni della conoscenza, le relazioni esterne alla conoscenza stessa e i rapporti dialettici tra i diversi momenti della ricerca filosofica, pongono al centro dell'attenzione l'analogia come strumento di conoscenza e come struttura della realtà²⁴.

Fondamentale, dunque, nel paradigma agostiniano il concetto di relazione. L'analogia è l'unica struttura che consente in qualche modo di avvicinare l'essere assoluto e immutabile alla realtà mutevole creata che esiste nel tempo, malgrado la radicale lontananza e dissomiglianza tra i due livelli. Il pensiero umano può comprendere la trinità solo nel momento in cui realizza l'analogia tra questa e le sue facoltà dell'anima. Realizzando l'analogia esso realizza anche la propria somiglianza con Dio. L'uomo deve pertanto rendere

²⁴ Cfr. *De mus.*, 6, 13, 39: «Dunque l'amore di reagire al succedersi delle modificazioni del proprio corpo distoglie l'anima dalla pura intellesione delle cose eterne, giacché tale amore svia il suo interesse a causa della sollecitudine per il piacere sensibile. Compie questo atto con i ritmi espressi. Anche l'amore di dar forma mediante i sensibili la distoglie e la pone in movimento. Compie questo atto con i ritmi in formazione. La distolgono anche le rappresentazioni dei fantasmi e compie questo atto con i ritmi del ricordo. La distoglie anche l'amore della vuota conoscenza di simili nozioni e compie questo atto con i ritmi del senso, i quali si valgono di determinate norme, per così dire, che traggono diletto dalla imitazione dell'arte. Da esse nasce perciò la curiosità pedantesca, nemica della serenità, come appare perfino dalla etimologia, e per vuotezza incapace della pienezza del vero».

funzionanti le relazioni fra le facoltà conoscitive e cioè pensare; anzi pensare se stesso come immagine e somiglianza di Dio²⁵.

Se questo è il fulcro metafisico su cui si regge tutto il paradigma filosofico agostiniano, bisogna ammettere che per Agostino e per la tradizione che a lui si richiamerà più direttamente nel corso dei secoli successivi, il rapporto tra Dio e le creature non è una partecipazione di carattere neoplatonico, non è un'attualizzazione di carattere aristotelico, ma è analogia. Il fondamento e il senso dell'esistenza creata stanno dunque non nel realizzare una volta per tutte l'atto di essere, nell'appartenere in modo statico a un qualche livello nella gerarchia dell'essere, ma proprio nel dinamismo delle relazioni che si rispecchiamo e ripropongono il dinamismo di un Dio - Trinità.

La tradizione agostiniana: Gregorio Magno e Giovanni Scoto Eriugena

La riflessione agostiniana rappresenta uno dei momenti più alti dell'epoca dei Padri, una riflessione dalla quale è quasi impossibile prescindere. Insieme alla traduzione latina della Scrittura da parte di Gerolamo, alle suggestioni del monachesimo orientale e all'opera pastorale e liturgica di Ambrogio, costituisce una delle basi essenziali su cui si fonda la mentalità nuova che troverà i propri sistematori e i massimi teorici in Benedetto da Norcia e Gregorio Magno.

Tutta l'opera di Agostino è intessuta di considerazioni a proposito delle realtà naturali che mostrano, a chi le sa ascoltare, la loro dipendenza dal creatore, a proposito dei fenomeni della natura che, interpretati allegoricamente, insegnano verità nascoste. Scrive Agostino:

La pagina sacra sia il libro che ti consente di udire queste cose; il mondo sia il libro che ti consente di vederle. Nei codici le possono trovare soltanto coloro che sanno leggere, nella totalità del mondo può leggere anche l'ignorante²⁶.

²⁵ Sul tema dell' analogia e dell'immagine trinitaria rimando a M. PARODI, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, 1988, pp. 41-63

²⁶ Enarr. in Ps., 45, 7: «Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota».

Il tempio di Salomone di cui si parla nel Libro dei Re, rappresenta, in questo senso, una allegoria della presenza di Dio in terra ed è tra gli esempi più eloquenti di come l'uomo possa cogliere e leggere nel mondo la presenza divina. In IRe 8,10, ad esempio si legge che: « Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario, la nuvola riempì il tempio e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il tempio. Allora Salomone disse: "Il Signore ha deciso di abitare sulla nube. Io ti ho costruito una casa potente, un luogo per la tua dimora perenne"».

L'immagine agostiniana del libro²⁷, oltre a sottolineare l'importanza del valore segnico delle realtà naturali, mette in luce uno degli strumenti fondamentali con cui è possibile approfondire il significato dei segni. Per mezzo dell'immagine del libro viene ricondotta a unità l'uguaglianza dei rapporti che intercorrono, da un lato, tra sacra pagina e udire, e dall'altro, tra *orbis terrarum* e vedere. L'analogia è appunto strumento decisivo per interpretare il libro della natura. Si tratta di una proporzione in senso matematico (in greco, *analogia*): uguaglianza di rapporti che permette di illuminare connessioni e somiglianze non immediatamente evidenti. Anche il modo di accostarsi alla Sacra Scrittura deve aspirare a un analogo atteggiamento "sintetico" che ponga attenzione alle relazioni e alla pluralità dei possibili significati²⁸.

L'insegnamento agostiniano della Sacra Scrittura come libro del mondo e, quindi, di una pagina sacra che deve essere interpretata, è forse uno degli aspetti che maggiormente contraddistingue il pensiero e gli scritti di Gregorio Magno, il cui pontificato sarebbe stato decisivo per avviare il definitivo innestarsi nella cultura monastica del progetto agostiniano della sapienza antica²⁹.

Particolarmente attento al tema dell'ascesi e della contemplazione in quanto aspetti essenziali della vita monastica, Gregorio non è né un pensatore astratto, né un teologo sistematico, ma piuttosto un maestro spirituale, che cerca di unire la saggezza della vita, la teologia alla pratica, e che trova nella Bibbia una via privilegiata per illuminare e guidare l'esperienza dei cristiani³⁰.

²⁷ Sul valore dell'ascolto, della fede e della meditazione; sul ruolo della Sacra Scrittura nella riflessione agostiniana si veda anche il lavoro di PARODI, *Il conflitto dei pensieri* cit., pp. 21-40

²⁸ Si radica nell'insegnamento dei Padri e sarà dominante in tutto l'Alto Medioevo quella tradizione esegetica in cui si consolida la distinzione dei quattro significati. Al di là di un primo livello, in cui si coglie il significato storico-letterale del racconto scritturale, esiste un senso spirituale più alto che si articola in tre significati: allegorico, che aiuta a scoprire al di là delle cose, dei fatti o delle persone, verità permanenti di natura religiosa-teologica; morale, che svela gli insegnamenti di carattere etico celati sotto la lettera; anagogico, che mostra come risalire dalle cose visibili a quelle invisibili, dalle creature alla loro causa.

²⁹ Su questi temi rimando a G. D'ONOFRIO, *La filosofia nel monastero e nella corte*, in P. ROSSI- C. VAINO, *Storia della filosofia*, vol. 2, Il Medioevo, Roma-Bari, 1994, pp. 6-.8

³⁰ Agli occhi di un certo numero di storici e teologi, il merito principale di Gregorio è proprio quello di essersi rivelato nella sua opera, come un vero teologo dell'esperienza mistica. ? BUTTLER (ID. *Western Mysticism. The teaching of. ss. Augustin, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, London, 1922, pp. 91-133) per primo contribuì a rivalutare in questa prospettiva la reputazione di Gregorio. A sua volta HENRY MARROU (ID. *Saint Grégoire le Grand*, in "La vie spirituelle", 69, 1943, pp. 442.455) sottolineava l'esigenza di studiare l'opera di Gregorio Magno in tutte le sue parti riguardanti la vita contemplativa. Nella sua introduzione ai *Moralia* ROBERT GILLET (ID. *Introduzione ai Moralia*, Sources Chrétiennes, 32 bis, Paris, 1989, pp. 20-81) sembra condividere appieno questa prospettiva. JEAN LECLERCQ (ID. *L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957, pp. 30-31) sembra invece rispettare di più la ricchezza e la complessità di Gregorio quando afferma che: "Vi è in lui un'ampia e autentica teologia dell'esperienza cristiana. Il suo non è solo un insegnamento empirico, ma ci offre una riflessione profonda e come si dice oggi, strutturata sull'esperienza cristiana".

Per quanto concerne la dottrina gnoseologica, Gregorio ammette che conoscere significa avere esperienza diretta dell'oggetto (*per experimentum*). Disubbidendo ai precetti divini, però, Adamo ed Eva hanno determinato un sovvertimento del primigenio modo di conoscere di cui l'uomo era in possesso³¹. E'interessante allora rilevare come una delle originalità di Gregorio consista nell'interiorizzare il dramma del peccato e della salvezza o, più esattamente, nel presentarlo attraverso una dialettica che gli è familiare, quella dell'interiorità e dell'esteriorità:

Infatti, l'uomo creato per contemplare il suo Creatore, ma privato per propria colpa delle gioie eterne, caduto nell'amarezza della corruzione, sopportava la cecità dell'esilio, soffriva senza saperlo il castigo della propria colpa, a tal punto da credere che l'esilio fosse la patria e così, sotto il peso della corruzione, godeva come se fosse sano e libero. Ma colui che l'uomo dentro di sé aveva abbandonato, assumendo la carne, apparve come Dio anche fuori; e presentandosi esteriormente, richiamò alle cose interiori l'uomo che era stato espulso fuori, perché così finalmente potesse vedere i suoi danni e piangere sul castigo della propria cecità [...]; infatti, la sabbia del mare è cacciata fuori dall'impeto delle onde, perché anche l'uomo che pecca sbattuto qua e là dalle tentazioni è uscito fuori dalla propria interiorità³².

Per Gregorio l'uomo è come dilaniato tra questi due poli della propria esperienza indicati dai concetti di esteriorità e interiorità³³. All'interiorità originale della visione di Dio si oppone, infatti, l'esteriorità del peccato alla quale l'uomo è abbandonato nella situazione di accecamento e di esilio e che gli impedisce di arrivare all'interiorità di cui conserva la

Sul valore dell'opera gregoriana, oltre i lavori già citati, si veda anche H. DUDDEN, *Gregory the Great. His place in history and thought*, 2voll., London, 1905; J. LECLERQ, *La doctrine de saint Grégoire*, in "Histoire de la spiritualité", Paris, 1961, II, pp.11-14; B. CALATI, *S. Gregorio maestro di formazione spirituale*, in "Seminarium", 2, 1969, pp. 245-268

³¹ *Dial.*, IV, 1, 1-2

³² *Mor.* 7, 2,2; Gillet (ID., *Introduzione* cit., p. 87) mette questo passaggio in parallelo con un passaggio del *De lib. arb.* (3, 10, 30) di Agostino: «Ne è avvenuto che il Verbo di Dio, mediante il quale tutto è stato fatto e da cui è costituita tutta la felicità degli angeli, ha esteso la propria clemenza fino alla nostra infelicità, è divenuto carne e ha abitato in mezzo a noi. Così l'uomo, senza essere reso eguale agli angeli, avrebbe potuto mangiare il pane degli angeli, se lo stesso pane degli angeli si fosse degnato di eguagliarsi agli uomini. Non è disceso fra noi per abbandonare gli angeli, ma tutto per essi e insieme tutto per noi, cibando quelli nell'interiorità mediante l'essenza divina e insegnando a noi nell'esteriorità mediante l'essenza umana, ci rende idonei con la fede a cibarci egualmente mediante l'apparenza sensibile. La creatura pensante si ciba del Verbo come del suo migliore cibo. L'anima umana è pensante, ma era trattenuta dalla catena della morte per la pena del peccato ed era ridotta a tale imperfezione che si sforzava di pensare gli intelligibili mediante l'esperienza dalle cose sensibili. Pertanto il cibo della creatura pensante è divenuto visibile, non mediante trasformazione della propria natura ma mediante assunzione della nostra per richiamare a sé invisibili esseri che seguono le cose visibili. Così l'anima trovò umile nell'esteriorità colui che aveva abbandonato insuperbendosi nella interiorità. Doveva imitare la sua umiltà visibile e tornare all'altezza invisibile».

³³ La dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità non è solo un procedimento espositivo. Essa definisce una struttura dell'esperienza cristiana e permette di mostrare che questa esperienza è essenzialmente dinamica, poiché costituita da una incessante osmosi tra l'esteriorità del peccato e l'interiorità del ritorno a Dio.

nostalgia. L'interiorità naturale del paradiso e l'interiorità che bisogna riconquistare con l'ascesi costituiscono l'origine e il termine della storia della salvezza.

Le grandi categorie che presiedevano all'antropologia di Agostino vengono qui riprese da Gregorio per essere applicate a una forma di educazione interiore dell'uomo. In questa prospettiva Gregorio, soprattutto nei *Moralia*, traccia una vera e propria teoria della conoscenza umana: tutta la teologia pratica di ordine ascetico e mistico, contenuta nell'opera gregoriana, poggia su questa gnoseologia-teologia, nel senso che abbiamo visto in Agostino, a partire dalla considerazione che lo stato attuale della conoscenza umana deriva dal peccato originale e che la disubbidienza del primo uomo ha determinato due diversi modi di conoscere, corrispondenti ad altrettanti ordini di realtà:

L'anima umana, espulsa dalle gioie del paradiso per colpa dei primi uomini, perdette la luce delle cose invisibili e si riversò tutta nell'amore di quelle visibili, e così rimase tanto cieca per contemplare le cose interiori, quanto malamente dispersa fuori. Così accade che essa non riconosce se non quella di cui ha conoscenza palpando, per così dire, con gli occhi del corpo. L'uomo, che, se avesse osservato il precetto divino sarebbe diventato spirituale anche nella sua carne, peccando, diventò carnale anche nell'anima, tanto da pensare solo quello che fa entrare nell'anima attraverso le immagini corporee. Sono infatti corporei il cielo, la terra, le acque, gli animali e tutte le cose visibili che abbiamo sempre davanti agli occhi. Quando la mente si proietta tutta in queste cose deliziandosene, perde la finezza dell'intelligenza interiore³⁴.

Poiché tale è il dramma della salvezza iscritto nella struttura dell'anima umana, combattuta tra il visibile e l'invisibile, tra gli oggetti materiali del mondo esterno e le realtà spirituali del regno di Dio, è necessario invitare i credenti a tentare, in qualsiasi modo un ritrovamento della memoria nascosta della felicità perduta. Per spiegarlo egli propone un'allegoria che è un'immagine speculare cristianizzata del mito platonico della caverna: se un bimbo nato da una donna chiusa in carcere, cresciuto senza mai poter uscire all'aperto, udisse un giorno la madre narrargli le bellezze del mondo che non ha mai potuto vedere, certamente faticerebbe molto a credere in quello che non ha conosciuto per esperienza diretta. Così anche gli uomini, nati nella cecità dell'esilio terreno, dubitano dell'esistenza delle realtà invisibili che hanno dimenticato di aver conosciuto prima del peccato originale³⁵.

Tale oscurità avvolge non soltanto la condizione materiale dell'uomo, ma anche la sua razionalità. Non è dunque possibile una vera scienza se le arti umane non assumono un atteggiamento di umile accettazione di quanto la discesa in terra del Verbo incarnato ha messo

³⁴ *Mor.*, 5, 34, 61

³⁵ *Dial.*, 1,3, 320ab

loro a disposizione: l'erudizione umana potrà così cominciare a diventare scienza vera, facendosi *scienza della Scrittura*³⁶. Spetta poi al prigioniero, fuggito dalla caverna dell'ignoranza, dopo aver scoperto la vera filosofia cristiana, rivelarla agli altri uomini, esortandoli così ad uscire dalle tenebre³⁷.

L'anima potrà giungere alla visione e alla contemplazione di Dio, fine ultimo a cui tende la speculazione gregoriana, così come quella agostiniana, solo tralasciando l'universo dei corpi, abbandonando il mondo sensibile, che è pura exteriorità ed evitando di uscire da se stessa³⁸. Dal sensibile allo spirituale, dal visibile all'invisibile, dalla conoscenza naturale, che procede per immagini, alla conoscenza delle realtà soprannaturali, dall'esteriorità all'interiorità: questo il cammino che l'anima deve seguire per giungere alla conoscenza di Dio.

L'anima può ripetere queste parole della sposa del cantico dei Cantici (5, 2): «Io dormo, ma il mio cuore veglia» - ovvero - mentre i sensi esterni sono come assopiti rispetto alle preoccupazioni di questa vita, con la mente libera da ogni condizionamento sensibile l'uomo è in grado di conoscere le cose interiori. E, così, mentre fuori sembra che dorma, dentro il suo cuore veglia e, mentre ormai non avverte più le cose esteriori, apprende quelle interiori.³⁹. Questa teoria gregoriana della conoscenza delle realtà invisibili, che esige un superamento della conoscenza sensibile e di quelle immagini per mezzo delle quali essa procede, si iscrive nell'orientamento della tradizione agostiniana: anche Agostino ha ripetutamente affermato che la conoscenza del vero deve fare a meno delle immagini, che essa è una conoscenza interiore, la quale si compie nell'interno dell'anima⁴⁰.

³⁶ *In I Reg.*, V, 30

Il compito della ragione convertita al cristianesimo si realizza perciò, soprattutto, sul terreno della regolamentazione dell'agire umano e trova il suo modello nella figura di Giobbe, il quale è in grado di sopportare tutte le faticose prove che Dio gli manda, in nome di quella razionalità che si sforza di restituire all'uomo la dignità creaturale compromessa dal peccato (cfr. *Mor.*, XIV, 15, 17-18)

³⁷ Ed ecco allora aprirsi la vocazione missionaria di Gregorio Magno, testimoniata dal suo epistolario e dalla *Regula Pastoralis* e concretizzatasi con la spedizione in Inghilterra del monaco Agostino, primo vescovo di Canterbury, alla guida di un esercito di uomini armati di pietà ma anche di libri: verbi ministri, ministri della parola che viene predicata e, insieme, ministri del Verbo incarnato (Cfr. BEDA, *Historia ecclesiastica*, I, 1).

³⁸ *Mor.*, 30, 10, 39.

BUTTLER [ID. *Western mysticism* cit., pp. 96-98] e tutti coloro che hanno studiato la dottrina spirituale di Gregorio, non hanno mancato di sottolineare che per l'autore dei *Moralia* la contemplazione comporta sempre una prima fase di introversione: per elevarsi a Dio, l'anima deve innanzitutto concentrarsi, raccogliersi in se stessa. Questo ritorno su se stessa, che esige l'allontanamento ad un tempo degli oggetti esteriori e dai fantasmi interiori, è il primo grado della scala *considerationis* che essa deve risalire [Cfr. *Mor.* 15, 46, 52]

³⁹ Cfr. *Mor.* 23, 20, 38

⁴⁰ *Confess.*, 7, 17, 23; 10, 11, 18; 10, 40, 65. Questo passaggio dalle cose esteriori a quelle interiori dell'anima è commentato da E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1934, pp. 99-10 e da G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, in "Augustiniana" 6, 1954, pp. 501ss

All'interno del paradigma filosofico agostiniano, così come lo si è delineato nelle pagine precedenti, trova una propria collocazione anche Giovanni Scoto Eriugena⁴¹, maestro di arti liberali negli anni '30 e maestro di Palazzo alla Corte di Carlo il Calvo nei primi anni '40, considerato uno dei filosofi più rilevanti nell'ambito della cosiddetta "rinascenza carolingia" e la cui opera rappresenta una sintesi della tradizione teologica agostiniana e degli sviluppi teologico - speculativi prodottisi in ambito greco - bizantino.

La Sacra Scrittura e la storia della salvezza che in essa si narra, costituisce anche per Scoto, che in questo è del tutto coerente con la prospettiva epistemologia patristica e alto-medievale che lo ha preceduto, il fondamento della propria speculazione. La metodologia esegetica basata sull'applicazione delle arti liberali alla speculazione della pagina sacra si giustifica infatti come strumento per estrapolare dalla Scrittura l'insegnamento teologico velato nel linguaggio allegorico-simbolico.

La considerazione erigeniana del creato come effetto della volontà di un Dio dispensatore di bontà, attraverso la mediazione di un Verbo che è il modello di tutto ciò che è e deve essere; la concezione del peccato dell'uomo come allontanamento volontario dall'ordine divino, è una concezione della realtà che in parte nasceva e in parte trovava conferma nella frequentazione dei testi patristici in lingua greca che Scoto fu incaricato di tradurre da Carlo il Calvo in latino. Le opere dello pseudo - Dionigi Areopagita, che circolavano nella versione dell'abate Iluino di Saint-Denis; il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, che contiene un'antropologia cristiana reinterpretata all'interno della gerarchizzazione neoplatonica dell'essere; infine gli *Ambigua ad Iohannem* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore, che sulla figura di Cristo mediatore costruisce un complesso sistema interpretativo dei collegamenti tra Dio e il mondo, costituiscono per Scoto una indubbia fonte di ispirazione.

In questi scritti l'Eriugena trovò le motivazioni per rendere operante anche sul piano dell'essere il collegamento dialettico tra processo, che con la creazione discende dall'Uno

⁴¹ Opera omnia, ed. H.J. Floss, Patrologia Latina, 122.

W. BEIERWALTES, Eriugena. I fondamenti del suo pensiero, Milano, 1998; M. CRISTIANI, *L'universo spazio-temporale di Giovanni Eriugena*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo* [Atti del Convegno internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999] Spoleto, 2000, pp. 73-105; Ead., *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1978; G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale, 1996, I; ID., *Oltre la teologia. Per una lettura dell'"Omelia" di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo*, in "Studi Medievali", 31, 1990, pp. 285-356; C. LEONARDI-E. MENESTÒ (a cura di), *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia*. [Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987], Spoleto, 1989; É. JEAUNEAU, *Études érigéniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1987.

lungo la gerarchia delle creature, e ritorno del molteplice alla perfezione dell'unità, avviato dall'incarnazione di Cristo. Secondo tali prospettive Scotto cercò di elaborare un sistema comprendente l'intera realtà, Creatore e creature, in cui la condizione gerarchica dell'essere, la struttura del pensiero e il messaggio rivelato entrassero in un'armonica sintesi. In questa luce il cammino di *processio-reditus* vede come protagonisti il Creatore, che dispone la sua immagine somigliante come centro della creazione, e la creatura, che si allontana dalla volontà del Creatore, pervertendo l'immagine divina disposta in sé, venendo infine ricondotta allo stato di felicità iniziale attraverso una graduale serie di teofanie che ha culmine nell'Incarnazione del Verbo divino⁴².

Entrando più nello specifico, per quanto riguarda la dottrina gnoseologia eriugeniana, all'interno della quale si colloca il discorso sul senso del gusto quale strumento di conoscenza, Scotto riprende, insieme a Massimo il Confessore (580-622) la teoria dei moti dell'anima derivata dallo Pseudo-Dionigi, inserendo così la sua teoria della conoscenza in un contesto fortemente neoplatonico. Ogni creatura, invisibile o visibile, è sempre una *theophania*, una manifestazione del divino, e ogni cosa è un apparire, nell'imperfetto e nel molteplice, di ciò che è in sé incomprendibile, un'affermazione di ciò che è in sé negazione, un rivelarsi nell'essere di ciò che è oltre l'essere⁴³.

Secondo gli insegnamenti di Gregorio di Nissa, il ruolo dell'uomo nel progetto divino della creazione consiste nel risalire dal mondo a Dio, dagli individui alle specie e da queste ai generi, fino a ricomporre la realtà di tutte le cose nell'ordine prestabilito da Dio⁴⁴, un compito reso difficile e complicato dalle conseguenze determinate dal peccato originale. L'intelligenza umana, infatti, creata per contemplare il Verbo divino, di cui è immagine, e le vere sostanze di tutte le cose⁴⁵, non appena si allontana dalla congiunzione originaria con il Verbo, perde la capacità di conoscere il vero e si smarrisce nell'oceano delle sole *phantasiae accidentali*⁴⁶. Il peccato originale è dunque il risultato di una distorsione e confusione della conoscenza: il male, che Dio non ha creato è che, quindi, non è sostanza, non è altro che il disordine conoscitivo che segue all'atto con cui l'uomo preferisce la soggettiva mescolanza di verità e falsità all'identità oggettiva del vero⁴⁷. Conseguenza del peccato originale, è, infatti, una certa

⁴² L'unione indissolubile nella persona di Cristo tra la natura divina increata e la natura umana creata, restituita al suo stato di perfezione primordiale mediante la Resurrezione, si pone come premessa alla divinizzazione dell'uomo (*deificatio, theosis*).

⁴³ *Periph.* I, 8, 446b-447a; 9, 449a-449d; II, 23, 576d-577a

⁴⁴ *Periph.* IV, 4, 749a

⁴⁵ *Periph.* IV, 7, 768c-769d

⁴⁶ *Periph.* IV, 9, 777a-779D

⁴⁷ *Periph.* IV, 16, 825d-829b

confusione conoscitiva dell'anima o, meglio, dell'intelligenza umana, la quale si sforza di comprendere l'essenza delle creature attraverso il filtro della conoscenza sensibile: ma ciò che essa riesce a percepire è sempre un'apparenza delle cose, una rappresentazione o *phantasia* soggettiva e imperfetta di ciò che sussiste in un altro modo, perfetto nella mente eterna del Verbo divino. Solo con Cristo l'uomo potrà risalire o ritornare (*reditus*) dall'accidentalità materiale all'universalità del corpo spirituale di cui godeva nell'Eden, e solo così il corpo spirituale si risolverà nella perfezione dell'anima e questa, a sua volta, nelle cause primordiali, fino a quando l'intera creazione sarà ricondotta a Dio.

Infine, è grazie al triplice movimento dell'anima, *intellectus* o *mens*, *ratio* e *sensus*, che la Trinità, per se stessa incognita e superiore ad ogni possibilità di comprensione, diventa nota all'uomo. Secondo un meccanismo di analogie tipicamente agostiniano, di corrispondenze tra il pensiero dell'uomo e la Trinità divina, l'uomo conosce così il suo creatore, di cui è immagine e somiglianza.

Gnoseologia e fisiologia del gusto in s. Agostino

Premessa

I sensi sono i veicoli attivi e/o passivi delle informazioni che riceviamo circa l'esistenza della realtà. La trattazione dei sensi trova perciò largo spazio all'interno di quasi tutte le dottrine gnoseologiche e fisiologiche che trattano dell'anima e delle sue facoltà. Per questo motivo si è deciso di dedicare alcune pagine iniziali di questa ricerca sui meccanismi della percezione gustativa e sul valore gnoseologico del gusto, inteso cioè come strumento di conoscenza della realtà, alla trattazione della dottrina gnoseologica di Agostino, all'interno della quale si colloca questo discorso.

Si è deciso pertanto di delineare la teoria gnoseologica agostiniana, attraverso l'analisi di tre opere, considerate le più rappresentative sotto questo punto di vista: una di carattere prettamente gnoseologico, il *De quantitate animae*, una di carattere psicologico, il *De musica*, entrambe annoverate tra quegli scritti che hanno tradizionalmente ricevuto la denominazione di *Dialoghi* o *Dialoghi filosofici*¹, infine, l'analisi dell'undicesimo libro del *De Trinitate*, in

¹ Tra gli oltre cento titoli che compongono il catalogo delle opere di Agostino, un insieme di nove ha tradizionalmente ricevuto tale denominazione. Scritti nell'arco di circa dieci anni (dal 386, anno di conclusione dell'insegnamento di retorica a Milano, e l'ordinazione a vescovo coadiutore di Ippona nel 395/396) sono opera di un Agostino giovane, dedito prevalentemente alla ricerca filosofica, ancora libero dagli impegni ecclesiastici del ministero ordinato. Oltre le due opere citate (*De quantitate animae* e *De musica*), ricordiamo: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De libero arbitrio*, *De magistro*. Uno di questi scritti, il *De immortalitate animae*, in realtà non ha forma dialogica, ma viene aggiunto al novero perché doveva servire come complemento dei *Soliloquia*.

Dal punto di vista letterario Bernd Reiner Voss [ID. *Der dialog in der frühchristlichen*, München, 1970, p.197] ha classificato questi scritti come "scenici" o "narrativi" e come "non scenici" o "drammatici". I *Dialoghi* "scenici" sono racconti fatti a dedicatari a cui Agostino si rivolge in prologhi iniziali, di conversazioni avvenute tra l'autore stesso e alcuni suoi amici, allievi, verbalizzate poi da un "segretario". A questo gruppo appartengono il *Contra Academicos*, il *De beata vita* e il *De ordine*, detti anche *Dialoghi di Cassiciaco*, perché ambientati nella villa del grammatico Verecondo (cfr. *De ord.*, I, II, 5), in una località nei pressi di Milano che oggi si tende a identificare con Cassago Brianza (cfr. *Confess.*, IX, III, 5). Agostino vi trascorse alcuni mesi subito dopo la sua conversione (cfr. *Confess.*, VIII, 8, 19), tra il 386 e il 387 (per la scansione cronologica relativa a questo periodo, cfr. *Confess.* XI, VI, 14; L.F. PIZZOLATO, *Commento a Confess.* IX, VI, 14 in Sant'Agostino, *Confessioni*, vol.III, libri VII-IX, Milano, 1944, p.327). I *Dialoghi* non-scenici, invece, sono privi di ambientazione spazio - temporale (tranne alcuni cenni nel *De quant. an.*, V, 8; XXXI, 62-63), non contengono prologhi e rappresentano, senza mediazione narrativa, una discussione tra soli due interlocutori, di cui uno (con l'eccezione del *De musica*) è Agostino. I *Soliloquia* possiedono caratteristiche intermedie: si articolano in giornate e fanno riferimento all'ambiente di Cassiciacum, ma i personaggi sono solo due: Agostino e la (sua?) ragione, e il loro scambio di domande e risposte (cfr. *Solil.*I, i, 1, XIV, 24).

Sul dibattito storiografico circa la storicità dei *Dialoghi* e sul problema interno della loro coerenza, rimando all'Introduzione generale dei dialoghi di G. CATAPANO, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano, Traduzioni di Maria Bettetini, Giovanni Catapano, Giovanni Reale, Bompiani, 2006, pp. X- XIX.

cui Agostino delinea chiaramente la propria teoria della conoscenza inserendola in un sistema analogico-trinitario che, partito dall'analisi della realtà sensibile, giunge sino al riconoscimento razionale del fatto che l'uomo è stata creato ad immagine e somiglianza di Dio. Questo percorso analogico-trinitario, che parte dal dato esterno per giungere sempre più nell'interiorità, porta l'uomo a riconoscere ed affermare l'analogia tra il meccanismo trinitario del suo pensiero e la Trinità divina.

La seconda parte della trattazione sarà dedicata in modo specifico al problema del meccanismo e della percezione gustativa. Uno dei problemi che mi sono trovata ad affrontare nell'analizzare queste tematiche riguarda l'approccio filosofico di Agostino a questi temi. Egli si dedicò alla filosofia per l'intero arco della sua maturità e ciò è testimoniato nei diversi periodi della sua attività letteraria, dai *Dialoghi* scritti a Cassiciaco nel 386-387 fino all'ultima sua opera contro il pelagiano Giuliano di Eclano, lasciata incompiuta al momento della morte nel 430². Tuttavia, egli non elaborò un vero e proprio sistema filosofico: certo alcune delle sue opere trattano di argomenti filosofici specifici³, ma la maggior parte dei suoi scritti, anche quelli che risultano particolarmente ricchi di materiale filosofico (come *De Trinitate*; *De civitate Dei*; *De genesi ad litteram*), non sono altro che la risposta a precisi problemi legati a circostanze personali, teologiche e di politica ecclesiale. Così Gerard O'Daly, scrive: *la speculazione fine a se stessa, avulsa da tali circostanze, non costituisce mai la causa efficiente che spinge Agostino a scrivere, anche se spesso determina il campo entro il quale egli si dedica all'analisi di un particolare problema filosofico*⁴.

Agostino riteneva che un libro filosofico come il *De libero arbitrio* non fosse altro che un libello polemico antimanicheo⁵. Insomma, Agostino sembra godere di una maggiore libertà speculativa solo nelle opere composte nel corso di un lungo arco cronologico come il *De Trinitate* (scritto fra il 299 e il 422-26) o il *De Genesi ad litteram* (la cui stesura, iniziata nel 401, durò circa 14 anni), opere, cioè, che non vennero concepite in risposta ad una pressante e specifica necessità.

² Sulla vita e l'epoca di Agostino, cfr. soprattutto P. BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, London, 1967

³ Mi riferisco al *Contra Academicos*, in cui tratta scetticismo e dogmatismo; al *De quantitate animae*, in cui affronta i problemi relativi all'anima; al *De libero arbitrio*, in cui si tratta del male, del libero arbitrio e della prescienza divina.

⁴ G. O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, 1987, p. 20.

Così l'indagine sulla memoria nel decimo libro delle *Confessioni*, scaturisce da un esame di coscienza contenuta in un'opera dal carattere autobiografico. Sulla genesi e l'interpretazione delle *Confessioni*, cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968, pp.20-40. E ancora, la discussione sul tempo, nell'undicesimo libro delle *Confessioni*, è un excursus esegetico derivante dalla difficoltà di interpretare il passo *In principio...*della Genesi (1,1).

⁵ Cfr. *Retr.*, 1, 9, 2, e 6

Dato il carattere degli scritti filosofici di Agostino, così come è stato delineato, per quanto riguarda l'esame dei diversi aspetti del suo pensiero relativamente alla concezione gnoseologica dei sensi e del senso del gusto in particolare, assumono grande importanza le considerazioni riguardanti il contesto in cui sono inserite le diverse opere.

Per quanto concerne poi l'analisi del gusto, non tanto sotto il suo aspetto metaforico (che tratteremo a parte), ma nel suo aspetto meccanico – fisiologico, bisogna segnalare che Agostino non ne parla quasi mai in modo specifico. La preminenza data al sensorio della vista, definita il senso più perfetto, più spirituale in contrapposizione ai così detti sensi materiali, quei sensi, cioè, che si esercitano per contatto, come il gusto, fa sì che questi vengano trattati per analogia. Quando, cioè, Agostino tratta dei meccanismi che presiedono al funzionamento dei cinque sensi utilizza come modello per il suo discorso la vista, limitandosi a dire, il più delle volte, che udito, olfatto, gusto e tatto si comportano analogamente.

Spesso, mi è sembrato opportuno dare una spiegazione dell'immediato contesto, oppure dedicare spazio all'approfondimento di una particolare discussione, al fine di porre in evidenza il metodo analitico di Agostino. Le lunghe citazioni, a cui spesso si ricorre, rendono l'idea dell'atmosfera generale nella quale sono inserite. Tuttavia, bisogna notare che, almeno per gli argomenti trattati in questo lavoro di ricerca, un esame cronologico delle opere non rileva alcun sostanziale sviluppo, né alcun fondamentale mutamento di pensiero di Agostino, anche se i diversi problemi affrontati possono essere chiariti o risolti nelle successive discussioni intorno a un determinato argomento⁶.

Queste ultime osservazioni ci riportano a una seconda considerazione relativa al carattere filosofico degli scritti del vescovo d'Ipbona: il problema della coerenza tematica. Gli scritti di Agostino non danno luogo ad un vero e proprio sistema - O' Daly lo definisce "un filosofo d'occasione"⁷ - tuttavia, è innegabile che il suo pensiero sia dominato da alcuni concetti fondamentali descrivibili in termini generali.⁸

⁶ Gerard O'Daly, a questo proposito, rileva come Agostino, già nel 386, avesse definito i caratteri fondamentali della sua ricerca intorno ai problemi dell'anima e della mente. P.

⁷ O'DALY, *La filosofia della mente* cit., p.21

⁸ ?Cfr. MARKUS, 1967, pp.344 ss.

Agostino non sembra tracciare una netta distinzione tra gli aspetti teologici e gli aspetti filosofici del suo pensiero. Tuttavia, ciò non gli impedisce di utilizzare il termine "filosofo" con riferimento agli esponenti della tradizione greco-romana in opposizione al Cristianesimo, né di adottare un metodo di analisi dossologico della storia della filosofia, considerata come un processo autonomo (Cfr. *De civ. Dei*, 8, 1-12; 18, 41). E' inoltre ben cosciente del metodo razionale adottato dai filosofi e l'accettazione da parte del cristiano, in base alla fede, degli eventi storici. Ciò non di meno il Cristianesimo è per lui l'unica vera filosofia (Cfr. *C. Iul.* 4, 72; *C. Acad.*, 3, 38; 3,42; *De beata v.*, 1-5; *De ord.*, 1, 24; 2, 16).

In modo particolare, almeno per l'argomento che interessa questa ricerca, una delle caratteristiche del pensiero di Agostino è concepire la volontà (*intentio*) quale elemento centrale di tutte le attività psicologiche di cui si discute nei capitoli che seguono. Essa è la fonte della percezione sensoriale, della memoria, dell'immaginazione, della conoscenza, che può essere conseguita e applicata solo grazie all'intenzione del soggetto agente⁹. Questo ruolo centrale della volontà - come avremo modo di sottolineare più avanti - insieme all'atto conoscitivo propriamente detto, sono gli elementi che maggiormente distinguono la filosofia di Agostino da quella dei suoi predecessori greco-romani¹⁰. Gli schemi ternari che Agostino scopre nell'anima umana non sono meri artifici creati per fornire un'idea del mistero trinitario. L'anima non è che la risultante della coesione fra memoria, conoscenza e volontà, la cui cooperazione caratterizza il comportamento individuale. Nei capitoli che seguono cercheremo di mettere in luce le implicazioni di questo principio sulla concezione della mente e dell'anima in Agostino.

*Non latere animam. La dottrina gnoseologica del *De quantitate animae* e la percezione come attività dell'anima*

Se per Agostino il meccanismo della sensazione è, come vedremo, prettamente fisiologico, la percezione sensoriale, è, invece, un processo psichico, determinato dall'interazione tra anima e corpo.

Scritto pressoché contemporaneamente al *De Libero arbitrio*, il *De quantitate animae*¹¹ è un testo tecnico che analizza la sensazione come fenomeno puramente gnoseologico, chiarendo e sottolineando come l'anima sia attiva rispetto al corpo e come non subisca alcuna

⁹ Cfr. B. NARDI, *Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1951.

¹⁰ Cfr. ? LORENZ, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, in "Zeithschrift fur Kirkchengeschichte", 75, 1964
? HOLTE, *Béatitudo et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester, Mass. 1962, pp.233-250; 283-294

¹¹Il *De quant. animae* fu scritto a Roma dove Agostino trascorse l'inverno, la primavera e parte dell'estate del 388 in attesa di salpare per l'Africa. Scritto in forma dialogica, fu proprio il suo interlocutore Evodio a sollecitare Agostino, costretto a Roma dal blocco del porto di Ostia da cui sarebbe dovuto salpare per l'Africa, a rispondere a sei questioni sull'anima: 1. la sua origine; 2. le sue qualità; 3. la sua grandezza; 4. il perché della sua presenza nel corpo; la modificazioni che essa subisce 5. unendosi al corpo; 6. allontanandosi dal corpo. Quasi tutto il dialogo, tuttavia, ruota attorno al problema delineato nel titolo.

Cfr. C. DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in "Revue des Études Augustiniennes", 46/2, 2000, pp. 180-182

modificazione o alterazione da parte di questo¹². Del resto, la distanza che separa le due realtà è tale che non possono essere paragonate, ridotte - come osserva Bruno Nardi - a un denominatore comune¹³: è dunque impossibile che l'una possa interferire con l'altra e modificarla.

Poiché la sensazione non può essere spiegata ammettendo una certa azione del mondo esterno sullo spirito, perché ciò significherebbe assegnare una maggiore importanza all'esperienza corporale e, quindi, al corpo, che Agostino giudica realtà inferiore rispetto all'anima, essa va interpretata come l'azione dello spirito sul corpo: la natura dell'anima è infatti quella di essere una sostanza fatta per muovere e governare il corpo.

Il carattere distintivo della sensazione, cioè del sentire, è l'immediatezza, dato non solo fisico, ma mentale, cognitivo. L'oggetto è immediatamente presente e riconosciuto all'anima, poiché esso rientra - come scrive Fedriga - nel campo d'attenzione della mente¹⁴.

E' infatti grazie all'attenzione (*intentio*) volontaria dell'anima, che decide di soffermarsi su un determinato oggetto, che l'uomo è in grado di percepire il mondo che lo circonda. Con il termine *intentio*, Agostino intende, la concentrazione propria dell'anima rispetto alla volontà di conoscere un oggetto:

[...] ciò che tiene lo sguardo centrato sull'oggetto percepito, per il tempo in cui lo percepiamo, cioè l'attenzione dell'anima¹⁵.

In condizioni normali¹⁶, l'*intentio* è saldamente legata alla reale e concreta percezione sensoriale¹⁷. Essa ha origine dal cervello in quanto organo corporeo¹⁸ e le vie che la collegano ai vari organi sensoriali possono essere in ogni momento interrotte. I sensi, strutturati in

¹² Sul problema della conoscenza sensibile nel *De quant. an.*, si veda R. FEDRIGA, *Le migliori intenzioni: una ricerca di storia delle idee*, Milano, 2002, pp. 21-22

¹³ NARDI, Il problema della verità cit., ?

¹⁴ FEDRIGA, *Le migliori intenzioni* cit., p. 22

¹⁵ *De Trin.* 11,2: « Itemque illa animi intentio, quae in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque coniungit ».

L'*intentio*, avverte Riccardo Fedriga - non è da confondere con il concetto di *non latere* dell'anima, secondo cui essa riconosce l'oggetto attraverso i cinque sensi, come immediatamente e intenzionalmente presente alla coscienza. FEDRIGA, *Le migliori intenzioni* cit., p. 22.

¹⁶ Se particolarmente intensa, infatti, l'*intentio* può anche distogliere l'individuo dalla percezione ordinaria, interferire con il funzionamento della memoria e interrompere attività corporee già iniziate (Cfr. *De Gen. ad litt.* 7,20,26). Nel caso di malattie, può arrivare anche a produrre allucinazioni, nel corso delle quali le immagini degli oggetti percepiti si confondono con le immagini normalmente percepite di quegli oggetti (Cfr. *De Gen. ad litt.*, 12,12,25).

¹⁷ Cfr. *De Gen. ad litt.*, 12,12,25

¹⁸ Cfr. *De Gen. ad litt.*, 12,20,42

modo tale da adattarsi perfettamente all'attività che devono svolgere, cioè la registrazione delle sensazioni fisiche, sono i suoi strumenti¹⁹ e agiscono grazie alla sua concentrazione. :

Il senso [...]è un organo del corpo che l'anima muove mediante una complessione organica tale da essere più disposta mediante esso ad influire coscientemente sulle modificazioni del corpo stesso²⁰.

L'*Intentio* è, dunque, un'attività, che denota la natura attiva della percezione. Per quanto concerne la sensazione, invece, Agostino la descrive come un movimento inverso rispetto a quello degli stimoli sensoriali²¹: la sensazione è, in altre parole, il risultato dell'interazione dell'azione che gli oggetti esercitano sugli organi di senso e la reazione che questi oppongono alle sollecitazioni degli oggetti. Nonostante Agostino ammetta che l'individuo è messo in movimento da ciò che percepisce²² e che il corpo agisce in qualche modo sull'anima²³, egli sottolinea sempre che è l'anima ad agire sul corpo e non viceversa²⁴. La percezione è, pertanto, un'attività esercitata sugli stimoli sensoriali piuttosto che una passiva ricezione di questi ultimi²⁵.

La coscienza di tale attività o movimento dell'anima corrisponde alla definizione di percezione formulata da Agostino nel *De quantitate animae*:

Penso che sensazione sia la presenza all'anima della modificazione del corpo (*non latere animam quod patitur corpus*)²⁶. “ la sensazione è un non essere nascosto all'anima, ciò che accade al corpo”²⁷.

In questo passo Agostino dà una prima definizione di sensazione intesa come un'affezione corporea di cui l'anima è consapevole tramite l'affezione stessa²⁸. Il caso esemplificativo, perchè applicabile a tutti gli altri sensi, riportato da Agostino è quello della vista.

Per spiegare il meccanismo fisico-fisiologico della vista, Agostino ricorre alla teoria dei raggi (*radii*)²⁹ che partono dalla pupilla e, per così dire, colpiscono gli oggetti, afferrandoli e

¹⁹ In *De Gen. ad litt.*, 12,20,43 vengono definiti *vasa*. Cfr. anche *De mus.* 6,10; *De Trin.* 11,2

²⁰ *De mus.*, 6,10

²¹ Torneremo su questo argomento nella parte dedicata al meccanismo della percezione sensoriale. Per ora basti questa definizione.

²² Cfr. *De Gen. ad litt.*, 9,14,25

²³ Cfr. *De mus.*, 6,7

²⁴ Cfr. *De mus.* 6,8-9

²⁵ Cfr. *De mus.*, 6,10

²⁶ *De quant. an.*, 41. Cfr. anche *De mus.*, 6,11.

L'espressione *non latere* che ricorre in questi passi deriva, probabilmente, da PLOTINO, *Enneadi*, I, 4, 2; 4,4,19,25. Anche in Plotino “il sentire” è detto il “non nascondersi della sensazione”.

²⁷ *De quant. an.*, XXIII, 41: «nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.».

²⁸ L'analisi del concetto di sensazione è contenuta in *De quant. an.*, XXIII, 41; XXX, 58.

comprendendoli³⁰. Il soggetto reale della visione non è, dunque, l'occhio, ma la vista, ovvero non è il sensorio che vede, ma la facoltà psichica³¹.

Dall'esempio della vista, con riferimento ai raggi visivi e al bastone, Agostino trae la prova del ruolo attivo della percezione, precisando il carattere non mediato della sensazione, aspetto, quest'ultimo, che deve essere inteso alla luce della definizione più corretta di sensazione espressa nella stessa opera:

così si deve definire, ora lo comprendo, che sensazione è modificazione del corpo, la quale in sé presente all'anima [la sensazione] è una *passio corporis per se ipsam non latens animam*³².

La prima definizione era, infatti, troppo vasta, in quanto comprendeva percezioni diverse da quelle trasmesse direttamente dai sensi³³. In un importante articolo Sofia Vanni Rovighi, commenta queste pagine del dialogo agostiniano osservando che :«poco importa che si tratti di presenza immediata di una modificazione del corpo proprio dell'anima, secondo la psicologia agostiniana per cui il vero soggetto è l'anima, o della presenza di un corpo esterno al corpo animato senziente, come sarebbe in una psicologia di tipo aristotelico»³⁴. Di fatto -

²⁹ La teoria dei raggi è comune a molte scuole filosofiche, esclusa quella epicurea, fin dall'epoca di Platone (ID. *Timeo*, 45b-d, 67 c68a. A questo proposito si veda A. DIHLE, "Vom sonnenhaften Auge", *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dorrie* (a cura di H.D. Blume - F. Mann), in "Jahrbuch für Antike und Christentum", supplemento 10, 1983, pp. 85-87.

³⁰ *De Trin.* 9,3; *Serm.*, 277,10: Il senso della vista è, dunque, una sorta di tatto visivo, così come l'udito è per così dire un tatto uditivo, ma su questo argomento torneremo dopo, nei capitoli successivi.

Sul meccanismo della vista, soprattutto sulla contrapposizione tra sensi che operano per contatto (come il gusto, appunto) e sensi che operano per distanza, la vista, torneremo più avanti.

³¹ Cfr. *De quant. an.*, 23, 43-44. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LIV, 1962, pp. 18-32 (?→controlla ora in Id., *Studi di filosofia medievale*, vol. I, *Da Sant'Agostino al XII secolo*, Milano 1978, pp. 3-21)

³² *De quant. an.*, XXV, 48.

Sofia Vanni Rovighi [ID. *Gnoseologia*, Brescia, 1963, p. 45] osserva che il *se ipsam* indica l'immediatezza del sentire. Se una cosa non fosse conosciuta immediatamente, per Agostino, infatti, non si potrebbe parlare di sensazione. Così, per esempio, l'invecchiare è una *passio corporis*, di cui l'uomo ha coscienza, e che, quindi, non *latet animam*; ma l'uomo ne ha coscienza mediatamente (*conjecto senescere*), e perciò non si può dire che sia una sensazione. Per quanto concerne questo passo è interessante notare che qui Agostino opera una netta distinzione tra sensazione (*passio corporis*) e percezione (*non latens animam*). Questa *passio corporis* è un evento fisico-meccanico, non ancora vera e propria sensazione: perché possa essere considerata tale, infatti, l'anima deve rappresentarsi questa *passio corporis*, interiorizzarla, farla sua. L'evento fisico, infatti, nella teoria agostiniana, potrebbe in via teorica verificarsi senza suscitare nell'uomo alcuna sensazione. Quando parla di *passio corporis* egli si riferisce probabilmente alla fonte esterna di gran parte degli stimoli sensoriali, mentre nel secondo concetto fa rientrare tutte le forme di sensazione e percezione. Cfr. *De quant. an.*, XXIII, 41: «nam sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus»; cfr. anche *De Gen. ad. litt.*, XII, XXIV, 51: «neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur».

³³ E' il caso delle deduzioni e le ipotesi basate sull'esperienza (Cfr. *De quant. an.*, 48)

³⁴ VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione* cit., p. 10

come rileva Carla Di Martino³⁵ - la psicologia esposta in questa fase del pensiero agostiniano è una psicologia dualista che, nel profondo divario tra anima e corpo, vede il soggetto della conoscenza nell'anima e non nella persona. Con la nozione di *intentio* nel *De musica* e il ruolo fondamentale che tale nozione assume nel *De Trinitate*, l'attività dell'anima diventa attenzione e concentrazione, unità e, in ultimo, volontà.

Intentio facientis. La dottrina di *De musica* VI e l'*intentio* come volontà vitale

Nel sesto libro del *De musica*³⁶, uno scritto in cui emerge il meccanismo psicologico della percezione, così come nel *De quantitate animae*,³⁷ Agostino dimostra il carattere attivo dell'anima rispetto al corpo, che da questa è animato³⁸. Analizzando il verso *Deus creatur omnium*³⁹ Agostino, la cui attenzione è rivolta allo studio delle percezioni e della fruizione estetica dell'equilibrio e del ritmo musicale (*numeros*⁴⁰, appunto) individua cinque diverse possibilità, concatenate l'una all'altra, per percepirlo. Vi sono:

I *numeri sonantes*, cioè il risuonare del verso, ovvero i ritmi dell'evento sonoro, che si trovano nel suono o nell'oggetto percepito;

³⁵ DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp.181-182

³⁶ Il *De musica* (*opus imperfectum* mancando della parte relativa al *melos*. Questo è quanto si ricava da Aug. *Retr.* I, 5, 6; *Ep.* 101, 3), fu iniziata nel breve periodo del catecumenato milanese e forse anche poco prima a Cassiciaco (come l'espressione *apud Cassiciacum* delle *Retractationes* potrebbe farci indurre a credere.). Resta indubbio ch'essa fu terminata, per esplicita dichiarazione dell'autore (Cfr. *Retr.* I, 5, 6.), solo dopo il suo rientro in Africa. Il dialogo - tale è il *De musica* sul piano formale - avrebbe dovuto costituire parte integrante di quella enciclopedia delle arti liberali il cui piano è delineato in modo dettagliato nel primo libro del *De ordine*, e a cui Agostino porrà mano, restando ben lungi dalla sua totale realizzazione, dopo il rientro da Cassiciaco a Milano (Cfr. *Retr.* I, 5, 6)

³⁷ Diversamente dal *De quantitate animae*, nel *De musica* la sensazione non viene qualificata subito, ma si arriva a definirla per dimostrazione.

³⁸ Per quanto concerne l'analisi della gnoseologica agostiniana nel *De musica* si vedano anche i lavori di FEDRIGA, *Le migliori intenzioni* cit., pp.23-24; M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano: un modello di razionalità e la sua crisi nel 12 secolo*, Bergamo, 2006 ?

Sul ruolo dell'*intentio* cfr. U. PIZZANI, *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De Musica di s. Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino* [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in "Studia Ephemeridis Augustinianum 32, Roma, 1990.

Sul rapporto tra musica e filosofia in Agostino cfr. H.I. MARROU, *Agostino, le arti e la filosofia*, in M. Gardinali - L. Salerno (a cura di), *Le fonti del pensiero medievale*, Milano, 1993, pp. 47-51

³⁹ Cfr. *De mus.*, VI, 2,2. Cfr. anche AMBROGIO, *Hymn.* 4, 1

⁴⁰ Sulla plurisemanticità del termine *numeros* in Agostino, cfr. Saint Augustin, *La musique*, (*De musica libri sex*), texte de l'édition Bénédictine, introduction, traduction et note de G.Finaert et F.J. Thonnard, Paris, 1947, n.75, pp. 513-515

I *numeri occurrentes*, cioè lo stesso verso nel suo venire udito, ovvero i ritmi espressi, presenti nel senso del soggetto che percepisce;

I *numeri progressores*, l'espressione del verso da parte del lettore;

I *numeri recordabiles*, il perdurare del verso nella memoria, ovvero i ritmi del ricordo;

I *numeri iudiciales*, ovvero le leggi che si applicano nel giudicare il verso⁴¹;

Agostino nella sua discussione cerca di stabilire una gerarchia tra queste cinque categorie di numeri, determinando in quale ordine si condizionino a vicenda. Una volta definita la supremazia su tutti gli altri dei *numeri iudicialis*, Agostino si trova ad affrontare un singolare paradosso. Secondo la relazione di causa/effetto, osserva Fedriga⁴², i *numeri sonantes*, i ritmi, cioè, che si producono al di fuori di noi e che, per comune esperienza, additiamo come "responsabili" dei suoni che giungono sino a noi, dovrebbero sopravanzare i *numeri occurrentes*, i ritmi, cioè, presenti nel soggetto percipiente. In questo caso si delineerebbe una teoria della sensazione in cui ogni partecipazione dell'anima è esclusa; una teoria, cioè, in cui sarebbe il corpo ad esercitare una azione sull'anima e non viceversa. Solo accettando questa ipotesi si potrebbe ammettere la superiorità della materia, cioè dei *numeri sonantes*, sulla sensazione. Tuttavia - come osserva Pizzani⁴³ - appare inconcepibile che i ritmi da noi avvertiti e che hanno sede nell'anima, possano essere preceduti, per dignità, da quelli prodotti all'esterno la cui natura è inequivocabilmente legata alla realtà corporea. Del resto, l'anima, nella sua continua attività vivificatrice del corpo, non subisce da parte di questo alcun mutamento⁴⁴. Ma come fa l'anima a non subire alcuna modificazione da parte del corpo? Scrive Bruno Nardi: *l'ingegnosa ed ingenua soluzione che il vescovo d'Ippona tenta di questo arduo problema non fa altro che metterne in evidenza l'instabilità*⁴⁵.

⁴¹ Fuori dal soggetto che la percepisce, l'armonia di un verso o di una frase, non è altro che il succedersi di sillabe o vibrazioni delle quali, quando la seconda appare, la prima non è più. Se non interviene la memoria a fissare la vibrazione passata, nella percezione di quella presente, non vi sarebbe percezione. E', poi, sempre la memoria a sottoporre al nostro giudizio (*iudicales numeri*) le «orme fresche mentre essi fuggivano» (*De mus.* 6,22).

⁴²FEDRIGA, *Le migliori intenzioni* cit., p. 23. Cfr. DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp. 182-185. Per un'analisi estesa dell'argomentazione cfr. anche E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, in "Etudes de philosophie médiévale", 11, Paris, 1949 (trad. ingl. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, London, 1961), p. 80 → controlla se è l'ed. It. Quella cit-!;

Introduzione, p. 80 e l'Introduzione di M. BETTETINI al *De Musica*

⁴³ PIZZANI, *Intentio ed escatologia* cit.p.46

⁴⁴ *De mus.*, VI, 5, 6-7. Concetto di parziale ascendenza plotiniana. Cfr. PLOTINO, *Enneadi.*, IV, 6,2.

⁴⁵ NARDI, *Il problema della verità* cit., p. 18

Nel governare il corpo, l'anima - per usare una parafrasi dello stesso Nardi⁴⁶ - trova ora maggiore, ora minore resistenza alla sua azione, a seconda che questa sia ostacolata o assecondata dallo strumento corporeo. Così Agostino afferma: «[...] è mia opinione che quando l'anima sente mediante il corpo non ne subisce la modificazione, ma agisce con maggiore coscienza nelle modificazioni del corpo e che queste funzioni, facili quando si ha congruenza dell'oggetto, difficili quando si ha l'incongruenza, sono avvertite»⁴⁷. L'ipotesi che l'anima possa essere modificata da un corpo come una materia è subito scartata e dichiarata assurda⁴⁸. L'anima svolge sempre e solo un ruolo attivo, agisce non patisce: il legame che ha con il corpo è un *facere* come spiega Agostino:

Ego enim ab anima hoc corpus non puto, nisi intentione facientis⁴⁹.

La sensazione è dovuta alla resistenza che l'anima incontra rispetto alla propria attività ed è, quindi, dovuta ad un'azione continua dello spirito sul corpo, che fa sì che la percezione non sia solo un calco dell'oggetto nell'anima, ma dipenda dall'attività del soggetto conoscente. A questo, infatti, grazie all'attività intenzionale (*intentio*) della sua mente, è manifesto (*non latet*) tutto ciò che accade a livello dei cinque sensi. L'azione continua dell'anima sul corpo, infatti, si diversifica nei diversi organi di senso e le modificazioni accidentali di questa sensazione permanente e continua, sono le varie sensazioni particolari per mezzo dei cinque sensi⁵⁰.

Tutti i sensibili, quindi, che, o sono introdotti nel corpo o si presentano come oggetti esterni, producono non sull'anima ma sul corpo una reazione che ostacola o favorisce l'influsso dell'anima stessa. Quando l'anima si scontra con ostacoli e trova difficoltà di azione, si fa più attenta, a causa della difficoltà, cioè, si rende più cosciente nell'azione. E questa difficoltà che l'anima avverte nell'esercitare le sue funzioni, determina il tipo di sensazione, che prende il nome di dolore o fatica. Quando invece l'oggetto che si introduce o si presenta al di fuori è, in qualche modo, affine all'anima, allora, questa circostanza - come scrive Ubaldo Pizzani⁵¹ «viene avvertita con maggiore attenzione dall'anima e si ha la sensazione del piacere»⁵².

⁴⁶ NARDI, Il problema della verità cit., p.19

⁴⁷ *De mus.*, VI, 5, 10

⁴⁸ *De mus.*, IV, 5,8

⁴⁹ *De mus.*, VI, 5,9

Per un quadro generale sulle interpretazioni del termine *intentio* in questo passo rimando a PIZZANI, *Intentio ed escatologia* cit., pp.43-44. Cfr. anche DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp. 183-184

⁵⁰ Cfr. *De mus.*, VI, V, 10

⁵¹ PIZZANI, *Intentio ed escatologia* cit. p. 45

⁵² Cfr. *De mus.*, VI, 5,9

La psicologia trinitaria e il modello gnoseologico nel *De Trinitate*

Il modello conoscitivo analogico - trinitario⁵³, secondo cui l'uomo riconosce che la propria modalità di pensiero è analoga alla Trinità divina, giunge in questa opera all'estremo⁵⁴. Il riconoscimento nello spirito della trinità memoria - intelligenza - volontà (*memoria, intelligentia, voluntas*)⁵⁵, e il riconoscimento di essere - sapere - vivere, portano l'uomo a riconoscere di essere specchio della Trinità divina, articolata in essere - sapere - amore (*mens*⁵⁶, *notitia, amor*)⁵⁷, cioè Padre - Figlio - Spirito Santo⁵⁸.

Agostino identifica vari schemi ternari relativi all'anima, tutti in stretta analogia con la Trinità divina, di cui l'anima è immagine. Tali schemi (esistenza, conoscenza, volontà; mente, conoscenza, amore; memoria, intelligenza, volontà) hanno, secondo Pierre Hadot, in significato puramente psicologico: essi, cioè, non vengono tradotti in termini ontologici o metafisici. Scrive Hadot: *Agostino concepisce la Trinità solo contemplandola attraverso lo specchio del sé*⁵⁹.

⁵³ Sulla Trinità e sulla speculazione trinitaria come costante del pensiero agostiniano, cfr. K. FLASCH, *Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica*, Bologna, 2002, pp.319-357. Cfr. anche DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp-188-196

Cfr. anche L. AYRES, *The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology*, in R. Dodaro, G. Lawless (a cura di), *Augustine and his critics: essay in honour of Gerald Bonner*, London, New York, 2000, pp. 51-76

⁵⁴ Sull'impossibilità di distinguere in s. Agostino il problema dell'esistenza di Dio dal problema della conoscenza e sul meccanismo che porta l'uomo a riconoscere e cercare Dio, cfr. E. GILSON, *L'itinerario dell'anima a Dio*, in M. Cardinali -L. Salerno (a cura di), *Le fonti del pensiero medievale*, cit. pp. 53-73.

⁵⁵ Su *memoria, intelligentia, voluntas*, cfr. in modo particolare FLASCH, *Agostino d'Ippona* cit., pp. 334-342

⁵⁶ E qui ,nella *mens*, la parte superiore dell'anima razionale, che accoglie in sé ragione e intelligenza, che si scopre l'immagine di Dio.

⁵⁷ *De Trin.*, IX, 5,8: Così queste tre realtà (*mens, notitia et amor*) sono in modo meraviglioso inseparabili tra loro e tuttavia ciascuna di esse, considerata singolarmente, è sostanza, e tutte insieme sono una sola sostanza o essenza, sebbene nel contempo si predichino in vicendevole relazione.

Sulla dialettica della coscienza, una e molteplice, rimando a G.LETTIERI, *La dialettica della coscienza nel De Trinitate*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, cit., pp. 145-176

⁵⁸ *De Trin.*, X, XI, 18.

Cfr. FEDRIGA, *Le migliori intenzioni* cit., p. 25. Sulle stesse tematiche cfr. anche L. ORBETELLO, "Per speculum in aenigmate": conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel *De Trinitate*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino* cit., pp. 107-131

⁵⁹ P. HADOT, *L'image de la Trinité dans l'ame chez Victorinus et chez saint Augustin*, in "Studia Patristica" 6, TU 81, 1962, p.441. A questo proposito Pierre Hadot ha messo in luce la fondamentale differenza che intercorre tra l'esposizione della dottrina trinitaria di Agostino e quella di un altro platonico del IV sec., Mario Vittorino. Quest'ultimo cerca di spiegare la consustanzialità delle tre persone divine mediante l'immagine della struttura ternaria dell'anima umana, cioè essenza, vita e intelletto. Tuttavia, Vittorino si riferisce all'anima come ad una realtà ontologica: essa è l'immagine dell'essenza divina, immagine della struttura stessa dell'essere, che è l'oggetto di indagine.

Tale contemplazione è - secondo Gerard O'Daly⁶⁰ - imperfetta, inadeguata, poiché il sé non può essere rapportato all'essenza divina. Tuttavia, è proprio sulla base di questo concetto di inadeguatezza, che - sempre secondo O'Daly - Agostino elabora i tratti più caratteristici di quella che viene definita "filosofia della mente"⁶¹. Ciò che secondo lo studioso distingue e caratterizza il pensiero del vescovo d'Ippona, è la trattazione dei problemi psicologici tramite l'esame delle attività percettive e conoscitive dell'uomo, indipendentemente dalle loro implicazioni ontologiche: in questo senso, gli interessi di Agostino, sempre nell'opinione di O'Daly⁶², non coincidono con le tradizionali indagini epistemologiche della filosofia greco-romana, volte a stabilire il rapporto fra la mente e la struttura del reale. La sua psicologia - come sostiene Albrecht Dihile,

sembra trovare in se stessa la propria giustificazione, almeno per quanto riguarda l'attività intellettuale. Non occorre riferirsi ad alcuna concezione accessoria o fondamentale relativa all'ordine dell'essere, per comprendere la sua idea della vita intellettuale dell'uomo. Sia il materiale grezzo della percezione conoscitiva, sia la spinta verso la conoscenza sono presenti nell'anima, al di là di ogni riferimento al mondo esterno⁶³.

Tornando al modello conoscitivo analogico-trinitario, la questione può essere ricapitolata secondo il seguente schema:

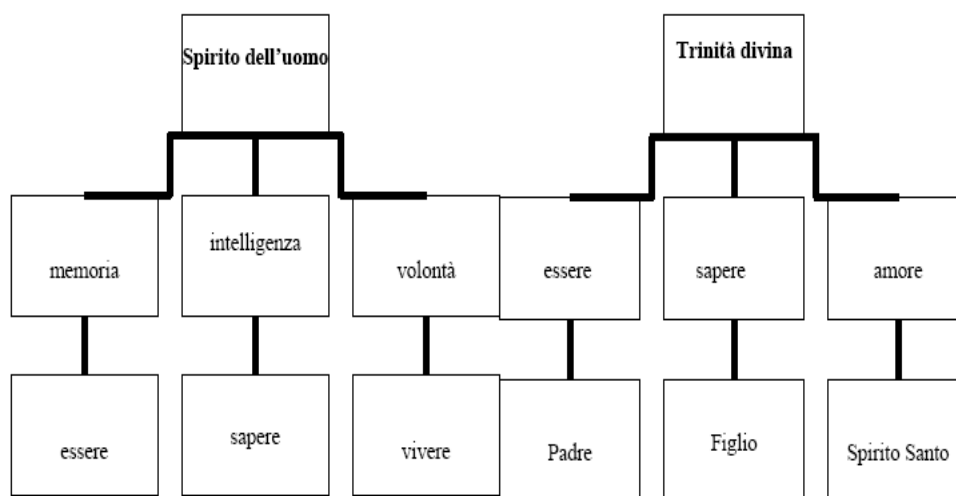


Figura 2 Schema delle corrispondenze tra il pensiero trinitario dell'uomo e la Trinità divina

⁶⁰ O'DALY, *La filosofia della mente* cit., pp.18-19

⁶¹ A. DIHILE, *The theory of will in classical antiquity*, in "Sather Classical Lectures", 48, Berkeley/Los Angeles/London, 1982, pp. 123-132

⁶² O'DALY, *La filosofia della mente* cit., p. 18

⁶³ DIHILE, *The theory of will* cit., 1982, pp.125 ss. Sulla distinzione tra aspetti ontologici e psicologici del pensiero di Agostino, cfr. HOLTE, *Béatitude et sagesse* cit., pp.207-220; O'DONOVAN, pp. 10-36

Agostino parte dall'amore dell'anima per se stessa e si accorge che questo amore implica la conoscenza; siamo così di fronte ad una prima triade, l'anima, la sua conoscenza di sé, il suo amore di sé (*mens, notitia, amor*). Con un'analisi più dettagliata, Agostino arriverà poi a distinguere, all'interno di un solo spirito (*mens*), potenza, memoria, intelligenza e volontà. In tutti questi schemi, lo Spirito Santo, corrisponde al muto amore del Padre e del Figlio e costituisce il loro legame. L'anima è perfetta immagine di Dio solo quando la sua memoria, la sua intelligenza, il suo amore, hanno per oggetto Dio stesso. Scrive Agostino:

Grazie a queste tre potenze, sono io che mi ricordo, io che comprendo, io che amo, mentre io non sono né memoria, né intelligenza, né amore, ma le possiedo soltanto. Tutto ciò può dunque essere detto da una sola persona, che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze. Al contrario, nella semplicità suprema della natura di Dio, anche se non c'è che un solo Dio, ci sono tuttavia tre persone, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo⁶⁴.

Come osserva Riccardo Fedriga, il carattere dinamico, non solo analogico della conoscenza trinitaria, mostra la necessità dello studio del processo conoscitivo a partire dal mondo esteriore, cioè dalla conoscenza sensibile⁶⁵. Il riconoscimento del meccanismo analogico trinitario permette all'uomo di riconoscersi immagine di Dio⁶⁶ e fa sì che l'uomo riconosca non la verità, ma di essere nella verità, cioè di far parte di quel meccanismo trinitario con cui il Verbo⁶⁷ ha posto le cose nel mondo. Pensare significa riconoscere il continuo meccanismo analogico della trinità sino al livello della fede, e quindi tornare nuovamente sugli oggetti esterni, sull'unità dei contenuti e riconoscere di essere immagine del Creatore, avendo la certezza di essere nella verità. Uscire da tale circolo - osserva Fedriga - significherebbe non essere più nella Verità, ma predicare la verità di qualcosa, un oggetto ad esempio, secondo un meccanismo di adeguazione⁶⁸.

Nel *De Trinitate*, l'analisi del processo conoscitivo è contenuta nel Libro XI: qui Agostino svolge un'analisi accurata della percezione sensoriale. L'uomo esteriore è dotato di cinque

⁶⁴ *De Trin.*, XV, 22, 42: «Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed haec habeo». Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus».

⁶⁵ FEDRIGA, *Le migliori intenzioni cit.*, p. 25

⁶⁶ Cfr. J. OROZ RETA, *Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di Dio nel "De Trinitate" di Sant'Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino cit.*, pp. 85- 106

⁶⁷ Cfr. G. SANTI, *Interiorità e verbum mentis*, in Luigi Alici (a cura di), *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino cit.*, pp. 133-143

⁶⁸ FEDRIGA, *Le migliori intenzioni cit.*, p. 26.

sensi corporei con i quali percepisce i corpi. Per determinare la natura e i meccanismi di funzionamento di questi sensi Agostino sceglie di studiare la vista che ritiene il senso più nobile e più vicino alla visione della mente (*visio mentis*). Nell'atto della visione e, per analogia, in ogni atto percettivo, il vescovo d'Ippona distingue tre elementi eterogenei: 1. la cosa vista, ossia l'oggetto, preesistente al soggetto e all'atto (esistenza); 2. l'atto del vedere, ossia la visione, intesa come sensazione che si produce nell'incontro fra soggetto e oggetto (conoscenza)⁶⁹; 3. l'attenzione del nostro sguardo sull'oggetto, senza la quale non si avrebbe percezione (volontà)⁷⁰. L'attività percettiva ruota intorno alla capacità dell'anima di fermare la propria attenzione (*intentio animae*⁷¹) sull'oggetto. Così, se nei dialoghi giovanili la facoltà del sentire era detta appartenente all'anima, principio attivo che si serviva del corpo, principio passivo, come di uno strumento, secondo la definizione del *De quantitate animae* (*passio corporis per se non latens animam*), nel *De Trinitate* il soggetto, *animantis natura*, è il composto di anima e corpo. Agostino sembra qui, infatti, rivalutare il ruolo del corpo nella sensazione ammettendo come nella percezione corpo e anima siano principi ugualmente necessari: il corpo fornisce gli organi di senso e la sensazione, la *visio*, è il risultato di un incontro fra soggetto e oggetto. Quanto garantisce la natura attiva della sensazione è la sua intenzionalità, ovvero la concentrazione dell'anima (*intentio*, appunto). Così, *nel De Trinitate* - osserva Sofia Vanni Rovighi - *opera della tarda maturità, pur senza negare affatto, anzi riaffermando la superiorità dell'anima sul corpo e la sua attività anche nella conoscenza sensitiva, sant'Agostino ammette che questa esiga una impressione del sentito sul senziente, impressione che Plotino escludeva e che sembra escludere anche sant'Agostino nel De musica*⁷². Il corpo - come spiega sempre Sofia Vanni Rovighi - è diventato "consoggetto" della percezione.

Agostino sottolinea come la cosa vista (*notitia*) sia distinta dal soggetto (*amor*) che la vuole conoscere (*mens*)⁷³. La percezione di un oggetto, la sua vista, il suo gusto, è dovuta ad un'impressione esercitata dal corpo esterno sul senso: la vista e il gusto, così come gli altri sensi, cioè, non sono altro che i sensi informati degli oggetti (*sensus ex ea re quae sentitur informatus*)⁷⁴. Agostino interpreta questa impressione sensibile come una similitudine, cioè

⁶⁹ In un linguaggio aristotelico la visione corrisponde alla sensazione in atto, ossia al senso informato dell'oggetto sentito (*sensus ex ea re quae sentitur informatus*)

⁷⁰ *De Trin.*, XI, II, 2

⁷¹ Cfr. DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp. 173-198

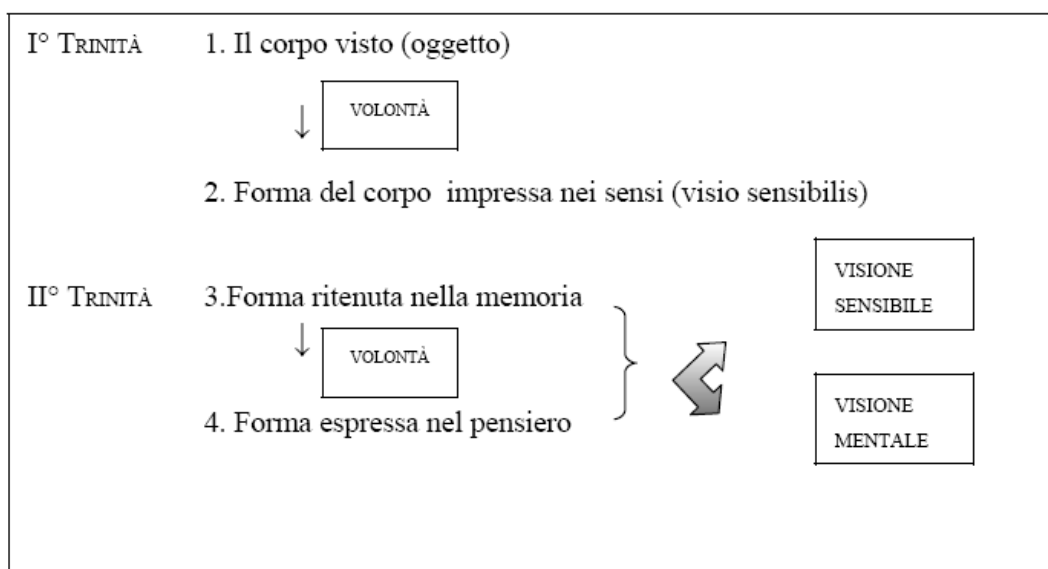
⁷² VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione* cit., p.12

Cfr. *De Trin.*, XI, II, 2

⁷³ Cfr. M. PARODI, *Il conflitto del pensiero: studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, 1988, p. 46

⁷⁴ *De Trin.*, XI, II, 3

come un'immagine corrispondente alla forma di una cosa. Tuttavia, nel percepire un oggetto, noi non ne vediamo l'immagine, da cui deduciamo poi la realtà: ciò che percepiamo è l'oggetto in sé, di cui i sensi forniscono all'anima una sensazione visiva, uditiva, olfattiva, gustativa, dalla quale la mente discerne ed unifica immediatamente la forma dell'immagine. L'esempio è quello del sigillo impresso sull'acqua. La forma del sigillo non si distingue dall'immagine impressa che dura solo finché viene impresso il sigillo. Non sarà difficile, invece, per la ragione (*mens*), distinguere l'immagine impressa dalle fattezze del sigillo⁷⁵. Solo la ragione è in grado di distinguere l'immagine della cosa veduta dalla nuova immagine



mentale che rimane impressa nella facoltà cogitativa che riflette sull'immagine memoriale. Per ricostruire l'analogia partendo dai sensi, avremo uno schema di questo tipo⁷⁶:

Figura 3 Schema trinitario della percezione sensoriale in Agostino

La prima Trinità è quella dell'uomo esteriore e corrisponde alla percezione sensoriale. La seconda Trinità è più interiore della prima, tuttavia, è ancora una Trinità esteriore perché trae

⁷⁵ *De Trin.*, XI, II, 2-3. Nelle righe successive Agostino afferma che l'esempio dell'acqua è migliore dell'esempio dell'impressione di un sigillo nella cera e con questo si distanzia dalla tradizione aristotelica che vedeva nella sensazione una impressione che, scomparso l'oggetto, perdurava come immaginazione. Per Agostino la forma impressa nel sensorio e la forma conservata nella memoria non sono la stessa immagine: presupposto necessario per introdurre, intermedio fra corpo e intelletto, il grado dello *spiritus* cui, appunto, la visione immaginativa appartiene.

⁷⁶ Lo schema è desunto da quanto scrive Riccardo Fedriga (ID. *Le migliori intenzioni* cit., pp.29-30), a proposito del medesimo argomento.

origine dalla percezione. I suoi elementi, però, a differenza degli elementi della trinità percettiva, sono omogenei, ossia appartengono tutti all'anim

Riconoscere il funzionamento di questa trinità permette all'uomo di riconoscersi immagine di Dio, un'immagine - scrive Fedriga⁷⁷ - che non è una rappresentazione, ma un segno che rinvia al Verbo divino e che non vede separato l'atto dal contenuto dell'atto: l'universo degli oggetti è nel discorso della conoscenza che si articola grazie all'unione (copula) della volontà.

⁷⁷ FEDRIGA, *Le migliori intenzioi* cit., p. 30

Il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale

Nel campo della percezione sensoriale Agostino condivide le preoccupazioni e gli interessi dei filosofi della tradizione greco - romana. Egli riconosce che gli oggetti esterni influenzano gli organi sensoriali e provocano nel corpo modificazioni fisiologiche, nello stesso tempo, però, è convinto che la percezione sia un'attività puramente psichica, superiore ai processi fisici e fisiologici. Le domande a cui Agostino tenta di trovare una risposta riguardano, per lo più, la natura del rapporto che lega l'attività sensoriale ai "processi mentali", e *come* mondo "interno" e mondo "esterno" siano tra loro in collegamento⁷⁸.

Agostino si interroga circa i mezzi attraverso i quali gli organi sensoriali ricevono le impressioni e circa il modo e il luogo in cui l'individuo coordina e mette in reciproca correlazione tali impressioni. Come Plotino⁷⁹, egli si rifà alle interpretazioni teoretiche del sistema nervoso e delle sue funzioni, quali erano state elaborate da fisici alessandrini come Erofilo ed Erasistrato e successivamente riprese dal medico Galeno⁸⁰.

Agostino sa bene che sono i nervi, canali sottilissimi e ramificati (*tenues fistulae*) che corrono dalla zona centrale del cervello alla superficie del corpo, a trasmettere gli stimoli sensoriali. Questo è ciò che i medici - dice Agostino - affermano. Parlando proprio delle teorie mediche sul corpo nel settimo libro del *De genesi ad litteram* Agostino scrive:

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

⁷⁸ Sulla teoria della percezione sensoriale in Agostino, cfr. R.F. NEWBOLD, *Perception and sensory awareness among Latin writers in late antiquity*, in "Classica et Mediaevalia", 33 (1981/82), pp.169-190

⁷⁹ Sull'uso fatto da Plotino della scoperta del sistema nervoso per l'elaborazione della sua teoria della percezione sensoriale, cfr. H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology. His doctrines of the embodied soul*, The Hague, 1971, p.75. Su questa scoperta e il suo significato storico, cfr. F., SOLMSEN, *Greek philosophy and the discovery of the nerves*, in "Museum Helveticum", 18, (1961), pp. 150 -167

⁸⁰ Sulle conoscenze mediche di Agostino cfr. G. BARDY, *Saint Augustine et les Medecins*, in "L'année Théologique Augustinienne" 13, 1953, pp. 327-46; Per quanto concerne GALENO cfr. *Procedimenti anatomici*, libro VI; IX, XI

cioè costituito dalle ossa di cui è composta la spina dorsale; di lì si propagano per tutte le membra canalicoli estremamente sottili che producono la sensazione del tatto⁸¹.

Con un linguaggio che studiosi come Gerard O' Daly definiscono meno tecnico⁸² egli parla di vie, strade, sentieri che vanno dagli organi sensoriali fino al cervello (*iter, via, sentiendi*)⁸³. Gli organi sensoriali sono, infatti, le porte del corpo⁸⁴, porte che mettono in comunicazione l'uomo interiore con il mondo esteriore. Nei suoi discorsi Agostino utilizza spesso la metafora della città o della casa per spiegare il meccanismo della percezione sensoriale: così, l'organo sensoriale, ad esempio l'occhio, è la finestra attraverso la quale la mente può vedere il mondo esterno⁸⁵ e i sensi, secondo un'immagine di reminiscenza ciceroniana, sono dei messaggeri⁸⁶:

E' dunque mediante questa sorta di messaggeri che l'anima percepisce tutte le cose materiali di cui viene a conoscenza⁸⁷.

⁸¹ *De Gen. ad. litt.*, 7,13,20: «Deinde si non est contemnendum quod medici non tantum dicunt, verum etiam probare se affirmant, quamvis omnis caro terrenam soliditatem in promptu gerat, habet tamen in se et aeris aliquid, quod et pulmonibus continetur, et a corde per venas, quas arterias vocant, diffunditur; et ignis non solum fervidam qualitatem, cuius sedes in iecore est, verum etiam luculentam, quam velut eliquari ac subvolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in coelum corporis nostri; unde et radii emicant oculorum, et de cuius medio velut centro quodam, non solum ad oculos, sed etiam ad sensus caeteros tenues fistulae deducuntur, ad aures scilicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum, atque gustandum; ipsumque tangendi sensum qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam cervicis, et eam quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam rivuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant».

Sulla conoscenza di Agostino della medicina cfr. H.I. MARROU, *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, 141-143

⁸² O'DALY, *La filosofia della mente* cit, p. 108

⁸³ Cfr. *De Gen. ad. litt.*, 12, 20, 42

⁸⁴ L'immagine dei sensi quali porte o finestre ha origine remota. Si veda ad es. LUCREZIO, *De r.nat.*, III, 359; 367; CICERONE; *De nat. deor.*, II, 56, 140-141; LATTANZIO, *De opificio d.*, 8, 11; 9,2. Sulla metafora dei sensi come porte o finestre cfr. il paragrafo *Castel and Windows: Roman theories and images of perception*, in *The five senses, studies in...*, pp. 29-39; 63-68. cfr. M. BLOOMFIELD, *The seven Deadly sins. An introduction to the history of religious concept, with special reference to Medieval English literature*, Michigan, 1952

In generale, sulla simbologia dei sensi nel Medioevo cfr. anche P. DRONKE, *Le cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille*, in *Micrologus, I cinque sensi (The five senses)*, Firenze, 2002. pp.1-14; J-Y.TILLIETTE, *Le symbolisme des cinq sens dans la littérature morale et spirituelle des XIe e XIIe siècles*, in *Micrologus, I cinque sensi* cit. pp. 15-32

Per l'immagine dei sensi quali porte o finestre dell'anima, decisa è stata l'autorità di Gerolamo che nell'*Adversus Iovinianum* parla della cittadella della mente assalita dai nemici che entrano dalle finestre dei sensi (PL 23,310-311).

⁸⁵ Cfr. *Enarr. in Ps.* 41,7; *Serm.*, 126,3; Cfr. anche CICERONE; *Tusc. disp.* 1,46ss.

Tuttavia, in quanto porte del corpo i cinque sensi non solo mettono in comunicazione l'uomo interiore con il mondo esteriore, ma anche con i pericoli che provengono dal sensibile e che possono corrompere l'uomo. Scrive Agostino nelle *Enarr. in Ps.* (49,9): « Infatti in molti la corruzione arriva per mezzo degli occhi, in altri attraverso le orecchie, in altri ancora per mezzo di un odore colpevole, in altri per mezzo di un colpevole sapore [...]». Agostino parla in questo passo di *ianuis corruptionis*. Cfr. anche *Serm.*, 126,3; Cfr. anche CICERONE; *Tusc. disp.* 1,46ss

⁸⁶ Cfr. CICERONE, *De nat. deor.* 2,140; I, 70

⁸⁷ *De Gen. ad. litt.*, 7, 13, 20, 14: « Cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet[...]»

Agostino indica con estrema precisione la parte del cervello che, dall'inizio alla fine, presiede alle sensazioni: si tratta del primo dei tre ventricoli cerebrali⁸⁸:

La parte anteriore del cervello, donde si dipartono tutti i nervi sensori, è situata vicino alla fronte, e gli organi sensori nella faccia, tranne il sensorio del tatto che è diffuso in tutto il corpo; è dimostrato tuttavia che anche questo senso si diparte dalla stessa zona anteriore del cervello dalla quale torna indietro attraverso la sommità del capo scendendo fino al midollo spinale, di cui ho parlato poc'anzi⁸⁹: per conseguenza ha il senso del tatto anche la faccia, come tutto il corpo eccetto i sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto, situati solo nella faccia. Ecco perché, a mio avviso, la Scrittura dice che *Dio soffiò sul volto dell'uomo un alito vitale quando divenne un essere vivente*⁹⁰. Infatti la parte anteriore del cervello è considerata giustamente più eccellente di quella posteriore, non solo perché quella dirige come guida e quest'altra segue, ma anche perché dalla prima deriva la sensazione mentre dall'altra ha origine il movimento, così come il progetto precede l'esecuzione⁹¹.

Gli altri due ventricoli cerebrali sono rispettivamente sede della memoria, anello di congiunzione tra lo stimolo sensoriale e il successivo movimento (volontario) che caratterizza i movimenti corporei, e punto di irradiazione dei nervi che presiedono al movimento:

E poiché non c'è alcun movimento fisico che tenga dietro alla sensazione senza intervalli di tempo, e d'altra parte non possiamo percorrere questi intervalli di tempo con moto spontaneo senza il soccorso della memoria, gli scrittori [di medicina] dimostrano che vi sono tre specie di ventricoli nel cervello: il primo vicino al volto, dal quale si dipartono tutti i nervi sensori; il secondo è quello posteriore situato presso la base del cervello, che regola tutti i movimenti; il terzo è sito tra gli altri due, ove gli scrittori dimostrano che ha sede la memoria, perché non avvenga che, siccome il movimento tiene dietro alla sensazione, l'uomo sia nell'impossibilità di collegare al passato ciò che deve fare, qualora si dimenticasse di quel che ha fatto. L'esistenza di siffatti ventricoli, al dire di quegli scrittori, è dimostrata da segni sicuri, in casi in cui quelle rispettive zone del cervello sono state affette da una malattia o da un difetto patologico. Anche quando sono menomate le funzioni della sensazione o il movimento delle membra o il ricordo dei movimenti del corpo, [i medici] indicano assai chiaramente la funzione di ciascuno dei ventricoli e, applicando a questi la cura [opportuna], hanno appurato a quale delle zone cerebrali ha giovato la cura apprestata. L'anima tuttavia agisce su queste zone del cervello come su propri strumenti, ma non s'identifica con alcuno di detti organi; al contrario essa li guida

⁸⁸ Cfr. GALENO, Sull'uso delle parti

Cfr. J. WILCOX, in *Corpo, anima*

⁸⁹ Cfr. il passo sopra cit. *De Gen. ad. litt.*, 7, 13, 20

⁹⁰ Gn. 2,7

⁹¹ *De Gen. ad. litt.*, 7,17,23: «Proinde quoniam pars cerebri anterior, unde sensus omnes distribuuntur, ad frontem collocata est, atque in facie sunt ipsa velut organa sentiendi, excepto tangendi sensu qui per totum corpus diffunditur; qui tamen etiam ipse ab eadem anteriori parte cerebri ostenditur habere viam suam, quae retrorsus per verticem atque cervicem ad medullam spinae, de qua loquebamur paulo ante, deducitur, unde habet utique sensum in tangendo et facies, sicut totum corpus, exceptis sensibus videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi, qui in sola facie praelocati sunt: ideo scriptum arbitror, quod in faciem Deus sufflaverit homini flatum vitae, cum factus est in animam vivam. Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur; quia et ista ducit, illa sequitur, et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem».

tutti e, per mezzo di essi, provvede ai bisogni del corpo e della vita, poiché in virtù di essa l'uomo è divenuto un essere vivente⁹².

Dal cervello e più in generale dal capo si propagano sottilissimi nervi che, scorrendo in tutto il corpo, riconducono al punto d'origine tutte le sensazioni e gli stimoli ricevuti dal mondo esterno. Ma proprio perchè è il capo il punto da cui si dipartono tali canali sensoriali, è lecito affermare - sostiene Agostino - che esso stesso è sensibile. In realtà - egli sostiene, come si legge in una lettera datata verso la metà del 417 che - :

(...)anche nelle singole membra del nostro corpo esiste la sensibilità, ma essa è più acuta nel capo ove risiedono proprio tutti i cinque sensi, poiché vi risiede la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, il tatto, mentre nelle altre membra risiede solo il tatto⁹³.

E in un passo delle *Enarrationes in Psalmos* afferma:

(...) certamente tutte le membra formano un solo corpo e tuttavia molto differisce il capo dalle altre membra. Infatti nelle altre membra non senti se non con il tatto; nella altre membra dunque solo toccando senti. Nel capo invece vedi pure, odi, odori, assapori e tocchi⁹⁴.

La percezione sensoriale e l'archiviazione dei dati sensibili nel "ventre della memoria" - per usare una metafora cara ad Agostino - sono attività razionali, che esigono un loro ordine specifico. Ciascuno dei cinque sensi trasmette ai nervi sensori (i quali poi trasporteranno a loro volta le informazioni ricevute al cervello), le immagini percepite dei propri oggetti

⁹² *De Gen. ad. litt.* 7,18,24: «Et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine intervallis temporum nullus est, agere autem intervalla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non valemus; ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant, ne cum sensum sequitur motus, non connectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus. Haec illi certis indicibus probata esse dicunt, quando et ipsae partes aliquo affectae morbo vel vitio, cum defecissent officia vel sentiendi, vel movendi membra, vel motus corporis reminiscendi, satis quid valerent singulae declararum, eisque adhibita curatio cui rei reparandae profecerit exploratum est. Sed anima in istis tamquam in organis agit; nihil horum est ipsa: sed vivificat et regit omnia, et per haec corpori consulit, et huic vitae, in qua factus est homo in animam vivam».

cfr. anche *De Gen. ad. litt.* 12.20.42

⁹³ *Ep.*, 187,13,40: «Nam et in nostro corpore inest sensus singulis membris; sed non tantus quantus in capite, ubi prorsus omnis est quinquepartitus: ibi enim et visus, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus; in caeteris autem solus est tactus».

Così come nel capo degli uomini esiste una maggiore sensibilità, nel capo di Cristo esiste un maggior grado di divinità: questo il discorso in cui Agostino inserisce questo passo.

⁹⁴ *Enarr. in Ps.* 29,2.2: «certe omnia membra faciunt corpus unum, multum tamen interest inter caput et cetera membra. Etenim in caeteris membris non sentis nisi tactu; tangendo sentis in caeteris membris: in capite autem et vides, et audis, et olfacis, et gustas, et tangis».

La superiorità del capo rispetto alle altre membra, è affermata da Agostino per dimostrare la superiorità del Capo di tutta la Chiesa, cioè Cristo.

sensibili, così, Agostino, servendosi dei termini latini “transéo” e “indicare” per descrivere questo processo, scrive:

Gli occhi dichiarano: “Se hanno colore le abbiamo trasmesse noi”; le orecchie dichiarano: “Se produssero suono, furono segnalate da noi”, dichiara anche il senso del gusto: “Se non c’è sapore, non chiedere nulla a me”; il tatto dichiara: “Se non c’è corpo, non ho palpato, e se non ho palpato, non ho segnalato”⁹⁵.

L’idea che ogni organo sensoriale sia chiamato a discernere e giudicare un particolare oggetto è ribadita da Agostino anche in uno dei suoi sermoni. L’occasione è offerta da un commento al Vangelo di Luca (Lc 14,19):

Dei sensi del nostro corpo se ne contano cinque, come sanno tutti, e anche quelli che forse non sono abituati a riflettere, li riconoscono senz’altro se vengono richiamati alla loro memoria. Orbene, cinque sono i sensi del nostro corpo: la vista negli occhi, l’udito nelle orecchie, l’odorato nelle narici, il gusto nella bocca, il tatto in tutte le membra. Gli oggetti bianchi e neri o colorati in qualsiasi modo, quelli luminosi e oscuri li percepiamo con la vista; i suoni striduli e quelli armoniosi li percepiamo con l’udito, gli odori disgustosi e i profumi li percepiamo con l’odorato; le cose dolci o amare le percepiamo col gusto; gli oggetti duri o molli, quelli lisci e quelli ruvidi, quelli caldi e quelli freddi, quelli pesanti e quelli leggeri li percepiamo col tatto. I sensi sono cinque ma ognuno forma una coppia. Che però formino delle coppie appare facilmente solo nei primi tre sensi: due sono gli occhi, due le orecchie, due le narici: ecco tre coppie. Anche nella bocca, cioè nel senso del gusto si trova, per così dire, un doppio senso, poiché mediante il gusto non si assapora nulla se non si tocca con la lingua e col palato. È più difficile scorgere come il piacere sensibile prodotto dal tatto ha un organo doppio: esso infatti è esterno e interno; anch’esso dunque è doppio⁹⁶.

L’idea di pneuma: rapporto tra movimento, elemento umido e gusto.

La sensazione per Agostino può essere definita come una forma di movimento o di mutamento. Più precisamente egli descrive il movimento sensoriale come qualcosa che si oppone al movimento suscitato dal corpo agli stimoli sensoriali: la sensazione è la risultante dell’interazione tra questi due movimenti⁹⁷:

⁹⁵ *Confess.* 10,10,17: «Quippe oculi dicunt: "Si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus"; aures dicunt: "Si sonuerunt, a nobis indicatae sunt"; nares dicunt: "Si oluerunt, per nos transierunt", dicit etiam sensus gustandi: "Si sapor non est, nihil me interrogas"; tactus dicit: "Si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi"».

⁹⁶ ?

⁹⁷ Agostino prosegue il suo ragionamento indicando la causa della mancata registrazione di determinate sensazioni dovute a specifiche sollecitazioni corporee (come quando ci si taglia i capelli o le unghie). Agostino spiega che il motivo per il quale l’uomo non è in grado di percepire determinate sensazioni è che questa sostanze sono relativamente impervie per il fatto di contenere meno aria di altre parti del corpo e, quindi, impediscono il

movimento sensoriale necessario per lo svolgimento dell'intero processo. Scrive Agostino (*De mus.*, 6,15): «Dunque, la sensazione consiste nel far reagire il corpo alla modificazione che in esso è stata prodotta. Non ritieni che per questo motivo non si ha sensazione quando si tagliano ossa, unghie o capelli? E il motivo non è che queste parti non hanno vita in noi, giacché altrimenti non potrebbero entrare nella complessione fisica, nutrirsi, crescere e mostrare propria vitalità nel riprodursi. Ma essi sono stimolati da un'aria, elemento mobile, meno attiva, sicché la reazione non può essere tanto rapida quanto la modificazione con cui reagisce quando si ha quella che si dice sensazione».



Figura 4 Schema del movimento sensoriale secondo Agostino

Ora, il movimento, afferma Agostino, è causato dall'anima.

L'anima si esplica come movimento nel tatto e con esso percepisce distintamente il caldo e il freddo, il ruvido e il liscio, il duro e il molle, il leggero e il pesante. Inoltre con il gusto, l'odorato, e la vista distingue innumerevoli differenze di sapori, odori, suoni e forme. In tutte queste funzioni cerca e appetisce le cose che sono convenienti alla natura del suo corpo, respinge e rifugge quelle che le sono contrarie⁹⁸.

Prima di addentrarci nel vivo della questione, ovvero nell'analisi dei meccanismi percettivi, è opportuno fare alcune considerazioni sul concetto agostiniano di anima⁹⁹. Per Agostino, che

⁹⁸ *De quant. an.*, 33,71,34:«[...]quod institueram, intende quae sit vis animae in sensibus, atque in ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis quae radicibus fixa sunt, nulla potest esse communio. Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque diiudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui coporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria[...]»

⁹⁹ Sulla terminologia di *anima* impiegata da Agostino e sul carattere neoplatonico (Cfr. *Confess.* 7, 13, 27) di tale concezione formulata in contrapposizione alle teorie materialistiche, di stampo manicheo e stoico-panteistiche. (contro i materialisti, come Vincenzo Vittore, cfr. *De an. et e. orig.*, 4,18; contro la psicologia materialista di Tertulliano, cfr. *De Gen. ad. litt.* 10,25) e sull'influenza degli scritti neoplatonici, rimando a P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et Rome, 159), Paris, 1948 (trad. ingl. *Late Latin writers and their Greek sources*, Cambridge, Mass. 1969)pp.119-129; O'DALY, *La filosofia della mente* cit., pp. 25-29; nn 19-30. Si veda anche l'*Introduzione* ad Agostino e l'eredità della cultura antica in *Le fonti del pensiero medievale*,

La posizione dell'anima nella gerarchia dell'essere induce spesso Agostino a parlare del suo stato intermedio tra Dio e il corpo:«Nel mezzo ha sede l'anima razionale, a cui è stato imposto l'obbligo di aderire a chi le è superiore e di governare che le è inferiore» (*Enarr. in Ps.* 145,5). E ancora: «Soltanto l'anima, la quale comunica la vita, si frappone fra la somma vita, che anche mente e verità sovrasensibile e l'essere infimo che è vivificato, il corpo appunto» (*De imm. an.*24). Infine: «L'anima umana è situata nel mezzo, avendo al di sopra il Creatore di se stessa e della natura, al di sotto la natura corporea» (Ep.140,3). La *medietas* dell'anima è da intendersi innanzitutto in senso ontologico, come qualcosa che si trova tra la condizione divina e quella materiale; ma poiché le facoltà umane dell'intelletto e della volontà conducono alla libertà, con tutti i rischi annessi, accade che l'anima, in base al suo comportamento morale, può mantenere o perdere la sua posizione nella gerarchia nella quale è inserita. Così Agostino parla della *providentia* dell'anima, che viene esercitata *volontariamente*, ad esempio quando si desidera la conoscenza, nel campo dell'educazione e della cultura (*De Gen. ad. litt.*, 8,9,17): spetta poi all'uomo decidere se essere un mezzo di tale provvidenza. Se infatti il bambino evita istintivamente le sensazioni sgradevoli (*offensiones*) e desidera il piacere (*voluptas*), conseguendo così una temporanea felicità, una volta raggiunta l'età della ragione e acquisita la capacità di decidere, l'individuo può scegliere tra i beni spirituali e i beni materiali. La scelta moralmente giusta si riferisce ovviamente ai primi e comporta il corretto uso (sul concetto di bene-utile cfr. O. O'DONOVAN, *Usus and fruitio in Augustine*, "De doctrina christiana", in "Journal of Theological Studies", N.S. 33, 1982, pp.361-397) degli altri. Solo così l'anima non degrada e mantiene il proprio posto nella scala gerarchica dell'essere.

rispecchia la concezione dell'anima come soffio vitale o principio vitale¹⁰⁰, l'anima si identifica essenzialmente con il fenomeno della vita. Citando la dottrina di Varrone su gradi dell'anima egli distingue:

un'anima vegetativa, presente negli alberi, nelle ossa, nei capelli, ecc.;

un'anima sensitiva o percettiva propria degli animali;

un'anima intellettiva, propria dell'uomo¹⁰¹.

Per quanto concerne l'anima umana, quella a cui Agostino dedica maggior spazio¹⁰², egli accetta la tradizionale divisione in "parti" razionali e irrazionali. Memoria, percezione sensoriale e appetizione, sono facoltà irrazionali¹⁰³; ragione, intelletto e volontà sono, invece, facoltà razionali¹⁰⁴. Accentuando la bipolarità razionale/irrazionale, Agostino fa propria la dottrina secondo cui l'anima razionale controlla le facoltà irrazionali¹⁰⁵ e questa capacità di controllo definisce il corretto rapporto o equilibrio di anima e corpo. Così in *De quantitate animae*, Agostino definisce l'anima:

una sostanza del tutto simile alla ragione. Essa è in grado di dirigere tutte le membra ed agisce, di fatto, come un perno dal quale prendono il via tutti i movimenti corporei¹⁰⁶.

L'anima, nella concezione agostiniana, è, infatti, il principio del movimento del corpo, ed è essa stessa principio autonomo¹⁰⁷. Agostino afferma che la coscienza, da parte dell'anima, del proprio movimento non è altro che la coscienza della propria volontà:

¹⁰⁰ Per una breve sintesi della concezione greca dell'anima come principio vitale cfr. J. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, Princeton, New Jersey, 1983. Per una visione di insieme cfr. R.B. ONIANS, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge, 1954 (trad. it. *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino: nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, a cura di Lorenzo Perilli, trad. di Paolo Zaninoni, Milano, 2006

¹⁰¹ Cfr. *De civ. Dei* 7,23; *De quant. an.*, 70ss. La tripartizione deriva dalla distinzione, operata da Aristotele (*De gen. anim.*, 736a 30-b14).

¹⁰² Cfr. *De quant. an.*, 70

¹⁰³ Queste parti possono essere perturbate dai desideri e dalle emozioni. Cfr. *Enarr. in Ps.*, 145, 5

¹⁰⁴ *De civ. Dei.*, 5,11.

¹⁰⁵ *Enarr. in Ps.*, 145,5

¹⁰⁶ *De quant. an.*, 22-23

¹⁰⁷ Questo è il nucleo delle argomentazioni esposte da Platone (*ID. Fedro* 245ss). Tale passo doveva essere noto ad Agostino nella versione di Cicerone (*ID. De rep.* 6,27ss; *Tusc. disp.* 1, 53ss).

Poiché ogni volta che esercitiamo la volontà, nessun altro può farlo al nostro posto. E questo movimento dell'anima appartiene ad essa¹⁰⁸.

Questa facoltà di movimento, come potenzialità, deriva da Dio¹⁰⁹, ma viene esercitata volontariamente dall'individuo nelle sue azioni. Benché non abbia estensione spaziale, l'anima è causa di movimenti fisici nello spazio: l'anima, secondo un paragone dello stesso Agostino, è come un perno che genera il moto di altri corpi¹¹⁰. Altrove, per spiegare il concetto di movimento non-locale, ricorre ad un analogia tratta dal mondo fisico, analogia che rafforza l'idea dell'anima come un perno da cui scaturisce il moto dei corpi. Nei movimenti della membra, le articolazioni (*articuli*) funzionano come una sorta di perno (*cardo*) immobile che collega le membra:¹¹¹

membro "A" → articolazione → membro "B"
(mobile) (immobile) (mobile)

Se, nel caso dei movimenti del corpo, un elemento immobile è essenziale, allora, è lecito supporre, secondo il vescovo di Ippona, che l'anima, incorporea e inestesa¹¹², non si muova nello spazio, in quanto, proprio come le articolazioni, è essa stessa la causa del movimento, il perno su cui poggia ciò che si muove¹¹³. Nel caso dei movimenti fisici, inoltre, ogni membro riceve il moto dall'articolazione vicina, che è immobile, ma anche dal membro adiacente, che agisce tramite l'articolazione. Secondo l'esempio dello stesso Agostino:

spalla → braccio → gomito → mano → dito
o
anca → ginocchio → tibia → caviglia → piede

¹⁰⁸ De divv. qq. 83, 8

¹⁰⁹ Osserva Gerard O'Daly a questo proposito: "Questa insistenza è naturalmente la risposta cristiana alla dottrina secondo cui l'anima è di natura divina e governa il corpo come Dio governa l'universo", ID, *La filosofia della mente* cit., n.63, p. 40

¹¹⁰ Cfr. De quant. an., 23

¹¹¹ Cfr. *De Gen. ad. litt.*, 8, 21, 41

¹¹² L'anima, nella teoria agostiniana, non deriva dalla terra o dall'aria, o dalla sostanza ignea di cui sono composti i corpi celesti (Cfr. *De Gen. ad. litt.*, 7, 12, 18-19). La natura stessa delle sue attività, come la capacità della mente di estraniarsi, mentre pensa, da ciò che la circonda (*De Gen. ad. litt.* 14,20); le facoltà stesse della percezione, della volizione e della memoria (*De Gen. ad. litt.* 19,25), sono prova della sua immaterialità.

¹¹³ Cfr. *De Gen. ad. litt.*, 8.21.41ss

A dare impulso (*nutus*) a tutta la catena di movimenti è la volontà (*voluntas*) dell'anima, la quale diventa una sorta di motore immobile all'interno del corpo umano, secondo uno schema di questo tipo¹¹⁴:

anima → membro "A" → articolazione a → membro "B" → membro N
(immobile) (mobile) (immobile) (mobile) (mobile)

Ma l'anima muove se stessa o un'altra parte del soggetto? Di sicuro non vengono mossi gli organi sensoriali. Quando si ha una sensazione viene attivato qualcosa all'interno degli organi sensoriali, qualcosa che, in ciascun senso, corrisponde ad un determinato elemento del mondo materiale:

Dunque, secondo la mia opinione, (l'anima) muove l'elemento luminoso nella vista, l'elemento aereo molto secco e mobile nell'udito, l'elemento umido tenebroso nell'odorato, umido nel gusto, terreno e per così dire crasso nel tatto¹¹⁵.

L'orecchio potrebbe essere un esempio efficace. In quanto organo sensoriale animato contiene "qualcosa di omogeneo all'elemento aereo"¹¹⁶: quando questo elemento viene mosso o in qualche modo attivato dalla forza vitale immanente dell'anima che entra in contatto con gli stimoli corporei si produce il mutamento qualitativo. E' la stessa sostanza che viene messa in movimento a mutare e che sia una sostanza corporea è dimostrata dal fatto che ha bisogno dell'aria per penetrare nei corpi, esigenza, questa, soddisfatta anche dalla presenza della stessa aria contenuta nel sistema nervoso¹¹⁷:

Anche l'aria, diffusa attraverso i nervi, ubbidisce alla volontà così da mettere in moto le membra, ma non è essa la volontà¹¹⁸.

¹¹⁴ Il paragone con le articolazioni del corpo, sulla base di parti mobili e immobili, si trova in ARISTOTELE, *De an.*, 433 b,21-5; *De mot.an.*, 698a 14b8; 702a 22b11

¹¹⁵ *De mus.* 6,5,10: «Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum». Cfr. *De Gen. ad. litt.*, III, IV, 6-V,7

¹¹⁶ Cfr. *De mus.*, 6.11

¹¹⁷ Tuttavia, anche se i nervi comunicano le loro sensazioni al cervello, queste sensazioni vengono in realtà trasmesse da una parte all'altra del corpo da un organo che funge da intermediario. Al contrario, il soggetto percettivo, l'anima, è presente in tutto il corpo. Circa il modo in cui un'entità incorporea e in estesa come l'anima possa essere presente in tutto il corpo, cfr. O'DALY, *La filosofia della mente* cit., pp. 41 - 53.

¹¹⁸ *De Gen. ad. litt.*, 7, 19, 25: «Et aer qui nervis infusus est, paret voluntati ut membra moveat, non autem ipse voluntas est». Su questo argomento si confronti G. VERBEKE, *L'evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*, Paris/Louvain, 1945 (ed. 1987, London)

Si può, dunque, affermare che la teoria di Agostino sulla percezione sensoriale ha un carattere prettamente fisiologico¹¹⁹. Ma la sua concezione deriva, allo stesso tempo, da un'antica tradizione filosofica. L'esempio tipico di tale interazione (medicina - filosofia) è l'idea che i nervi contengano *pneuma*, il quale funge da mezzo di comunicazione tra il cervello, da un lato, e i sensi e le membra dall'altro.

L'idea del *pneuma*¹²⁰ compare, dunque, anche nella spiegazione del meccanismo della percezione sensoriale, in particolare laddove Agostino stabilisce una netta correlazione tra gli elementi naturali e i sensi¹²¹:

Ci sono degli scrittori¹²² che, in base a sottilissime considerazioni, distinguono [i caratteri essenziali dei] nostri sensi, a tutti ben noti, in relazione ai quattro elementi comunemente conosciuti, dicendo che gli occhi hanno relazione con il fuoco, gli orecchi con l'aria. I sensi dell'odorato e del gusto li mettono in rapporto con l'elemento liquido; l'odorato in rapporto con le esalazioni umide che rendono densa l'aria in cui volano gli uccelli; il gusto con le molecole fluide dei liquidi. Infatti tutto ciò che si gusta nella bocca si mescola proprio con la saliva della bocca perché abbia sapore anche se quando vi si introduce sembra secco. Il fuoco tuttavia penetra ogni corpo per darvi movimento¹²³[...] quanto invece al tatto, il quinto dei sensi, esso ha maggiore attinenza con l'elemento terrestre; ciò spiega perché ogni sensazione tattile si estende a tutto il corpo animato risultante soprattutto di terra¹²⁴.

Egli sostiene che l'anima, in quanto agente della sensazione, attiva la facoltà percettiva mediante un sottilissimo fluido corporeo. Questo fluido è di natura ignea ma non si estende ai sensi nella sua forma originaria, mobile ed ignea. Esso è presente come luce nella vista, come

¹¹⁹ Agostino trae la sua conoscenza delle teorie mediche dal suo amico Elvio Vindiciano, maestro di Teodoro Prisciano e autore di numerosi trattati di medicina. Cfr. *Confess.*, 4,5; 7,8

¹²⁰ Cfr. VERBEKE, *L'evolution* cit., ?

¹²¹ Sulla tradizione reattiva alla relazione sensi/elementi cfr. L. VINGE, *The five s.*, pp. 47.58

¹²² Tra gli altri PLATONE (*Tim.* 65b-68d) e ARISTOTELE (*De anima*, 416b-424b)

¹²³ Cfr. CICERONE, *De nat. deor.* 2,9,23

¹²⁴ *De Gen. ad. litt.* 3,4,6: «Ideoque sunt etiam qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quatuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aerem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae attribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis, quibus crassatur hoc spatium, in quo aves volitant; gustatum vero istis fluxibilibus et corpulentis humoribus. Nam quaecumque in ore sapiunt, ipsius oris humori commiscuntur ut sapiant, etiamsi arida cum acciperentur fuisse videantur. Ignis tamen omnia penetrat, ut motum in eis faciat. Nam et humor privatione caloris congelascit, et cum possint fervere caetera elementa, ignis frigesce non potest: facilius quippe exstinguitur, ut ignis non sit, quam frigidus maneat aut fit alicuius frigidi contactu tepidior. Tactus autem, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit: proinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, quaeque tacta sentiuntur. Dicunt etiam nec videri sine igne posse aliquid, nec tangi sine terra. Ac per hoc elementa omnia in omnibus inesse; sed unumquodque eorum ex eo quod amplius habet accepisse vocabulum. Ideo autem caloris privatione, cum corpus nimie frigescit, obtundi sensum, quia motus pigrescit, qui ex calore inest corpori, dum ignis aerem, et aer humida, et humor terrena quaeque afficit, subtilioribus scilicet crassiora penetrantibus.»

aria pura nell'udito, come vapore atmosferico nell'odorato, come elemento terra nel tatto e, infine, come umidità nel gusto:

Per conseguenza, poiché il sentire non è una proprietà del corpo ma dell'anima per mezzo del corpo, per quanto si cerchi di dimostrare con acuti ragionamenti che i sensi del corpo sono distribuiti in relazione ai diversi elementi materiali, la facoltà di sentire è tuttavia nell'anima che però, non essendo materiale, esercita questa sua facoltà mediante un corpo più sottile¹²⁵. Essa quindi comincia il movimento riguardo a tutti i sensi servendosi della sottigliezza del fuoco ma non in tutti arriva al medesimo effetto. Nella vista infatti arriva fino alla luce del fuoco sopprimendone il calore; nell'udito, mediante il calore del fuoco, penetra fino all'aria più pura; nell'odorato invece attraversa l'aria pura e arriva fino all'esalazioni umide che rendono più densa l'aria dell'atmosfera che noi respiriamo; nel gusto oltrepassa l'esalazioni umide e arriva fino alle molecole umide più corpulente; dopo averle penetrate e attraversate, quando arriva alla densità pesante della terra, mette in moto il tatto, l'ultimo dei sensi¹²⁶.

La percezione gustativa

Il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale così come è stato delineato in queste pagine, è applicabile anche per quanto concerne la percezione gustativa. Dal cervello, o meglio dalla parte anteriore di questo, hanno origine i nervi sensori gustativi che, giungendo sino al palato, uno degli organi atti al discernimento dei sapori (oggetti propri del gusto), rendono possibile la percezione dell'alimento. Il sensorio del gusto è, più precisamente, ci dice lo stesso Agostino, collocato nel viso e la sensazione gustativa non è altro che il risultato di un movimento dell'anima. E' l'anima, infatti, il vero soggetto percettivo, la quale si serve dell'organo del gusto come un suo strumento, la cui naturale conformazione è adatta ad accogliere, riconoscere e distinguere innumerevoli sapori. In modo specifico, per quanto concerne la percezione gustativa, l'anima, per discernere i sapori, muove l'elemento umido

¹²⁵ Agostino riproduce quasi alla lettera la definizione di Albino (ID. Didaskalikos, 4,4), secondo il quale la sensazione è una proprietà dell'anima attraverso il corpo, ma egli doveva avere in mente anche Plotino per il quale la sensazione non è un'impronta delle cose sensibili sull'anima, ma l'effetto di un'energia la cui proprietà è di non subire qualcosa, ma di esercitare il proprio potere e la propria attività sulle cose che le corrispondono. Cfr. *Enarr. in Ps.* 4,6,2,2-3.

¹²⁶ *De Gen. ad. litt.*, 3,5: « Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos; anima tamen cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitatur vigore sentiendi. Inchoat itaque motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem pervenit. In visu enim pervenit represso calore usque ad eius lucem. In auditu usque ad liquidiorum aerem calore ignis penetrat. In olfactu autem transit aerem purum, et pervenit ad humidam exhalationem, unde crassior haec aura subsistit. In gustatu et hanc transit, et pervenit usque ad humorem corpulentiorum: quo etiam penetrato atque trajecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit, tangendi ultimum sensum agit».

Sulla meccanismo fisiologico della sensazione e sulla preminenza assegnata al sensorio della vista cfr.. *De Gen. ad. litt.*, 7, 13, 20; 7,15,21; 12, 16,32

nel sensorio del gusto: senza umidità, infatti, la percezione dei sapori non avrebbe luogo. Ecco perché, ci dice sempre Agostino, i cibi vengono impastati con la lingua e con la saliva, la cui umidità attiva, per così dire, il sapore di un determinato cibo. A proposito della lingua e della funzione che è chiamata a svolgere nel processo gustativo, scrive Agostino:

Anche nella bocca, cioè nel senso del gusto si trova, per così dire, un doppio senso, poiché immediatamente il gusto non si assapora nulla se non si tocca con la lingua e con il palato ¹²⁷.

Mondo interno e mondo esterno sono messi in comunicazione attraverso le porte dei sensi: il gusto sarà allora - per riprendere una metafora cara a molti pensatori medievali e impiegata dalla stesso Agostino - la porta attraverso cui la mente conoscerà, nel senso pieno del termine, ciò che in natura è buono, cioè confacente alla natura corporea dell'uomo, e ciò che, invece, è contrario a tale natura e perciò nocivo.

Le informazioni così ottenute vengono trasportate dai nervi indietro, fino al cervello, punto di origine e di ritorno di tutti gli stimoli sensoriali. Una volta fissate nella mente queste informazioni vanno a costituire il patrimonio di esperienze di ciascuno di noi: le immagini create dalla visione sensibile, per dirla in altri termini, costituiscono una sorta di archivio al quale accedere ogni qualvolta si desideri richiamare a sé determinate immagini. Nel caso di un cibo, come vedremo, la memoria gustativa non solo consente all'uomo di ricordarsi di aver mangiato un certo alimento e di riconoscerne immediatamente le qualità, ma si rivela un prezioso aiuto anche per quanto concerne la possibilità di istituire connessioni e, in un certo senso riconoscere, alimenti nuovi, e che quindi non si è mai gustati, ma che nelle loro caratteristiche (soprattutto esteriori), ci rimandano all'idea di cibi già sperimentati. Attraverso un rapido esame e raffronto tra le immagini che già possediamo e il nuovo oggetto che ci è di fronte, possiamo così farci una idea delle qualità di quel particolare alimento su cui si è formato lo sguardo attento della nostra anima. Ma su questo torneremo dopo.

¹²⁷ *Serm.*, 112: «In faucibus vero, id est, sensu gustandi, geminatio quaedam invenitur; quia nihil gustando sapit, nisi lingua et palato tangatur». Sulla "duplicità del senso gustativo" si veda anche il passo già citato di *Serm.*, ?[Lc 14,19]

Il senso del gusto e' individuale

Nel secondo libro del *De libero arbitrio*, laddove Agostino, dialogando con il suo interlocutore Evodio, affronta il problema dell'individualità dei sensi e della ragione, si legge:

A - (...)prima chiedo se il mio senso esterno è il medesimo del tuo o al contrario il mio è soltanto mio e il tuo soltanto tuo. Se così non fosse, io non potrei vedere un oggetto senza che anche tu lo veda.

E. - Ritengo che, quantunque identici come forma, noi abbiamo distinti i sensi della vista, dell'udito e gli altri. Un uomo, infatti, può non soltanto vedere, ma anche udire ciò che un altro non ode e qualcuno può sentire con qualsiasi altro senso un'altra cosa che un altro non sente. È chiaro dunque che il tuo senso è soltanto tuo e che il mio è soltanto mio.

A. - Ed anche del senso interno risponderai così o diversamente?

E. - Non diversamente. Il mio senso interno percepisce il mio senso esterno e il tuo percepisce il tuo (...).

A. - Ed anche il pensiero, ciascuno ha il suo? (...).

E. - È evidente anche che ogni individuo ha una propria mente¹²⁸.

Dunque sia il senso esterno che quello interno sono diversi in ciascun individuo. Tuttavia, l'impossibilità di percepire gli oggetti sensibili con lo stesso senso non toglie che vi siano degli oggetti percepibili allo stesso modo da più persone contemporaneamente. E' il caso di tutti gli oggetti sensibili che fanno riferimento alla vista e all'udito.

A. - Ma puoi dire anche che nel vedere si ha un proprio sole o luna o stella di Venere, sebbene ciascuno li vede col proprio senso personale?

E. - Non lo potrei dire assolutamente.

A. - Si può dunque vedere contemporaneamente in molti un unico oggetto sebbene ognuno ha sensi propri. Ma con essi tuttavia si percepisce un unico oggetto che si vede contemporaneamente. Ne consegue dunque che, sebbene il mio senso sia distinto dal tuo, non sia distinto in mio e tuo l'oggetto che vediamo, ma si rappresenti ad entrambi e da entrambi sia visto contemporaneamente

E. - Chiarissimo.

¹²⁸ *De lib. arb.*, 2,7.15: « [...]sed prius quaero utrum sensus corporis meus idem sit qui tuus, an vero meus non sit nisi meus, et tuus non sit nisi tuus; quod si non ita esset, non possem per oculos meos videre aliquid, quod tu non videres.

Ev. - Concedo prorsus, quamvis eiusdem generis, tamen singulos nos habere sensus, videndi, vel audiendi, vel quoslibet alios caeterorum.[...] Unde manifestum est et tuum non nisi tuum, et meum sensum non esse nisi meum.

Aug. - Hoc idem respondebis de illo etiam sensu interiore? an aliquid aliud?

Ev. - Nihil sane aliud. Nam et ille utique sensum meum sentit meus, et tuum sentit tuus[...]

Aug. - Quid? ipsam rationem nonne unusquisque nostrum habet suam? [...]quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intellegam, cum tu id non intellegis; nec utrum intellegam tu scire possis, ego autem sciam.

Ev. - Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere».

A. - Possiamo inoltre udire contemporaneamente un medesimo suono. E sebbene il mio udito è distinto dal tuo, non è distinto in mio e tuo il suono che udiamo o che un suo aspetto è ricevuto dal mio udito e un altro dal tuo, ma tutto il suono nella sua unità e interezza si offre da udirsi contemporaneamente ad entrambi.
E. - Anche questo è chiaro¹²⁹.

Qui Agostino distingue gli oggetti che possono essere percepiti con un solo senso - come il colore, il suono, l'odore, il gusto, il tatto - e gli oggetti che, invece, possono essere percepiti con più sensi, come la forma, che può essere vista e sentita con il tatto¹³⁰. Tale distinzione coincide con quella formulata da Aristotele tra sensibili propri e comuni¹³¹, fra sensi di contatto e sensi di distanza.

Vista e olfatto sono perciò sensi "comuni" perchè tutti gli oggetti sensibili che si percepiscono con gli occhi e con le orecchie sono visibili e udibili da più persone contemporaneamente. Ma non è così per quanto concerne gli altri due sensi: il gusto e l'odorato, definiti, in contrapposizione ai primi, "sensi personali". Ma per capire il senso di tutto ciò, ecco cosa scrive Agostino:

A. - Puoi estendere il nostro discorso anche agli altri sensi esterni. Per quanto attiene all'argomento, essi si comportano in maniera non del tutto eguale e non del tutto diversa dagli altri due della vista e dell'udito. Infatti tu e io possiamo riempire le vie respiratorie della medesima aria e percepire come odore la condizione fisica dell'aria respirata. Così entrambi possiamo gustare di un medesimo miele o altro cibo o bevanda e percepire come sapore la loro qualità. E sebbene l'oggetto sia uno solo e i nostri sensi distinti, a te il tuo e a me il mio, entrambi percepiamo un solo odore e un solo sapore. Tuttavia tu non lo percepisci col mio senso né io col tuo oppure con un altro determinato senso che sia comune ad entrambi, ma per me v'è il mio senso e per te il tuo, sebbene dall'uno e dall'altro si percepisca un solo odore o sapore. Da quanto detto si mostra dunque che questi sensi hanno una tale caratteristica in comune quale gli altri due nel vedere e nell'udire. Ma si differenziano per quanto attiene a ciò che stiamo per dire. Sebbene entrambi aspiriamo attraverso le narici la medesima aria e gustiamo il medesimo cibo,

¹²⁹ *De lib. arb.*, II, 7. 16.: «Aug. - Num etiam poteris dicere singulos soles nos habere quos videmus, aut lunas, aut luciferos,

aut caetera huiusmodi, quamvis suo quisque ac proprio sensu ista videat?

Ev. - Nullo modo istuc dixerim.

Aug. - Possumus ergo videre unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, quibus omnibus illud unum sentimus quod simul videmus; ut quamvis alius sensus meus sit, et alius tuus, possit tamen fieri ut id quod videmus, non sit aliud meum, aliud tuum; sed illud unum praesto sit utriusque nostrum et simul ab utroque videatur.

Ev. - Manifestissimum est.

Aug. - Possumus etiam unam aliquam vocem simul audire, ut quamvis alius sit auditus meus, alius tuus, non sit tamen alia mea, et alia tua vox quam simul audimus, vel alia pars eius auditu meo capiatur, et alia tuo, sed quidquid sonuerit, et unum et totum audiendum simul adsit ambobus.

Ev. - Et hoc manifestum est».

¹³⁰ Cfr. *De lib. arb.*, 2,8

¹³¹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 418a 9-19; II, 6-11. Per l'evoluzione di questa teoria in Aristotele cfr. G. ROMEYER - ? DHERBEY, *Voir e toucher. Le probleme de la prééminence d'un sens chez Aristote*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1991, pp. 437-454

tuttavia io non aspiro la medesima parte d'aria che aspiri tu e non prendo la medesima parte di cibo che prendi tu, ma una io e un'altra tu. Dunque mentre respiro di tutta una massa d'aria, non ne aspiro se non quella parte che mi basta e tu ugualmente di tutta la massa ne aspiri quanto ti basta. Anche il cibo, quantunque sia il medesimo e sia consumato tutto da me e da te insieme, non può tuttavia esser preso tutto da me e tutto da te al modo che io odo tutta una parola e tu la puoi udire tutta nel medesimo tempo. Così tu puoi vedere di una determinata figura tanto quanto ne veggo io. Al contrario è necessario che del cibo e della bevanda una parte passi in me e l'altra in te. Non capisci molto queste cose?

E. - Ammetto anzi che sono molto chiare ed evidenti¹³².

In altre parole, gli oggetti del tatto, della vista e dell'udito si possono definire "comuni" (*communia*), perché non toccano la sostanza dei sensi per mezzo dell'assorbimento individuale, a differenza di quanto avviene per gli oggetti del gusto e dell'odorato, ognuno dei quali può essere chiamato "personale" (*proprium*).

Sebbene gusto e olfatto percepiscano un solo sapore e un solo odore e, in questo senso, è possibile che due individui facciano esperienza comune di ciò (entrando in una cucina è possibile per due diversi soggetti percepire nello stesso momento l'odore dei cibi in preparazione e qualora si accingessero a dividere un pezzo dello stesso pane entrambi potrebbero assaggiarne il sapore), tuttavia, non è possibile che due persone assumano contemporaneamente la medesima porzione di cibo:

Non è possibile infatti che io prenda tutto un cibo presentato e tu tutto egualmente se entrambi ce ne cibiamo¹³³

In generale la percezione degli oggetti consiste nella percezione di entità del mondo esterno da parte di diversi soggetti, tuttavia, mentre gli oggetti della vista e dell'udito possono essere percepiti interamente e simultaneamente da diversi soggetti e nel caso del tatto diversi

¹³² *De lib. arb.*, II, 7,17 : «Aug. - Iam etiam de caeteris sensibus corporis licet animadvertas quod dicimus, neque omnino illos, quod ad hanc rem attinet, ita se habere ut illos duos oculorum et aurium, neque omnino non ita. Nam quia ex uno aere et ego et tu possumus implere spiramentum, et eius aeris affectionem odore sentire: et item quia ex uno melle, vel quolibet alio cibo seu potu ambo gustare possumus, et eius affectionem sapore sentire, quamvis ille unus sit, nostri autem sint sensus singuli, tibi tuus et mihi meus; ut unum odorem vel unum saporem cum ambo sentiamus, nec tu tamen eum meo sensu sentias, nec ego tuo, nec aliquo uno qui utriusque nostrum possit esse communiter, sed prorsus mihi meus sensus sit, et tuus tibi, etiamsi unus aut odor, aut sapor ab utroque sentiatur: hinc ergo isti sensus inveniuntur habere aliquid tale, quale illi duo in visu et auditu: sed in eo dispares sunt, quantum ad id quod nunc agimus pertinet, quod etsi unum aerem naribus ambo trahimus, aut unum cibum gustando capimus; non tamen eam partem aeris duco quam tu, nec eandem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego, aliam tu: et ideo de toto aere cum spiro, duco partem quanta mihi satis est, et tu item de toto aliam quanta tibi satis est ducis: et cibus quamvis unus et totus ab utroque absumatur non tamen et a me totus, et a te totus absumi potest, quomodo verbum et ego totum audio, et tu totum simul, et speciem quamlibet quantam ego video, tantam et tu simul; sed cibi vel potionis alia pars in me, alia in te transeat necesse est: an parum ista intellegis?

Ev. - Imo vero apertissima et certissima esse consentio».

¹³³ *De lib. arb.*, II, 7,18: «Non enim sicuti cibum aliquem appositum non possumus et ego totum et tu totum capere, cum ambo illo vescimur»

soggetti possono sì percepire la stessa parte dello stesso oggetto, ma in tempi diversi, il gusto si comporta diversamente. Più persone possono sì gustare e annusare uno stesso cibo o una stessa bevanda (e fin qui nulla di diverso dal primo caso), ma in questo caso si ha un assorbimento e una trasformazione degli oggetti percepiti da parte del soggetto percipiente, cosa che non avviene con gli oggetti degli altri sensi¹³⁴.

Questa particolare sintesi che si verifica nel corpo dell'uomo, per cui il cibo viene assorbito e trasformato, reca con sé due considerazioni o, meglio, una considerazione e una inevitabile conseguenza: ogni organo gustativo è diverso dagli altri e tale specificità fa sì che anche la percezione dei sapori sia questione prettamente individuale. Del resto, il cibo per Agostino è, per antonomasia, l'oggetto- soggetto a continue trasformazioni e l'uomo, l'animale che si

¹³⁴ Sui sensi di contatto e su quelli di distanza, Cfr. *De lib. arb.*, 2,15-19; *Ep.*137,7; *De lib. arb.*, 2, ?; *Ep.* 137,2,5

Cfr. anche *De lib. arb.*: «L'anima dell'uomo si meraviglia di questa proprietà divina e, siccome non la comprende, non la crede nemmeno; l'anima però se ne meravaglia dopo essersi meravigliata di sé stessa seppur ci riesce: s'innalzi alquanto al di sopra del corpo e di tutte le cose che suole percepire per mezzo del corpo e capisca chi è essa che si serve del corpo. Ma forse non è capace, poiché è privilegio di un grande ingegno, come disse un filosofo, separare la mente dalle impressioni sensitive e allontanare il pensiero dal modo volgare di concepire le cose. Orbene, esaminami in modo diverso dal solito e con maggior attenzione i sensi stessi del corpo. Essi sono cinque e non possono esistere senza il corpo e senza l'anima, poiché il sentire è proprio d'un essere vivente, e il corpo riceve la vita dall'anima, e senza gli strumenti e, per così dire, gli apparecchi e gli organi del corpo non vediamo né udiamo né possiamo fare uso degli altri tre sensi. Si sforzi di comprendere questo l'anima razionale e consideri i sensi corporei non con i sensi del corpo, ma con la stessa intelligenza e la ragione. Certo l'uomo non può percepire se non è vivente; vive poi nella carne prima che i due elementi siano separati dalla morte. In che modo dunque l'anima, che non vive se non unita al suo corpo, è capace di percepire ciò che è al di fuori del suo corpo? Le stelle in cielo non sono forse a grandissima distanza dal suo corpo? Non vede forse il sole in cielo? Forse che il vedere non è anche percepire, dato che la vista è tra i cinque sensi quello che più eccelle tra gli altri? Forse che vive anche nel cielo, poiché nel cielo ha sensazioni e non vi può essere senso dove non c'è vita? O forse sente anche dove non vive, poiché, pur vivendo, solo nel suo corpo, riceve sensazioni anche in quei luoghi che, al di fuori del corpo, contengono gli oggetti che raggiunge con la vista? Vedi quanta oscurità vi sia in un senso così luminoso come quello che si chiama vista? Considera anche l'udito, poiché anch'esso in qualche modo, si estende al di fuori del corpo. Per quale motivo infatti diciamo: "fuori c'è rumore", se non percepiamo dove c'è il rumore? Noi dunque viviamo anche lì fuori del nostro corpo. O possiamo forse percepire anche dove non viviamo, dato che non è possibile che vi sia percezione sensibile senza vita? 6.. Gli altri tre sensi (gusto, olfatto, tatto) hanno le proprie percezioni in sé stessi, benché dell'odorato si possa in qualche modo dubitare. Quanto al gusto e al tatto però non v'è alcun dubbio che ciò che gustiamo e tocchiamo non lo percepiamo se non nel nostro corpo. Perciò lasciamo da' parte questi tre sensi. La vista e l'udito offrono un argomento meraviglioso di discussione, cioè come mai l'anima può sentire dove non vive o come mai vive dove non è. Certo essa non è se non nel proprio corpo, ma ha percezioni sensibili anche fuori di esso. Se percepisce infatti anche dove vede, poiché anche il vedere è percepire coi sensi, percepisce anche dove ode, poiché anche l'udire è avere sensazioni. Per conseguenza o essa vive anche lì fuori del corpo, e per questo si trova anche lì, o ha sensazioni dove non vive, o vive anche dove non è. Tutti questi fenomeni sono meravigliosi, ma nessuno di essi può essere affermato senza una certa quale assurdità pur parlando d'un senso mortale. Cosa è dunque l'anima in sé stessa, considerata fuori del senso del corpo, cioè nell'intelligenza con cui essa considera questi fenomeni? Essa non giudica certamente col senso del corpo circa i sensi medesimi. E, noi poi crediamo che si affermi qualcosa d'incredibile dell'onnipotenza di Dio quando si afferma che il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono create tutte le cose, assunse il corpo dalla Vergine e apparve ai sensi mortali senza distruggere la sua potenza, senza abbandonare il governo dell'universo, senza allontanarsi dal cielo, del Padre cioè dal mistero, nel quale è con Lui e in Lui?»

nutre, è il principale responsabile di questo processo. Nelle *Diversis quaestionibus*, in una sorta di indovinello, si legge:

Qual è quella cosa che ne prende un'altra, trasformandola? L'animale che si nutre, Qual è la cosa che viene presa e trasformata? Il cibo¹³⁵.

Anche gli alimenti sono individuali

Una volta appurato che sensi esterni e senso interno sono individuali e che ognuno percepisce le proprie sensazioni con i propri sensi, Agostino, sempre nel secondo libro del *De libero arbitrio*, invita Evodio, suo interlocutore, a compiere un' ulteriore riflessione:

A. - Hai risposto con accortezza. Ma devi notare anche questo fatto. Di tutti i sensibili alcuni li percepiamo io e tu, altri o io o tu. I nostri sensi al contrario li percepiamo ciascuno per proprio conto sicché io non percepisco il tuo senso e tu non percepisci il mio. E degli oggetti che da noi sono percepiti mediante i sensi, cioè delle qualità sensibili, possiamo percepire, non entrambi insieme ma singolarmente, soltanto ciò che diviene così nostro che lo possiamo assimilare e trasformare in noi¹³⁶.

Tra tutte le realtà corporee soggette a trasformazione e assimilazione, come si è già detto poche righe sopra, vi sono cibo e bevanda. E'quanto ribadisce Agostino nelle righe che seguono:

È il caso del cibo e della bevanda. Non ne potrai prendere la medesima parte che prenderò io. È vero che le nutrici offrono ai bimbi gli alimenti già masticati. Ma è assolutamente impossibile che sia restituita come cibo del bimbo quella parte che l'organo di masticazione destinerà per ingurgitamento allo stomaco della nutrice. Quando il palato gusta un alimento con piacere ne reclamerà una parte, sia pur piccola, ma irrestituibile e determina così il fenomeno conveniente alla natura del corpo. Se non fosse così, non rimarrebbe nella bocca alcun sapore dopo che i cibi masticati sono restituiti per rigurgitamento. La stessa cosa si può dire ragionevolmente del volume d'aria che inaliamo attraverso le narici perché, sebbene puoi immettere quell'aria che io emetterò, non potrai certamente immettere anche ciò che di essa si è convertito nel mio sostentamento e perciò

¹³⁵ ?

Il processo di assimilazione e trasformazione di cibo e bevanda da parte del soggetto percipiente, non avviene per quanto riguarda gli oggetti sensibili sottoposti al discernimento degli altri sensi. E'quanto riafferma Agostino nelle righe successive, dove constata che la luce e il suono, recepiti rispettivamente dagli occhi e dalle orecchie, non vengono in alcun modo trasformati.

¹³⁶ *De lib. arb.*, II, 7, 19: «Aug. - Vigilantissime respondisti: sed oportet te etiam illud videre, cum horum omnium quae sentimus, alia sint quae ambo, alia quae singuli sentiamus; ipsos vero sensus nostros suos quisque singuli sentiamus ut neque ego sentiam sensum tuum, neque tu meum, quid de his rebus quae sentiuntur a nobis per corporis sensus, id est quid de corporalibus rebus non possumus sentire ambo, sed singuli, nisi quod ita fit nostrum ut hoc in nos vertere, et commutare possimus [...]sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur».

non si può ridare. I medici appunto insegnano che si riceve il sostentamento anche dalle narici. Io soltanto posso percepire tale sostentamento respirando e non posso restituirlo emettendo, affinché inalato dalle tue narici sia percepito anche da te. E sebbene percepiamo anche gli altri sensibili, tuttavia percependoli non li trasformiamo nel nostro corpo e tutti e due possiamo percepirli sia contemporaneamente sia in momenti successivi in maniera che sia percepito anche da te il tutto o la parte che io percepisco. Tali sono la luce, il suono e anche insensibili che si percepiscono senza trasformarli.

E. - Capisco - e qui Agostino delinea la differenza tra senso comune e senso particolare -
A. - È evidente dunque che gli oggetti che non si trasformano, eppure si percepiscono con i sensi esterni, non appartengono al modo di essere dei nostri sensi e sono quindi più comuni perché non sono trasformati col mutarsi in oggetto proprio e quasi privato.
E. - Sono proprio d'accordo.

A. - Si deve quindi intendere per proprio e quasi privato ciò che ciascuno di noi ha da solo, che da solo in sé percepisce e che appartiene a titolo particolare al proprio essere. È al contrario comune e quasi pubblico ciò che si percepisce senza sostanziale trasformazione da tutti i soggetti senzienti.

E. - Sì¹³⁷.

L'assorbimento e la trasformazione dell'oggetto nel soggetto è, quindi, caratteristica peculiare dell'alimento e contraddistingue il gusto da tutti gli altri organi sensori. La ragione di questa differenza va poi ricercata non solo nell'individualità di ciascun senso rispetto ai singoli individui, elemento che il gusto ha in comune con tutti gli altri sensi, ma soprattutto nell'impossibilità di godere da parte di due soggetti distinti, del medesimo oggetto contemporaneamente. Perché si attivi la facoltà gustativa, infatti, è necessario rendere "proprio" l'oggetto che abbiamo di fronte introducendolo al nostro interno, nella cavità orale, un gesto questo che rende nostro e solo nostro quel cibo, quella bevanda.

¹³⁷ *De lib. arb.*, II, 7, 19: «[...]sicuti est cibus et potus, cuius nullam partem quam ego percepero, et tu percipere poteris: quia et si nutrices alimenta mansa infantibus reddunt, illud tamen quod inde gustatus rapuerit atque in mandentis viscera commutaverit, nullo modo revocari poterit ut in escam refundatur infantis. Gula enim cum aliquid iucunde sapit, etiamsi exiguum, tamen irrevocabilem partem sibi vindicat, et hoc cogit fieri quod naturae corporis convenit: quod nisi ita esset, nullus remaneret sapor in ore posteaquam fuerint mansa illa reddita atque desputata. Quod etiam de aeris partibus recte dici potest, quas naribus ducimus: nam etiamsi aliquid aeris quod ego reddidero, possis etiam tu ducere, non tamen poteris etiam illud, quod inde in alimentum meum cesserit; quia nec reddi potest. Nam etiam naribus alimentum nos capere medici docent: quod alimentum et spirando solus sentire possum, et reflando restituere non possum, ut abs te etiam ductum naribus sentiatur. Nam caetera sensibilia quae quamvis sentiamus, non tamen ea sentiendo in nostrum corpus corrupta mutamus, possumus ea, sive uno tempore, sive singulis vicissim temporibus ambo sentire, sicut vel totum vel pars ipsa quam sentio, abs te etiam sentiatur; qualia sunt, sive lux, sive sonus, sive corpora quae attingimus, non tamen laedimus.
Ev. - Intellego.

Aug. - Manifestum est ergo ea quae non commutamus et tamen sentimus corporis sensibus, et non pertinere ad naturam sensuum nostrorum, et propterea magis nobis esse communia, quia in nostrum proprium et quasi privatum non vertuntur atque mutantur.

Ev. - Prorsus assentior.

Aug. - Proprium ergo et quasi privatum intellegendum est, quod unus quisque nostrum sibi est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus»

L'anima che gusta attraverso il corpo. Cibo e bevanda, dolore e piacere

Il corpo, come si è detto qualche riga sopra, è opera di Dio, il quale ha disposto gli organi sensoriali in una maniera tale per cui all'uomo sia concesso, attraverso l'anima, vedere, udire, odorare, gustare e toccare. Non c'è alcun dubbio che se è l'anima ha guidare il corpo, l'attività sensoriale ha sede nel corpo. In questa dicotomia anima / corpo; intelligibile / sensibile, l'anima si manifesta nell'intelligenza, il corpo nei sensi. Scrive Agostino nel *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* :

L'altra creatura è il corpo. E se l'anima è qualcosa di intelligibile, ossia che si può conoscere solo attraverso l'intelligenza, l'altra creatura comprende tutto il sensibile, cioè per quanto così dire, dà qualche notizia di sé per mezzo della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto, ed è necessario che si inferiore rispetto a ciò che si afferra con la solo intelligenza¹³⁸

Agostino ribadisce il concetto in un passo delle sue *Epistulae*:

Quanto al gusto e al tatto però non vi è alcun dubbio che ciò che gustiamo e tocchiamo non lo percepiamo se non nel nostro corpo¹³⁹.

Nonostante una lunga tradizione, a incominciare da quella platonica secondo cui il corpo è il carcere dell'anima, abbia svalutato il mondo materiale in favore di quello intelligibile, il corpo in sfavore dell'anima, Agostino sembra mediare tra le due estreme posizioni¹. Nelle *Enarrationes in Psalmos*, infatti, egli dichiara che l'intera struttura del corpo non può non essere il frutto dell'opera di Dio, autore di tutte le cose, celesti e terrestri:

La forma [esterna] del corpo, la posizione eretta, la facoltà di muoversi, l'ordine delle membra, la disposizione degli organi sensoriali, la capacità di vedere, di udire, di odorare, il gusto, il tatto, ognuna di queste cose che formano la struttura, così unita e così

¹³⁸ *De mor. Eccl. cath.*, 12, 20: «Alia ergo creatura corpus est; et si animus res quaedam est intelligibilis, id est quae tantum intelligendo innotescit, alia creatura est omne sensibile, id est quod per oculos vel aures vel olfactum vel gustum vel tactum quasi quamdam notitiam sui praebet atque id deterius sit necesse est, quam quod intelligentia sola capitur»

¹³⁹ *Ep.* 137: «De gustu autem atque tactu nulla controversia est, quod ea quae gustamus et tangimus, non alibi quam in carne nostra sentimus»

distinta, del nostro corpo non poteva essere opera se non di Dio, autore di tutte le cose, celesti e terrestri, le più alte e le più basse, quelle visibili e quelle invisibili¹⁴⁰.

Ora, le sensazioni che accompagnano gli atti percettivi possono essere piacevoli o dolorose. Esse non sono solo dei movimenti connessi alla concentrazione e alla coscienza dell'anima, ma sono anche i motori essenziali dell'appetizione e dell'avversione.

Ciò che determina la piacevolezza o meno di una sensazione è, infatti, la reazione emotiva del singolo che si esplica nel giudizio percettivo¹⁴¹: un giudizio che è indipendente dalla ragione. Un esempio basterà a chiarire. Se ascoltiamo un brano di poesia - è lo stesso Agostino a fornirci l'esempio - ed esprimiamo un giudizio positivo, questo non sarà fondato su motivi razionali¹⁴², quanto piuttosto sul nostro personale gusto. Se, invece, ascoltando un ritmo musicale, esprimiamo un giudizio sulla base della struttura metrica di quel brano, allora, questo nostro giudizio sarà razionale, perché fondato sull'analisi della struttura metrica, che segue regole precise¹⁴³. Questo esempio dimostra come le sensazioni provate dal soggetto abbiano una qualche affinità con le qualità proprie dell'oggetto. Queste affinità, determinano una sensazione di piacere¹⁴⁴, indice che l'oggetto verso il quale si è indirizzata la nostra attenzione, è conforme al nostro ordine interiore¹⁴⁵. Condizione necessaria perché una percezione sia piacevole è l'esistenza di una certa affinità tra soggetto e oggetto: se tale corrispondenza viene a mancare, gli stimoli sensoriali sono avvertiti con dolore dal soggetto percipiente il quale induce una certa resistenza nei confronti di questi oggetti.

Nel caso di una sensazione dolorosa, gli stimoli sensoriali provocano disagio e inducono resistenza da parte del soggetto e, in ultima istanza, dell'anima, vero soggetto percettivo:

(...) Tutti gli oggetti sensibili che sono introdotti nel corpo o gli si presentano dal di fuori, producono non nell'anima, ma nel corpo, qualcosa che ostacola o favorisce l'azione dell'anima. Pertanto quando l'anima oppone resistenza a ciò che la ostacola e spinge con difficoltà la materia che le è soggetta sulle vie del proprio agire, a causa delle difficoltà diviene più attenta nell'azione e a causa dell'attenzione non le si nasconde la difficoltà: allora si parla di sentire e di ciò che viene chiamato dolore o fatica. Quando invece ciò che si introduce o si avvicina è adeguato all'anima, lo porta con

¹⁴⁰ *Enarr. in Ps.*, 141,18: «Tota ista forma, status, incessus, membra ordinata, sensuum dispositiones, videre, audire, olfacere, gustare, contingere; omnis haec compago et fabricae distinctio, non potuit fieri nisi a Deo, qui omnia operatus est, coelestia, terrestria, summa et ima, visibilia et invisibilia».

¹⁴¹ Cfr. *De mus.* 6,5

¹⁴² *De mus.* 6,23

¹⁴³ *De mus.*, 6, 26

¹⁴⁴ Cfr. *De mus.* 6 11,29: «il piacere è come il peso dell'anima e quindi il piacere ordina l'anima. Dove infatti sarà il tuo tesoro, lì sarà anche il tuo cuore»: dove il piacere, lì il tesoro; dove il cuore lì la felicità o la miseria».

¹⁴⁵ Cfr. *De mus.* 6,34 - 58

facilità, tutto o quanto e' necessario sui cammini del suo agire. E questa sua attenzione (...) a causa del rapporto di convenienza e' avvertita con senso di piacere¹⁴⁶.

E poiché all'anima nulla sfugge di quanto accade al corpo, questa sua attenzione è ciò che propriamente si dice *sentire*¹⁴⁷.

Ma quando sono implicati elementi che influiscono sul corpo con una certa forza, per così dire di alterazione, l'anima adempie funzioni più coscienti, applicate ciascuna agli organi periferici. Si dice allora che essa ha percezione visiva, uditiva, olfattiva, gustativa e tattile. Con queste funzioni essa si assicura gli oggetti confacenti con piacere e con pena reagisce a quelli non confacenti¹⁴⁸.

Si è detto che l'anima nell'esercitare le proprie funzioni trova ora minore ora maggiore resistenza da parte del corpo e che tale grado di resistenza determina le sensazioni qualificandole come piacevoli o dolorose. Tra le sensazioni dolorose, causate dalla difficoltà che l'anima incontra nell'esercitare le sue funzioni, rientrano anche fame e sete. Così Agostino nel *De musica*:

Quando invece viene meno ciò con cui si rinforza la debolezza del corpo, ne deriva un impoverimento e dato che l'anima diventa più cosciente a causa di questa difficoltà dell'azione e non le è nascosta questa sua attività, si dice fame e sete¹⁴⁹.

Se fame e sete, sensazioni dovute alla scarsità di cibo, determinano un indebolimento del corpo, provocando sensazioni non certo piacevoli, anche mangiare troppo è avvertito dall'anima con un senso di disagio:

Quando poi i cibi ingeriti sono oltre il bisogno e dalla loro pesantezza sorge la difficoltà di agire, questo non avviene senza che l'anima se ne accorga e poiché non rimane nascosta questa azione, si avverte l'indigestione¹⁵⁰.

¹⁴⁶ *De mus.* 6,5,9: «Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subiectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit quod infertur, aut adiacet, facile totum id vel ex eo quantum opus est, in sui operis itinera traducit. Et ista eius actio qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adiungit, quoniam propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet; sed propter convenientiam, cum voluptate sentitur [...]».

¹⁴⁷ Cfr. *De mus.* VI, V, 10

¹⁴⁸ *De mus.* 6,17: «Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt; exerit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis».

¹⁴⁹ *De mus.* VI, V, 9: «At cum desunt ea quibus corporis detrimenta reficiat, egestas consequitur; et hac actionis difficultate cum fit attentior, et talis eius operatio non eam latet, fames aut sitis, aut tale aliquid appellatur».

¹⁵⁰ *De mus.* VI, V, 9: «Cum autem supersunt ingesta, et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine attentione fit; et cum talis actio non latet, cruditas sentitur[...]»

L'anima - sostiene Agostino - si serve dei sensi con un equilibrio tale che, in potenza, riesce a controllare attentamente le passioni del corpo e a unire il simile con il simile.

Il senso, che è presente anche quando non sentiamo nulla, è uno strumento del corpo ed è usato dall'anima con un equilibrio tale che la fa essere più pronta a controllare attentamente le passioni del corpo per unire il simile con il simile e respingere ciò che sia nocivo¹⁵¹.

Un cibo buono per anima e corpo

(l'anima) con il gusto, l'odorato, l'udito e la vista distingue innumerevoli differenze di sapori, odori, suoni e forme. In tutte queste funzioni cerca e appetisce le cose che sono convenienti alla natura del suo corpo, respinge e rifugge da quelle che sono contrarie¹⁵².

Ma l'uomo come fa a sapere quali siano le cose convenienti e quali quelle contrarie alla sua natura? Agostino è molto chiaro in proposito: in un passo già citato del *De quantitate animae*¹⁵³ aveva detto, parlando dell'anima, che attraverso il senso del gusto e dell'odorato essa era in grado di distinguere innumerevoli sapori e odori. Proseguendo nel suo ragionamento aveva anche affermato che in tutte le funzioni legate all'attività dei cinque sensi l'anima ricerca sempre le cose convenienti alla natura del suo corpo e rifugge quelle contrarie.

Uno dei principi fondamentali è il così detto "diritto di uguaglianza", quando cioè gli oggetti esterni rispecchiano in qualche modo il soggetto:

Noi tendiamo a cose convenienti secondo il modo di essere della nostra natura e respingiamo le cose non convenienti che, come sperimentato, sono convenienti ad altri animali. Anche per questo aspetto noi ricaviamo godimento grazie ad un determinato diritto di uguaglianza, quando notiamo che in modi misteriosi cose uguali sono poste proporzionalmente a cose uguali. Il fenomeno si può constatare anche negli odori, nei sapori e nelle sensazioni tattili¹⁵⁴.

¹⁵¹

¹⁵² *De quant. an.*, 33,71: «Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque diiudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui coporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria».

¹⁵³ Cfr. *De quant.an.*, 33,71,34

¹⁵⁴ *De mus.*, 6, 13, 38: «In his ergo cum appetimus convenientia pro naturae nostrae modo, et inconvenientia respuimus, quae aliis tamen animalibus convenire sentimus, nonne hic etiam quodam aequalitatis iure laetamur, cum occultioribus modis paria paribus tributa esse cognoscimus? Hoc in odoribus et in saporibus, et in tangendi sensu animadvertere licet, quae longum est enucleatius persequi, sed explorare facillimum: nihil enim est horum sensibilium, quod nobis non aequalitate aut similitudine placeat». [...]

La corrispondenza tra le qualità proprie del soggetto e quelle dell'oggetto è, quindi, uno dei criteri di cui l'anima si serve per guidare l'uomo in una scelta alimentare che risponda alle esigenze della propria natura corporea. Ma come riconoscere, effettivamente, se un cibo o una bevanda sono buoni oppure no?

La risposta sembra provenire da un passo, già citato, del *De libero arbitrio* dove Agostino, dopo aver dichiarato che nell'atto di gustare si verifica da parte del soggetto percipiente un assorbimento e una trasformazione dell'oggetto percepito e dopo aver ribadito che nel caso del cibo e della bevanda è impossibile per due soggetti prendere la medesima parte, dichiara che:

(...) quando la gola gusta un alimento con piacere ne reclama una parte, sia pur piccola, ma inestituibile e determina così il fenomeno conveniente alla natura del corpo. Se non fosse così, non rimarrebbe nella bocca alcun sapore dopo che i cibi masticati sono restituiti per rigurgitamento ¹⁵⁵.

Nel determinare ciò che è confacente o meno alla natura corporea dell'uomo, l'anima si serve degli organi sensoriali, grazie ai quali conosce gli oggetti sensibili. Nel caso specifico del gusto, l'organo che giudica la natura conveniente e perciò piacevole di ciò che l'uomo immette nella bocca è il palato. Il fatto che un sapore sia piacevole reca con sé due conseguenze immediate per quanto riguarda il soggetto, il quale, come prima cosa, non sarà spinto al rigurgito e, secondariamente, sarà tentato quasi sicuramente di reclamarne subito un'altra parte. Al contrario, se ciò che ingurgitiamo non si addice alla nostra natura corporea, proveremo una sensazione spiacevole e disgustosa nel nostro palato e saremo tentati di rigurgitare quello che abbiamo ingerito, a liberarci da quella sensazione spiacevole, e, di certo, non saremo tentati a reclamare dell'altro ¹⁵⁶.

Al discorso sul piacere dei sensi Agostino dedica una larga riflessione anche nel suo scritto polemico *Contro Giuliano*. Qui Agostino compie una distinzione tra quella che lui definisce *sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem*:

[...]in qualsiasi senso del corpo, altro è la vivacità, l'utilità e la necessità di sentire ed altro la libidine del sentire. La vivacità del sentire si ha quando, in misura maggiore o minore, uno riesce a percepire nelle stesse cose materiali ciò che è vero a seconda del loro modo o della loro natura distinguendolo più o meno dal falso. L'utilità del

¹⁵⁵ *De lib. arb.*, 2,7,19: «Gula enim cum aliquid iucunde sapit, etiamsi exiguum, tamen irrevocabilem partem sibi vindicat, et hoc cogit fieri quod naturae corporis convenit: quod nisi ita esset, nullus remaneret sapor in ore posteaquam fuerint mansa illa redditata atque desputata».

¹⁵⁶ Il piacere, tuttavia, è sì un utile criterio, ma altrettanto pericoloso. Può essere utile strumento di conoscenza, ma deve essere sempre volto al fine specifico di evitare le cose moleste. Non deve essere mai fine a se stesso. Sul nesso gola / piacere Cfr. *C. Iul.*, 4, 14, 67

sentire sta nel determinare quello che si deve approvare o riprovare, accettare o respingere, desiderare o evitare per il corpo e la vita che ci portiamo appresso. La necessità del sentire si ha quando i nostri sensi sono costretti a percepire anche le cose che non vogliono. La libidine del sentire invece, di cui ora trattiamo, è quella che ci spinge a sentire il desiderio del piacere carnale sia che la nostra mente è favorevole, sia che è contraria. Essa è avversa all'amore della sapienza ed è nemica delle virtù[...] ¹⁵⁷.

Il discorso di Agostino, poi, si allarga a considerare quelli che lui stesso definisce i sensi più materiali, più corporali, ovvero, olfatto, gusto e, naturalmente, il tatto:

Gli altri tre sensi più attinenti al corpo ed in certo senso più grossolani, non si proiettano fuori, ma compiono all'interno quanto compete loro. L'odorato si distingue da chi odora; il sapore da chi gusta ed il tatto da chi tocca. Non sono infatti la stessa cosa il caldo e il freddo o il liscio o il rude; né questi sono la stessa cosa che il molle e il duro, così come da essi si distingue notevolmente il pesante e il leggero. Quando in tutte queste cose si evitano le molestie, quali il puzzo, l'amaro, il caldo, il freddo, il rude, il duro, il pesante, si ha ricerca di comodità, non libidine del piacere. I contrari di queste cose, che accettiamo tranquillamente, quando non hanno rilevanza per la salute o per l'allontanamento del dolore e della fatica, anche se sono accettati con una certa soddisfazione quando ci sono, non debbono essere desiderati con libidine quando non ci sono. Non è bene il desiderarli. Simile appetito infatti dev'essere domato e sanato anche nelle cose di qualsiasi genere. Quale uomo, quanto si voglia castigatore della propria concupiscenza, entrando in un luogo impregnato di profumo d'incenso, può evitare di sentirne il soave odore, a meno che non chiuda le narici o con forza di volontà si alieni dai sensi del corpo? Uscendo da quel luogo, avrà forse desiderio di esso in casa o dovunque vada? Qualora poi lo desideri, dovrà forse saziare questo desiderio o non piuttosto frenarlo ed agire con lo spirito contro le voglie della carne, finché non giunga alla sua primitiva sanità, nella quale non avrà più desideri del genere? È una piccola cosa ma è come è scritto: *chi disprezza il poco, muore a poco a poco*(Ecc.19,1) ¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *C. Iul.* 4,14,65: «[...] per quemlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumendum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi est, quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica».

¹⁵⁸ *C. Iul.*, 14,66 : «[...]Ceteri tres sensus corpulentiores, et quodam modo grossiores sunt, nec se foras proiciunt, sed interius quod ad eos pertinet agunt. Odor ab olfaciente discernitur, sapor a gustante, tactus a tangente plurima. Non enim hoc est calidum et frigidum, quod lenes et asperum, aut ista hoc sunt quod molle ac durum; et ab his omnibus distat quod dicitur leve seu grave. In his omnibus quando molesta vitantur, ut putores, amaritudines, aestus, frigora, et quaeque aspera, et dura, et gravia, commoditatis provisio, non libido est voluptatis. Ea vero quae his contraria commode sumimus, si nihil eorum interest ad salutem, vel ad declinandam doloris laborisve molestiam, etiamsi cum aliqua sumuntur delectatione cum praesto sunt, tamen cum absunt nulla sunt desideranda libidine. Si autem desiderantur, non est bonum. In quibuslibet enim rebus talis domandus et sanandus est appetitus. Quis enim, quantuscumque sit carnalis concupiscentiae castigator, si locum thymiamate intraverit odoratum, possit efficere ut ei non suaviter oleat, nisi nares claudat, aut intentione vehementi alienetur a corporis sensibus? Sed numquid cum inde fuerit egressus, id domi suae, vel quacumque pergat, desiderabit? aut si desideraverit, satiare debet istam libidinem, non frenare et contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere, donec ad illam redeat sanitatem, qua nihil tale desideret? Minimum hoc quidem: sed *qui minima spernit*, sicut scriptum est, *paulatim decedit*».

Evitare i sapori amari non significa, quindi, abbandonarsi a chissà quale forma di piacere, ma ricercare semplicemente quella che Agostino definisce “comodità”, ma che noi, alla luce delle considerazioni fatte sino ad ora, possiamo definire come quel nutrimento confacente alla propria natura corporea. Non è da rimproverare, dunque, colui che ricerca nel cibo un sapore dolce, piuttosto che amaro se questa sua preferenza non è dettata da un piacere fine a se stesso, ma dall’esigenza di avere un corpo sano. A proposito del piacere di mangiare e del rapporto, spesso ambiguo, che intercorre tra questo e la necessità di alimentarsi, Agostino scrive:

Abbiamo bisogno del sostegno degli alimenti. Se non fossero piacevoli non li potremmo neppure prendere e con nausea li respingemmo: dobbiamo anche guardarci dai pericolosi fastidi. La debolezza del nostro corpo ha bisogno non solo del cibo, ma anche del suo sapore, non per appagare la libidine, ma per salvaguardare la salute. Quando la natura pertanto richiede in certo modo i sussidi che le mancano, non si chiama libidine, ma solo fame o sete. Quando, però, dopo aver consumato il necessario, l'amore del cibo sollecita ulteriormente l'animo, già è libidine, già è male cui non bisogna cedere ma resistere. Queste due cose la fame, cioè, e l'amore del mangiare le distingue anche il poeta, quando, dopo il travaglio del mare, giudicando essere stato sufficiente per i compagni di Enea, naufraghi e forestieri, l'aver preso tanto cibo quanto ne richiedeva la necessità di mangiare, scriveva:...*saziata la fame e tolte via le mense...*¹⁵⁹ Lo stesso Enea, invece, quando fu ricevuto ospite da Evandro, ritenendo giustamente che il banchetto regale più ricco offriva da mangiare in misura superiore al necessario, non ritenne sufficiente dire: *saziata la fame*, ma aggiunge: *soddisfatto l'amore del mangiare*¹⁶⁰. Quanto a maggior ragione spetta a noi conoscere e distinguere quale sia la necessità di mangiare e quale il piacere della voracità. È compito nostro nutrire con lo spirito desideri avversi alle voglie della carne, dilettarci della legge di Dio secondo l'uomo interiore¹⁶¹, e non offuscare minimamente la serenità del suo gusto con piaceri libidinosi. Questo piacere del mangiare, dunque, lo si deve reprimere non col mangiare, ma con l'astinenza¹⁶².

¹⁵⁹ VIRGILIO, Aen. 1,216

¹⁶⁰ VIRGILIO, Aen., 8, 184

¹⁶¹ Cfr. Rom., 7,22

¹⁶² C. Iul., 14, 67: «Alimentorum sustentaculis indigemus: si suavia non sint quae ore sumuntur, nec sumi possunt, et nauseando saepe respuuntur; et perniciosae sunt cavenda fastidia: non solum ergo cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri; non propter exsaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem. Cum ergo natura quodam modo poscit supplementa quae desunt, non vocatur libido, sed fames aut sitis: cum vero suppleta necessitate amor edendi animum sollicitat, iam libido est, iam malum est, cui cedendum non est, sed resistendum. Haec duo, id est, famem et edendi amorem etiam poeta discrevit, qui post maris iactationem, sociis Aeneae naufragis et peregrinis satis esse iudicans tantum sumere alimentorum, quantum refectiois indigentia postularet, ait: *Postquam exempta fames epulis, mensaeque remotae*. Cum vero Aeneas ipse ab Evandro rege susceptus est hospes, decentius arbitratus ampliores exhiberi epulas regias, quam necessitas posceret, non satis fuit ut diceret: *Postquam exempta fames*; sed addidit: *et amor compressus edendi*. Quanto magis nos discernere ac nosse debemus, quid necessitas refectiois, quid libido edacitatis exposcat, quorum negotium est contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere, et condelectari legi Dei secundum interiorem hominem, eiusque delectationis serenitatem nullis libidinis delectationibus nubilare? Nam iste amor edendi non edendo, sed continendo est comprimendus».

Sensi nell'al di là Qualche riga più sotto (4.14,68) Agostino dichiara come nel paradiso, dove nessun eccesso vige, l'uomo, anche per quanto riguarda l'assunzione di cibo, sarà finalmente più sobrio di mente, libero, cioè, dal vincolo carnale nel quale i sensi lo costringono. Scrive Agostino: «Chi, sobrio di mente, non preferirebbe, se fosse possibile, prendere cibi o bevande senza alcun pungente piacere carnale, così come prendiamo gli alimenti

Il gusto: senso estetico e razionale?

Parlando delle sensazioni che accompagnano gli atti percettivi e dei giudizi che riguardo a tali sensazioni è possibile formulare, abbiamo visto come Agostino operi una distinzione tra giudizi razionalmente fondati o no. Nel primo caso il giudizio razionale è basato su una precisa analisi numerica, proporzionale, dell'oggetto che stiamo percependo, come nel caso dell'analisi ritmica di un verso musicale; nel caso, invece, di giudizi non razionali, il nostro assenso o dissenso rispetto all'oggetto in questione è dettato da motivazioni tutte interne a noi e risponde al quesito mi piace/non mi piace. Nel secondo libro del *De ordine* Agostino sviluppa proprio questo discorso sulla razionalità o meno dei sensi, a cui accenneremo brevemente. Qui il vescovo d'Ipbona, dopo aver definito la ragione come *il movimento della mente che ha il potere di distinguere e unire ciò che si apprende* (XI, 30) e dopo aver ricordato come lo stesso uomo sia stato definito dagli antichi *un animale ragionevole mortale* (XI, 31)¹⁶³, scrive:

11. 32. Noto quindi due settori in cui possono apparire anche ai sensi il potere e la facoltà della ragione: le opere umane che si vedono e le parole che si odono. In entrambi la mente usa di due organi soggetti al meccanismo corporeo: di uno che è proprio della vista e di un altro che è proprio dell'udito. Quindi quando osserviamo un oggetto composto di parti raccordate fra di loro, giustamente diciamo che ci si presenta razionalmente. Allo stesso modo quando udiamo parole organicamente disposte, non esitiamo a dire che sono profferite razionalmente¹⁶⁴.

gassosi, che assorbiamo o emettiamo dall'aria che ci circonda aspirando ed espirando? Questo alimento che prendiamo senza intermissione con la bocca e col naso, non sa di niente e non ha alcun odore, eppure, senza di esso, non possiamo vivere neanche per un piccolo intervallo di tempo, mentre possiamo stare a lungo senza cibo o bevanda. Pur tuttavia non se ne avverte il bisogno, ma solo il fastidio, quando si chiudono la bocca e le narici oppure quando, per decisione della volontà, interrompiamo per un tantino, fino a quando lo permette il fastidio stesso, il compito dei polmoni, con cui, come con dei mantici, a movimenti alternati aspiriamo o emettiamo respiri vitali. Quanto saremmo più felici se potessimo prendere cibo e bevanda ad intervalli lunghi, come ora, o ad intervalli ancor più lunghi, senza l'allettante soavità del sapore. Quanto fastidio e quanta rovina allontaneremmo! Se quelli che prendono gli alimenti con temperanza in questa vita sono chiamati parchi e sobri e giustamente sono tenuti in onore - non mancano in verità coloro che prendono il cibo solo nella misura richiesta dalla natura o anche in misura inferiore, preferendo, nel caso dovessero sbagliarsi nel misurare il necessario, aver mangiato di meno anziché di più - quanto a maggior ragione è necessario ritenere che, in quella dignità originaria ci sarebbe stata una misura onesta nel prendere il cibo, per offrire al corpo animale solo il necessario, senza eccedere in nulla la misura naturale, così come bisogna ritenere che si siano comportati i primi uomini nel paradiso?»

¹⁶³ Definizione di remote origini: cfr. ARISTOTELE, Top. 132b2; SESTO EMP., Pyrr. Hyp., 2,25; CICERONE, Lucull., 7,21; QUINTILLIANO, Institut.or., V, X, 56; VII, III, 15, citata spesso da AGOSTINO, . *De quant. anXXV*, 47-49; *De mag.* VIII,24; *De Trin.*, VII, IV, 17; XV, VII, 11; *De civ. Dei*, IX, 13,3; XVI, 8, 1-2; ecc.

¹⁶⁴ *De ord.*, II, ?

Ora ammette Agostino proseguendo nel suo ragionamento:

[...]chiunque sarebbe schernito se dicesse: " Ha un odore razionale ", ovvero: "Ha un sapore razionale", ovvero: " Ha una morbidezza razionale". Si fa eccezione per gli oggetti che sono stati trattati dagli uomini per uno scopo in maniera che abbiano quell'odore, quel sapore o quel calore e così via. Ad esempio, qualcuno, comprendendo il motivo per cui è stato fatto, può dire che razionalmente odora un luogo, dal quale si fuggono i serpenti con odori acri; ovvero può dire che la bevanda preparata dal medico è razionalmente amara o dolce o anche che il letto, fatto da lui riscaldare per l'ammalato, razionalmente è caldo e tiepido. Ma un individuo, entrando in un giardino e portando una rosa alle narici, non può vantarla: "Ma che fragranza razionale ha" neanche se il medico ha ordinato di sentirne l'odore. Nella fattispecie si dice che l'ordine è stato dato razionalmente, ma non che l'odore è razionale appunto perché esso è naturale. Allo stesso modo possiamo dire che una vivanda condita dal cuoco è razionalmente condita. Ma nel comune modo di parlare non si dice che ha un sapore razionale poiché non interviene una causa dal di fuori, ma si soddisfa ad un bisogno del momento. E se si esamina il vero motivo della dolcezza della pozione data dal medico all'ammalato, ne risulterebbe uno estraneo dovuto alla realtà delle cose, cioè al genere di malattia che non riguarda appunto il senso del gusto, ma in altro modo lo stato fisico. Supponiamo di chiedere a un tale che sta assaporando ghiottamente una vivanda il motivo della sua dolcezza e che egli risponda: "Perché mi piace", ovvero: "Perché ne ricevo piacere". Nessuno potrebbe dire che essa ha una dolcezza razionale a meno che il piacere sia riferito ad uno scopo e la vivanda gustata sia a tale scopo ammanna¹⁶⁵.

Dunque, è lecito affermare che qualcosa ci appare razionalmente o ci risuona razionalmente quando questo oggetto è, rispettivamente, costituito da parti ben proporzionate tra loro o quando risuona in modo armonioso. Per quanto concerne, invece, odori e sapori Agostino ritiene assurdo e degno di derisione definirli con l'appellativo "razionali", al meno che cibo e bevanda, ad esempio, non vengano considerati per lo scopo per il quale sono stati confezionati. Nel caso di cibo e bevanda, cioè, non esistono sapori o odori razionali: esistono solo motivazioni razionali che stanno dietro alla scelta di un determinato sapore, dolce piuttosto che amaro o viceversa. Razionale, tuttavia, è anche una certa sapienza culinaria¹⁶⁶, la cui arte richiede di saper ben dosare tra loro gli ingredienti al fine di ottenere un alimento

¹⁶⁵ *De ord.*, II, 11,32:«Nemo autem non rideatur, si dixerit: Rationabiliter olet, aut: Rationabiliter sapit, aut: Rationabiliter molle est, nisi forte in iis quae propter aliquid ab hominibus procurata sunt, ut ita olerent vel saperent vel ferrent, vel quid aliud. Ut si quis locum, unde gravibus odoribus serpentes fugantur, rationabiliter dicat ita olere, causam intuens quare sit factum, aut poculum quod medicus confecerit, rationabiliter amarum esse vel dulce, aut quod temperari languido solium iusserit, calere rationabiliter aut tepere. Nemo autem hortum ingressus et rosam naribus admovens audeat ita laudare: Quam rationabiliter fragrat! nec si medicus illum, ut olfaceret, iusserit - tunc enim praeceptum vel datum illud rationabiliter, non tamen olere rationabiliter dicitur - nec propterea quia naturalis ille odor est. Nam, quamvis a coquo pulmentum condiatur, rationabiliter conditum possumus dicere: rationabiliter autem sapere, cum causa extrinsecus nulla sit, sed praesenti satisfiat voluptati, nullo modo ipsa loquendi consuetudine dicitur. Si enim quaeratur de illo cui poculum medicus dederit, cur id dulciter sentire debuerit, aliud infertur propter quod ita est, id est morbi genus, quod iam non in illo sensu est sed aliter sese habet in corpore. Si autem rogetur liguriens aliquid, gulae stimulo concitatus, cur ita dulce sit et respondeat: Quia libet, aut: quia delector, nemo illud dicet rationabiliter dulce, nisi forte illius delectatio alicui rei sit necessaria et illud quod mandit ob hoc ita confectum sit».

¹⁶⁶ Condanna sapienza culinaria

dal sapore gradevole, ma nel linguaggio comune, no, non si può parlare di odori e sapori razionali. Del resto, sembra suggerire Agostino, il piacere che accompagna l'uomo nell'atto di alimentarsi non è di per se stesso cosa razionale, ma soggettivo, variabile, senza alcuna regola.

Percezione e memoria: il processo del ricordo; memoria, volontà e immagini

Le percezioni sensoriali consistono in un processo che si svolge nel tempo: scomposte in un prima e un dopo esse rivelano la loro dipendenza dalla memoria¹⁶⁷. Per rendere possibile la percezione, la concentrazione (*intentio*) e il movimento (*motus in animo*) devono svolgersi e durare per un certo lasso di tempo¹⁶⁸. Nel corso di ogni atto percettivo la mente raccoglie una serie infinita di immagini mnemoniche: queste immagini non sono necessarie solo per rievocare, in un secondo tempo, le percezioni passate, ma sono fondamentali anche per lo svolgimento dell'intero processo percettivo¹⁶⁹. Scrive Agostino:

Quando un oggetto è visto dagli occhi, immediatamente (*continuo*) se ne forma l'immagine nello spirito [...]Sebbene dunque noi prima vediamo un corpo che non abbiamo visto in precedenza e quindi da allora si forma la sua immagine nel nostro spirito, per mezzo della quale ci ricordiamo dell'oggetto quando esso è assente, tuttavia non è il corpo a formare quella immagine nello spirito, ma è lo spirito a formarla in se stesso. Ciò avviene con una straordinaria rapidità [...] ¹⁷⁰.

Le immagini mnemoniche assolvono la fondamentale funzione di intermediari fra il ricordo degli eventi passati o degli oggetti percepiti in passato e gli eventi o oggetti stessi. La mente, afferma Agostino, è in grado di richiamare le distanze spaziali e, per così dire, rivederle con la memoria, solo se le immagini sono contenute o ritenute nella memoria stessa¹⁷¹. Tali immagini sono di natura non-corporea:

¹⁶⁷ Sulla funzione della memoria in Agostino cfr. O'DALY, *La filosofia della mente* cit., p. 165 - 188.

¹⁶⁸ Per udire un suono, ad esempio, è necessaria la memoria poiché l'inizio del suono non coincide temporalmente con la sua fine, e senza memoria, è impossibile percepirlo nella sua interezza. Lo stesso vale per la vista (Cfr. *De mus.* 6,21)

¹⁶⁹ Ciò che viene percepito è sempre ben strutturato e articolato. Nel sesto capitolo del *De musica*, Agostino esamina le conseguenze di tale teoria in termini numerici, nell'ambito dello studio della percezione e della fruizione estetica dell'equilibrio e del ritmo musicale (*numerus*). Su questo passo in specifico e sulla sua valenza gnoseologica, rimando al I capitolo, dove si parla, della teoria gnoseologica sviluppata nel *De musica*.

¹⁷⁰ *De Gen. ad. litt.* 12.16.73: «Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem eius in animo invenerimus» [...]Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate»

¹⁷¹ Cfr. *De quant. an.* 8

Dalla forma (*species*) del corpo percepito, nasce quella che si produce nel senso di colui che vede; da essa, quella che si produce nella memoria¹⁷².

Due sono gli aspetti estremamente chiari che emergono dalla lettura di Agostino: le immagini mnemoniche si formano in continuazione mentre si svolgono i processi percettivi; la memoria, come l'attesa, è presupposto fondamentale per lo svolgimento di ogni azione cosciente:

Ora per ogni atto che si compie nella successione si ha bisogno dell'attesa, perché esso si possa distendere, e della memoria perché si possa contrarre quanto è possibile [...] l'attesa del termine d'un attuale movimento del nostro essere fisico si congiunge ad un nostro atto di memoria. Non è affatto possibile attendere il termine se può sfuggire l'inizio e perfino la realtà del movimento stesso¹⁷³.

In secondo luogo, le immagini mnemoniche non si formano spontaneamente. La loro formazione è del tutto volontaria: se non siamo in grado di affidare la nostra "esperienza" il nostro vissuto alla memoria, non è per un difetto di questa ma per la nostra mancanza di volontà e attenzione. Scrive Agostino nel *De Trinitate*:

La volontà infine come applica il senso al corpo così applica la memoria al senso e lo sguardo di colui che pensa alla memoria[...] La volontà invece distoglie la memoria del senso quando, fissando altrove l'attenzione, non le permette di unirsi agli oggetti presenti¹⁷⁴.

Dal punto di vista fisiologico, lo si è già detto, Agostino colloca la memoria nel ventricolo centrale del cervello precisando come questo non debba essere identificato con la memoria stessa, ma con il suo strumento (*ministerium*)¹⁷⁵. Pertanto dal punto di vista fisiologico la memoria è direttamente legata alla sensazione e all'inizio delle azioni corporee¹⁷⁶.

¹⁷² *De Trin* 11,16

¹⁷³ *De imm. an.* 3

¹⁷⁴ *De Trin* 11,8, 15:

Numerosi sono gli esempi pratici riportati da Agostino tra cui quello di due uomini che conversano. Se uno parla mentre l'altro è disattento, questo percepirà solo suoni, non parole non potendo, così, preservare il ricordo di quanto detto.

¹⁷⁵ Cfr. *De Trin* 19,25; *De Gen. ad. litt.* 7,18,24

¹⁷⁶ Gli altri due ventricoli presiedono rispettivamente al sistema nervoso sensoriale e a quello motorio.

Quando si ricorda: memoria diretta e memoria indiretta

Cosa accade quando si richiamo alla mente le esperienze passate? La volontà dell'anima - spiega il vescovo di Ippona - dirige i sensi verso gli oggetti esterni che il soggetto percepisce; allo stesso modo, essa dirige la mente verso il contenuto della memoria e si ha così il ricordo. La forma (*species*) visualizzata nel ricordo e l'immagine mnemonica sono inscindibili. Ricordare, insomma, significa far rivivere le "tracce" presenti nella memoria. Quando si parla di percezioni passate, nota Agostino, non ci riferiamo agli oggetti di tali percezioni, ma piuttosto alle immagini derivate da essi ¹⁷⁷. Cosa spinge la volontà a far riemergere queste tracce presenti nella memoria? Il movimento indotto dalla percezione sensoriale - sostiene Agostino - continua a svolgersi all'interno dell'individuo. La facoltà di associazione riattiva questo movimento e si ha così il ricordo:

Una impressione dell'anima non ancora cancellata ritorna al pensiero nel presentarsi di impressioni simili. E questo è ciò che si dice ricordo. Si riproducono così o soltanto nel pensiero o anche nel gesto ritmi che sono stati prodotti precedentemente ¹⁷⁸.

Così come è possibile non affidare alla memoria ciò di cui si ha percezione, allo stesso modo i ricordi possono cadere nell'oblio: non si può ricordare nulla senza la precisa volontà di farlo, e, per contro, non può esservi la volontà di ricordare se ciò che si desidera ricordare non si trova del tutto o in parte racchiuso nella memoria ¹⁷⁹

La capacità di ricordare, che Agostino chiama anche formazione dell'occhio mentale (*acies animi* ¹⁸⁰), non è soltanto richiamare alla mente immagini mnemoniche particolari. La memoria agisce anche in casi particolari, come ad esempio nel ricordo di ciò che si è appreso dagli altri senza averne avuto percezione diretta. Chiarisce Agostino:

Infatti non ciò che era latente nella mia memoria, ma ciò che odo, penso, quando mi si narra qualcosa. Non parlo qui delle parole che sento pronunciare [...] no, ciò a cui penso sono le immagini corporee che colui che narra suggerisce con le sue parole, con i suoni; immagino che penso, evidentemente, non basandomi sui miei ricordi, ma su ciò che odo raccontare. Tuttavia, nemmeno in questo caso, se si considera la cosa con maggior diligenza, si superano i limiti della memoria. Infatti non potrei nemmeno comprendere colui che narra, se le cose di cui parla, supponendo anche che le udissi per la prima volta unite in

¹⁷⁷ Cfr. *De mag* 39

¹⁷⁸ *De mus.*, 6,22

¹⁷⁹ Cfr. *De Trin.*, 11,12

¹⁸⁰ Cfr. *De Trin.*, 11,6

una stessa narrazione, non corrispondessero tuttavia, prese singolarmente, ad un ricordo generico¹⁸¹.

¹⁸¹ *De Trin.*, 11.8,14: «Non enim quod latebat in memoria mea, sed quod audio, cogito, cum aliquid mihi narratur. Non ipsas voces loquentis dico[...]sed eas cogito corporum species, quas narrans verbis sonisque significat; quas utique non reminiscens, sed audiens cogito. Sed si diligentius consideremus, nec tunc exceditur memoriae modus. Neque enim vel intellegere possem narrantem, si ea quae dicit, et si contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminissem».

La memoria e' il ventre della mente: percezione, ricordi, emozioni

La potenza della memoria affascina molto Agostino il quale ne descrive minuziosamente tutti gli aspetti e le enormi potenzialità. Ai ricordi si accompagnano sempre delle emozioni: così, ogni individuo è in grado di ricordare le sensazioni e le emozioni passate come la gioia, la tristezza, la paura o il desiderio:

Là (nella memoria) incontro me stesso e mi ricordo negli atti che ho compiuti, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, e nei sentimenti che ebbi compendoli¹⁸².

Negli stati emotivi, infatti, Agostino nota come anima e corpo si influenzino vicendevolmente¹⁸³: l'esercizio dell'immaginazione, per esempio, può essere così intenso da influenzare le condizioni corporee; determinati residui di emozioni, che restano latenti nel corpo di un individuo, possono diventare veicolo di idee e di sogni demoniaci. La "patologia" dell'immaginazione è determinata da fattori fisiologici e psicologici¹⁸⁴. In modo specifico, la memoria delle cose passate può essere accompagnata da precise sensazioni, anche se queste ultime non corrispondono necessariamente alle emozioni che sono il vero soggetto del ricordo.

Agostino, seguendo la tradizione, classifica le emozioni in paura (*metus, timor*), desiderio (*cupiditas*), gioia (*laetitia*) e angoscia (*tristitia*)¹⁸⁵. Rifacendosi a Cicerone, egli definisce le emozioni *perturbationes*¹⁸⁶ o, come Apuleio, *passiones*¹⁸⁷ o *affectiones*¹⁸⁸ o, ancora, *affectus*:

¹⁸² *Confess.*, 10,14

¹⁸³ La reciproca influenza tra anima e corpo ci permette di descrivere la loro natura e la loro attività in termini paralleli. In particolare, possiamo descrivere gli aspetti meno chiari della natura dell'anima con un linguaggio che si richiama alla sfera fisica. Agostino ricorre spesso a questo genere di metafore esplicative (Cfr. DINKLER, pp. 188-190). Dello stesso tipo è il frequente ricorso all'espressione "sensi dell'anima". Cfr. ad es. *Solil.* 1,12; 1,13; *De civ. Dei* 11,3; *Nat. et or.an.*, 2,3; 4,30; 4,37. Così la conoscenza e l'intelligenza possono essere definite il nutrimento dell'anima (*De beata v.*,8), l'istruzione come la sua medicina, la pigrizia mentale come la mancanza di cure mediche, la vita e la percezione dell'anima come la sua crescita e il suo invecchiamento, il sapere come la ricerca di cibo, di sicurezza e di protezione (*De Gen. ad. litt.* 8,9,18). Ancora, Agostino paragona la morte metaforica dell'anima è paragonata alla morte reale del corpo (*De Trin.* 4,5). Tuttavia, così come avviene per il corpo, anche l'anima può risorgere grazie al pentimento e alla fede (ib., 4,17).. La metafora, ovvero il trasferimento del significato di una parola dall'oggetto designato a un oggetto non suo (secondo la definizione di *C. mendacium.* 24) non deve confondere le nostre idee, ma chiarirle: essa si serve del linguaggio per farci comprendere le realtà che si celano dietro i segni linguistici.

¹⁸⁴ In questo contesto si possono includere anche le percezioni estetiche che hanno un carattere psicosomatico: il piacere, che si prova alla vista di un bel corpo (*De ord.*2,34) è reso possibile solo dal fatto che l'anima è unita al corpo.

¹⁸⁵ La terminologia è ciceroniana. Cfr. CICERONE, *Tusc. disp.* 3,24; *De legibus* 1,31; *De senect.* 44).

¹⁸⁶ Cfr. CICERONE, *Tusc. disp.* 3,23 ss; 4,11

¹⁸⁷ Cfr. *De civ. Dei*, 14,5; APULEIO, *De deo Socratis*, 147ss.

[...]due sono le opinioni dei filosofi sui movimenti della psiche che i Greci chiamano pathé, dei nostri alcuni, come Cicerone, perturbazioni, altri affezioni o affetti, altri, infine, come Apuleio, con maggiore aderenza al greco, passioni¹⁸⁹ [...].

E ancora:

La perturbazione in greco si dice *páthos* e per questo Apuleio ha pensato di chiamare i demoni “passivi nelle spirito”, perchè passione deriva etimologicamente da *páthos*. Ed essa è un movimento spirituale contro la ragione¹⁹⁰.

Queste emozioni non sono altro che forme di volizione, le quali possono avere carattere di appetizione e consenso oppure di avversione e rifiuto¹⁹¹. Per quanto esse possano manifestarsi in modo tale da provocare disapprovazione, sono tuttavia più peccati dell’anima che della carne¹⁹². Agostino considera le emozioni come “passioni della mente” in opposizione alle “passioni del corpo”, quali il dolore, il piacere, la malattia¹⁹³. La stessa nozione di passione / perturbazione è riferita a una facoltà razionale perturbata da fattori e impulsi irrazionali¹⁹⁴.

Come i corpi sono contenuti nello spazio, così l’emozione - secondo Agostino - è il “luogo” dell’anima¹⁹⁵: l’emozione è cioè la situazione, la condizione in cui l’anima viene a trovarsi. Le emozioni sono “movimenti” dell’anima. Qui Agostino adotta gli schemi fisiologici delle emozioni forniti dagli stoici, anche se nella tradizione stoica essi servono solo a sottolineare il condizionamento dell’anima al corpo, mentre l’uso che ne fa Agostino è puramente figurativo e allegorico:

I nostri sentimenti sono movimenti dell’anima. Nella letizia l’anima si dilata, nella tristezza si contrae: il desiderio è uno slancio dell’anima, il timore una fuga¹⁹⁶.

¹⁸⁸ Cfr. *Confess.* 10,21

¹⁸⁹ *De civ. Dei*, 9,4,1: «Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus⁵, quidam vero, sicut iste, de graeco expressius passiones vocant»

¹⁹⁰ *De civ. Dei*, 8,17, 1: «Perturbatio est enim, quae Graece πάθος dicitur; unde illa voluit vocare animo passiva, quia verbum de verbo πάθος "passio" diceretur motus animi contra rationem»

¹⁹¹ Cfr. *De civ. Dei*, 14,6. Cfr. anche CICERONE, *Tusc. disp.* 4,11.

¹⁹² Cfr. *De civ. Dei*, 14,2. Agostino non è, dunque, d’accordo con i filosofi platonici i quali, secondo lui, sostengono “dalle strutture fisiologiche e dalle membra soggette a morire le anime siano condizionate al punto che da esse derivino le affezioni dei desideri, timori, gioia e tristezza”, (ib.14,5).

¹⁹³ Cfr. *De imm. an.*, 7

¹⁹⁴ Gli animali, privi di ragione, non hanno emozioni, benché in essi di sia qualcosa che vi assomiglia. E’ evidente l’influenza stoica su Agostino e, in particolare, della dottrina di Crisippo. Cfr. *De civ. Dei*, 8,17; *De Gen. c. Man.*, 1,31; Cfr. anche CICERONE; *Tusc. disp.* 4,31

¹⁹⁵ cfr. *Enarr. in Ps.* 6,9

¹⁹⁶ *Io. ev. tr.*, 46,8: «Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio: cupiditas, animi progressio; timor, animi fuga est».

Su questi schemi fisiologici delle emozioni, rimando a O’Daly, *La filosofia della mente* cit., n.130, p.71

I mutamenti o perturbazioni, come il pallore, il rossore, possono avere cause psichiche (paura, vergogna, ira, amore), ma possono essere provocati anche da fattori fisici come la presenza di cibi o di liquidi nel corpo¹⁹⁷.

Spetta poi alla *ragione* o *mente*, esercitare un ferreo controllo sulle emozioni, in modo da garantire la loro “bontà”¹⁹⁸. Il fatto, poi, che alcune emozioni, come l’ira e la paura, non possano essere facilmente controllate, è una conseguenza del peccato originale piuttosto che di una naturale esuberanza emotiva¹⁹⁹. Inoltre, poiché le emozioni sono una forma di volizione, devono essere considerate buone o cattive secondo l’inclinazione della volontà che di volta in volta le accompagna²⁰⁰.

Le emozioni proprie dell’esistenza presente²⁰¹ possono anche avere dei benefici sulla condizione morale dell’uomo. Paura e dolore, ad esempio, possono rivelarsi dei mezzi salutari per la scelta del bene:

Se poi è impassibilità²⁰² lo stato in cui non atterrisce il timore, né afferma il dolore, si deve rifiutare in questa vita, se in questa vita vogliamo vivere onestamente, cioè secondo Dio, ma si deve sperare per la vita felice che ci è promessa nell’eternità²⁰³.

In questo senso Agostino interpreta la concezione platonica delle tre anime, secondo la quale gli elementi sensitivi e appetitivi, che pure rappresentano le parti inferiori dell’anima, una volta controllati e ben diretti dalla ragione, possono essere usati per degni fini:

ad esempio, richiami l’ira all’esercizio della giusta repressione, la concupiscenza al dovere di proliferare²⁰⁴.

Ma tornando ai ricordi e alle emozioni che vi si accompagnano, Agostino scrive:

Delle mie gioie ho il ricordo anche nella tristezza, e così della felicità nell’afflizione, Eppure non ho mai visto o udito o fiutato o gustato o toccato questa gioia

¹⁹⁷ Cfr. *De Gen. ad. litt.*, 12,19,41

¹⁹⁸ Cfr. *Enarr. in Ps.* 145,4; *De Gen. c. Man.* 1,31. Cfr. anche LATTANZIO, *Divinae inst.*, 6,17; AMBROGIO, *De officiis*, 2,19

¹⁹⁹ Cfr. *De civ. Dei*, 9,5; 14,19

²⁰⁰ Cfr. *De civ. Dei*, 14,7. Le emozioni buone sono il preannuncio di una vita santa (Ib. 14,9; 16,4;). Le emozioni riguardano allo stesso modo sia i buoni che i cattivi (Ib. 14,18)

²⁰¹ Parlando e emozioni, Agostino conclude che alcune emozioni non sono esclusive della vita presente, ma sono presenti anche nel paradiso terrestre. Cfr. *De civ. Dei* 14,10; 21,13; *De Gen. ad. litt.*, 12,32,60-34-67

²⁰² Agostino rileva, cioè, come nonostante sia auspicabile in questa vita una condizione di imperturbabilità, le emozioni possano esserci in qualche modo di aiuto. Per quanto concerne la posizione di Agostino sul concetto di imperturbabilità rimando a O’Daly, *La filosofia della mente cit.*, pp.771-72

²⁰³ *De civ. Dei*, 14,19.

²⁰⁴ *De civ. Dei* 14,19

con i sensi del corpo, bensì l'ho sperimentata con il mio animo quando mi sono rallegrato. La sua nozione penetrò nella mia memoria affinché potessi ricordarla, ora con disdegno, ora con desiderio, secondo i diversi motivi per cui ricordo di aver gioito²⁰⁵.

Per spiegare come ciò possa accadere, Agostino utilizza la metafora della memoria come "ventre" della mente, che raccoglie, assimila, trasforma le varie emozioni, così che esse si depositano nella mente stessa, perdendo il loro "sapore" individuale²⁰⁶. Ma il tentativo di stendere la metafora, paragonando il meccanismo della memoria al rigurgito dei cibi nei ruminanti, non riesce appieno: i ruminanti, infatti, sentono il sapore del cibo rigurgitato, mentre ciò non si verifica necessariamente ogni volta che le emozioni vengono richiamate alla memoria²⁰⁷. Tuttavia, Agostino è convinto che le idee relative alle emozioni risiedano nella memoria, visto che siamo in grado di richiamarle:

Tutte le mie conoscenze in materia stanno nella mia memoria non quali immagini là trattenute, mentre ho lasciato fuori l'oggetto: non come un suono echeggiato e trascorso, come una voce, che imprime nell'orecchio un'orma che la fa ricordare quasi ancora echeggiasse, mentre ormai si tace; o come un odore, che nel passare e disperdersi al vento colpisce l'olfatto e trasmette così alla memoria una rappresentazione di sé, che la reminiscenza rievoca; o come un cibo, che certo nel ventre non si assapora più, eppure quasi lo si assapora nella memoria; o un oggetto, che percepiamo col tatto corporeo e che la nostra memoria immagina anche quando è separato da noi. In tutti questi casi non s'introducono nella memoria le cose, ma soltanto le loro immagini sono colte con una rapidità portentosa, riposte in una sorta di portentose cellette, ed estratte in modo portentoso dal ricordo²⁰⁸.

²⁰⁵ *Confess.* 10,21:

Cfr. anche *De Trin.* 12, 23

²⁰⁶ Scrive Agostino in *Confess.* 10,14,21: «Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus; cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt».

²⁰⁷ In *Confess.* 10,14,21 si legge: «Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero, dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi. Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc dissimile est, quod non undique simile est? Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumve nominamus, totiens maerere vel timere cogeremur? Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit, aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit».

²⁰⁸ *Confess.*, 10, 9,16: «Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut sonuerit et praeterierit, sicut vox impressa per aures vestigio, quo recoleretur, quasi sonaret, cum iam non sonaret, aut sicut odor dum transit et vanescit in ventos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in ventre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quod corpore tangendo sentitur quod etiam separatum a nobis imaginatur memoria. Ista quippe res non intromittuntur ad eam,

La memoria, tuttavia, non contiene solo le immagini dell'esperienza sensibile, ma anche i sentimenti:

Anche i sentimenti del mio spirito contiene la stessa memoria, non nella forma in cui li possiede lo spirito all'atto di provarli, ma molto diversa, adeguata alla facoltà della memoria. Ricordo di essere stato lieto, senza essere lieto; rievoco le mie passate tristezze, senza essere triste; mi sovvegno senza provare paura di aver provato talvolta paura, e sono memore di antichi desideri senza avere desideri. Talvolta ricordo all'opposto con letizia la mia passata tristezza, e con tristezza la letizia. Ciò non deve sorprendere, trattandosi del corpo, poiché spirito e corpo sono entità diverse. Quindi il felice ricordo di un dolore passato del corpo non è sorprendente. Ma quest'altro caso? La memoria è anch'essa spirito; raccomandando ad uno di tenere a mente qualcosa, noi diciamo: "Bada di tenerla presente nel tuo spirito"; quando dimentichiamo, diciamo: "Non l'ho tenuto presente nel mio spirito", o: "Mi è sfuggito dallo spirito", ove chiamiamo appunto spirito la memoria. Se è così, *che è ciò*: che nel lieto ricordo di una tristezza passata il mio spirito ha letizia, la memoria tristezza, e lo spirito è lieto per il fatto che in lui c'è letizia, la memoria è triste per il fatto che in lei c'è tristezza? Forse che la memoria non è parte dello spirito? Chi oserebbe affermarlo?²⁰⁹

Come il processo digestivo all'interno del ventre trasforma il cibo, così anche la memoria ha una azione trasformatrice sui ricordi che sono immessi in lei:

In realtà la memoria è, direi, il ventre dello spirito, mentre letizia e tristezza sono il cibo, ora dolce ora amaro. Quando i due sentimenti vengono affidati alla memoria, passano in questa specie di ventre e vi si possono depositare, ma non possono avere sapore. È ridicolo attribuire una somiglianza a due atti tanto diversi; eppure non c'è una dissomiglianza assoluta.(10, 14. 22). Ma dirò di più: se asserisco che quattro sono i turbamenti dello spirito: desiderio, gioia, timore, tristezza, attingo alla memoria, come tutte le discussioni che potrò impostare su di essi, suddividendoli ognuno in specie proprie del loro genere e dandone le definizioni. Tutto ciò che ne dico, lo trovo e lo tratto dalla memoria. Eppure all'atto di rievocarli col ricordo, non mi sento turbare da nessuno di quei turbamenti; ed anche prima che li richiamassi e discutessi si trovavano nella mia memoria, altrimenti non potevano essere attinti dal ricordo²¹⁰.

sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur».

²⁰⁹ *Confess.*? 14. 21: «Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recole sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam. Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est. Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria (nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: "Vide, ut illud in animo habeas", et cum obliviscimur, dicimus: "Non fuit in animo" et "Elapsum est animo", ipsam memoriam vocantes animus) cum ergo ita sit, *quid est hoc* ⁵¹, quod cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? Num forte non pertinet ad animum? Quis hoc dixerit?»

²¹⁰ *Confess.*, 14, 21: «Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus; cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt. Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia. 14. 22. Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam ⁵², et quidquid de

All'interno del ventre della memoria, quindi, i sentimenti perdono il loro sapore originale e così, scrive Agostino:

Forse avviene come del cibo, che riesce dal ventre mediante la ruminazione: così le impressioni riescono dalla memoria mediante il ricordo. Ma perché non si percepiscono nella bocca del pensiero, mentre se ne discute e quindi si ricordano, la dolcezza della letizia o l'amarrezza della tristezza? Sarebbe qui la differenza, visto che la somiglianza delle due operazioni non è totale? Nessuno infatti parlerebbe volentieri di queste cose, se, ogni qual volta nominiamo la tristezza o il timore, inevitabilmente li provassimo. Eppure non potremmo parlarne, se non ritrovassimo nella nostra memoria, oltre ai suoni delle parole, secondo le immagini che vi furono impresse dai sensi del corpo, anche le notizie delle cose che esprimono e che non ricevemmo per nessuna porta della carne. Lo spirito medesimo le sentì attraverso l'esperienza delle sue affezioni e le affidò alla memoria, oppure la memoria le trattenne di sua iniziativa senza che le fossero affidate da altri²¹¹.

Il carattere delle immagini mnemoniche

La memoria - per usare le parole dello stesso Agostino è misura del pensiero²¹². E' nella memoria, infatti, che si "depositano" tutte le conoscenze acquisite dall'anima:

Dunque tutte queste conoscenze che l'anima umana acquisisce da sé, e per mezzo dei sensi del corpo e per testimonianza degli altri, le tiene riposte nel tesoro della sua memoria; sono esse che generano un verbo vero, quando diciamo ciò che sappiamo, verbo che precede ogni parola che risuona e ogni pensiero della parola che risuona. Allora infatti il verbo è perfettamente simile alla cosa conosciuta da cui nasce e di cui è immagine, perché dalla visione della scienza procede la visione del pensiero[...]²¹³.

his disputare potuero, dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi inuenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi».

²¹¹ *Confess.*, 14, 22: « Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc dissimile est, quod non undique simile est? Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumve nominamus, totiens maerere vel timere cogemur? Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inueniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit, aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit».

²¹² Cfr. *De Trin.* 11,4

²¹³ *De Trin.* 15, 12,22.

Agostino era ben conscio della connessione tra oggetto percepito, immagine e nome. Egli sostiene, infatti, che a quasi tutte le immagini viene attribuito un nome corrispondente all'oggetto da esse rappresentato (*De divv. qq. ad Simpl.*, 1,2,3,2). Il nome indica sia l'oggetto percepito sia la sua immagine (*De Trin.*, 8,9). Le immagini accumulate assumo l'aspetto di parole solo quando pensiamo ad esse in modo intenzionale (*De Trin.*, 15,22). Il processo "conoscenza" → "somiglianza" = "immagine" corrisponde al processo inverso "immagine" → "Verbo" descritto in *De Trin.* 8,9. Agostino immagina la formulazione e l'accumulazione dei dati nella memoria come

Le immagini mnemoniche possono essere considerate come una sorta di deposito (*thesauri*, *Confess.10,12*) della conoscenza empirica²¹⁴. Questa conoscenza, tuttavia, non viene accumulata in modo indiscriminato. In un passo del decimo Libro delle *Confessioni*, parlando della potenza della memoria e del suo meccanismo di funzionamento, Agostino scrive:

Lì si conservano, distinte per specie, le cose che, ciascuna per il proprio accesso, vi furono introdotte: la luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi; attraverso gli orecchi invece tutte le varietà dei suoni, e tutti gli odori per l'accesso delle nari, tutti i sapori per l'accesso della bocca, mentre per la sensibilità diffusa in tutto il corpo la durezza e mollezza, il caldo o freddo, il liscio o aspro, il pesante o leggero sia all'esterno sia all'interno del corpo stesso. Tutte queste cose la memoria accoglie nella sua vasta caverna, nelle sue, come dire, pieghe segrete e ineffabili, per richiamarle e rivederle all'occorrenza. Tutte vi entrano, ciascuna per la sua porta, e vi vengono riposte. Non le cose in sé, naturalmente, vi entrano; ma lì stanno, pronte al richiamo del pensiero che le ricordi, le immagini delle cose percepite. Nessuno sa dire come si siano formate queste immagini, benché siano visibili i sensi che le captano e le ripongono nel nostro interno. Anche immerso nelle tenebre e nel silenzio io posso, se voglio, estrarre nella mia memoria i colori, distinguere il bianco dal nero e da qualsiasi altro colore voglio; la mia considerazione delle immagini attinte per il tramite degli occhi non è disturbata dalle incursioni dei suoni, essi pure presenti, ma inavvertiti, come se fossero depositati in disparte. Ma quando li desidero e chiamo essi pure, si presentano immediatamente, e allora canto finché voglio senza muovere la lingua e con la gola tacita; e ora sono le immagini dei colori che, sebbene là presenti, non s'intromettono a interrompere l'azione che compio, di maneggiare l'altro tesoro, quello confluente dalle orecchie. Così per tutte le altre cose immesse e ammassate attraverso gli altri sensi: le ricordo a mio piacimento, distinguo la fragranza dei gigli dalle viole senza odorare nulla, preferisco il miele al mosto cotto, il liscio all'aspro senza nulla gustare o palpares al momento, ma col ricordo²¹⁵.

Poiché la percezione sensoriale è un processo razionale, tali devono essere anche la formazione e l'accumulazione delle immagine mnemoniche. Solo così la conoscenza acquisita diventa *scientia*:

La *scientia*, cioè la conoscenza delle cose temporali e mutevoli, necessaria per esplicare le attività di questa vita²¹⁶.

un'accumulazione di potenziali semantici nella mente. Quando l'individuo conosce ciò che ha percepito, la conoscenza produce sia la parola sia l'immagine di quella cosa.

²¹⁴ Per quanto concerne la formazione delle immagini Agostino afferma, infatti, in modo inequivocabile, che esse dipendono dall'esperienza sensoriale. Il fatto poi che le immagini siano di natura incorporea, non deve comunque indurci a dubitare che esse derivino dalle esperienze percettive. A questo proposito si veda l'opinione di Nebridio, circa la natura della facoltà immaginativa, contenuta, secondo il suo parere, in immagini, per così dire, a priori del mondo sensibile (*Ep.* 6,2) e la risposta di Agostino che riafferma, invece, la stretta dipendenza delle immagini dall'esperienza (*Ep.* 7,3ss).

²¹⁵ *Confess.*, X, 8,39

²¹⁶ *De Trin.*, 12,17

Questa conoscenza è necessaria sia per l'esercizio delle virtù sia per le esecuzioni delle azioni sub-etiche. Cfr. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.

Ricapitolando: Agostino ritiene che la percezione sensoriale fornisca informazioni corrette circa il mondo esterno e che grazie a tali informazioni si possa acquisire un certo tipo di conoscenza. Ora, se il ricordo è per natura simile alla percezione, è logico dedurre che la memoria, a sua volta, fornisce un'immagine fedele degli oggetti sensibili percepiti in passato. Tuttavia, Agostino è molto restio ad ammettere ciò. L'analogia tra percezione e memoria si riferisce più alla natura dei due processi o attività mentali che agli oggetti di tale attività. In ultima analisi, un oggetto esterno sensibile non ha le stesse caratteristiche di un'immagine mnemonica incorporata. Ed è proprio questo a suscitare perplessità in Agostino. Durante la percezione sensoriale noi abbiamo di fronte materialmente gli oggetti e in qualche modo possiamo stabilirne la veridicità. Ma quando ricordiamo non abbiamo di fronte a noi l'oggetto, ma solo la sua immagine. Così Agostino parla delle percezioni avute nel passato:

Quando poi ci si pone il problema non dei sensibili percepiti immediatamente, ma di quelli già percepiti, il nostro discorso non riguarda le cose in sé, ma i loro fantasmi conservati nella memoria. Allora non saprei proprio come quelle cose si possano considerare vere, poiché ce ne rappresentiamo le copie, salvo che si preferisca dire di non vederle e percepirle attualmente, ma di averle viste e percepite. Così noi portiamo nei repertori della memoria come pezzi di insegnamento i fantasmi dei sensibili già percepiti. Quando li facciamo oggetto di pensiero, siamo consapevoli di non errare nel parlarne, ma essi sono messi di ammaestramento solo per noi²¹⁷.

Le immagini che si formano nella nostra mente, sono copie del reale e fonte di ammaestramento solo per il singolo, ma non per questo sono da ritenersi meno vere.

²¹⁷ *De mag.*, par. 38

Le immagini mnemoniche: Non si può trasmettere l'idea di un sapore

Nessuno può assolutamente pensare né un colore né una forma corporea che non ha mai visto, né un suono che non ha mai udito, né un sapore che non ha mai gustato, né un odore che non ha mai sentito, né un contatto corporeo che non ha mai provato²¹⁸.

Le immagini che si formano nella mente di ciascuno di noi nell'atto di percepire qualcosa, sono delle prove (*documenta*) solo per colui che le possiede: un interlocutore che non abbia modo di formarsi le immagini degli stessi oggetti non può fare altro che limitarsi a credere alle parole che gli vengono riferite. Se prestiamo fede a queste prove abbiamo la sicurezza di non mentire e se siamo sinceri possiamo anche comunicare agli altri la nostra esperienza: il fatto poi che siano o no una corretta rappresentazione degli oggetti percepiti è un'altra questione.

Se le immagini mnemoniche hanno un carattere di evidenza solo per colui che ha percepito direttamente quelle sensazioni e se è impossibile per un terzo formarsi le immagini degli stessi oggetti, ciò è tanto più vero se si considera il sapore dei cibi o delle bevande. In questo caso nemmeno il meccanismo di conoscenza per "associazione di idee" funziona:

Così noi da fanciulli, pur nati ed allevati nell'entroterra²¹⁹, vedendo l'acqua anche solo in un piccolo bicchiere, potevamo immaginarci il mare; mentre il sapore delle fragole e delle corniole in nessun modo ci sarebbe venuto in mente prima che le gustassimo in Italia²²⁰ ..

Mi sembra questo uno di quei casi di immaginazione creativa di cui parla Agostino. Quando il vescovo d'Ippona parla, infatti, dell'attività dell'immaginazione, afferma che essa non si limita solo a riprodurre le immagini incorporee degli oggetti percepiti, ma è persino in grado di "creare" delle immagini. Per disegnare queste due diverse funzioni dell'immaginazione, da un lato l'attività "riproduttiva", dall'altro quella "creativa", Agostino utilizza due termini

²¹⁸ *De Trin.*, 11,8

²¹⁹ Tagaste era infatti nell'interno della Numidia, ove oggi è Suk Ahras.

²²⁰ *Ep.*,7,3,6: «Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti, vel in parvo calice aqua visa, iam imaginari maria poteramus; cum sapor fragorum et cornorum, antequam in Italia gustaremus, nullo modo veniret in mentem».

differenti, rispettivamente, *phantasia* e *phantasma*²²¹. L'attività riproduttiva dell'immaginazione dipende senza dubbio dalla memoria, in quanto questo genere di immaginazione implica la riattivazione cosciente delle immagini o *phantasiae* accumulate nella memoria²²². Ma Agostino sostiene che dalla memoria, dipenda anche l'immaginazione creativa. Così il passo citato, mi sembra possa essere affiancato a un passo del *De musica* dove Agostino afferma: « In un modo, infatti, mi rappresento mio padre che ho visto spesso, e in un altro mio nonno che non ho mai visto. Il primo dato è rappresentazione, l'altro fantasma. Quello lo trovo nella memoria, l'altro in quel movimento dell'anima che è sorto dagli oggetti conservati nella memoria» - ora poiché è difficile spiegare in che modo ciò possa accadere, non si può escludere che esso derivi in qualche modo dalle immagini degli oggetti percepiti, così, continua Agostino - «Penso comunque che se non avessi mai visto corpi umani, non potrei in alcun modo rappresentarmeli al di dentro con forma visibile».

In questa attività creativa dell'immaginazione, anche se a volte si afferma il capriccio della fantasia, la volontà gioca un ruolo determinante²²³. La distinzione tra volontà e fantasia è fondamentale, poiché Agostino classifica i vari tipi di immaginazione creativa dal punto di vista del loro rapporto con la realtà: così, possiamo immaginare oggetti a noi sconosciuti, ma sulla cui esistenza non può esservi alcun dubbio. L'esempio al quale Agostino ricorre con maggior frequenza è l'immagine che egli ha di Alessandria, città che non ha mai visitato, in contrasto con quella di Cartagine, che, invece, conosce²²⁴. La città di Alessandria si presenta all'immaginazione come un oggetto simile ad altri oggetti.

Il passo citato qualche riga sopra, analogo a quello della città di Alessandria, ci riporta ad una dimensione più intima, personale delle vicende di Agostino, là dove, in una delle sue *Epistole*, narra, appunto, che, essendo vissuto fin dalla nascita in una zona interna della Numidia, cercava di farsi un'idea del mare, che non aveva mai visto, guardando l'acqua contenuta in un recipiente. Agostino distingue, così, gli oggetti immaginati da altri oggetti, non meno reali, che non siamo in grado di immaginare per mancanza di specifiche esperienze percettive

221In *De Trin.*, VIII, 6,9, Agostino spiega che l'immagine di un oggetto percepito in sua assenza si chiama *phantasia*, mentre l'immagine di un oggetto non percepito direttamente, ma creato dal potere combinatorio dell'immaginazione sulla base dei dati archiviati nella memoria, si chiama *phantasma*. Tale distinzione, già presente in *De mus.*, VI, 32, come osserva Carla Di Martino (Id. *Il ruolo dell'intentio* cit., n.81, p. 195) è probabilmente di origine stoica, anche se non corrisponde esattamente all'uso stoico dei termini: per gli Stoici infatti *phantasia* è l'impressione dell'oggetto percepito sulla mente del percipiente, mentre *phantasma* è una manifestazione del pensiero priva di una causa esterna diretta, come i sogni o le allucinazioni dei folli. Sull'impiego di tale terminologia e per una discussione sulle possibili origini dei due termini - gli stoici o Porfirio, rimando a O'Day, *La filosofia della mente* cit., pp. 137-139

²²² Cfr. *De mus.*, 6,32

²²³ Cfr. *De Trin.* 11,8; *De Gen. ad. litt.*, 12,23,49

²²⁴ Cfr. *De Trin.* 8,9; 9,10; *De Gen. ad. litt.* 12,6,15; 12,39,49; *C.Faust.*, 20,7

precedenti: ad esempio, citando Agostino stesso, il sapore delle fragole o delle corniole per coloro che non le hanno mai gustate, oppure la luce o i colori per un individuo cieco sin dalla nascita.

In casi simili, manca del tutto l'elemento necessario alla formazione di un'immagine, sia pure lontanamente connessa al loro aspetto reale. Il sapore, infatti, inteso come la manifestazione qualitativa del gusto, è esperienza individuale e per questo in alcun modo comunicabile a terzi. Se infatti tutti noi abbiamo la facoltà di immaginare oggetti sensibili perchè affini ad altri oggetti di cui precedentemente abbiamo fatto esperienza e di cui conserviamo le immagini e il ricordo nella nostra memoria, per conoscere un sapore bisogna farne esperienza. Un'esperienza che, una volta fatta, rimane comunque personale e difficilmente condivisibile perchè - come già spiegato - non solo legata al senso specifico di ognuno di noi, ma perchè l'oggetto-cibo viene assimilato a trasformato in ognuno di noi. Secondo un noto gioco di parole, *sapere è sapere* e sapere significa conoscere, *fare esperienza di*.

Così, scrive Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos*:

Loda pure il miele. Per quanto puoi esagerarne la dolcezza con tutte le parole che riesci a trovare: chi non sa che cosa sia il miele, se prima no lo avrà assaggiato non potrà comprendere cosa dici - e ancora, sempre nello stesso passo - Senza gustarlo, dunque, tu pretendi di affermare che è dolce! Ma che cosa poi dovrà essere dolce?²²⁵

L'impossibilità di affermare la dolcezza di un cibo senza averne mai fatta diretta esperienza, sul piano della fede si traduce anche nell'impossibilità di parlare della dolcezza del Signore se non lo si è mai conosciuto:

Ma come potrai farlo capire a chi non ha gusto? Puoi parlare finché vuoi della dolcezza del nome del Signore: saranno solo parole. Assaporarla è tutt' altra cosa²²⁶

E ancora:

Nessuno può comprendere questo bene del cuore ascoltando le parole dell'altro; deve gustarlo personalmente²²⁷

²²⁵ *Enarr. in Ps. 51,18*: «Lauda mel quantum potes, exaggera dulcedinem eius quibus valueris verbis: homo nesciens quid sit mel, nisi gustaverit, quid dicas nescit. Ideo magis ad experimentum te invitans psalmus, quid ait? *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*. Gustare non vis, et dicis: iucundum est? Quid iucundum est?»

²²⁶ *Enarr. in Ps. 51,18*: «Homini autem non gustanti, unde probas? Laudando iucunditatem nominis Dei, quantacumque dixeris, verba sunt: aliud est gustus».

²²⁷ *Enarr. in Ps,53,10*: «Quis hoc bonum cordis vel intellegere potest alio dicente, si non in se ipso gustarit»

Quando e' possibile comparare le esperienze: la percezione visiva di un cibo

Se due soggetti, A e B, che vogliono intavolare un discorso su particolari cibi e bevande, non hanno avuto l'opportunità di sperimentare gli stessi alimenti e quindi, gli stessi sapori, la comunicazione tra i due sembra preclusa, almeno che non verta sulle caratteristiche esteriori dell'oggetto preso in considerazione. In un passo tratto dai suoi *Sermoni* Agostino parlando di alcuni frutti (evidentemente poco conosciuti o utilizzati) chiamati sicomori li descrive come pomi simili a fichi. E subito dopo afferma che la reale natura di questi frutti la possono conoscere solo coloro che li videro e li gustarono:

Sono chiamati sicomori dei pomi simili ai fichi, ma tuttavia diversi: lo possono sapere coloro che li videro e li gustarono²²⁸.

Questo passo sembrerebbe suggerire che la facoltà percettiva del gusto non si esplica solamente introducendo il cibo nella bocca, assaporandolo, ma gioca un ruolo importante anche l'aspetto visivo. In altri termini, l'esperienza anche solo visiva di un alimento²²⁹, può costituire un valido terreno di conversazione tra due persone, a patto che, ovviamente, entrambe abbiano visto quello stesso alimento e siano così in possesso delle stesse immagini mnemoniche.

In questo caso sarà possibile anche operare una comparazione tra le impressioni dei due interlocutori, anche se questo genere di ricordo non porta alcuna forma di apprendimento di B da A:

Chi ascolta, se li ha percepiti immediatamente, non apprende dalle mie parole, ma riconosce poiché anch'egli si è rappresentato i fantasmi²³⁰.

Seguendo le indicazioni che lo stesso Agostino fornisce nel *De Magistro*, il discorso può essere semplificato in questa maniera: se entrambi i soggetti possiedono la stessa IMMAGINE dei sicomori perchè entrambi hanno avuto esperienza visiva di questi frutti, nel

²²⁸ *Serm.* 174, 3,3: «Sycomora dicuntur poma quaedam ficis similia; sed tamen distant aliquid; quod possunt nosse qui viderunt vel gustaverunt».

²²⁹ Sulla formazione delle immagini mnemoniche durante l'atto percettivo cfr. *De Gen. ad. Litt.*, 12,11,22

²³⁰ *De mag.*, par. 39

momento in cui, per intavolare una discussione, richiameranno alla memoria tale esperienza, si formerà in loro quello che Agostino chiama un VERBUM interiore che, a sua volta si trasformerà in una PAROLA ARTICOLATA con un preciso SIGNIFICATO²³¹. Tale significato avrà valore per entrambi, perchè entrambi, sebbene non abbiano gustato quel frutto, ne hanno avuto comunque una esperienza visiva. E' chiaro, tuttavia, che una cosa è limitarsi a vedere un cibo, altra cosa è gustarne il sapore e riconoscerne le qualità. Nel primo caso, infatti, si ha una conoscenza del cibo solo superficiale, limitata alle caratteristiche esteriori (forma, colore). Se, invece, assaggiamo quel cibo, allora e solo allora, potremo dire di *aver gustato* e di sapere quale sia la reale natura di quel cibo o bevanda.

Il rapporto tra l'organo della vista e quello del gusto

Tornando al tema della vista abbiamo visto come la semplice visione di un cibo possa costituire un valido elemento di confronto e discussione tra due soggetti. Ma il nesso che lega il senso della vista a quello del gusto è ben più complesso.

Agostino in molte occasioni sottolinea come quando si parli dei cinque sensi si utilizzi comunemente l'espressione "vedi". In un passo delle *Confessioni*, Agostino annovera tra le tentazioni tutte quelle che derivano dal gusto, dall'olfatto, insomma dai cinque sensi, includendovi anche la vana curiosità che - secondo Agostino - si nasconde dietro il nome di "cognizione" e "scienza". La vana curiosità risiede nel desiderio di conoscere *ed essendo gli occhi lo strumento principale della conoscenza, l'oracolo divino la chiamò concupiscenza degli occhi (1 Gv 2.16)*. Proseguendo nel suo ragionamento Agostino spiega come di vista, proprio per il suo carattere di senso "massimamente conoscitivo", si possa parlare anche in riferimento agli altri sensi²³²:

La vista appartiene propriamente agli occhi, ma noi parliamo di vista anche per gli altri sensi, quando li usiamo per conoscere. Non diciamo "Ascolta quanto luccica", oppure: "Odora come brilla", oppure "Assapora come splende", oppure: "Tocca come rifulge"; in tutti questi casi si dice sempre: "Vedi" - prosegue Agostino - Non solo diciamo: "Vedi quanto riluce", per le sensazioni cioè che gli occhi soli possono avere; ma anche: "Vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi che ruvido". Perciò qualunque esperienza sensoriale viene chiamata, come dissi, *concupiscenza degli occhi*,

²³¹ Sull'analogia ricordo-parola cfr. O'DALY, *La filosofia della mente* cit., pp. 176 - 182

²³² Cfr. VINGE, *The five sense* cit., pp.44-45

perché l'ufficio di vedere, prerogativa degli occhi, viene usurpato anche dagli altri sensi per analogia, quando esplorano un oggetto per conoscerlo²³³.

Il nesso tra l'organo della vista e quello del gusto mi sembra dunque chiaro: gustare qualcosa significa farne esperienza e fare esperienza significa conoscere. Tutti i sensi, cioè, nell'esplicare le proprie specifiche attività mettono in atto una serie di strategie (il gusto ad esempio attiva altri organi come la lingua e il palato chiamati a coadiuvarlo nel suo compito) al fine di conoscere e riconoscere l'oggetto con cui sono venuti in contatto. Ed è proprio questa attività conoscitiva che accomuna tutti i sensi che, per analogia, assorbono la terminologia propria dell'organo conoscitivo per eccellenza: l'occhio²³⁴.

Questa sua affermazione apparentemente strana trova un suo fondamento in un passo del commento al Vangelo di Giovanni, nell'Omelia 121,5 in cui si narra dell'incredulità di Tommaso, uno dei dodici apostoli il quale non era con gli altri quando venne Gesù:

(...)Gli dissero allora gli altri discepoli: Abbiamo veduto il Signore! Ma egli disse loro: Se non vedo nelle sue mani il foro dei chiodi, e non metto la mia mano nel suo costato, non credo²³⁵.

Otto giorni dopo Gesù andò nuovamente a trovare i discepoli e in mezzo a loro c'era Tommaso e rivoltosi a lui disse:

(...)Poni qui il tuo dito, e vedi le mie mani; e porgi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere incredulo ma credente! Gli rispose Tommaso: Signore mio e Dio mio!

²³³ *Confess.* 10,35,54: «Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: Audi quid rutillet, aut: Olefac quam niteat, aut: Gusta quam splendeat, aut: Palpa quam fulgeat; videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum: Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; sed etiam: Vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant».

²³⁴ Una delle caratteristiche che accomuna i cinque sensi è la curiosità di conoscere. A questo proposito si veda il *Serm* 112, 3 nel quale Agostino, commentando un passo di Lc 14,19, nel quale si parla di un banchetto e delle scuse che alcuni invitati trovano per non recarvisi, individua nei cinque buoi l'allegoria della curiosità dei cinque sensi. Scrive Agostino: «Perché si parla di paia di buoi? Perché mediante questi sensi del corpo si ricercano le cose terrene e i buoi rivoltano la terra. Vi sono poi persone lontane dalla fede, dedite solo alle cose terrene, occupate solo nelle cose carnali; non vogliono credere se non a ciò che percepiscono con la sensazione suaccennata distinta in cinque parti. Essi infatti ammettono solo questi medesimi sensi come unica regola di tutta la verità. "Io - dicono - credo solo a ciò che vedo: ecco ciò che so, ecco ciò che conosco. Un oggetto è bianco o nero, è rotondo o quadrato, è colorato così o così; lo so, lo conosco, ritengo che è proprio così; me lo insegna la stessa natura. Non sono costretto a credere a ciò ch'essa non può mostrarmi. C'è un canto: lo sento perché risuona; uno canta bene o male, è gradevole, è stridulo: lo so, lo conosco, l'ho percepito. C'è un profumo, c'è un cattivo odore; me ne rendo conto, lo riconosco. Questo è dolce, questo è amaro, questo è salato, questo è insipido [hoc dulc est, hoc amarum, hoc salsum, hoc fatuum est]; non so che cosa uno possa dirmi di più. Toccando conosco che cosa è duro o molle, che cosa è liscio o ruvido, che cosa è caldo o freddo. Che cosa potrai mostrarmi di più?»

²³⁵ *In Io. ev. tr.*, 121,5??

Vedevo e toccavo l'uomo, ma confessavo Dio che non vedeva né toccava. Attraverso ciò che vedeva e toccavo, rimosso ormai ogni dubbio, cedette in ciò che non vedeva. Gesù gli dice: Hai creduto, perché mi hai veduto. Non gli dice: perché mi hai toccato, ma perché mi hai veduto; poiché la vista è come un senso che riassume tutti gli altri. Infatti nominando la vista siamo soliti intendere anche gli altri quattro sensi, come quando diciamo: Ascolta e vedi che soave melodia, aspira e vedi che buon odore, gusta e vedi che buon sapore, tocca e vedi come è caldo. Sempre si dice "vedi", anche se vedere è proprio degli occhi. E' così che il Signore stesso dice a Tommaso: Poni qui il tuo dito e vedi le mie mani. Gli dice: Tocca e vedi, anche se Tommaso non aveva certo gli occhi nelle dita. Dicendo: Hai creduto perché hai veduto, il Signore si riferisce sia al vedere che al toccare (...) ²³⁶.

Percezione e giudizio; consenso e volontà; “senso interno”

Gli oggetti della percezione sensoriale, nel momento in cui vengono percepiti, sono sottoposti a discriminazione: la concentrazione propria dell'atto percettivo (*intentio sentiendi*) è un'attività che comporta un giudizio specifico.

Con la vista distinguiamo i colori, con l'orecchio i suoni, con l'odorato gli odori, con il gusto i sapori, con il tatto il calore ²³⁷

Nel caso dei colori, ad esempio, l'uomo non si limita a percepire con gli occhi, ma distingue e classifica anche quando non si concentra esplicitamente sui colori. Per spiegare ciò, Agostino ricorre alla metafora della luce ²³⁸. C'è una luce fisica, che può essere vista con gli occhi e una luce senziente, una luce viva, in grado di discriminare ciò che il corpo comunica, tramite la percezione, alle facoltà che hanno la loro sede nella mente e nell'anima. Questa luce è nell'anima, anche se per percepire si serve del corpo: *essa è - scrive Gerard O' Daly ²³⁹ - una facoltà fondamentale (potentia) dell'anima, la facoltà della percezione, la quale, pur essendo sempre presente, può essere ostacolata dal cattivo funzionamento o dalla mancanza degli strumenti corporei ²⁴⁰*. Questa luce pur non essendo elemento materiale, ma incorporeo, è, tuttavia, incarnata nel corpo e costituisce la potenza dell'anima presente nella percezione:

Una vita sensitiva capace di distinguere le cose che dal corpo sono trasmesse al giudizio dell'anima ²⁴¹.

²³⁶ *Ibidem*,

²³⁷ *Serm.*43,4

²³⁸ Sull'evoluzione della dottrina agostiniana della luce cfr. C. PANTI, *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel sec. XIII*, in *Micrologus, I cinque sensi* cit. pp. 177-198

²³⁹ O'DALY, *La filosofia della mente* cit.p. 117

²⁴⁰ Cfr. *De Gen. ad. litt.imp.*5,24

²⁴¹ *De Gen. ad. litt.imp.*5,24

Questa “luce” va distinta, a sua volta, dalla “luce” della ragione o intelligenza: la “luce” della percezione, infatti, è in possesso anche degli animali:

[...] incorporea come quella che si trova nell’anima, alla quale dai sensi del corpo viene riferito il giudizio su ciò che si deve evitare o desiderare: luce di cui non è priva neppure l’anima della bestia²⁴².

Tutti gli esseri viventi percepiscono, quindi, gli oggetti sensibili:

Si constata appunto che nutrirsi, crescere, riprodursi e irrobustirsi è dato anche agli alberi che hanno il grado più basso di vita. Si osserva inoltre e si deve ammettere che le bestie, e parecchie con maggior acutezza di noi, possono vedere, udire e percepire i sensibili con l’olfatto, il gusto e il tatto²⁴³.

Solo l’uomo, però, è in grado di accettare o rifiutare gli oggetti sensibili grazie alla sua volontà, non assimilabile in alcun modo all’istinto degli animali. Il consenso e il rifiuto, in questo caso, non hanno un carattere cognitivo, ma riguardano piuttosto l’azione: essi sono il necessario preludio ai moti di appetizione o di repulsione che seguono immediatamente la percezione²⁴⁴. Tra questo consenso e la volontà che si manifesta nel comportamento emotivo, vi è una stretta relazione:

Difatti il desiderio e la gioia sono la stessa volontà nella convergenza degli oggetti che vogliamo. E il timore e la tristezza sono la volontà nella divergenza dagli oggetti che non vogliamo²⁴⁵.

Agostino modifica il concetto stoico secondo cui l’uomo si distingue dagli animali per la capacità di accordare o meno il suo consenso, spogliandolo del suo carattere intellettualistico e associandolo alla sola volontà²⁴⁶. Esiste, però, per il vescovo di Ippona, un giudizio che potremmo definire “sub-razionale” connesso alle sensazioni, comune agli uomini e agli animali, che deve essere distinto dal consenso / rifiuto. E’ quello che Agostino chiama “senso interno²⁴⁷”, la cui natura è difficile a descriversi:

²⁴² *De Gen. ad. litt. imp.* 5,20?.

Sull’origine platonica del concetto di luce trascendentale, cfr. *Confess.* 7,16. PLATONE, *Tim.* 43 b

²⁴³ *De lib. arb.*, 2,3,38

²⁴⁴ Cfr. *De Gen. ad. litt.* 9,14,25

²⁴⁵ *De civ. Dei*, 14,6

²⁴⁶ Cfr. POHLENZ, vol.I, pp. 457ss

²⁴⁷ Sebbene Agostino affronti in molti passi il tema della conoscenza sensibile, il senso interno compare solo tre volte nei suoi scritti: come “sensus interior” in *De lib. arb.* II, III, 8-VI, 13 e in *Confess.* 1,20, 31 e come “vis interioris” in *Confess.* VII, 17,23, è qui, nel II Libro del *De lib. arb.*, nota Carla Di Martino (ID. *Il ruolo dell’intentio* cit., p. 176): l’unico luogo in cui Agostino ne delinea chiaramente il ruolo e la natura [...]ed è anche

E questa facoltà non si può considerare né vista, né udito, né odorato, né gusto, né tatto, ma non saprei che altra facoltà che unifica gli altri²⁴⁸.

Come giustamente ha rilevato Gerard O'Daly²⁴⁹, il termine *sensus interior* è utilizzato da Agostino anche per designare la facoltà razionale e discriminante, propria dell'uomo, quella di cui si parlava sopra²⁵⁰. Siamo di fronte alla metafora dei "sensi dell'anima²⁵¹". Afferma il vescovo d'Ipbona:

Con la ragione ci rappresentiamo l'esistenza di un determinato senso interno, al quale dai cinque sensi esterni sono rimandati tutti i sensibili²⁵².

Il senso interno è comune ad uomini e animali. Negli animali viene rivelato dalla loro capacità di rifiutare e desiderare ciò che hanno percepito:

In effetti gli animali, sebbene privi di sensibilità interiore d'ordine razionale e di spirito intelligente e capace di discernimento come ha l'uomo, per cui possano lodare Dio, tuttavia hanno una vita che si palesa in tanti modi, come tutti sappiamo. Appetiscono il cibo, prendono le cose vantaggiose e respingono le nocive; hanno i sensi per discernere le realtà corporali: la vista per distinguere i colori, l'udito per le voci, l'olfatto per gli odori, il gusto per i sapori, il moto per regolarsi secondo che si tratta di cose piacevoli o moleste²⁵³).

Il senso interno controlla i sensi, ma non si identifica con la conoscenza: è, invece, il mezzo attraverso il quale i dati derivati dalle sensazioni arrivano alla conoscenza. Del resto, secondo

l'unico passo in cui sia evidente una fonte aristotelica, pur con esiti alquanto diversi per la psicologia agostiniana".

In generale, sulla percezione sensoriale nel *De libe. arb.* cfr. DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., pp. 176-180. Sugli antecedenti aristotelici e greci della nozione di senso interno come compare in Agostino cfr. R. MONDOLFO, *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi precedenti greci*, in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964, pp. 59-84. Si veda anche il lavoro di H.A. WOLFSON, *The internal senses in Latin, Arabic and hebrew Philosophical text*, in "Harward Theologic Review", XXVIII, 2, 1935, pp. 69-133 e lo scritto di G.O'DALY, "Sensus interior" in *St. Augustine, "De libero arbitrio"*, 2, 3, 25-6, 51, in "Studia patristica" 16, TU 129 (1985), pp. 528-532

²⁴⁸ *De lib. arb.*, 2,3,82 III 2.8-13

²⁴⁹ O'DALY, *La filosofia della mente* cit., p.118

²⁵⁰ Cfr. *De civ. Dei*, 11.27; *Enarr. in Ps.*, 148,3; *Nat. et or. an.*, 4,30; 4,37; *Quaest. in Hept.* 2,114; *Retr.* 1,1,2

²⁵¹ E' un tipo di metafora che ricorre spesso negli scritti di Agostino: cfr. *Nat. et or. an.* 2,3; *Sol.* 1,12. Vi sono molti paralleli platonici (PLATONE, *Rep.* 533d2), ma la vera fonte di questa metafora agostiniana sembra essere il testo biblico e, in particolare il Nuovo Testamento. In particolare si veda la Lettera agli Efesini, 1,18, cit. in *Nat. et. or. an.* 2,3

²⁵² *De lib. arb.* 2,8

²⁵³ *Enn. in ps.* 148,3

Agostino insiste molto sulla capacità degli animali di saper riconoscere ciò che è buono e ciò che non lo è. Cfr. *Serm.*, 277

Agostino, i sensi in generale non sono riflessivi e vi deve essere qualcos'altro che percepisce di percepire:

Quando dunque si percepisce il colore, con il senso stesso non si percepisce di percepire, e quando si ode un suono, non si ode anche con l'udito e quando si odora una rosa, non dà odore anche l'odorato e quando si gusta qualcosa, non ha sapore lo stesso gusto e nel toccare qualche cosa, non si percepisce con il tatto lo stesso senso del tatto. E' chiaro dunque che i cinque sensi non si possono percepire da sé, sebbene con essi si percepiscano i vari sensibili ²⁵⁴.

Il senso interno, quindi, percepisce i sensi interni, i loro oggetti e i loro atti, ma non percepisce di percepire. Esso percepisce la loro reciproca distinzione, ma non ne percepisce le cause e la necessità di tale distinzione, poiché, secondo la concezione agostiniana, pur essendo distinto dai sensi esterni, non è l'ultimo anello della catena sensoriale. O meglio, è ancora una facoltà animale, che permette a questi di essere consapevoli delle proprie azioni e di potersi orientare alla sopravvivenza, ma non è sufficiente per giustificare la complessità della vita sensoriale umana, la cui anima è un'unità inscindibile di sensazione e pensiero.

Sapere di sentire è il massimo grado di "coscienza" degli animali. che consente un uso biologicamente valido di immaginazione e memoria e garantisce loro la massima potenza vitale. Ma se il *sensus interior* nell'animale significa solo presenza dell'anima sensitiva, nell'uomo indica la presenza della *mens*. Solo con l'attenzione razionale dell'anima e del pensiero²⁵⁵, l'uomo, che non si accontenta di vedere, toccare e gustare, diventa conscio delle

254 *De lib. arb.*, 2,3,9: «Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus; neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus; nec tangentes aliquid, ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere: manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamvis eis corporalia quaeque sentiantur».

Cfr. anche *De lib. arb* 2,9. La questione del carattere riflessivo dei sensi viene sollevata da Platone (ID. *Carmide*, 167c.d) e la risposta che egli dà è negativa. Prima di Agostino la più completa riflessione sul "sensus communis" era stata condotta da Aristotele (ID. *De anima*, 418^a7-25; 424b22; 427a16). Egli indivia le funzioni del senso comune in modo tutto simile ad Agostino anche se giunge a conclusioni opposte. Secondo Aristotele non esiste un sesto senso, ma il senso è una facoltà che svolge funzioni generiche e funzioni specifiche. Perciò i dati sensibili comuni vengono percepiti da tale facoltà, al quale discrimina anche gli oggetti dei vari sensi. Inoltre i sensi sono riflessivi poiché – sostiene Aristotele – presupporre l'esistenza di un senso supplementare è inutile e implica un regresso all'infinito. A prescindere da ciò è opinione comune che l'influenza di Aristotele sul Santo (il quale doveva conoscere le *Categorie*, come si evince da *Confess.* 4,16,28-29, nella traduzione latina) sia indiscutibile.

Sull'influenza del neoplatonismo nella dottrina agostiniana della percezione sensoriale cfr. E. GILSON, *Introduction* cit., p.76; R. H., NASCH, *The light of the mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, Kentucky, 1969, pp. 39-59; M.R., MILES, *Augustine on the body*, in "American Academy of religion Dissertation Series", 31, Misoula, Montana, 1979, pp.9-22.

²⁵⁵ Cfr. *De lib. arb.* II; 3,9

operazioni dei suoi sensi. Occorre dunque l'applicazione della ragione per cogliere il perché delle sensazioni²⁵⁶.

Il senso interno, tuttavia, svolge sui sensi esterni una funzione di giudice e di regolatore come i sensi fanno sui loro oggetti, rivelando la loro superiorità su di essi:

A. - [...]Il senso interno appunto è presente anche nelle bestie, in cui il pensiero non è presente. Stando così le cose, chiedo perché consideri il senso interiore più perfetto del senso con cui si rappresentano i sensibili, dal momento che entrambi sono nella categoria dell'essere vivente. [...]Dimmi dunque perché reputi più perfetto il senso interno[...]Esamina dunque perché ti sei fatta l'opinione che il senso interiore è da considerarsi superiore al senso con cui si rappresentano i sensibili.
E. - Perché lo considero come regolatore e giudice dell'altro. Se infatti al senso esterno venisse a mancare qualche aspetto della sua funzione, l'altro, per così dire, richiederebbe la dovuta prestazione come ad un subalterno, come dianzi è stato detto. L'organo della vista non vede di vedere o non vedere e poiché non lo vede, non può giudicare per quale aspetto la percezione è manchevole o perfetta. È il senso interno che stimola anche l'anima della bestia ad aprire gli occhi chiusi e a rendere compiuto ciò che percepisce manchevole. E non si può certamente dubitare che chi giudica è superiore a ciò che si giudica.
A. - Vuoi dir dunque che l'organo corporeo in qualche modo giudica il sensibile? Sono di sua competenza appunto il piacere e la molestia secondo che è stimolato dal sensibile con dolcezza o violenza. Infatti come il senso interno giudica che cosa manca o è sufficiente alla sensazione visiva, così la sensazione visiva giudica che cosa manca o completa i colori. Allo stesso modo, come il senso interno giudica del nostro udito se è insufficiente mente o sufficientemente disposto, così l'udito giudica dei suoni distinguendo se una loro parte scorre armonicamente e un'altra urti perché stonata. Non è necessario addurre gli altri sensi. [...]il senso interno giudica dei sensi esterni nell'avvertirne la integrità e nel richiederne la funzione, allo stesso modo che i sensi esterni giudicano i sensibili accogliendone l'impressione se piacevole, respingendola se spiacevole.

E. - Vedo e ammetto che i concetti sono del tutto veri²⁵⁷.

In termini aristotelici, un sapore non è pienamente un sapore, non è un sapore in atto se non quando è gustato, così come un senso non è pienamente sensazione, senso in atto, se non quando la sua azione arriva all'attenzione dell'anima e ne è conosciuta. Come i sensi controllano e regolano l'intensità dei sensibili, così il senso interno regola e controlla l'intensità con cui i sensi svolgono la loro azione, controllando, cioè, la "concentrazione" dei sensi sugli oggetti.

Il senso interno - scrive Carla Di Martino²⁵⁸ - funziona coerentemente con principio aristotelico per il quale l'anima sensitiva è la stessa nell'anima e nell'uomo. Ma per Agostino neoplatonico e cristiano l'intera creatura umana in tutte le sue facoltà è potenziata dallo

²⁵⁶ Cfr. *De lib. arb.*, II, 4, 10

²⁵⁷ *De lib. arb.*, II, 5,12

²⁵⁸ DI MARTINO, *Il ruolo dell'intentio* cit., p. 180?

slancio amoroso verso la verità e Dio, uno slancio libero e volontario in cui l'uomo "concentra" il suo interesse nella ricerca dell'amore e della conoscenza. La certezza di questa amore, come si legge nell'undicesimo libro del *De civitate Dei*, è anche nel senso interno:

Abbiamo infatti un altro senso, quello interiore, ben più nobile del senso esteriore, con cui si percepisce la convenienza o la non convenienza degli oggetti, la convenienza mediante la specie intelligibile, la non convenienza mediante la sua negazione. Alla funzione di questo senso non partecipano la pupilla dell'occhio, la cavità dell'orecchio, l'inalazione delle narici, l'assaggio del palato e la sensibilità tattile. Nel senso interiore io ho certezza di esistere e di averne coscienza, amo questi dati e allo stesso modo ho certezza di amarli²⁵⁹

Percezione, errore e immagine. Il problema della certezza nella percezione gustativa

Quando percepiamo, l'apparato sensoriale e gli oggetti percettibili, la cui esistenza è reciprocamente indipendente, vengono a contatto e così l'uomo ha coscienza di ciò che si trova collocato al di fuori di se stesso, nel mondo:

Il senso è uno strumento corporeo grazie al quale l'anima incarnata è in grado di provare sensazioni. Esso esiste nel soggetto percipiente prima ancora che egli provò una sensazione [...]non possiamo dire che l'oggetto visibile generi il senso²⁶⁰.

Ma quale è la natura di questo contatto? Questo è il problema centrale per Agostino il quale pone in rilievo la dottrina del flusso sensoriale, caratterizzato dal continuo movimento, e che per questa sua instabilità è un "non essere":

Siamo tra noi perfettamente d'accordo, come io penso, che tutte le cose che la nostra percezione fisica può attingere non possono neppure per un istante rimanere nello stesso stato, ma passano, spariscono e non hanno nulla di attuale: cioè per parlare chiaro non hanno vera esistenza²⁶¹.

Se l'oggetto percettibile è in perenne mutamento, tuttavia, non può essere in realtà percepito: sulla base della mutabilità del modo fisico la conoscenza viene, infatti, abolita:

²⁵⁹ *De civ. Dei.*, ?

²⁶⁰ *De Trin.* 11,2-3

²⁶¹ *Ep.* 2

Poiché ciò che si apprende con la conoscenza (*scientia*), viene percepito; ma ciò che muta incessantemente non si può apprendere²⁶².

Ma se si esclude la conoscenza si esclude la verità. Dunque è impossibile conoscere la vera natura delle cose appartenenti al mondo sensibile? Agostino, negando l'impostazione platonica²⁶³ che sta alla base del passo sopra citato, sembra non condividere questa affermazione. L'universo intelligibile è *verus*, quello sensibile, che Agostino definisce *verisimilis*, non è vero, ma lo sembra. Come l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio, ma non è Dio, così l'universo sensibile è immagine somigliante di quello intelligibile, ma mentre del secondo si può avere *scientia*, del primo solo *opinio*²⁶⁴.

Il problema della verità come oggetto interiore immediato della mente, è una delle questioni centrali sollevate da Agostino nella *Controversia Accademica*. Se, a partire dall'esperienza scettica²⁶⁵, Agostino aveva guardato all'esperienza umana come continuamente frustrata per quanto riguarda la ricerca della verità, a partire dalla conversione si era convinto che l'esperienza umana è in possesso della possibilità di accertare la verità.

Per compiere il superamento della scempi accademica Agostino sottopone ad una profonda analisi di carattere critico e di carattere logico la conoscenza sensitiva e quella intellettuale attraverso un largo uso della logica enunciativa degli stoici²⁶⁶. L'esito di questo tentativo è la scoperta, attraverso l'attività del soggetto pensante, della dimensione della interiorità, come il luogo dell'autocoscienza²⁶⁷.

In *C. Acad.* 3,24, Agostino rivela che in ogni atto percettivo vi è qualcosa che ha una parvenza di vero, sia quando corrisponde alla verità sia quando si tratti di una semplice apparenza: l'errore²⁶⁸ si verifica solo quando consideriamo questa apparenza per quello che

²⁶² *De divv. qq.* 83, 9

²⁶³ Cfr. PLATONE, *Teeteto* 152c- 153d

²⁶⁴ Cfr. *C. Acad.* 3.37

²⁶⁵ Sul superamento, da parte di Agostino, delle posizioni scettiche, cfr. A. GUZZO, *Agostino dal "Contra Academicos" al "De vera Religione"*, Torino, 1957, p.9.

Sul valore "gnoseologico" dell'esperienza scettica di Agostino, cfr. V. PACIONI, *La struttura logica del principio di autocoscienza in s. Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino* cit., pp. 62-63 → pp. 59-69

²⁶⁶ "Per Agostino - scrive Pacioni - [...] non basta cogliere la verità oggettiva come dato originario della conoscenza speculativa, come per esempio fa Plotino, per il quale non è necessario motivare criticamente e analiticamente la possibilità conoscitiva e l'esistenza della verità oggettiva. Per Agostino, invece, si deve motivare criticamente l'esistenza della verità mediante una ricognizione analitica di tutta l'esperienza del soggetto pensante utilizzando tutti i dati dell'esperienza, tutti gli strumenti della logica formale[...]; ID., *La struttura logica* cit., cit., p. 63

²⁶⁷ R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autocoscienza in s. Agostino e Tommaso Campanella*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1, 1930, pp., 76ss

²⁶⁸ Tale definizione di errore, consistente nel considerare vero ciò che è falso, compare due volta. Cfr. *C. Acad.* 1; 3

non è²⁶⁹. Agostino sembra qui approvare e condividere appieno la dottrina epicurea dell'infallibilità dei sensi e delle impressioni che essi producono: tutti i contenuti dei sensi sono, per un certo senso, "veri"²⁷⁰. Di fatto, però, secondo Agostino, non bisogna comportarsi come gli epicurei che credono solo ed esclusivamente alle sensazioni:

Non prestare l'assenso più di quanto tu ritenga certo che così ti appare e
non vi sarà inganno²⁷¹

Questa sensazione, poi, sembra solo riferirsi alle qualità secondarie e sembra avere un carattere di relazione: il gusto in sé (ammesso che esista!), in quanto opposto alla sensazione del gusto provata da qualcuno, non può essere determinato. Tuttavia, aggiunge Agostino, si può ammettere la possibilità di conoscere (*scire*) il contenuto dei sensi, pur nella consapevolezza che, in questo campo, ci si trova di fronte più a una forma di opinione (*opinio*) che ad una scienza.

A rigettare tale scetticismo accademico, concorre l'intuizione secondo cui Agostino avvertì che la mente umana, così acuta e perspicace, non può ignorare la verità, ma semmai ignora piuttosto la via per conseguirla. Così esprime l'ondeggiamento del suo pensiero:

Spesso mi sembrava che (la verità) non si potesse trovare, e allora gli
immensi flutti dei miei pensieri si muovevano verso gli accademici. Spesso, invece,
considerando attentamente, per quanto mi era possibile, la mente umana... pensavo che non
potesse ignorare la verità, sennonché ignoravo il modo di cercarla, e questo modo doveva
aver inizio da qualche autorità divina²⁷²

Nell'undicesimo capitolo del III libro della *Controversia Accademica*, Agostino parte dalla convinzione diffusa presso gli Accademici secondo la quale l'atto della sensazione ha una

Per un esame completo dei significati di "error" e "falsum" nei primi scritti di Agostino, rimando a G.O'DALY, *Anima, error y falsum en los primeros escritos de san Augustin*, in "Augustinus" 26, 1981, pp. 187-194

²⁶⁹ Agostino ritiene cioè che tra le caratteristiche della percezione sensoriale non ve ne sia alcuna che permetta di distinguere il vero dal falso (*C. Acad.* 3,39). Non esiste, cioè, oggetto sensibile privo della possibilità di possedere qualcosa che assomiglia a ciò che è falso (*simile falso*) e che non possa essere adeguatamente distinto dal vero oggetto, percepito quale veramente è.

²⁷⁰ Le stesse illusioni ottiche, se riconosciute come tali, sono in qualche modo vere. Ma come si possono distinguere le apparenze reali da quelle illusorie? In *Solil.*2,3, Agostino afferma che la coscienza che X è falso, non significa che siamo ingannati da X se, percependo X, neghiamo che esso sia vero. In questo modo, riconoscendo X per quello che è, si evita l'errore. Inoltre, siamo in grado di la falsità di determinati oggetti e avvenimenti reali, quali le immagini riflesse in uno specchio le opere d'arte, ecc (*Solil.*2,10-11). In altri termini, sembra che il falso presupponga il vero, così come la falsità presuppone la realtà.

Tuttavia, questo non significa ammettere che vi siano percezioni vere.

²⁷¹ *C. Acad.* 3,26

²⁷² *De util. cred.* 8,20.

bipolarità²⁷³: da una parte al soggetto sembra di intuire qualcosa²⁷⁴, dall'altra, però, il sensibile che si intuisce può essere diverso da come appare²⁷⁵. Ora, gli accademici ammettevano il sensibile come puro fenomeno, ma rifiutavano la corrispondenza ontologica tra il fenomeno e la realtà e, quindi, la valenza scientifica. Scrive Pacioni: *dato e non concesso che non si può affermare l'adeguazione tra il fenomeno e la realtà oggettiva, tuttavia si deve affermare l'adeguazione tra il fenomeno che appare e il soggetto senziente*²⁷⁶. S. Agostino vuole confutare qui due affermazioni degli scettici: *Nihil posse percipi et nulli rei debere assentiri*²⁷⁷.

Agostino pone, dunque, due problemi: il problema della certezza e quello dell'assenso, problemi entrambi risolti ricorrendo alla logica stoica²⁷⁸. In un immaginario dialogo con Carneade scrive:

Sostieni che nel filosofare nulla si può dare per certo. E per diffondere in lungo e in largo il tuo discorso, tiri fuori le liti e i dissensi dei filosofi e pensi di usarli come armi contro di loro. Quale giudizio, dici, potremo emettere fra Democrito e i primi naturalisti in merito alla discussione sull'unità o molteplicità dei mondi, quando non fu possibile l'accordo fra lui e il suo erede Epicuro? Infatti questo filosofo del piacere permette agli atomi, cioè i corpuscoli, di non seguire la retta ma di deviare di continuo[...] A me il problema non interessa[...]Ritengo che il mondo o è uno o non è uno, se è uno o è di numero finito o infinito. Carneade insegnerebbe che tale dottrina è simile a una falsa. Allo stesso modo ho scienza che questo nostro mondo è stato così ordinato o dal meccanismo delle cose ovvero da una qualche provvidenza e che esso o è sempre stato e sempre sarà o ha cominciato ad essere ma non finirà o non ha avuto inizio nel tempo ma avrà fine o ha cominciato ad esistere ma non esisterà per sempre. E conosco in tal maniera innumerevoli altre nozioni in materia naturalistica. Simili proposizioni, in quanto implicano contraddizione, sono vere e non si può negarne la validità in un rapporto qualsiasi col falso. "Ma, mi obietta l'accademico, prendi una delle parti della contraddizione". "No! perché sarebbe come affermare: non dire ciò di cui hai scienza, di ciò di cui non hai scienza[...] O anche dimostra che le due parti della contraddizione sono ambedue false[...]"²⁷⁹

Il discorso di Agostino è questo: io non so quali dei due enunciati sia vero e quale falso, ma so che uno dei due è vero e l'altro è falso. Dunque, mentre per gli stoici le tautologie (connessioni vere) servivano per provare la correttezza degli argomenti nelle loro diatribe

²⁷³ Cfr. CICERONE, *Accad.* II, 7,19; 14,44; 25,79

²⁷⁴ Cfr. CICERONE, *C. Acad.* III, 11, 24:

²⁷⁵ Cfr. *C. Acad.* III, 11, 24: «sed posse aliud esse ac videtur vehementer persuadere incubuisti»

²⁷⁶ PACIONI, *La struttura logica* cit., p. 64

²⁷⁷ ID, *La struttura logica* cit., p. 66

²⁷⁸ Sulla logica stoica e sull'utilizzazione che di questa logica fa S. Agostino, rimando a PACIONI, *La struttura logica* cit., pp. 64-66; ID., *Un caso di utilizzazione di logica stoica: De Ord. II, 3,8-9*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. [Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 41, Roma, 1993, pp. 175-181

²⁷⁹ *C. Acad.*?

antineoplatoniche e antiperipatetiche, Agostino se ne serve per risolvere il problema della certezza. A questo punto, ed eccoci al passo che più ci interessa, il problema della certezza si intreccia con il problema dell'assenso. Scrive Agostino:

Rimane da esaminare se, quando essi (i sensi) trasmettono, trasmettono il vero. Supponiamo dunque che un epicureo dica: "Non ho da lamentarmi dei sensi. È ingiusto pretendere da essi oltre le loro possibilità; tutto ciò che possono percepire lo percepiscono". "Dunque è vero ciò che vedono del remo immerso nell'acqua?". "Certamente vero poiché esiste una causa per cui appare così. Se il remo, immerso nell'acqua, apparisse dritto, piuttosto allora accuserei gli occhi di una falsa impressione. Infatti non vedrebbero ciò che, date quelle cause, doveva esser veduto. E perché andare a lungo? Altrettanto si dica delle oscillazioni delle torri, delle penne degli uccelli e degli innumerevoli altri casi". "Io tuttavia, dirà qualcuno, m'inganno se presto l'assenso". "Non prestar l'assenso più di quanto tu ritenga certo che così ti appare e non vi sarà inganno"²⁸⁰.

Dunque, secondo Agostino, se ci si limita a credere a quello che ci appare così come la nostra ragione ci porta a credere non c'è pericolo di inganno. Ed è a questo punto che Agostino inizia la sua vera polemica contro gli Accademici. Infatti prosegue:

Non capisco come l'accademico può ribattere chi dice: "Io ho coscienza che questo oggetto mi appare candido, che da questo suono il mio udito prende diletto, ho coscienza che questa cosa ha buon odore, che questa vivanda ha buon sapore, che questo oggetto è per me freddo". "Dimmi piuttosto se le foglie dell'ulivo selvatico, che il becco appetisce con tanto gusto, sono per se stesse amare". "O uomo disonesto! Il becco stesso è più assennato di te. Io non ho coscienza come siano per il becco, per me sono amare. Che vuoi di più?". "Ma v'è forse anche qualche uomo per cui sono amare". Ma vuoi proprio diventare insopportabile? Ho detto forse che sono amare per tutti? L'ho detto per me e non l'affermo per tutte le circostanze. Che cosa v'è di strano se, in circostanze diverse e per altre cause, una medesima cosa si sente in bocca ora dolce ora amara? Io affermo questo: che l'uomo, nell'atto di gustare un cibo, può giurare in buona fede che esso è piacevole al suo palato, o il contrario, e che non può essere smosso da questa sua persuasione da qualsiasi sortite di marca greca. Nessuno può osare di dirmi, mentre sto assaporando gustosamente qualche vivanda: "Bada che non lo stai gustando, è soltanto un sogno". Ma io non ribatto. Tuttavia mi arrecherebbe diletto anche nel sonno²⁸¹. Quindi non v'è somiglianza con cose false che possa rendere incerto ciò di cui affermo di esser cosciente. Epicuro e i cirenaici²⁸² potrebbero addurre a favore dei sensi molti altri motivi contro dei quali non conosco obiezioni degli accademici. Ma a me che importa? Se vogliono e riescono ad eliminare tali

²⁸⁰ C. Acad. 3,11,69

²⁸¹ Come negli atti percettivi che si svolgono durante lo stato di veglia, così nei sogni e nelle allucinazioni "appare" qualcosa, con la differenza che queste immagini sono illusorie e non corrispondono ad alcunché di reale. Le visioni del folle e il contenuto dei sogni sono, pertanto, falsi (*falsa*) dal punto di vista del buon senso proprio degli individui sani di mente e di quanti si trovano nello stato di veglia. Ma il problema che caratterizza le immagini oniriche è che esse appaiono persuasive a colui che sogna, esattamente come le percezioni del mondo reale appaiono persuasive a chi è in uno stato di veglia. Agostino cerca, qui, di difendere il valore dei sensi, osservando che non sono loro a causare le false immagini percepite in sogno (o negli stati di follia). L'errore non è altro che un falso giudizio sulle immagini percepite dai sensi. Tuttavia, mentre nei normali atti percettivi dello stato di veglia sono presenti le condizioni che possono dar luogo alla formazione di giudizi, nei sogni esse sono assenti. Tuttavia, Agostino sembra qui contraddirsi quando osserva che la percezione del gusto è ugualmente forte sia nel sogno che nello stato di veglia.

²⁸² Sulla tesi dei cirenaici in merito cfr SESTO EMP. Adv. math., 7, 191

motivi, possono farlo anche con la mia approvazione²⁸³. Le loro obiezioni contro i sensi non riguardano tutti i filosofi. Ce ne sono molti infatti i quali ammettono che le conoscenze derivate all'intelligenza dal senso possono generare l'opinione, ma non scienza. E ritengono che essa è propria del pensiero e, separata dai sensi, sussiste nella mente. E forse nel loro numero c'è anche il filosofo che stiamo cercando²⁸⁴. Ma sull'argomento altrove. Passiamo ad altri concetti. Ormai, grazie a quanto abbiamo già detto, potremo, a mio avviso, spiegarli in poche parole²⁸⁵.

Il problema della certezza si risolve utilizzando il metodo stoico delle proposizioni molecolari, quello dell'assenso riflettendo sulle proposizioni atomiche stoiche. Quando, cioè, io dico questo cibo mi sembra buono di sapore o questa bevanda mi sembra buona di odore (che è un enunciato atomico), io *so* che questo cibo e questa bevanda mi appaiono di buon sapore e di buon odore. In poche parole, mentre lo stoico si limita a considerare l'enunciato atomico come ingrediente di un enunciato molecolare, Agostino scopre nell'enunciato atomico il principio dell'autocoscienza (io ho presente me a me stesso attraverso la percezione del fenomeno). Mentre gli stoici partono dagli enunciati atomici per costruire quelli molecolari, Agostino, fa l'inverso. Dalla struttura logica del pensiero Agostino scopre che una delle proposizioni è necessariamente vera. Una volta garantitosi che una delle proposizioni di una contraddizione è vera, fissa il criterio di verità, non consentendo di asserire più di quanto si percepisca e riportando l'atto di percezione all'autocoscienza.

Nel paragrafo 31 Agostino chiede:

Si quares ubi inveniatur ipsam sapientiam, respondebo: in semetipso²⁸⁶

L'interiorità, dunque, secondo Agostino non è tanto fuga dal mondo esterno, ma rivelazione della struttura logica dell'autocoscienza.

La domanda da cui si era partiti, come riconoscere le apparenze reali da quelle illusorie, sembra destinata a non trovare soluzione. Anche nel caso del cibo e della bevanda è solo la coscienza del singolo individuo a determinare ciò che è buono e ciò che non lo, ciò che è dolce e ciò che amaro. Ancora una volta Agostino ribadisce la soggettività del gusto. Altre cause determinano la diversa percezione. E nessuno può convincere un'altro uomo a ricredersi dalle sue opinioni. Ma Agostino nel condurre la sua analisi è ancora più sottile: non solo un

²⁸³ A non ha difeso il senso come garante di conoscenza vera, ma soltanto in essa la innegabilità dell'atto immediato di coscienza.

²⁸⁴ Platone? Sulla teoria della conoscenza in Platone cfr ID. Politeia 475e-480a, 509d - 511e, 532a-535a; *Teeteto*, passim.

²⁸⁵ *C. Acad.*, 3,11, 69

²⁸⁶ *C. Acad* 2, 14,31?

uomo non può convincere un altro a cambiare opinione su un certo alimento, ma non può nemmeno rimproverarlo di stare sognando di gustare quel cibo o quella bevanda. La risposta a questo “divieto” è nella parola “coscienza”. Se si ha reale coscienza di una cosa la si può rivivere anche solo nella mente, ma non per questo sarà meno vera. Per quanto concerne l’alimentazione c’è un detto che mi sembra possa in qualche modo riassumere tale concetto: *aver l’acquolina in bocca*. Spesso, infatti, anche il solo richiamare alla memoria un cibo, ci porta ad immaginare come sarebbe poterne godere in quel momento e tale pensiero è sufficiente a procurarci diletto. Eppure non lo stiamo mangiando, ma abbiamo coscienza di come sarebbe. Ecco quello che vuol dire Agostino: una salda consapevolezza di un oggetto basterà a dichiararne in qualche modo la sua veridicità.

A fronte di quanto delineato fino ad ora, si potrebbe adottare una posizione di realismo scientifico e affermare che l’uomo possiede un’adeguata conoscenza del mondo esterno.

Ed è proprio questo l’elemento che nel *De Trinitate* viene usato per distinguere *sapientia* e *scientia*. Se la *sapientia* è la conoscenza delle verità eterne, *scientia* è la conoscenza delle realtà temporali e mutabili, cioè la conoscenza necessaria per lo svolgimento della vita quotidiana²⁸⁷. Essendo in stretto rapporto con l’azione, la *scientia* è assai vicina all’appetizione; ma è il suo aspetto cognitivo che la rende essenziale per le virtù pratiche:

Ora l’appetito è vicino alla ragione che si applica alla scienza, in quanto la scienza, detta dell’azione, ragiona sulle stesse cose corporee percepite dai sensi del corpo²⁸⁸. Senza la scienza infatti non possono esistere nemmeno le virtù con le quali si può dirigere questa misera vita²⁸⁹

Il fatto che l’uomo percepisca le cose in modo diverso da come sono in realtà, non giustifica né lo scetticismo accademico né il dubbio metodico²⁹⁰. In effetti, le illusioni ottiche risultano ingannevoli per una sorta di somiglianza con la verità, la quale sembra implicare il possesso, da parte dell’uomo, di una capacità discriminativa in grado di stabilire ciò che, nel mondo sensibile, è vero. Agostino osserva, inoltre, che proprio grazie ai nostri sensi conosciamo l’universo:

Dobbiamo confessare che non solo i nostri sensi corporei, ma anche quelli degli altri hanno arricchito il nostro sapere di numerose conoscenze²⁹¹.

²⁸⁷ *De Trin.* 12.16 ,ss

²⁸⁸ *De Trin.* 12,17

²⁸⁹ *De Trinit.* 12,21

²⁹⁰ Cfr. *De Trin.* 15,21; *De civ. Dei*, 19, 18

²⁹¹ *De Trinit.*, 15,21

Una tale conoscenza può essere definita *scientia*, ed è nello stesso tempo dimostrazione e garanzia del ruolo indispensabile svolto dalla mente nella percezione sensoriale:

Gli oggetti che si vedono con i sensi del corpo, se non è presente l'intelletto che percepisca le cose trasmesse dai sensi, non possono diventare materia di conoscenza²⁹².

Agostino cerca di dimostrare l'infondatezza dello scetticismo accademico, basato sulle illusioni ottiche, affermando che in determinate condizioni tali illusioni, rivelano, di fatto, qualcosa di reale: se un remo immerso nell'acqua, non apparisse piegato, dovremmo dare meno credito ai nostri sensi:

Dunque è vero ciò che vedono del remo immerso nell'acqua? Certamente vero poiché esiste una causa per cui appare così. Se il remo, immerso nell'acqua, apparisse dritto, piuttosto allora accuserei gli occhi di una falsa impressione. Infatti non vedrebbero ciò che, date quelle cause, doveva essere veduto²⁹³.

Benché Agostino rifiuti la definizione data da Zenone, di *fantasia catalettica* come criterio di verità nel senso con il quale il termine è inteso nel *Contra Academicos*, egli, tuttavia, nella sua critica allo scetticismo parla, come gli Stoici, dell'*evidentia* delle percezioni sensoriali reali²⁹⁴.

²⁹² *Ep.* 147,38

²⁹³ *C. Acad.* 3,26

²⁹⁴ Cfr. *De civ. Dei* 19,18. Sul significato di *evidentia* come traduzione dell'*anargeia* stoica, cfr. CICERONE, *Acad. prior* 17. Secondo Kurt Flasch (ID., *Agostino d'Ippona* cit., pp.398-404), nell'arco dello sviluppo del pensiero agostiniano, c'è un tema che rimane costante, ed è quello della debolezza attribuita alla conoscenza sensibile. Il carattere mutevole della realtà sensibile, impedisce di formulare qualsiasi giudizio normativo (*De Trin.*, IX, 6, 10), e costringe a ricercare la verità altrove. La verità è già dentro di noi (*De vera rel.*, 39, 72), così come felicità e saggezza sono idee connaturate all'uomo (*De lib. arb.*, II, 9, 26). La stessa idea di "Bene", concetto platonico-agostiniano - è dato all'uomo all'origine ed è, perciò, inseparabile dall'attività spirituale. Tuttavia - osserva Kurt Flasch - nonostante questo apriorismo, Agostino usava una terminologia stoica per descrivere i processi conoscitivi che le cose, gli oggetti, producono in noi attraverso gli effetti che esercitano. Scrive Flasch: "Biasimava la fiducia accordata ai sensi e al tempo stesso esortava a non aver dubbi sulla loro affidabilità": in questo, secondo lo stesso Flasch, consiste il conflitto di pensieri di Agostino. In particolare lo studioso fa qui riferimento ad un passo particolare del *De Trin.* (XV, 12, 21), in cui Agostino, confutando le teorie degli Accademici, scrive: «In primo luogo questa stessa scienza, che informa secondo verità il nostro pensiero, quando diciamo ciò che sappiamo, di che genere è ed in qual misura un uomo, per quanto competente e dotto egli sia, può possederla? Prescindiamo da ciò che nell'anima è apporto dei sensi; in questo campo la realtà è così spesso diversa dall'apparenza che l'insensato, avendo l'anima troppo ingombra di queste false apparenze, si ritiene pieno di buon senso; per questo la filosofia dell'Accademia ha preso vigore fino al punto che, dubitando di tutto, è caduta in una follia più miserevole. Prescindendo dunque da ciò che si trova nell'anima come apporto dei sensi, c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? In questo caso non abbiamo timore alcuno che ci accada di essere ingannati da qualche falsa apparenza,

perché è certo che anche colui che si inganna, vive. Qui non accade come nel caso della vista degli oggetti esterni, in cui l'occhio si può ingannare [...] È con una scienza interna che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare: "Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno". [...] Si tratta di un sapere che il sonno non può rendere illusorio, perché sia dormire che vedere in sogno sono proprietà di uno che vive. Né contro questa scienza l'Accademico può obiettare: "Forse sei pazzo senza saperlo", perché, è vero che anche le visioni dei folli sono estremamente simili alle visioni dei sani di mente, ma colui che è folle, vive. [...] Non si può dunque sbagliare, né può mentire colui che dice che sa di vivere. Si possono dunque opporre innumerevoli esempi di errori dei sensi a colui che afferma: "So di vivere", non ne temerà alcuno, perché colui stesso che si inganna, vive. Ma se la scienza umana si limita a queste conoscenze, sarebbero ben poche, a meno che non si moltiplichino in ogni direzione [...] Infatti colui che afferma: "So di vivere", afferma di sapere una cosa; ma se dice: "So che so di vivere" sa già due cose; il fatto poi che egli sa queste due cose, significa che ne conosce una terza; procedendo così ne può aggiungere una quarta, una quinta, e innumerevoli, se ne è capace. [...] Esistono altri esempi che hanno grande forza contro gli Accademici, che pretendono che l'uomo non possa sapere nulla. [...] Abbiamo scritto tre libri su questo argomento subito dopo la nostra conversazione. Chi potrà e vorrà leggerli e, avendoli letti, li avrà compresi, non si lascerà scuotere certamente da alcuno dei numerosi argomenti che essi hanno escogitato contro la possibilità di attingere la verità. Ci sono infatti due specie di conoscenze: quelle che l'anima percepisce per mezzo dei sensi del corpo e quelle che essa percepisce da sé: quei filosofi hanno detto molte chiacchiere contro il valore della conoscenza dei sensi, ma alcune conoscenze di cose vere che l'anima percepisce da sé con la più grande certezza (come è quella per cui afferma: "So di vivere" e di cui ho parlato) non hanno potuto in alcun modo revocarle in dubbio. Ma sia lungi da noi il dubitare della verità delle cose che si attingono per mezzo dei sensi del corpo; è per mezzo di essi che abbiamo conosciuto il cielo e la terra e quelle cose che essi contengono e che ci sono note nella misura in cui il nostro ed il loro Creatore ha voluto farcele conoscere. Sia pure lungi da noi il negare la scienza che abbiamo appreso per testimonianza degli altri, altrimenti noi non sappiamo che c'è un Oceano, non sappiamo che ci sono dei territori e delle città che la loro rinomanza ha reso molto celebri, non sappiamo che sono esistiti degli uomini e le loro opere che la lettura degli storici ci fa conoscere; non sappiamo le notizie che ogni giorno ci pervengono da tutte le parti e sono confermate da prove concordanti e costanti; infine non sappiamo dove e da chi siamo nati, perché noi accettiamo tutte queste conoscenze basandoci sulle testimonianze degli altri. Se è dunque il colmo dell'assurdità affermare questo, dobbiamo confessare che non solo i nostri sensi corporei, ma anche quelli degli altri hanno arricchito il nostro sapere di numerose conoscenze».

Nella prima parte del dialogo Agostino, dice di voler prescindere, nel determinare quale scienza certa è in potere dell'uomo, da ciò che nell'anima è apporto dei sensi, poiché questi sono portatori di inganno, considerazione, questa, che costituisce uno dei pilastri su cui si è fondata l'Accademia, la quale ha portato all'estremo la sfiducia nei sensi, dubitando di tutto. Ma sempre nello stesso passo, poche righe più sotto, Agostino sembra mutare improvvisamente il suo pensiero. Tra i due tipi di conoscenza riconosciute dal filosofo ipponate, vi è quella prodotta dai sensi del corpo. E' grazie a questi, infatti, prosegue Agostino, che l'uomo conosce il cielo e la terra e tutte le cose da essi contenute. Il discorso di Agostino non si ferma però a questa considerazione. Egli arriva a sostenere che non solo i propri sensi sono fonte di conoscenza per il singolo, ma anche i sensi degli altri arricchiscono la nostra conoscenza, nella misura in cui noi ci arricchiamo dell'esperienza altrui per conoscere il mondo. Agostino sembra aver improvvisamente cambiato rotta nel suo pensiero: solo una frase, sembra, in qualche modo, voler ridimensionare il discorso, là dove Agostino giudica le affermazioni appena compiute il "colmo dell'assurdità". Kurt Flasch osserva che in ogni momento del suo sviluppo speculativo, Agostino cerca di tenere ben separato lo spirito dell'uomo dalla realtà delle cose, ma dopo il venir meno del concetto di spirito - derivato da Plotino ed espresso nei primi scritti - egli non riconosce più le idee come vera essenza dello spirito. Lo spirito di Agostino, infatti, riconosce per sua natura le idee con l'aiuto della luce intelligibile. Questo venire meno dell'apriorismo dello spirito, lascia il posto ad una concezione secondo la quale è dall'alto che giunge il compimento di noi stessi. Contemporaneamente, osserva sempre Flasch, il significato della sfera sensibile viene rivalutato. Le impressioni esterne, si imprimono nello spirito e lo segnano come un sigillo la cera; le immagini colte dal di fuori, poi, vengono portate al nostro interno e rielaborate (Cfr. *De Trin.*, XIV, 8, 11).

Accanto agli elementi di matrice plotiniana, dunque, si trovano elementi realistici di matrice stoica. Rifiutando la dottrina platonica dell'anamnesi, Agostino deve porre nel mondo esterno il punto di riferimento attendibile, nonostante questa operazione risulti in conflitto con il resto della sua concezione. Nel *De Trinitate* il vescovo d'Ippona sorprende con la dichiarazione che il mondo esterno ci è più familiare di quello interiore. Questa domestichezza con il mondo corporeo - scrive Flasch - per l'Agostino cresciuto nella scuola di Plotino era una malattia, ma una malattia alla quale, come afferma il vescovo consapevole della propria incongruenza, bisogna adattarsi (*De Trin.* XI, 1, 1)": Non c'è dubbio per nessuno che, come l'uomo interiore è dotato di

Questa *evidentia* è compatibile con il riconoscimento del carattere spesso ingannevole dei sensi²⁹⁵. Una condizione fondamentale di tale *evidentia* è il carattere globale della percezione, che implica le percezioni relative ai vari aspetti o alle varie parti di un oggetto:

Una cosa, infatti, è vedere, un'altra è percepire interamente con la vista, poiché si vede ciò che si percepisce in qualche modo presente: ma si percepisce con la vista nella sua interezza una cosa di cui nessuna parte sfugge a chi la guarda o di cui si possono abbracciare con la vista i limiti²⁹⁶

In altri termini, la prossimità, la visibilità ecc., dell'oggetto, devono essere adeguate. Un'altra condizione necessaria è il normale funzionamento delle facoltà del soggetto percipiente. Agostino ripete, più di una volta, che la percezione sensoriale è la percezione delle immagini dei corpi (*imagines corporum*), non dei corpi stessi e che queste immagini non sono, né possono essere, corporee. Il fatto che durante la percezione non entriamo in contatto diretto con i corpi è in sé ovvio: anche nel caso del gusto e dell'odorato occorre distinguere tra l'assorbimento di particelle fisiche e la coscienza di quelle che sono le loro caratteristiche o qualità (dolce, amaro, ecc..) Come Aristotele²⁹⁷, il vescovo d'Ippona afferma che la percezione è la capacità di assimilare la forma senza la materia. Quando percepiamo, percepiamo, cioè, non gli oggetti in sé per sé, ma le loro immagini. Agostino chiama queste immagini "forme" (*formae*)²⁹⁸. Egli, inoltre, distingue due forme, quella dell'oggetto

intelligenza, l'uomo esteriore è dotato di sensibilità corporea. Sforziamoci dunque, se è possibile, di indagare anche nell'uomo esteriore qualche vestigio della Trinità[...]A motivo della nostra condizione di esseri mortali e carnali noi trattiamo le cose visibili in maniera più facile e, in qualche modo, più familiare che non le realtà intelligibili, sebbene quelle siano esterne, queste interne, quelle sensibili al corpo, queste intelligibili allo spirito, e benché noi stessi non siamo anime sensibili, cioè corporee, ma intelligibili, perché siamo vita; tuttavia, come ho detto, la nostra familiarità con i corpi è divenuta così grande e la nostra attenzione, per uno strano scivolamento verso questi corpi, si proietta talmente all'esterno che, una volta che sia tolta dall'incertezza del mondo corporeo, per fissarsi, con una conoscenza molto più certa e stabile, nello spirito, fugge di nuovo verso i corpi e cerca la sua quiete là donde ha tratto origine la sua debolezza. Occorre adattarsi a questa infermità in modo che, quando ci sforziamo di discernere in modo più accessibile le realtà interiori spirituali e proporle con maggior facilità, prendiamo delle analogie dalle realtà esterne e corporee. Dunque l'uomo esteriore, dotato di sensi corporei, percepisce i corpi con i sensi. Questa sensibilità corporea, come è facile vedere, si suddivide in cinque sensi: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto. Sarebbe troppo lungo, e superfluo d'altra parte, interrogare ciascuno di questi cinque sensi circa l'oggetto della nostra ricerca. Ciò che infatti ci rivela uno di essi, vale anche per gli altri. Pertanto ricorriamo di preferenza alla testimonianza della vista. Questo infatti è il senso corporeo più nobile e il più vicino, sebbene sia di tutt'altro ordine, alla visione dello spirito.

²⁹⁵ Per una sintesi delle dottrine epicuree, stoiche e platoniche sulla percezione sensoriale e sui criteri di verità, cfr. *Ep.* 118,3,19. Tale convinzione deriva ad Agostino dal fatto che le immagini corporee corrispondono alle dimensioni dei corpi nei quali sono riflesse. L'esempio più evidente è quello dell'immagine riflessa nella pupilla. Se l'anima fosse corporea, le immagini che essa riceve e conserva sarebbero proporzionate alle sue dimensioni, ma poiché l'individuo è in grado di immaginare vasti spazi e distanze enormi percepite in precedenza (*De quant. an.* 8.9), ne consegue che la natura di tali immagini non può dunque essere corporea.

²⁹⁶ *Ep.* 147,21

Cfr. anche *Ep.* 147,4

²⁹⁷ ARISTOTELE, *De an.*, 424 a 17 ss

²⁹⁸ Cfr. *De civ. Dei*, 11,27

percepito e quella indotta dal senso. Tuttavia - come osserva Gerard O'Daly - questa distinzione è concettuale piuttosto che reale: la forma sono così strettamente connesse in ogni atto percettivo, che è impossibile individuarne la dualità²⁹⁹.

I sensi vengono formati dagli oggetti (Trin. 11,2) in quanto le forme sono indotte in essi. In effetti, Agostino amplia la serie e parla di non meno di quattro forme (*species*) relative al processo che va dalla sensazione al pensiero: oltre alle due forme già indicate, ve ne è una terza prodotta nella memoria e una quarta nella mente, ognuna delle quali deriva dalla precedente (Trin.11,16). Questo processo indica, secondo Agostino, che la percezione si svolge entro entità e strutture fra loro simili. Vi è, inoltre, una precisa affinità tra la ragione del soggetto percipiente e la forma articolata dell'oggetto, ed è proprio questa affinità che rende possibile e affidabile la percezione. Se, dice Agostino, possiamo applicare il termine "razionale" alle impressioni sensoriali, è grazie alle tracce della ragione, presenti nei sensi, che percepiscono le proporzioni e le misure (*dimensio, modulatio*) proprie degli oggetti³⁰⁰.

Gli oggetti sono percepibili proprio perché formati. Inoltre gli oggetti, per il platonista Agostino, sono modellati sulla Forma, cioè sulle Idee, alle quali devono la loro stessa esistenza, in un senso che, ovviamente, non esclude l'attività creativa di Dio. Le idee risiedono nella mente di Dio e sono le cause fondamentali di tutte le entità (Div.q.46). Poiché la mente umana può accedere alle Idee, l'uomo è in grado, in ultima analisi, di stabilire e valutare la genuinità delle percezioni sensoriali. Le Idee, infatti, fungono da norma (*regulae*³⁰¹) mediante le quali l'uomo può distinguere la verità e la falsità delle immagini che incontra nel corso dei processi percettivi e immaginativi.

Poiché, infine, per Agostino la percezione dipende dal simultaneo e continuo trasferimento nella memoria delle immagini percepite, si può applicare ciò che egli dice in *De Trinitate* -

²⁹⁹ A questo proposito si veda l'esempio riportato da Agostino in *De Trin.* 11,3 della cera su cui è stato impresso il sigillo. Agostino chiama queste immagini "forme" (*formae*, ad esempio in *De civ. Dei* 11,27). Egli distingue due forme, quella dell'oggetto percepito e quella indotta dal senso. Tuttavia, tale distinzione sembra essere più concettuale che reale: le due forme sono così strettamente connesse in ogni atto percettivo, che è impossibile individuarne la dualità. In *De Trin.* 11,3 Agostino fa l'esempio della cera su cui è stato impresso un sigillo. Quando l'anello con il sigillo viene rimosso, possiamo osservare sia la forma del sigillo sia la forma impressa sulla cera. Ma possiamo anche dedurre, senza osservazione diretta, che le due forme esistono già quando il sigillo è ancora a contatto con la cera. In qualche modo i sensi sono dunque indotti dagli oggetti. E ancora, Agostino ribadisce che vi è una precisa affinità tra la ragione del soggetto percipiente e la forma articolata dell'oggetto. Gli oggetti, inoltre, per il platonista Agostino, sono modellati sulle Idee, alle quali devono la loro stessa esistenza. Poiché la mente umana alle Idee, immutabili e trascendentalmente perfette, l'uomo è in grado di stabilire e valutare la genuinità delle percezioni sensoriali. Le Idee svolgono, infatti, una funzione normativa grazie alla quale l'uomo può distinguere il vero dal falso.

³⁰⁰ Cfr. *De ord.* 2,32-3

³⁰¹ Sulle forme o Idee come "regulae" cfr. *De vera rel.*, 58. Il concetto espresso in *De Trin.* 9,10, secondo cui "reguale" corrispondono alle Idee risulta chiaramente dal fatto che viene loro attribuito il possesso della verità immutabile e trascendente, cfr. *De Trin.* 9, 11. *Enarr. in Ps.*, 5,3,4,15-18

circa il giudizio necessario per distinguere tra ricordi reali e prodotti dell'immaginazione - al giudizio necessario per discriminare la genuinità delle percezioni sensoriali:

Così pure, per quanto concerne le immagini delle cose materiali attinte per mezzo dei sensi del corpo e come infuse nella memoria, per mezzo delle quali ci formiamo, anche delle cose che non abbiamo visto, delle rappresentazioni immaginarie (siano, queste immagini, diverse o, per caso, corrispondenti alla realtà), è ancora secondo regole del tutto diverse, regole immutabili che trascendono il nostro spirito, che noi le approviamo o disapproviamo in noi stessi, quando le approviamo o disapproviamo secondo il retto giudizio. Infatti anche quando mi ricordo delle mura di Cartagine che ho visto, ed immagino quelle di Alessandria che non ho visto, e preferisco tra queste rappresentazioni presenti alla mia immaginazione talune ad altre, la mia preferenza è razionale; si afferma e brilla al di sopra di esse il giudizio di verità e gli danno fermezza le regole incorruttibili del suo diritto; e sebbene sia quasi velato da una nube di immagini materiali, esso non ne è avviluppato e non si confonde con esse³⁰².

La percezione nell'uomo e negli animali

Agostino spesso distingue tra l'attività, propria degli animali, di percezione e accumulazione delle immagini nella memoria, e le attività specificatamente umane – intenzionali e cognitive – di memorizzazione, ricordo e immaginazione:

Anche gli animali possono percepire, per mezzo dei sensi corporei, i corpi esteriori, ricordandosene dopo che si sono fissati nella memoria; desiderare, fra essi, quelli che sono utili, fuggire quelli che sono nocivi. Ma non possono invece fissare su di essi l'attenzione; ritenere, oltre ai ricordi spontaneamente captati dalla memoria, quelli che ad essa si affidano intenzionalmente; imprimervi di nuovo, quando stanno già per cadere in dimenticanza, ricordandoli e pensandoli in modo che, come il pensiero si forma a partire dal contenuto della memoria, così lo stesso contenuto della memoria sia consolidato dal pensiero; costruire visioni immaginarie raccogliendo e, per così dire, ricucendo questi e quei ricordi presi di qui e di là; vedere come, in questo genere di cose, il verosimile si distingue dal vero, non nell'ordine spirituale, ma perfino nell'ordine materiale; tutti questi fenomeni, ed altri di tal genere, sebbene si svolgano e si trovino nell'ordine sensibile e nell'ordine delle conoscenze che l'anima ha attinto per mezzo dei sensi corporei, tuttavia non sono estranei alla ragione, né sono un qualcosa di comune agli uomini ed agli animali³⁰³.

Gli animali sono in grado di costruirsi un patrimonio di esperienze empiriche che influenzano il loro comportamento istintivo: essi possono ricordare, riconoscere e prevedere. Ma non possono memorizzare né immaginare né tanto meno comparare immagini fittizie e ricordi reali, operazioni queste che sottolineano come la conoscenza delle percezioni sensoriali sia

³⁰² *De Trin.*, 9,10

³⁰³ *De Trin.*12.2

razionale. Ma anche gli animali possiedono una coscienza particolare che è simile alla conoscenza: come nota Evodio in *De quantitate animae*, essi, pur non possedendo la ragione, tuttavia “conoscono” determinate cose e cita l’esempio del cane di Ulisse, Argo, che riconosce, a distanza di tempo, il proprio padrone:

In verità non posso ammettere che le bestie pensino, ma non posso loro sottrarre la scienza. Secondo me, il cane di cui si narra che dopo venti anni riconobbe il padrone, aveva scienza di lui³⁰⁴.

Agostino parla in questo caso di “coscienza sub cognitiva”, una sorta di percezione acuta che insieme all’appetizione e l’abitudine, premette all’animale di scegliere ciò che gli procura piacere. L’acutezza della percezione negli animali è la conseguenza del maggior attaccamento della loro anima al corpo; è infatti esclusivamente dal corpo che dipende la loro sopravvivenza e la loro riproduzione:

Devi ricordare che si tratta di una particolare facoltà sensibile e non di scienza. Molte bestie ci superano nella sensazione [...] Iddio comunque ci ha creati superiori ad esse per l’intelligenza, la ragione e la scienza. Ma la sensazione con l’aiuto dell’attaccamento che ha un gran potere, può discernere gli oggetti che sono fonte di godimento per le anime inferiori, e tanto più agevolmente perché l’anima bruta è più condizionata al corpo, in cui risiedono gli organi funzionali al vitto e al piacere, che essa riceve nel corpo stesso³⁰⁵.

Le percezioni degli animali non sono altro che una conoscenza per imitazione:

Rifletti se sei convinto che le bestie non hanno scienza e tutta l’apparenza di scienza, di cui ci meravigliamo, non è che potere della sensazione (Quant.an.56). Tuttavia esiste anche negli animali irragionevoli una parvenza di scienza che comunque scienza non è in senso assoluto³⁰⁶.

Questa “conoscenza” comprende la coscienza dell’attività o non – attività dei sensi, che gli animali possiedono in virtù del senso interno.

Ma torniamo all’uomo. E’ la stessa facoltà razionale, la stessa mente, che ha cognizione delle idee e valuta le percezioni sensoriali per poi decidere le azioni conseguenti:

³⁰⁴ *De quant. an*, 50

³⁰⁵ *De quant. an*, 54

La stessa affermazione circa la superiorità dei sensi negli animali si ritrova in *Serm 277,5*. Si tratta di un motivo di origine epicurea: cfr. LUCREZIO, *Rer. nat.* 5,222-234. L’idea che gli animali possiedano per loro natura ciò che l’uomo può acquisire soltanto con l’applicazione e la ricerca è molto comune nella speculazione greca (si pensi alla sofistica) del V secolo: cfr. PLATONE, *Protag.*, 320 c.ss; CICERONE, *Nat. deor.*2,145 ss.

³⁰⁶ *De civ. Dei*, 11,27

Ma ciò che in noi, pur non essendoci in comune con gli animali, presiede alle nostre attività di ordine materiale e temporale, appartiene senza dubbio alla ragione, ma quella sostanza razionale del nostro spirito, che ci unisce e sottomette alla verità intelligibile e immutabile, è come una derivazione e una applicazione nel trattamento e nel governo delle cose inferiori [...] per il nostro spirito che attinge la verità trascendente non esiste per regolare l'uso delle cose materiali nei limiti della natura umana un aiuto simile ad esso nelle parti che abbiamo comune con le bestie. E perciò una parte della nostra ragione riceve un'incombenza speciale, che non ha lo scopo di creare una frattura, ma di fornire un aiuto in campo subordinato [...] il nostro intelletto e l'azione, il consiglio e l'esecuzione, la ragione e l'appetito razionale [...] sono compresi nell'unità della natura e dello spirito³⁰⁷.

Quando la mente sbaglia nel valutare le percezioni, ciò accade per un'insufficiente applicazione dell'intelligenza:

L'anima viene però ingannata dalle immagini delle cose non a causa di un loro difetto, ma dalla supposizione in base alla quale le giudica, allorché, per difetto d'intelligenza, scambia le apparenze con la realtà di cui quelle sono immagini³⁰⁸.

Perciò la mente è fallibile, anche se ha accesso alle Idee. Queste permettono di distinguere le impressioni sensoriali genuine da quelle false, ma non garantiscono la correttezza di tale distinzione. Un giudizio corretto può scaturire soltanto da un esame globale basato sulle testimonianze di tutti i sensi. Per citare un esempio caro agli Stoici, un melograno di cera, che la vista giudica come vero, si rivelerà una semplice imitazione una volta sottoposto all'esame del gusto. Contribuisce, inoltre, ad una corretta interpretazione un uso intelligente della ragione. Sempre nel del *De Genesi ad litteram*, Agostino scrive:

In tutti i casi di visioni corporali si ricorre quindi all'attestazione degli altri sensi e soprattutto a quella della mente e della ragione in modo da scoprire, per quanto è possibile, che cosa c'è di vero in siffatta specie di visioni. Il carattere di verità che può essere attribuito alle Idee³⁰⁹ non è possibile attribuirlo alle percezioni, tuttavia Agostino giudica le informazioni derivate dalle percezioni in modo molto più positivo rispetto alla tradizione platonica³¹⁰.

Il carattere di verità che può essere attribuito alla conoscenza delle Idee o alla coscienza dell'esistenza individuale³¹¹ non è possibile attribuirlo alle percezioni; ma, in ultima analisi, Agostino giudica le informazioni derivate dalle percezioni molto più positivamente di quanto

³⁰⁷ *De Trin.*, 12,3

³⁰⁸ *De Gen. ad. Litt.*, 12,25,52

³⁰⁹ Cfr. *De civ. Dei* 11,26; *De Trin.* 10,14

³¹⁰ *De Gen. ad. Litt.*, 12,25,52

³¹¹ Cfr. *De civ. Dei*, 11,26 ; *De Trin.* 10,14

non faccia la tradizione platonica. Anche se le Idee garantiscono la correttezza delle percezioni, la conoscenza delle Idee non produce una conoscenza empirica di tipo scientifico. Sempre nel *De Trinitate* Agostino giunge quasi a sostenere l'autonomia delle scienze e empiriche. A suo giudizio la conoscenza della sostanza sublime e immutabile non garantisce né quella relativa alla successione dei periodi storici. Coloro i quali pretendono di essere

[...]consultati sul cambiamento delle cose mutevoli e sul concatenarsi dei secoli per il fatto che sono riusciti, tramite le creature, a comprendere la realtà trascendente ed immutabile. certo, le loro spiegazioni sono pienamente esatte e i loro argomenti decisivi nel dimostrare la dipendenza assoluta di ogni cosa temporale dalle ragioni eterne, ma ne consegue per questo che siano riusciti a penetrare queste ragioni stesse e dedurne quanti generi di animali vi siano, quali furono all'origine i loro germi, quale il processo del loro sviluppo, quali numeri reggano le loro concezioni, le loro nascite, le loro età e i loro declini, quali i movimenti regolatori dei loro istinti che li portano verso ciò che è loro naturale e li allontanano da ciò che è loro nocivo? Non si sono forse informati circa queste cose, non per mezzo di quella immutabile sapienza ma sulle pagine della storia nella sua evoluzione spaziale e temporale, prestando fede a ciò che altri hanno per esperienza appreso e consegnato ai loro scritti? [...]³¹².

Non si può presumere di riconoscere un oggetto fisico, ad esempio un albero, solo perché si possiede il concetto mentale, l'Idea, di albero. Così non si può pretendere di riconoscere un'illusione ottica di albero, per ciò che essa è, solo grazie all'Idea. In che modo, allora, l'Idea ci viene in aiuto? In *De Genesi ad litteram*. 12,25,52 Agostino afferma che la valutazione delle percezioni è resa possibile dalla facoltà delle riflessione e dall'intelligenza pratica, unite all'esperienza e alla raccolta delle informazioni ad opera dei sensi. Ma questo non basta. Quando si afferma che X è una percezione genuina, il contrario di un'illusione, o che X e Y sono due oggetti distinti, realmente presenti e non immaginati, si fa riferimento a criteri di verità numerici non derivanti dall'esperienza sensoriale. In altri termini, ci si riferisce all'idea come criterio fondamentale:

Il giudizio di verità si afferma e brilla al di sopra (delle rappresentazioni) e gli danno fermezza le regole incorruttibili del suo diritto³¹³ [...] noi giudichiamo delle realtà corporee secondo la legge delle dimensioni e delle figure, legge di cui il nostro spirito conoscenza la persistenza immutabile³¹⁴.

Definire vera una percezione, infine, significa affermare che essa partecipa dell'Idea di verità e che pertanto può essere qualificata in questo senso³¹⁵. Quindi affermare che le esperienze

³¹² *De Trin.*, 4,16,21

³¹³ *De Trin.* 9,10

³¹⁴ *De Trin.* 12,2

³¹⁵ Cfr. *Solil.* 1,27

sensoriali sono vere, equivale ad affermare che sono belle³¹⁶ o buone³¹⁷; in ogni caso, la nostra affermazione è basta su un criterio trascendente, cioè l'Idea.

³¹⁶ Cfr. *De Trin.*, 9,11

³¹⁷ Cfr. *De Trin.*, 8,4

Il gusto dei Manichei

La dottrina morale dei Manichei: i tre sigilli

Il mito manicheo mirava a far conoscere le due sostanze o “radici” del mondo: Luce e Tenebre; Bene e Male¹. Tutto il mondo non ha altro scopo che la liberazione delle luce; questa è talmente nascosta nelle tenebre che l’uomo, restauratore dell’ordine cosmico, vi deve dedicare tutti i suoi sforzi e tutta la sua vita per poterla liberare e purificare il mondo. Il rigido ascetismo manicheo è condensato in una serie di precetti che abbracciano tutta la vita, raggruppati sotto tre capi, o *tria signacula*, per riprendere l’espressione dello stesso Agostino, relativi a tre ordini di attività, corrispondenti a tre organi: bocca, mano, seno, organi ai quali il perfetto manicheo apporrà come un sigillo che rispetterà scrupolosamente.

Le ingiunzioni che si riferiscono a ciascuno di questi sigilli concernono rispettivamente i peccati suscettibili di essere commessi “nel pensiero”, “nella parola”, “nell’azione”, e tutti includono proibizioni. Il “sigillo della bocca” ordina di astenersi dalle cibarie carnee e sanguinolente, dal vino, dalle bevande fermentate, come pure dai pensieri malvagi, da ogni discorso menzognero, violento o blasfemo; il “sigillo della mano” ordina di non commettere alcun atto o fare alcun gesto che siano tali da ledere in alcun modo la “Croce di luce”, l’“Anima vivente” ovunque quaggiù crocifissa; quanto al “sigillo del seno”, impone la continenza e la purezza sessuale, condannando la *libido seminalis*, le passioni e le relazioni carnali, la procreazione.

L’immagine evocata dalla parola “sigillo” (latino *signaculum*, greco e copto *spragis*, iraniano *muhr*, arabo *hawat*) suggerisce che si tratta di “divieti” fermi, gravi e radicali. Tuttavia, osserva Puech:

[...]le regole qualificate in tal modo non hanno soltanto l’effetto e lo scopo di “vietare”, di proibire con il più estremi rigore. Hanno anche valore e portata positivi. SI ritiene veramente che il “sigillo” che le simboleggia contrassegni e copra con la sua impronta tre fra le parti principali del corpo, ostruisca, chiuda in tal modo, come è proprio di un sigillo, le aperture dei sensi attraverso le quali la tentazione e il male penetrano all’interno dell’uomo o manifestano il loro effetto[...]².

¹ Sul manicheismo si veda lo studio di H. C. PUECH, *Sul manicheismo e altri saggi*, Torino, 1995

Sul mito manicheo cfr. A. PINCHERLE, *Vita di Agostino*, Roma, 2000, pp. 23 -26

² PUECH, *Sul manicheismo* cit., p. 65

Vietando l'accesso degli influssi malefici o delle intenzioni e impulsi malvagi nell'anima, il "sigillo" costituisce una sorta di barriera a protezione dell'uomo interiore. Scrive Puech:

Da questo punto di vista, l'operazione qui paragonata alla "apposizione di un sigillo" è confrontabile a quello che in altri testi i manichei chiamano lo "sbarramento delle porte"[...]³.

Porte che sono quelle dei sensi o degli organi di senso: *occhi, orecchie, naso, bocca, mani*. Aprirle o lasciarle aperte equivale a provocare e a permettere l'irruzione al proprio interno dei "demoni esteriori", esporsi a peccare; chiuderle, "raccolgere insieme le proprie membra", operare la "chiusura dei sensi", corrisponde al contrario, a sottrarsi alle sollecitazioni della carne e del mondo, a rifiutare il male, a conservare la propria anima integralmente pura e buona quale essa è per essenza. L'interdizione conclude così a un risultato positivo.

Di fatto, la regola dei "tre sigilli" non viene osservata nel suo rigore più stretto che dai fedeli giunti o chiamati alla perfezione, dagli "Eletti" e dai "Santi". Meno severe sono infatti le leggi che regolano il comportamento dei semplici credenti, degli "Uditori" o dei "Catecumeni". Secondo Puech, la morale manichea, destinata interamente a permettere all'anima di liberarsi dalle Tenebre della Materia per ricongiungersi con la Luce, piuttosto che un'etica, costituirebbe un sistema ascetico⁴.

Dalla rigidità e severità di queste regole derivano, poi, una serie di attenuazioni apportate dal manicheismo all'interpretazione e all'applicazione della dottrina morale. Si è trovato necessario, come già accennato, stabilire una distinzione fra i propri aderenti a seconda della capacità dimostrata da ciascuno di essi nel conformare – con maggiore o minore esattezza – la propria condotta alla "Regola di santità" e a ripartirli in due classi: gli "Eletti" o "Perfetti" da una parte, gli "Uditori" e i "Catecumeni", dall'altra, arrivando, così, a delineare una sorta di doppia morale, una duplice regola di condotta. Agli Uditori è permesso persino dedicarsi ad attività profane: è consentito loro dedicarsi all'agricoltura e, quindi, seminare e raccogliere; mangiar carne e bere vino⁵.

Assai diversamente vanno, invece, le cose per i "Perfetti". Essi sono tenuti di massima a osservare letteralmente, senza eccezioni né attenuazioni, gli ordini prescritti dalla regola dei "tre sigilli". Il loro regime di sussistenza è ridotto allo stretto indispensabile: parole d'ordine

³ Ibidem

⁴ PUECH, *Sul manicheismo* cit., p. 66

⁵ Cfr. ALFARIC, *L'evolution intellectuelle* cit., pp. 149-54

sono “digiuno” e “preghiera” e “astinenza”. In particolare sono loro rigorosamente proibiti ogni cibo grasso, ogni bevanda inebriante, ogni gesto dannoso ai vegetali e qualsiasi altro, ogni contatto e ogni rapporto carnale⁶. Solo una rigida osservanza alle regole potrà garantire loro la salvezza.

Il sigillo della bocca: il nutrimento dell’“Eletto”

Le proibizioni alimentari imposte ai Manichei sono discusse in quello che viene chiamato *oris signaculum* - la cui critica occupa da sola i tre quarti dello sviluppo dedicato ai tre sigilli nel suo *De moribus manichaeorum*. Questi rigidi precetti a cui sono sottoposti i Manichei, specie quelli che riguardano le regole alimentari, sono fonte di grande interesse per sAgostino, il quale, come avremo modo di osservare nelle pagine che seguiranno, nel suo scritto dedicato ai *Costumi della Chiesa Cattolica e a quelli dei Manichei*, non manca, con tono sarcastico, di prendere in esame ciascun aspetto di questi precetti e di dimostrarne, secondo il suo pensiero, l’assurdità.

Il nutrimento degli Eletti può essere soltanto vegetariano⁷ dato che gli animali sono di origine demoniaca e che le particelle di luce che potrebbero trovarsi imprigionate in essi rischiano di esserlo per sempre. Il sacerdotale *hominum genus*⁸ dovrà dunque astenersene rigorosamente. Agostino ritorna spesso su questo argomento: *Perchè dunque guardate come impura ogni carne? (...) Perchè ve ne astenete rigorosamente?*⁹; e ancora (...) *Perchè se ogni carne è immonda, come voi affermate (...) perchè la tua detestabile superstizione ti fa rifiutare anche il pesce?*¹⁰. Adimanto per primo, e Fausto dopo di lui, hanno sostenuto che il Signore Gesù ha proibito ai suoi discepoli l’uso della carne¹¹. Questo disgusto degli eletti per ogni carne era tale che essi consideravano pericoloso anche il semplice contatto di altri alimenti con la carne¹². In un passo del *De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum*, Agostino istituisce un interessante parallelo tra carne e musica. Egli, infatti, sostiene che i

⁶ Cfr. ALFARIC, *L’evolution intellectuelle* cit., pp. 144-149

⁷ *De mor. Eccl. cath.* 2,13,29-30; 2,16, 43-44 e 45. Agostino rileva tuttavia come essi prediligano sì gli elementi vegetali, ma come questi traggano la loro forza dal letame frutto degli escrementi di quegli stessi alimenti che giudicano impuri: cfr. 2, 16.49

⁸ Cfr. *C. Faust.* 30.1

⁹ Cfr. *C. Faust.* 6.6

¹⁰ Cfr. *C. Faust.* 16.9

¹¹ Cfr. *C. Faust.*, 16.311; cfr. Adim. 15

¹² Cfr. *C. Faust.*, 31

Manichei amano e prediligono la musica che considerano in qualche modo di natura divina, eppure rifiutano la carne che fornisce la materia prima per gli strumenti musicali:

Se vi piace provare la presenza di Dio con le sensazioni piacevoli non solo della vista, dell'odorato e del gusto, ma anche dell'udito, è la carne che fornisce i nervi alle cetre e gli ossi ai flauti, ed esse, seccate, assottigliate e ritorte, diventano sonore. Così la soavità della musica, che, secondo voi, è venuta dai regni divini, noi la dobbiamo alle sordidezze delle carni morte, seccate dal tempo, assottigliate con la compressione e distese con la torsione¹³.

Peraltro il mito stabilisce che la più gran parte di sostanza luminosa da salvare sulla terra è ripartita fra i corpi umani e i vegetali, i quali, avendola ricevuta dagli Arconti e dal loro seme, la racchiudono in una proporzione più o meno forte. Donde una gerarchia di frutti e legumi commestibili, classificati secondo la parte di luce che si suppone contengano (in particolare i cetrioli e i cocomeri ne sono ritenuti i più ricchi), e la raccomandazione di mangiarli preferibilmente crudi per non farne svaporare con la cottura il succo luminoso¹⁴.

La bevanda del Perfetto è l'acqua (anche questa sottoposta a precise dosi)¹⁵; essi si astengono soprattutto dal bere vino che è il fiele dei demoni¹⁶, ma mangiano l'uva e Agostino nota con umorismo: *Riconoscono il loro dio nell'uva, ma non nella coppa* (C. Faust., 20,13). E' loro concesso, però, bere succhi di frutta¹⁷.

Tuttavia, distinguere così alimenti proibiti e alimenti leciti non basta. L'uso di quelli che sono autorizzati resta ugualmente di per sé un pericolo e un delitto, in accordo con i principi generali esposti in precedenza. Un pericolo perché il peccato penetra nel corpo con l'alimento assorbito, e, nel caso dell'alimentazione carnea, si ritiene che insozzi l'anima e la induca alla fornicazione; un delitto, perché si ritiene che cogliere un frutto e strapparlo dall'albero, raccogliere un legume e levarlo così dalla terra, sia attentare alla Vita e che il mangiare equivalga a inghiottire, a imprigionare nel proprio corpo la porzione di luce divina che è racchiusa in essi¹⁸.

¹³ *De mor. Eccl. cath* II, 16,46: «Quod si non visu et odoratu et gustu sed auditu etiam delectato praesentiam Dei placet probare, caro citharis nervos et tibiis ossa largitur, quae siccata et attrita et torta sonora redduntur. Ita dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnum sordibus exhibetur et tempore arefactis et attritione tenuatis et tortione distentis, quibus afflictationibus etiam de rebus viventibus divinam substantiam fugere praedicatis, quod etiam decoctione earum accidere dicitis. Cur ergo elixati cardui minime obsunt valetudini? Utrum igitur ab eis dum ita coquuntur, Deum an pestem discedere existimandum est?»

¹⁴ Cfr. C. Faust., 2,16,39. Al capitolo 4 si dice che sono gli alberi e le piante, secondo il mito, che traggono la loro origine direttamente dalla sostanza divina, quando essa cade dalle sfere celesti sulla terra.

¹⁵ Cfr. C. Faust., 20,23

¹⁶ Cfr. C. Faust., 20,13

¹⁷ Cfr. ALFARIC, *L'evolution intellectuelle* cit., pp. 127-131

¹⁸ Cfr. C. Faust., 6,4

Ma i Manichei non hanno mancato di trovare diverse scappatoie per aggirare le difficoltà. Da una parte, l'Eletto è ritenuto capace sia di integrare nella propria sostanza luminosa le particelle di luce incluse nell'alimento ingerito e in tal modo di assicurare loro alla sua morte, unitamente a sé, il ritorno alla massa primitiva, sia di purificare e liberare immediatamente quelle particelle mediante il processo digestivo. Anche in questo caso, Agostino, da libero sfogo alla sua vena umoristica e sarcastica, ironizzando su questa salvezza attraverso il laboratorio della pancia¹⁹, attraverso i denti e il ventre²⁰. Il polemico Agostino sembra compiacersi ad insistere sul forno, sulla marmitta gorgogliante delle sante viscere e le eruttazioni che segnano il termine di questa "raffineria gastrica". Scrive Puech:

Opera di perdizione, il fatto di nutrirsi diventa così, nel caso del Perfetto, operazione salutare, non soltanto permessa, bensì paradossalmente, raccomandabile, attuazione di ciò che sant'Agostino ridicolizza sotto il nome di "purgazione", di "salvezza per mezzo del dente, del ventre o dello stomaco"²¹.

Dall'altra parte, non è l'Eletto che si procura, raccoglie o prepara gli elementi del suo pasto. Coltivare, raccogliere, mungere, spremere, far cuocere, tutti questi peccati sono assunti a proprio carico dai Catecumeni, ai quali spetta portare le pietanze al Perfetto secondo un complesso rituale²². Davanti al piatto che gli è stato preparato e offerto, il Perfetto maledice il portatore e sostiene di non avere alcuna responsabilità nella serie di delitti che si è conclusa con il confezionamento del pane o del piatto offerto, poi congedando il portatore, lo assolve dai suoi peccati.

In questo modo il pasto si trasforma in un vero e proprio rituale salvifico: da una parte, l'Eletto, il salvatore, dall'altra l'Uditore-peccatore che solo la bontà del primo può redimere. Da parte sua il Catecumeno, il cui ruolo viene degradato, come vedremo, da Agostino a quello di servitore dedito all'"ufficio del ventre degli Eletti" (*officina ventris electorum*), si trova partecipe di questa opera redentrice e ne trae beneficio per la propria salvezza.

Scrive Agostino:

Voi mentre riposare aspettate che qualcuno dei vostri uditori si rechi, per nutrirvi, nell'orto munito di un coltello o di un falchetto e improvvisandosi omicida delle zucche delle quali offrirvi, mirabile a dirsi, i vivi cadaveri. Infatti se non le uccide cosa avete da temere in questo fatto? Se invece vengono uccise nel momento in cui vengono colte in che modo può conservarsi in esse la vita alla cui purificazione e al cui risanamento

¹⁹ Cfr. *C. Faust.*, 6,4; 6,6; 15,7

²⁰ Cfr. *C. Faust.* 2,5; *Confess.*, 3.10

²¹ Cfr. PUECH, *Il manicheismo* cit., p.70.

²² Sul rituale che accompagna il pranzo del Perfetto rimando a PUECH, *Il Manicheismo* cit., p. 71 e, in particolare, la nota 161 nella quale Puech offre una panoramica delle fonti testuali nelle quali è descritto questo cerimoniale.

voi dite di provvedere mangiando e ruttando? Ricevete dunque delle zucche viventi che, se poteste, dovrete deglutire in modo che, dopo quell' unica ferita di cui il vostro uditore si rese reo nell'atto di coglierle, anche se degno di assoluzione da parte vostra, le zucche possano giungere illese e integre almeno nell'officina del vostro ventre dove voi possiate ricostruire il vostro Dio spaccato da quella battaglia. In realtà prima ancora che i vostri denti si mettano a spaccarle vengono da voi ridotte in pezzi minutissimi se ciò piace al palato e in seguito a un così elevato numero di ferite come non potete ritenervi colpevoli? (...) Inoltre che sofferenza subiscono le zucche nel fuoco dove certamente non si ricostituisce la vita che è in loro? (...) Non dovrete dunque nutrirvi se non di quei prodotti che possono essere divorati crudi e intatti sì da provar dolore solo nel momento in cui sono colti e non da parte vostra ma dei vostri uditori - seguono le obiezioni - Ma come possiamo venire in aiuto a una vita così grande assumendo soltanto quei cibi che possono essere assorbiti molli e senza esser cotti? Se per un risultato così importante imponete ai vostri cibi tante sofferenze, perché vi astenete dall'infliggere quel solo dolore al quale vi obbliga questa circostanza? Infatti il frutto può essere consumato anche crudo, come si sono esercitati a fare alcuni di voi, e non soltanto con le mele, ma anche con tutti i legumi. Se non venisse colto, o tagliato o in qualche modo strappato dalla terra o dalla pianta non potrebbe servire da alimento. Sarebbe comunque quasi sicuramente una colpa veniale, senza la quale non sareste in grado di dare il vostro aiuto, ben diversa dalle molte sofferenze che voi non esitate, nel preparare i cibi, ad arrecare alle membra del vostro Dio. Ma l'albero piange - obietterete - quando si coglie il frutto, e nel dire questo non arrossite. Certo conosce ogni cosa la vita che è lì e prevede chi viene a lei. Quando vengono gli Eletti e colgono i frutti dovrebbe godere, non piangere, compensando quel provvisorio dolore con tanta felicità e ritenendo di essere sfuggita al grande dispiacere che avrebbe provato se fosse capitato ad altri. Perché dunque non cogliete il frutto colto il quale procurerete piaghe e dolori? (...) ²³.

Questa permissività nel pasto è controbilanciata dagli Eletti, ai quali è concesso un pasto soltanto nell'intero arco della giornata²⁴, con una serie di pratiche abituali e quasi costanti di astinenza²⁵ - come del resto Fausto stesso aveva proclamato - più rigorosi e frequenti di quelli imposti agli Uditori.

Digiunare per i manichei, non significa soltanto astenersi da certi cibi o bevande, ma, secondo un'espressione del *Vangelo secondo Tommaso* "digiunare dal mondo", rinunciare al mondo, allontanarsi e staccarsi da esso.

Precetti manichei: il *De moribus Manichaeorum*

²³ *C. Faust.*, 6,4:

²⁴ Cfr. *De mor. Eccl. cath.*, 2,13,29

²⁵ Cfr. *C. Faust.*, 6,4; 8,2; Ep. 36,27.29; 236,2

(...)Smettete finalmente di lusingare gli ignoranti celebrando il sigillo della bocca come qualcosa di grande. A meno che per caso non riteniate il non mangiare carne e il non bere vino un sigillo della bocca degno di ammirazione e di lode²⁶ .

Con tono sarcastico e caricaturale Agostino denuncia quelle che lui ritiene le stravaganze dei Manichei. F. Decret, afferma: “Se, fin da questo primo trattato della sua polemica contro il manicheismo Agostino se la prende con tanto brio con il tema dell’astinenza, probabilmente egli sapeva che questo era un potente argomento dei propagandisti della setta per attirare le reclute”²⁷. L’importanza accordata nel *De moribus manichaeorum* a quest’aspetto dell’insegnamento nelle comunità manichee africane non può infatti passare inavvertito. Uno degli aspetti fondamentali di questa polemica contro le false credenze dei mani verte sulla necessità di giudicare gli atti per il fine e quindi alla luce dell’intenzione con cui si compiono. Se così non fosse non vi sarebbe alcuna differenza tra cristiani e pagani:

si tramanda che Catilina poteva sopportare il freddo, la sete e la fame(cfr. Sallustio, Cat., 5,3) : qualità che quell’uomo dissoluto e sacrilego aveva in comune anche con i nostri apostoli. In che cosa dunque questo parricida si differenzia dai nostri apostoli, se non relativamente al fine del tutto diverso che egli perseguitava? infatti egli sopportava queste cose per soddisfare le sue sfrenatissime e crudelissime passioni: quelli invece le sopportavano per reprimere le loro passioni e costringere a sottostare al dominio della ragione (...)²⁸.

Dunque contano le motivazioni con cui si agisce. E i manichei? Quali sono i fini per cui i manichei rifiutano la carne e il vino? La *vis* polemica di Agostino è sempre viva:

(...) Anche i cristiani cattolici possono paragonare la vostra astinenza dal vino e dalla carne²⁹ a quella dei giumenti, dei molti passerii³⁰, infine anche di innumerevoli specie di vermi (...) Ma se agite così per moderazione e per reprimere la passione, che ci porta a dilettarci di certi cibi e di certe bevande e a diventare prigionieri, vi ascolto e vi approvo, ma non e’ così³¹.

²⁶ *De mor. Eccl. cath.*, 2, 13,27: «Hae igitur blasphemiae cum a corde profectae quotidie in ore vestro habitent, desinite aliquando signaculum oris vestri ad imperitorum illecebram quasi magnum aliquid praedicare. Nisi forte quod non vescimini carnibus et vinum non bibitis, signaculum oris mirandum et laudandum putatis».

²⁷ Cfr. F. DECRET, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum - livre II - De moribus Manicheorum*, in Aa. Vv., « De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum », « De quantitate animae » di Agostino d’Ippona, Palermo, 1991, p.84

²⁸ *De mor. Eccl. cath.*, 2, 13.28 De Catilina memoriae proditum est quod frigus, sitim, famem ferre poterat. Haec erant illi etiam cum Apostolis nostris spurco sacrilegoque communia. Unde igitur discernitur parricida iste ab Apostolis, nisi fine illo quem diversissimum sequebatur? Namque ille ista tolerabat, ut immoderatissimas et immanissimas expleret cupiditates, illi contra, ut eas premerent et dominantanti rationi servire cogerent[...]

²⁹ Cfr. Ps 48,13,21

³⁰ Cfr. Mt. 10,31; Lc 12,7

³¹ *De mor. Eccl. cath.*, 2, 13.28: «[...] Possunt et catholici christiani vestram a vino et carnibus abstinentiam iumentis et multis passeribus, postremo etiam innumerabilibus generibus vermium comparare.[...] Si ergo parsimoniae gratia et coercendae libidinis, qua escis talibus et potu delectamur et capimur, audio et proba, sed non ita est».

Agostino ammette la possibilità di rinunciare alla carne e al vino, ma solo se questa rinuncia ha come scopo quello di reprimere le passioni e di non cadere nelle maglie del piacere che - per parafrasare Agostino - si nasconde sempre dietro la necessità. Ma, come si legge, questo non è il caso dei Manichei. I passi che seguono dimostrano, infatti, come la definizione del sigillo della bocca sia falsa o comunque applicata con criteri per il Nostro alquanto discutibili. Il paragrafo 13.29 del secondo libro costituisce un chiaro esempio, secondo Agostino, dell'arbitrarietà con cui i Manichei applicano la teoria del sigillo. Agostino per illustrare le sue motivazioni paragona il pasto di due uomini: da una parte un uomo che lui stesso definisce frugale; dall'altra un uomo che secondo i suoi avversari corrisponde alle qualità del primo delineato dal Santo. Nel caso del primo uomo Agostino scrive:

Supponiamo che esista un uomo, e non è impossibile, così sobrio e frugale che, moderando l'appetito del suo stomaco e della sua gola (*ut appetitum ventris et gutturis moderans*), mangi una sola volta al giorno. Per il pasto gli vengano servite verdure con un po' di lardo, unte e condite con lo stesso lardo, in quantità sufficiente a togliere la fame. E per cura della salute calmi la sete con due o tre sorsi di vino puro. Questo è per lui il suo vitto quotidiano³².

All'opposto si trova il prototipo dell'uomo frugale manicheo:

Supponiamo, all'opposto, che esista un altro uomo il quale, non gustando né carne né vino, all'ora nona mangi con appetito molte e varie sorte di cibi squisiti e rari, cosparsi di abbondante pepe, e faccia altrettanto anche la sera. Beva vino addolcito con miele, mosto cotto di uva passa e succhi ricavati da frutti diversi, abbastanza simili al vino e più gradevoli ancora. E beva non quanto la sete richiede, ma quanto il piacere reclama. E faccia in modo di sostentarsi così ogni giorno, di godere di tale vitto e di tali delizie senza alcuna necessità, solo per grande voluttà³³.

Nel primo menù compaiono sia la carne che il vino e, quindi, secondo le credenze manichee è un tipo di alimentazione da condannare contrariamente al secondo menù che non prevede né carne, né vino, ma solo cibi (qui Agostino non specifica) vari, cosparsi di pepe vino addolcito con miele, mosto cotto, succhi di frutta. Insomma, un menù vegetariano. Ma c'è una differenza sostanziale tra i due uomini: il primo mangia e beve solo per dare il sostentamento

³² *De mor. Eccl. cath.*, 13.29 : « Nam quaero a vobis, si quis existat, quod fieri potest, ita homo parcus et frugi, ut appetitum ventris et gutturis moderans non epuletur bis per unum diem et huic coenanti oluscula cum exiguo lardo apponantur eodem lardo uncta atque condita, quantum fami comprimendae sat est sitimque irriget propter diligentiam valetudinis duabus aut tribus minime meracis potionibus isque illi victus sit quotidianus »;

³³ *De mor. Eccl. cath.*, 13.29 : « alius vero ex alia parte nihil gustans carnum, nihil vini, exquisitas et peregrinas fruges multis ferculis variatas et largo pipere aspersas nona hora libenter assumat, noctis etiam principio talia coenaturus, bibat autem mulsum, caroenum passum et nonnullorum pomorum expressorum succos vini speciem satis imitantes atque id etiam suavitate vincentes et bibat non quantum sitit, sed quantum libet idque sibi exhibendum curet quotidie talique victu deliciisque perfruatur, nulla necessitate, magna voluptate ».

necessario al corpo, in misura quindi ridotta; il secondo mangia quanto il piacere ne reclama. Poiché secondo Agostino conta il fine con cui si compiono le azioni e di certo assecondare il piacere è cosa degna di riprovazione, con una domanda retorica afferma:

Vi chiedo, per quanto attiene al mangiare e al bere, quale di questi due giudicate che conduca la vita in modo più astinente? Non vi ritengo ciechi al punto di anteporre questo divoratore a quello che vive di un po' di lardo e di un po' di vino³⁴.

Nel paragrafo successivo, Agostino mette in evidenza ancora una volta la contraddizione della dottrina manichea, una verità che, dando più valore all'apparenza che alla sostanza, conduce all'errore:

(...)ma il vostro errore ha un suono assai diverso. Il vostro eletto infatti, celebrato per i tre sigilli, se vive quotidianamente così come colui che abbiamo descritto, potrà essere ripreso da uno e forse da due più severi, ma non potrà essere assolutamente condannato come violatore del sigillo. Ma se anche una volta avrà mangiato come il primo, ungendosi le labbra con un po' di prosciutto rancido e bagnandole con vino andato a male, per volontà del vostro fondatore sarà giudicato violatore del sigillo e destinato subito alla geenna, con vostra sorpresa, ma anche con il vostro consenso - ed ecco la supplica di Agostino - Ve ne prego, abbandonate questo errore; ve ne prego, ascoltate la ragione; ve ne prego, rompete un po' con le vostre consuetudini. Che cosa c'è infatti di più perverso di questa stravaganza? Che cosa di più folle? A proposito di un uomo che emetta compiaciuto dalla sua pancia ripiena odor di funghi, di riso, di tartufi, di focacce, di mosto cotto, di pepe, di silfio, e che ogni giorno richieda tali cose, si può dire o pensare qualcosa di più insano che non si vede come possa sembrare che egli si sia allontanato dai tre sigilli, cioè dalla regola della santità? E, a proposito di un altro che condisce le verdure più ordinarie con un lardo che sa di fumo e ne mangia soltanto la quantità sufficiente per rifocillare il corpo, che beve tre bicchierini di vino per motivi di salute, e che passa dal cibo sopra descritto a questo, qualcosa di più insano che si prepara a supplizio certo?³⁵

Il problema evidenziato da Agostino mi sembra chiaro: bisogna reprimere il desiderio e non essere compiaciuti dalle cose materiali tra cui anche il cibo.

³⁴ *De mor. Eccl. cath.*, 13.29: «Quem tandem horum duorum, quod ad cibandum potandumque attinet, abstinentius vitam ducere iudicatis? Non opinor usque adeo vos esse caecos, ut non illum de parco lardo et vino huic gurgiti praeferatis».

³⁵ *De mor. Eccl. cath.*, II, 13, 30: «[...] sed vester error longe aliter canit. Electus enim vester tribus signaculis praedicatus, si quotidie ita vivat, ut hic quem posterius descripsimus, ab uno et duobus fortasse gravioribus reprehendi potest, damnari autem tamquam signaculi dissignator omnino non potest. Si autem semel cum illo priore coenaverit frustoque pernae vel rancido labra unxerit et vappa udaverit, solutor signaculi et gehennae illico destinatus, vestri auctoris sententia, mirantibus vobis sed tamen consentientibus iudicabitur. Quaeso relinquitte errorem; quaeso advertite rationem; quaeso aliquantum consuetudini obsistite. Quid enim est ista pravitate perversius? Quid magis delirum? Quid porro insanius dici aut cogitari potest, hominem boletos, orizam, tubera, placentas, caroenum, piper, laser distento ventre cum gratulatione ructantem et quotidie talia requirentem non inveniri quemadmodum a tribus signaculis, id est a regula sanctitatis excidisse videatur; alium vero fruges vilissimas fumoso obsonio condientem tantumque hinc assumentem, quantum refectio corporis sufficit, et tres cyathos vini sustentandae valetudinis gratia sorbentem et ab illo victu ad istum transeuntem certo supplicio praeparari?»

L'astinenza manichea

Secondo gli insegnamenti di san Paolo³⁶, scrive Agostino:

Appare chiaro dunque, come credo, il fine per cui bisogna astenersi dalle carni e dal vino. Questo fine è triplice: reprimere il piacere che abitualmente si prova soprattutto in questi cibi e che in tale bevanda arriva fino all'ubriachezza; avere riguardo per i deboli in riferimento alle cose oggetto di sacrifici e di libagioni; infine, ciò che è più importante, praticare la carità, per non ferire i più deboli che si trattengono dal farne uso³⁷.

³⁶ Ad Agostino non preme solamente ridicolizzare le credenze manichee, ma vuole fornire anche le motivazioni che supportano la sua teoria. A proposito del rifiuto di mangiare carne Agostino si richiama all'autorità di s. Paolo il quale nelle *Lettera ai Romani* (14.21) dichiara: «È bene, o fratelli, non mangiare carne né bere vino». Ma perché tale divieto? Agostino spiega: «[...]Paolo ci indica, cioè per frenare la gola che la carne e il vino sono soliti eccitare più violentemente e più smodatamente o per non dare scandalo al fratello oppure perché i deboli non se ne servano per comunicare con gli idoli» (14. 31). Questi i tre motivi per cui è bene astenersi dal consumare carne. Agostino motiva ulteriormente questa affermazione spiegando - sempre nello stesso passo - che l'analogia carne / idoli era dovuta al fatto che *nel tempo in cui viveva l'Apostolo nelle macellerie si vendeva molta carne che era stata offerta agli idoli* Nella *Lettera ai Corinzi* (1 Cor. 8,4-13) Paolo affronta qui il quesito delle liceità di cibarsi delle carni immolate agli idoli. il problema nasceva per i cristiani di Corinto perché nell'antico mondo mediterraneo la maggior parte delle carni macellate e offerte sul mercato era di provenienza sacrificale. una disposizione del consiglio di Gerusalemme (At 15,21) invitava i cristiani ad astenersi da tale carne, ma questa norma non era stata notificata ai corinzi. il problema viene affrontato da Paolo sulla base di due principi: la scienza e la carità; la prima autorizza i cristiani a pensare che gli idoli non esistono e quindi sono incapaci a produrre per sé una contaminazione; ma la seconda legge obbliga a tenere in considerazione la persona e la coscienza dell'altro. Cfr. *Commento alla lettere* di P. ROSSANO, ed. Paoline.). «E poiché si facevano libagioni agli dèi pagani anche con il vino, molti fratelli più deboli, che erano soliti comperare pure questi generi, preferirono astenersi dalle carni e dal vino piuttosto che cadere, anche inconsapevolmente, in quello che consideravano come un rapporto con gli idoli. A causa di questi, cioè dei più deboli, che non volevano scandalizzare, anche i più forti che, in virtù della loro fede più grande, giudicavano tali scrupoli da disprezzare, dovevano astenersi dalla carne e dal vino. Eppure erano consapevoli che niente è impuro se non per una cattiva coscienza, secondo il detto del Signore: Non quello che entra nella bocca, ma quello che esce, vi rende impuri (MT 15,11)». Agostino riporta numerosi passi di Paolo e in particolar modo si rifà al versetto 14 della lettera ai Romani che - come l'ha definito Lagrange, è tutto un caso di coscienza: *deboli e forti* 3). (U. VANNI, *Commento, nuovo testamento*, ed. Paoline 1989. Paolo allude ad una dicotomia che si trova nella comunità romana: una parte dei cristiani già matura nella loro fede, si considerano a buon diritto liberi dalle varie prescrizioni giudaiche riguardanti cibi, giorni, ecc. una parte della comunità invece, debole ancora nella fede, collega la propria vita cristiana a tali pratiche. Paolo pur dando ragione alla prima parte richiama l'intera comunità al reciproco rispetto e d una coesione che rispecchia la volontà di Cristo. i motivi che vengono elencati riguardano l'appartenenza di tutti a cristo, unico giudice, rispetto delle convinzioni reciproche ; necessità per ognuno di approfondire la propria fede)Una volta chiarite le motivazioni per cui è bene astenersi dalla carne Agostino così riassume il suo pensiero o, meglio, quello di Paolo:«[...]Dunque, sia che mangiate sia che beviate o facciate qualunque altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio. Non siate di scandalo né ai Giudei né ai Greci né alla Chiesa di Dio; così come io mi sforzo di piacere a tutti in ogni cosa, non cercando il mio vantaggio ma quello di molti, affinché siano salvi. Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo» (1Cor. 10, 19-33 E 11,1), (14. 34.)

³⁷ *De mor. Eccl. cath.*, 14. 35:« Apparet igitur, ut opinor, quo fine a carnibus et a vino sit abstinendum. Is finis est triplex. Ad comprimendam delectationem, quae in his maxime cibus haberi solet atque in tali potu usque ad ebriositatem pervenire. Ad tuendam infirmitatem, propter illa quae sacrificantur atque libantur. Et quod maxime commendandum est, propter caritatem, ne imbecillorum ab his continentium offendantur infirmitas».

Poiché i manichei rifiutano l'autorità della scrittura Agostino chiede loro di addurre motivazioni ragionevoli a sostegno delle loro credenze:

Persuadetemi dunque mediante la ragione in che modo le carni macchino chi le mangia, se costui lo fa senza scandalo per nessuno, senza alcun pregiudizio, senza alcuna cupidigia³⁸.

Prima di addentrarsi nel vivo della questione, dibattuta nel quindicesimo e nel sedicesimo capitolo, Agostino ripercorre la ragione di quella che lui definisce *superstiziosa astinenza* richiamando alla memoria il mito manicheo - già ricordato nelle pagine precedenti - della Luce e delle Tenebre. Secondo il mito il mondo fu costituito dalla mescolanza di due nature, quella del bene e quella del male. Ogni giorno la parte divina subisce un processo di purificazione ma

nell'attraversare la terra per risalire al cielo, questa incorre nelle piante le cui radici la fissano a terra, e così feconda e fa crescere tutte le erbe e tutti gli alberi. È da qui che traggono il loro alimento gli animali che, se si accoppiano, legano alla loro carne questa parte divina. Distogliendola così dal suo diritto cammino e rendendoglielo impossibile, essi la impigliano in errori e in tormenti³⁹.

Stando al mito, i cibi vegetali sarebbero per loro natura più adatti perchè contenenti una certa porzione di bene, tuttavia, questa viene corrotta dagli animali che nutrendosene impigliano quella parte di divino nella loro natura corporea. Solo gli Eletti, in virtù della loro castità e perfezione, possono liberare la natura benevola dalla loro prigionia e permetterle di risalire fino al sommo bene:

(...)se i cibi preparati con verdure e frutta entrano nei corpi dei santi, cioè dei Manichei, in virtù della loro castità, delle loro preghiere e dei loro salmi quanto di buono e di divino è in essi contenuto si purifica, cioè si perfeziona in ogni sua parte perchè possa tornare ai propri regni senza essere ostacolato da nessuna sordidezza⁴⁰..

³⁸ *De mor. Eccl. cath.*, 14. 35: «Ratione igitur mihi persuadete quomodo vescentem carnes coinquent, si sine ulla offensione, sine ulla infirma opinione, sine ulla libidine sumantur?».

³⁹ *De mor. Eccl. cath.*, II, 15. 36: «Pars autem illa divina ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur, sed haec per terram exhalans, et ad caelum tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terrae affiguntur atque ita omnes herbas et arbusta omnia fecundat et vegetat. Hinc animalia cibum capiunt, quae si concumbunt, ligant in carne divinum illud membrum et a suo certo itinere aversum atque impeditum erroribus aerumnisque implicat».

⁴⁰ *De mor. Eccl. cath.*, II, 15. 36 :«Itaque cibi qui de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos veniant, id est ad Manichaeos per eorum castitatem et orationes et psalmos, quidquid in eis est luculentum et divinum purgatur, id est omni ex parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur. Hinc est quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem vel aliquid frugum vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dare prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat».

Anche l'astinenza pratica dagli eletti risponde ad un fine: quello di contribuire alla purificazione della *pars dei* prigioniera della natura del male, in modo da consentirle di riconquistare il proprio statuto originario e di tornare nel regno della luce⁴¹. Se le verdure sono solo toccate da questa "sozzura" le carni, invece, ne sono interamente impregnate:

Le carni poi, a sentire voi, sono addirittura impregnate di tali sozzure. Infatti voi sostenete che qualcosa della parte divina fugge via quando si colgono le verdure e la frutta; fugge via anche quando si rovinano o premendole o pestandole o cocendole o perfino mordendole e masticandole. (...)Fugge via infine durante il nostro riposo, quando il calore interno opera nel nostro corpo la cosiddetta digestione. E dunque la divina natura fugge via in tante occasioni, ma resta qualcosa di assolutamente sordido da cui si forma la carne mediante l'accoppiamento, pur tuttavia con un'anima di buona specie, perché, quantunque nei ricordati movimenti se ne vada via la maggior parte, però non tutto il bene. Sicché, anche quando l'anima avrà abbandonato la carne, resteranno ancora tantissime immondezze, capaci perciò di contaminare l'anima di coloro che mangiano le carni⁴².

Agostino è estremamente preciso nell'elencare tutte le pratiche che in qualche modo contribuiscono alla fuga dagli alimenti della *pars* divina. Da una parte vi sono attività legate alla pratica culinaria vera e propria e, in questo senso Agostino e implicitamente fornisce, ancora una volta, notizie interessanti sulle modalità di preparazione degli alimenti; dall'altra si riferisce a normali processi fisici e meccanici che il nostro corpo compie durante l'assunzione di un cibo, come la masticazione e la digestione.

Secondo i Manichei, dunque, la *pars dei* presente negli alimenti fugge via ogni qualvolta si colga della frutta o della verdura; ogni volta che si rovinano premendole (*terendo*), o pestandole (*vel molendo*); compiendo la più comune delle operazioni culinarie, cioè, cuocendole (*vel coquendo*) e, addirittura, mordendolo o masticandole (*vel meordendo, vel mandendo*), operazioni, quest'ultime, senza le quali non può verificarsi alcun processo alimentare, almeno che, ovvio, non si tratti di liquidi.

⁴¹ A questo proposito LUIGI ALICI e ANTONIO PIERETTI, Citta' Nuova, 1997, osservano: «Ma, in quanto esclude che in termini sia logici che ontologici, si possa parlare di una *pars dei* distinta da dio, denuncia anche l'infondatezza del fine che gli eletti intendono perseguire mediante l'astinenza. Subito dopo Agostino dice che questo è il motivo per cui i Manichei si rifiutano di dare delle semplici verdure ad un mendicante: questo infatti non possederà quel grado di purezza necessario per liberare la *pars dei* presente negli alimenti vegetali facendola, invece, rimanere ancorata a terra».

⁴² *De mor. Eccl. cath.*, II, 15, 37: «Carnes autem iam de ipsis sordibus dicitis esse concretas. Fugit enim aliquid partis illius divinae, ut perhibetis, dum fruges et poma carpuntur; fugit cum affliguntur vel terendo vel molendo vel coquendo vel etiam mordendo atque mandendo. Fugit etiam in omnibus motibus animalium, vel cum gestiunt, vel cum exercentur, vel cum laborant, vel cum omnino aliquid operantur. Fugit etiam in ipsa quiete nostra, dum in corpore illa quae appellatur digestio interiore calore conficitur. Atque ita tot occasionibus divina fugiente natura quiddam sordidissimum remanet, unde per concubitus caro formetur, cum anima tamen boni generis, quoniam quamvis plurimum, non tamen totum bonum, memoratis illis motibus evolat. Quocirca, cum anima etiam carnem deseruerit, nimias sordes reliquas fieri, et ideo eorum qui vescuntur carnibus animam coinquinari».

Agostino smaschera le false credenze: il colore

Al capitolo 16.38 Agostino dichiara:

io mi sforzerò di smascherare queste cose (riferendosi alle false credenze dei manichei), per quanto Dio si compiacerà di aiutarmi, in modo che risulti ben chiaro quanto esse siano false e assurde non solo al giudizio dei prudenti, per i quali sentirle e disapprovarle è tutt'uno, ma anche alla stessa intelligenza comune⁴³.

Nel perseguire il suo scopo, Agostino prende in esame tre aspetti, legati alla percezione culinaria, ritenuti fondamentali dai Manichei per giudicare la bontà o meno di un cibo: il colore, l'odore e il sapore. I Manichei ritenevano che una certa parte di Dio si manifestasse nello splendore del colore, della gradevolezza dell'odore e della soavità del sapore, nel frumento, nei legumi, nelle verdure, nei fiori e nella frutta⁴⁴ (c16.39).

Ora, se l'unico criterio di valutazione è il colore, allora – ammette Agostino - bisognerebbe includere nelle diete molte altre cose che di certo il nostro palato si rifiuterebbe di giudicare buone. Ad esempio, il letame degli animali, un residuo immondo delle stesse carni, risplende tuttavia di diversi colori, quale bianco, quale per lo più oro, e quale dello stesso genere dei colori che nella frutta e nei fiori sono percepiti come segni della presenza intrinseca di Dio ma chi si azzarderebbe a mangiarlo?

Nel rilevare le contraddizioni di queste teorie manichee sul colore, Agostino scrive:

(...)Perché giudicate la lucentezza e lo splendore dell'olio come segni di copiosa mescolanza di bene, preparandovi a purificare con esso la gola e il ventre, e poi avete orrore ad accostare le labbra alle gocce di identico splendore stillanti da una grassa carne? Perché credete che il dorato melone provenga dai tesori di Dio e non credete che vi provenga il grasso rancido del prosciutto o il giallo dell'uovo? Perché, secondo voi, il bianco nella lattuga annuncia Dio, e nel latte non lo annuncia? (...) ⁴⁵.

⁴³ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,38: «[...] Quamobrem ita ego ista conabor refellere, quantum me Deus adiuvere dignabitur, ut non solum prudentium iudicio, quo simul ac dicta fuerint improbentur, sed ipsi etiam vulgari intelligentiae quam sint falsa et absurda satis eluceat».

⁴⁴ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,39: «[...] Cur nitorem atque fulgorem olei clamare copiam coadmixti boni arbitramini et ad id purgandum fauces et ventrem paratis, de pingui autem carne simillimi fulgoris destillantibus guttis labra contingere formidatis? Cur de thesauris Dei melonem putatis esse aureum et pernae adipem rancidam vel ovi medium non putatis? Cur vobis candor in lactucis praedicat Deum, in lacte non praedicat? [...]».

⁴⁵ *De mor. Eccl. cath.*, II,?

Come ha dimostrato Agostino giudicare le vivande dal colore dovrebbe portare ad includere nella dieta manichea anche elementi carnei che essi invece rifiutano. Ma l'inganno si nasconde anche nell'odore.

L'odore

Se l'esistenza di Dio è testimoniata anche dall'odore gradevole, allora, - conclude Agostino - si dovrà ammettere che una certa parte di bene risieda anche in tutti quegli unguenti che si ricavano dalle carni di alcuni animali(16.40). Eppure questi sono ritenuti immondi. Non solo: anche i cibi cotti insieme alla carne risultano migliori di quelli cotti senza:

i cibi stessi, che si è soliti cuocere con carni di buona qualità, mandano un odore più gradito di quando sono cotti senza carni⁴⁶.

Anche questo è un passo interessante da cui si può ricavare un'informazione utile sulle pratiche culinarie dell'epoca: è desumibile, infatti, che fosse pratica comune cuocere i cibi, comprese quindi le verdure, con della carne per renderli più saporosi. Ma tornando all'odore Agostino fa notare ai suoi avversari un'altra contraddizione del loro ragionare:

Infine, se voi giudicate più pure le cose che mandano un profumo più soave, dovrete mangiare con maggiore avidità certa mota che bere l'acqua di cisterna, perché la terra secca, bagnata di pioggia, diletta le narici con uno straordinario odore, e la mota che se ne è formata profuma di più dell'acqua piovana più pura, se si raccogliesse⁴⁷.

Il sapore

L'ultima credenza che Agostino si propone di dimostrare come fallace è quella secondo cui Dio si riconosce in determinati sapori. In un passo precedente Agostino aveva espresso il suo disdegno per quanti ritenessero che Dio, la cui essenza per definizione può essere solo concepita con lo spirito e non con i sensi, potesse essere scoperto con il naso e con il palato. Qui ribadisce il concetto, ma lo fa prendendo in prestito, in qualche modo, la teoria manichea e portandola alle estreme conseguenze, stilando una vera e propria lista di alimenti

⁴⁶*De mor. Eccl. cath.*, II, 16,40: «Cibi denique ipsi, qui cum carnibus meliusculis concoqui solent, multo iucundius olent quam si eis caro defuisset».

⁴⁷*De mor. Eccl. cath.*, II, 16,40 :«Postremo si suavius olentia mundiora iudicatis, quodam luto vesci avidius, quam cisterninam aquam bibere debuistis; quia perfusa imbri terra siccior nares miro odore permulcet meliusque olet tale lutum, quam si exciperetur pluvia purior».

ordinandoli fundamentalmente secondo due criteri: da una parte la dolcezza di certi cibi e bevande, dall'altra criteri che sembrano corrispondere ad un piacere culinario per i gusti forti:

Quanto poi al fatto che è necessaria l'attestazione di un sapore per riconoscere che in un corpo abita una parte di Dio, allora egli abita più nei datteri e nel miele che nella carne di porco, ma più ancora nella carne di porco che nella farina di fave, più ancora nel fico che nel fegato ingrassato con i fichi: ecco io ve lo concedo, ma anche voi concedete che abita più nel fegato che nella bietola. Quindi, se il sapore fa riconoscere la presenza di Dio, questo ragionamento non vi costringe a confessare che certe radici, che di certo per voi sono tutte più pure della carne, ricevono Dio dalla carne stessa? Infatti le verdure cotte con le carni sono più saporose e, mentre le erbe di cui si nutrono le pecore non possiamo gustarle, insaporite nel latte le giudichiamo più belle di colore e più gradevoli di sapore⁴⁸.

Tra gli alimenti che soddisfano una certa predilezione degli uomini per i sapori dolci vi sono i datteri, il miele e i fichi. La predilezione dell'uomo per il dolce, come abbiamo visto, lo porta a considerare che Dio abiti in questi alimenti più che nella carne, il cui sapore forte è comunque da preferire alle verdure che non raggiungeranno mai lo stesso valore attribuito alla carne, ma che in qualche modo possono essere rese più gradevoli se cotte con esse.

Gli errori di valutazione

Agostino riprende il suo discorso e ancora una volta non manca di far notare come questi tre criteri, se applicati singolarmente, non garantiscano la bontà dei cibi o la contraddizione in cui cadono i Manichei quando, seppure in presenza di un pezzo di carne che soddisfa i tre requisiti (colore, odore, sapore), essi si rifiutano di mangiarla. In questa sua discussione sul bene e sul male egli dichiara di essere costretto a ricorrere non a scrittori o uditori, ma piuttosto a cuochi e pasticceri[*inserirsi nociva arte*]. L'arte culinaria dunque diviene l'unico terreno di confronto tra Agostino e i suoi interlocutori (16.41). Protagonista di questa discussione è un porcellino arrosto.

Un porcellino arrosto (in questa discussione con voi sul bene e sul male sono costretto a ricorrere non a scrittori ed editori, ma piuttosto a cuochi e pasticceri), un porcellino arrosto dunque è bello di colore, gradito di odore e piacevole di sapore: avete un

⁴⁸*De mor. Eccl. cath.*, II, 16,40 :«Quod si saporem opus est attestari, ut cognoscamus habitare in corpore aliquid Dei, magis habitat in dactylis et melle quam in carne porcina, sed magis in carne porcina quam in faba, magis in fico quam in ficato, ecce concedo; sed et vos concedite, magis in ficato quam in beta. Quid quod ista ratione cogimini confiteri quasdam stirpes, quas certe omnes mundiiores vultis quam carnem, ex ipsa carne accipere Deum, si sapore Deus immixtus agnoscitur? Nam et olera sapidiora fiunt cocta cum carnibus, et herbas quibus pecora pascuntur, gustare non possumus; conversas autem in succum lactis et colore praestantiores, et sapore commodissimas iudicamus».

indizio perfetto della presenza in lui della sostanza divina. Vi invita con una triplice testimonianza e desidera essere purificato dalla vostra santità. Gettatevi sopra, perché esitate?⁴⁹

Al di là dell'ovvia considerazione che si può fare su questo passo, e cioè che il porcellino arrosto doveva essere particolarmente apprezzato dai palati di allora, è interessante vedere come Agostino concluda le sue argomentazioni:

Perché col mangiare pietanze di carne divenite immondi e non divenite immondi invece col disputare di queste mostruosità [...] ?

Se è possibile incappare in errore anche di fronte all'evidenza (il maialino possiede tutte le caratteristiche necessarie per essere giudicato buono), se ci si ferma a considerare e giudicare gli alimenti solo in base ad uno dei sensi, la vista o l'olfatto, allora appare evidente come

Col solo colore i rifiuti di un bambino vincono la lenticchia - che essendo un vegetale, secondo quanto detto fino ad ora, dovrebbe godere di grande considerazione poiché più vicina in qualche modo a Dio - oppure col solo odore un pezzetto di carne arrosto supera un fico dolce e verde⁵⁰

Anche giudicare cibi e bevande in base alla loro lucentezza porta inevitabilmente a grossolani errori di valutazione: ad esempio i Manichei, sempre alla ricerca della Luce, condannano e rifiutano la carne, eppure il suo grasso fornisce la materia prima per le lucerne; per non parlare del letame del bue da cui i contadini ricavano combustibile per il loro focolare.

Siete di nuovo in imbarazzo (...) se poi dite - e infatti dite anche questo - che le foglie dell'ulivo, quando sono bruciate, producono un fuoco in cui si rivela la presenza della luce, cosa che invece non fanno le carni quando vengono bruciate, che direte del grasso che fornisce la luce a quasi tutte le lucerne in Italia? Che cosa del letame bovino, che è certamente più immondo della carne del bue e che, seccato, serve ai contadini per il focolare in modo che non conoscono fiamma più facile e fumo più terso? E allora, se la lucentezza e lo splendore denotano una presenza più rilevante della parte divina, voi non la purificate, non la rivestite di un sigillo, non la liberate? (...)⁵¹

⁴⁹ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,41: «Porcellus assus - hoc enim cogitis, ut de bono et de malo non scriptoribus et librariis sed coquis et dulciariis ministris vobiscum potius disseramus -, porcellus ergo assus et colore nitidus, et odore blandus, et sapore iucundus est; habetis perfectum divinae substantiae in habitantis indicium; trino testimonio vos invitat et purgari vestra sanctitate desiderat. Invadite, quid cunctamini? »

⁵⁰ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,41: «Colore solo lenticulam fimus vincit infantis, odore solo assa offella superat mitem ac viridem ficum, sapore solo haedus occisus herbam quam vivus pascitur vincit».

⁵¹ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,42: «Ad illas igitur reducimini angustias, ut magis in sanguine et in his quae animalium carnibus foetidissima sed nitide colorata in vicis egeruntur, quam in olivae foliis pallentibus partem Dei habitare fateamini. Quod si dicitis, nam etiam hoc dicitis, olivae folia cum incenduntur ignem emittere, in quo praesentia lucis apparet, carnes autem cum incenduntur non idem facere, quid de adipe respondebitis, qui prope omnes Italas lucernas illuminat? Quid de fimo bubulo, qui est certe bovis carne sordidior, quo siccato rustici sic utuntur ad focum, ut eius igne facilius nihil sit fumoque purgatius? Quid quod si nitor et fulgor maiorem praesentiam divinae partis ostendit, eam vos non purgatis, non consignatis, non liberatis?».

Ma si dovesse utilizzare come unico criterio la lucentezza, allora - conclude Agostino - sarebbe logico far rientrare nella propria dieta squame di pesci, certi vermi e certe mosche che emanano una certa luce. Eppure non è così:

Così pure, anche se vi nutrireste di carni, non fareste di certo entrare nelle vostre pietanze né squame di pesci, né certi vermicciattoli e certe mosche, che anche di notte brillano tutte di una luce propria⁵².

Utili consigli gastronomici: frutta, verdura, carne

Dove aver espresso, avvalorati da numerosi esempi, i suoi dubbi sulle credenze manichee, Agostino chiede ai suoi avversari, una volta messi da parte gli occhi, il naso e il palato come giudici, dove trarranno le informazioni

per insegnare non solo che la parte più grande di Dio si trova nelle radici anziché nelle carni, ma anche che qualcosa di Lui è soltanto nelle radici?⁵³

Se i Manichei riponessero il loro giudizio sulla congruenza delle parti, allora il problema sarebbe risolto, ma Agostino sa che non è così, perché essi non sono in grado di penetrare con la mente la forza dell'essenza. La domanda è incalzante:

(...)Ma se vi accontentate delle testimonianze dei sensi corporei (...) - come potete provare che, per il passare del tempo e in seguito ad alcune schiacciate, la sostanza del bene fugge via dai corpi, soltanto perché, come asserite, Dio se ne parte ed emigra di luogo in luogo? - conclude il Santo - Questa è pura demenza⁵⁴.

A questo punto Agostino si rifà alla propria esperienza pratica e confuta la teoria manichea seconda la quale sminuzzando, tritando, masticando, il cibo perde la sostanza divina.

(...)Infatti molte cose strappate dagli alberi o sradicate dalla terra, diventano migliori se passa un po' di tempo prima che vengano sulle nostre mense; questo è il caso

⁵² *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,42: «Siquidem est maxime in floribus, ut omittam sanguinem et innumerabilia in carne vel ex carne simillima, quos certe flores habere in epulis non potestis qui si etiam carnibus vesceremini, squamas certe piscium et quosdam vermiculos atque muscas, quae omnia etiam in tenebris luce propria coruscant, pulmentis vestris non adhiberetis».

⁵³ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16. 43: «unde docebitis non modo maiorem Dei partem in stirpibus esse quam in carnibus, sed omnino esse aliquid eius in stirpibus?»

⁵⁴ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16. 43: «Sed si corporalium sensuum testimoniis delectamini, quod necesse est his qui vim essentiae mente videre non possunt, quomodo probatis per moram temporis et per obtritiones quasdam fugere de corporibus substantiam boni, nisi quia inde discedit Deus, ut asseritis, et de loco in locum migrat? Plenum est dementiae».

del porro, della cicoria, della lattuga, dell'uva, delle mele, dei fichi e di alcune qualità di pere.

Nella riga successiva Agostino specifica meglio:

E inoltre molte, se non si mangiano subito appena colte, si colorano meglio, riescono più salutari per il corpo e hanno un sapore più piacevole per il palato (...) - lo stesso consiglio vale anche per la carne - Anche la carne degli animali uccisi il giorno prima è senza dubbio più gradevole e più accetta; non dovrebbe essere così se, come voi asserite, l'animale conservasse una quantità maggiore di bene il giorno stesso in cui è stato ucciso che non il giorno dopo, quando la sostanza divina se ne sarebbe fuggita in porzioni maggiori⁵⁵.

Consigli utili per un buon vino

Non mancano preziose indicazioni anche sulle bevande e in particolar modo sul vino.

Agostino parte qui da una verità per lui assoluta:

Chi ignora, in verità, che il vino invecchiando diventa più puro e migliore?⁵⁶

Ma migliore in che senso? Agostino spiega che il vino invecchiato diviene più aromatico, ma non per sconvolgere i sensi - come ritengono falsamente i Manichei - ma più adatto a rin vigorire il corpo, purché se ne faccia uso secondo la misura che deve regolare ogni cosa.

Secondo Agostino, infatti, non sarebbe tanto il vino a sconvolgere i sensi, ma il mosto più recente:

Lo sconvolgimento dei sensi infatti suole avvenire più rapidamente con il mosto più recente, di modo che, se è restato per un po' di tempo nel tino e ha fermentato, stordisce quanti si sporgono su di esso, li fa precipitare giù e, se non sono soccorsi in qualche modo, toglie loro la vita⁵⁷.

⁵⁵ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16. 43: «Multa enim carpta de arboribus vel evulsa de terra, antequam ad cibum nostrum veniant, interpositione aliqua temporis meliora redduntur, ut porri et intiba, lactucae, uvae, mala, ficus et quaedam pira et multa praeterea quae et colorantur melius, dum non statim ut decerpta fuerint, absumuntur et corpore capiuntur salubrius et sapiunt in ore conditius; quae tanta commoditas et suavitas inesse his rebus minime deberent secundum vestram sententiam, si tanto desertiora bono fierent, quanto diuturnius reponuntur, postquam a terra quasi a matre separata sunt. Caro ipsa pridie occisorum animalium profecto est iucundior atque commodior; non autem ita esse oportebat, si, ut asseritis, plus haberet boni eo die recens animante interempto quam postpridie, cum divinae substantiae maior fuga facta esset».

⁵⁶ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16.44: «Vinum vero vetustate purius meliusque fieri quis ignoret?»

⁵⁷ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16 ?«Nam musto recentiore perversitas sensuum citius solet accidere, ita ut si aliquando in lacu remanserit aliquantumque ferbuerit, intuentes desuper percusso cerebro praecipites agat et nisi aliquo modo subveniatur, exstinguat.»

Se dunque i Manichei rifiutano il vino perchè credono che in esso *sia il fiele dei principi delle tenebre*, perchè dunque non si astengono anche dal mangiare l'uva? Questa una domanda che sembra destinata a rimanere senza una risposta precisa. Agostino dice solo questo:

Quel fiele nel tino sarà più abbondante di quando era negli acini? In tal caso, con la fuga del bene, il male resterà, per così dire, più puro e - ciò accade con il passare del tempo - le uve appese e conservate non sarebbero dovute diventare più mature, più dolci e più sane, e il vino stesso, di cui si è detto sopra, non sarebbe dovuto diventare più limpido e più trasparente con la perdita della luce, e più salutare con la fuga della sostanza salutare⁵⁸.

Consigli pratici

Come abbiamo visto l'assurda credenza manichea considera il tritare, lo sminuzzare, la masticazione e la digestione come elementi pericolosi perchè favoriscono l'occasione per la natura divina di fuggire via. Anche in questo caso Agostino riporta numerosi esempi che confutano questa teoria. La sua argomentazione verte su tre alimenti in particolare: il succo d'orzo, la farina e il miele.

Per quanto riguarda la prima bevanda Agostino nota come essa acquisti un sapore più gradevole se la si agita:

Taluni imitano il vino con la birra, la quale diviene ottima se la si agita. Certamente poi non è affatto da trascurare che questo genere di bevanda inebria assai presto; tuttavia non avete mai detto che il succo dell'orzo è il fiele dei principi⁵⁹.

Da questo breve passo si possono trarre due notizie: la prima è che l'orzo era considerato un sostituto del vino e che, in secondo luogo, come quest'ultimo aveva la capacità di inebriare. A questo proposito Agostino fa notare - con tono sempre polemico - una delle tante contraddizioni in cui spesso cadono i manichei che, se da un lato rifiutano ogni alimento che

⁵⁸ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,44: «Iam vero quae tanta perversio est, vinum putare fel principum tenebrarum et uvis comedendis non parcere? Magisne inerit illud fel cum in cupa, quam cum in acinis fuerit? Quod si bono discedente quasi meracius remanet malum et id temporis mora contingit, non oportebat easdem uvas suspensas atque servatas fieri mitiores, dulciores, salubriores neque ipsum vinum quod supra dictum est, et amissa luce liquidius atque luculentius, et salutifera substantia discedente salubrius».

⁵⁹ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,46: «Hordei quidam succo vinum imitantur, quod movendo fit optimum. Sane, quod minime praetereundum est, hoc genus potus citissime inebriat nec tamen umquam succum hordei fel principum esse dixistis».

possa in qualche modo sconvolgere i sensi, dall'altro ammettono nella loro dieta l'orzo i cui effetti - secondo il Nostro - sono simili.

Il secondo esempio di cui si avvale il Santo riguarda, come si è detto, la farina. Egli osserva che, se abilmente mescolata per un tot di tempo, questa si indurisce e diventa migliore.

Agostino ci dice anche che per ottenere tutto ciò deve essere mescolata con poca acqua:

La farina, quanto è più scarsa l'acqua con cui è abilmente mescolata, tanto più si indurisce affinché, a forza di maneggiarla, diventi migliore e, cosa rispetto alla quale non si può dire niente di più perverso, più bianca con il fuggire della luce⁶⁰.

L'ultimo esempio è quello del miele: anche questo, come la farina, se lavorato a lungo, acquista un colore più bello e il suo sapore viene esaltato:

Il pasticcere lavora a lungo il miele fino a che acquisti un candore e una dolcezza più sana e moderata; ma in che modo questo avvenga con il bene che fugge via spiegatelo voi⁶¹.

A questo punto Agostino ritiene che gli esempi riportati siano sufficienti e si limita ad osservare, con una domanda retorica che:

A chi sfugge infatti quanto siano più graditi e salutari molti cibi se cotti? - a ancora - Ora questo non dovrebbe avvenire se, come voi credete, con movimenti di questo genere essi sono abbandonati dal bene. Ritengo perciò che non ci sia proprio niente con cui provare, mediante questi sensi del corpo, che le carni sono immonde e macchiano le anime di coloro che le mangiano. E questo non solo perché i frutti assimilati, dopo molti movimenti, si tramutano in carne, ma ancor più perché voi pensate che il tempo e la corruzione rendono l'aceto più puro del vino e perché vediamo che la bevanda che voi bevete non è altro che vino cotto. Dunque, qualcosa che necessariamente è più impuro del vino, se è vero che i movimenti e le cotture fanno fuggire le membra divine dai corpi. Se invece non è così, non c'è motivo da parte vostra di credere che i frutti, quando si colgono, quando si ripongono, quando si custodiscono, quando si cuociono, quando si digeriscono, sono abbandonati dal bene che se ne fugge via e perciò forniscono alla generazione dei corpi una materia assai sordida⁶².

⁶⁰ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16.46: «Farina parciore aqua perite contrahitur paulo durius, ut subigendo fiat melior, et quo dici perversius nihil potest, luce fugiente candidior».

⁶¹ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16.46 :«Pastillarius mella diu subigit, ut ad illum candorem perveniant et minus noxiam mitioremque dulcedinem; hoc quomodo eveniat bono discedente, disserite».

Agostino conclude questo passo rilevando l'ultima contraddizione dei Manichei: «Con questi trattamenti voi dite che la sostanza divina abbandona anche gli esseri viventi e ciò accade, voi dite, anche con la loro cottura. Perché allora i cardi lessati non nuocciono affatto alla salute? Si deve forse credere che, durante la loro cottura, Dio o una parte di Dio se ne va da essi?»

⁶² *De mor. Eccl. cath.*, II, 16.47: «Cui enim non occurrit, quam multa cocta suaviora et salubriora sint? Quod non deberent, si, ut opinamini, huiusmodi commotionibus deseruntur bono. Nihil vos prorsus invenire arbitror, unde istis corporis sensibus approbetis ideo carnes immundas esse atque animas inquinare vescentium, quod carptae fruges post multas commotiones vertantur in carnem; praesertim cum et vetustatem corruptionemque aceti putetis vino esse mundiore, et caroenum quod bibitis, nihil aliud quam coctum vinum esse videamus, quod vino deberet esse sordidius, si motibus et coctionibus de rebus corporeis membra divina discedunt. Si

La verità sull'astinenza

O ristrettezza delle cose! O incredibili assurdità! Di certo non vi sareste caduti se, estranei a queste favole del tutto vane, aveste seguito, quanto all'astinenza dai cibi, ciò che è consentito dalla verità⁶³.

Con queste parole Agostino inizia il capitolo 16.51. Ma qual'è la verità a cui si riferisce? Tutte le sue argomentazioni - è bene ricordarlo - poggiano su due principi fondamentali: il primo è che ciò che conta sono le intenzioni per cui si compiono determinate azioni; il secondo, invece, è il precetto paolino secondo il quale nulla è impuro per i puri di cuore. E questo è quanto emerge:

allora avreste giudicato che i cibi ricercati si devono rifiutare per reprimere la concupiscenza e non per evitare un'impurità che non esiste. Infatti se uno, che conosce poco la natura delle cose e la forza così dell'anima come del corpo, vi concede che l'anima si macchia con cibi di carne, voi concedete nondimeno che essa diviene molto di più immonda per la cupidigia⁶⁴.

Questa affermazione ci rimanda all'esempio, già citato, in cui Agostino paragona il pasto di un uomo frugale con quello di un manicheo, che si astiene, come da precetto, dal mangiare carne, ma, si getta sul cibo con avidità. Qui il Santo ribadisce il concetto con un elemento in più: non solo bisogna condannare la cupidigia, ma bisogna ammettere che determinate condizioni fisiche (è il caso degli atleti e dei malati) esigono un'alimentazione carnea:

Che ragione, o piuttosto, che pazzia dunque è quella di escludere dal numero degli eletti un uomo che per caso ha mangiato la carne per motivi di salute, senza alcuna cupidigia? E se poi si sarà abbandonato a mangiare avidamente verdure pepate, voi lo potete riprendere soltanto per la sua intemperanza, ma non lo potete condannare come violatore del sigillo. Così avviene che non può figurare tra i vostri eletti colui che, non per concupiscenza ma per motivi di salute, si è abbandonato a mangiare una porzione di pollo, mentre vi può figurare colui che si è abbandonato a desiderare vivamente focacce al cumino e di altro genere, ma senza carne⁶⁵.

autem non ita est, non est cur arbitremini fruges, cum carpuntur, reponuntur, tractantur, coquuntur, digeruntur, fugiente bono deseri et propterea sordidissimam creandis corporibus praeberere materiam».

⁶³ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,51: « O rerum angustias, o incredibiles absurditates! In quas profecto non incidissetis, si a vanissimis fabulis alieni hoc ad continentiam ciborum sequeremini quod veritas probat»

⁶⁴ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,51:

⁶⁵ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,51: «Quae igitur ratio est vel potius amentia, de numero electorum hominem pellere. qui forte carnem valetudinis causa, nulla cupiditate gustaverit, si autem piperata tubera voraciter edere concupierit, immodestiae tantum sit forte deprehendere, non autem ut corruptorem damnare signaculi? Ita fit ut in electis vestris esse non possit, qui proditus fuerit, non concupiscendo sed medendo partem aliquam coenasse gallinae, esse autem in his possit qui vehementer ciniphas et alia placenta carne carentia desiderasse se ipse prodiderit. »

Questo il giudizio finale di Agostino:

Voi dunque salvate colui che la cupidigia immerge in sordidezze e non salvate colui che, secondo il vostro giudizio, è contaminato dallo stesso cibo, pur riconoscendo che la macchia provocata dalla concupiscenza è di gran lunga più grave di quella causata dalla buona carne. Così accogliete colui che si getta con grande avidità e senza trattenersi sulle vivande condite in modo assai gradevole, mentre respingete colui che, per calmare la fame e senza alcuna cupidigia, mangia indifferentemente qualsiasi cibo in uso tra gli uomini, pronto tanto a prenderlo quanto a rifiutarlo. Ecco i vostri straordinari costumi; ecco la vostra eccellente disciplina e la vostra memorabile temperanza!⁶⁶.

⁶⁶ *De mor. Eccl. cath.*, II, 16,51: « Tenetis igitur eum quem cupiditas sordibus mergit, quem vero ipse cibus, ut arbitramini, maculat non tenetis, cum inquinatorem de concupiscentia quam de obsonio longe maiorem fieri fateamini, plectentes tamen eum qui conditis suavissime frugibus imminet inhians seseque non tenet, excludentes eum qui quaslibet epulas hominum comprimendae famis causa sine ulla cupiditate paratus sumere et paratus amittere indifferenter capit. En miri mores, en egregia disciplina, en memorabilis temperantia!»
Al paragrafo 16.52 Agostino attacca i Manichei anche per le grandi quantità di cibi che vengono serviti sulle loro mense. Dice inoltre che, poiché ritengono sacrilego buttare via gli avanzi, si costringono a *grandi indigestioni di desiderio* e, quando proprio sono pieni costringono i fanciulli, loro seguaci, a mangiare gli avanzi. Il passo è particolarmente interessante poiché Agostino sostiene che questa loro credenza porti al suicidio, quello degli Eletti, e all'omicidio, quello dei fanciulli, per indigestione.

ALIMENTI	CONSIGLI PER IL CONSUMO	CONSIGLI PER LA PREPARAZIONE
CARNE	Se lasciata frollare almeno per un giorno risulterà migliore	
prosciutto		
lardo		se lo si sottopone ad un processo di affumicatura se ne esalta il sapore
fegato	se si nutre l'animale di provenienza con fichi si ottiene un sapore migliore.	
bue		
pollo		
FRUTTA E VERDURA	In generale, se si lascia trascorrere un po' di tempo tra la raccolta e il consumo: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Si colorano meglio; ▪ Sono più salutarì per il corpo; ▪ Avranno un sapore più piacevole per il palato 	In generale risulteranno migliori se: <ul style="list-style-type: none"> ▪ condite con del lardo; ▪ con l'aggiunta di pepe che esalta il sapore ▪ insaporite con il latte le rende più gradevoli di colore e sapore.
	PORRI <i>Porri</i>	
	CICORIA <i>Intiba</i>	
	LATTUGA <i>Lactucae</i>	
	UVA <i>Uvae</i>	
	MELE <i>mala</i>	
	FICO <i>Ficus</i>	
	PERE (certe qualità, non meglio specificate) <i>Quaedam Pira</i>	
	SILFIO	
	DATTERI	
FUNGHI		
porcini		
PANE E SIMILI		
farina	in generale esige una lunga lavorazione e poca acqua.	

farina di fave		
focacce	se condite con il cumino sono migliori	
DOLCI	una lunga lavorazione ne esalta la trasparenza	
miele		
BEVANDE		
VINO	Se lo si lascia invecchiare diventa migliore	vi si può aggiungere del miele per mitigarne l'aspro
	BIRRA	se la si agita diviene ottima

Figura 5 Utili consigli gastronomici per il consumo e la preparazione di alcuni alimenti

Gnoseologia e fisiologia del gusto in Gregorio Magno

Nel campo della percezione sensoriale Gregorio Magno abbraccia le teorie elaborate da Agostino e, in questo senso, il suo pensiero non aggiunge nulla di nuovo a quello del suo predecessore. Tuttavia è bene ricordare che i suoi scritti di carattere prettamente morale e non speculativo come quelli di Agostino, se da una parte confermano le teorie sulla percezione fondate sul pensiero filosofico e medico della Grecia antica, dall'altra consentono di aggiungere alcuni tasselli a questo nostro discorso soprattutto per quanto concerne l'aspetto morale della questione.

Una precisazione d'obbligo: lo sguardo di Gregorio Magno non è quello del filosofo, ma del pastore che vuole educare il proprio gregge. E così in lui non si ritroverà mai quella "precisione terminologica", di sapore quasi "scientifico" propria del filosofo d'Ippona, piuttosto, bisognerà ricercare tra le pieghe del discorso allegorico le basi ideologiche per una teoria del gusto.

Il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale in Gregorio Magno

Secondo l'antropologia gregoriana¹ - come vedremo meglio in seguito - l'uomo è un nesso inscindibile di corpo e anima, carne e spirito. Ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi è il fatto di possedere, oltre all'istinto, anche una parte spirituale e razionale di cui si serve per conoscere, nel senso più ampio del termine, sia ciò che vive, in qualche modo, cioè Dio; sia il mondo esterno. E proprio dei meccanismi messi in atto dall'uomo nella percezione del mondo esterno e del ruolo dei cinque sensi, come porte che mettono in comunicazione l'uomo interiore con il mondo esteriore, si occuperà questo capitolo. A proposito del ruolo dei cinque sensi nella percezione del mondo esterno Gregorio nell'*Omelia IX* scrive:

Sono cinque i sensi del corpo, e cioè vista, udito, gusto, odorato e tatto [...]il dono dei cinque sensi è la conoscenza delle realtà che stanno al di fuori di noi.

¹ Cfr. R. BELANGER, *Antropologie et Parole de Dieu dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le cantique des cantiques*, in *Grégoire le Grand*, Chantilly, Centre culturel Le Fontaines, 15-19 setp. 1982 (Colloques internationaux du Centre nationale de la recherche scientifique), Paris, 1985, pp. 245-254

Punto di partenza per un discorso sul meccanismo fisiologico della percezione in Gregorio Magno sarà l'undicesimo libro dei *Moralia*. Lo stesso incipit del libro si apre con un paragone gastronomico. Gregorio, infatti, scusandosi con il lettore per l'improvviso cambiamento di stile, dichiara:

Il commento di questa parte comincia con il versetto *le tende dei predoni sono ben rifornite* (Giob. 12,6), e arriva fino alla spiegazione di questa frase: *i vermi sono tutta la loro dolcezza* (Giob. 24,20). (...)accetta di buon grado, caro lettore, questo cambiamento di stile. A chi mangia spesso gli stessi cibi, piace cambiare un po' i piatti²

Non è la prima volta che Gregorio istituisce un parallelo tra scrittura e cibo³, ma qui vale la pena sottolineare come Gregorio inviti il lettore, in qualche modo, a soprassedere alla variazione stilistica giustificando il suo cambiamento come una normale esigenza di chi, avvezzo a mangiare sempre gli stessi piatti, non disdegna, ogni tanto, di cambiare. Implicitamente Gregorio sembra porre l'attenzione sul fatto che il piacere del cibo derivi, tra le altre cose, anche dal variare, occasionalmente, la propria dieta. Dunque, questo libro si presenta come una ricetta nuova la cui bontà e il cui piacere (piacere e cibo sono in qualche modo - come vedremo - sempre collegati) risiedono nella novità di un piatto diverso.

Ma i passi più interessanti per questo discorso sulla percezione si trovano qualche riga più sotto, quando Gregorio commenta la frase di Giobbe in cui si dice: *L'orecchio non distingue forse le parole? Il palato non assapora i cibi?* Gregorio commenta così questo passo:

E' chiaro che i cinque sensi del nostro corpo, cioè: la vista, l'udito, il gusto, l'odorato, il tatto, in tutto ciò che sentono e distinguono traggono dal cervello la facoltà di distinguere e di sentire⁴.

Gregorio, rispetto ad Agostino, è molto più sbrigativo e impreciso nel descrivere il funzionamento degli organi sensoriali e del sistema nervoso. Contrariamente al suo

² *Mor.*, XI, I, I: «Igitur quoniam in ea multa, sicut me loquente excepta sunt, ita dereliqui immutationem stili lector meus aequanimitate accipe, quia est saepe eosdem cibos edentibus, diversitas coctionis placet».

Questo passo fa da cornice all'esegesi di Gregorio del versetto di Giobbe 24,20 *I vermi sono tutta la loro dolcezza*. Al XVI Libro dei *Moralia*, capitolo LXIX, Gregorio spiega perchè si dice *La sua delizia è il verme*. Scrive Gregorio: «Chi aspira in questo mondo al successo, a superare gli altri, a gonfiarsi di ricchezze e di onori, trova la sua delizia nelle preoccupazioni del secolo e il suo riposo nella fatica. [...] la dolcezza dell'animo perverso è il verme [...] si può anche definire verme la carne. Ecco perchè più avanti si dice: L'uomo è putredine e il figlio dell'uomo verme. Quindi l'espressione il verme è la sua delizia dimostra quanto sia grande la cecità di ogni uomo sensuale dedito ai piaceri della carne. Che cos'è infatti la carne, se non putredine verme? E chi è anelante ai desideri della carne, che altro ama se non i vermi? [...] il verme è la sua delizia perchè chi arde dal desiderio della carne destinata alla corruzione aspira la fetore della putredine [...]».

³ In una delle sue epistole Gregorio parlando dei suoi scritti li definisce "farina di crusca", mentre chiama quelli di Agostino "farina di grano".?

⁴ *Mor.*, XI, 6, 2: «Pene nullum latet quod quinque sensus corporis nostri, videlicet visus, auditus, gustus, odoratus et tactus, in omne quod sentiunt atque discernunt, virtutem discretionis et sensus a cerebro trahunt».

predecessore che aveva indicato con estrema precisione la parte del cervello, quella anteriore, che presiede alle sensazioni⁵, Gregorio si limita solo ad osservare che è dal cervello che partono gli stimoli sensoriali e che è il cervello a coordinare i vari organi di senso. Tuttavia, Gregorio giunge alle medesime conclusioni di Agostino quando afferma che, poiché dal cervello dipartono tutti gli organi sensori, il capo, al cui interno il cervello risiede, è esso stesso in qualche modo senziente:

Come il nostro corpo conosce solo il senso del tatto e il capo del corpo possiede simultaneamente l'uso di tutti e cinque i sensi (della vista, dell'udito, del gusto, dell'odorato, e del tatto), così nelle membra del corpo mistico risplendono alcune particolari virtù, mentre nel Capo ardono tutte le virtù⁶.

Agostino aveva espresso la medesima idea più volte nei suoi scritti a proposito del meccanismo fisiologico della percezione sensoriale⁷. Ciascun senso trae la sua origine nel e dal cervello, che è in qualche modo senziente esso stesso. E così il cervello (o il capo, perchè in questo senso i due termini sono equivalenti) vede, ode, gusta e odora. Ma il senso del tatto, che pure trae le sue origini dal cervello, è l'unico senso ad essere diffuso in tutto il corpo, mentre gli altri sensi sono limitati a sedi ben specifiche: gli occhi per la vista, il naso per l'olfatto, le orecchie per l'udito, la cavità orale per il gusto.

Ma, tornando alle funzioni del cervello descritte da Gregorio, una precisazione a tale riguardo la si trova qualche riga sotto:

E se il senso del cervello è l'unico giudice che interiormente presiede, tuttavia è mediante gli organi appropriati dei cinque sensi che esso discerne. E' dio che opera questa meraviglia, per cui l'occhio non ode, l'orecchio non vede, la bocca non aspira il fumo, le narici non gustano, le mani non possiedono l'odorato⁸.

Il riferimento ad Agostino (Confess., 10, 10, 9) è chiaro: la percezione sensoriale e l'archiviazione dei dati sensibili nel ventre della memoria - per usare una metafora che ricorre spesso sia in Agostino che in Gregorio - sono attività razionali, che esigono un preciso ordine che non può essere in alcun modo sovvertito. Al cervello, definito da Gregorio "giudice",

⁵ Cfr. AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.*, 7, 17 - 18; 12, 20, 42 . Agostino descrive con estrema precisione il sistema nervoso già delineato dai fisici alessandrini Erodoto ed Erasistrato, successivamente ripreso da Galeno. Agostino definisce il sistema nervoso come *viae sentiendi* che collegano gli organi di senso con il cervello. Cfr. AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.*, 7, 13, 20 [capitolo sul meccanismo fisiologico della percezione sensoriale]

⁶ *Mor.*, II, 56, 72: «Sicut enim corpus nostrum sensum tantummodo tactus [0599B] agnoscit, caput autem corporis usum simul omnium quinque sensuum possidet, ut videat, audiat, gustet, odoretur, et tangat; ita membra superni capitis [0600A] in quibusdam virtutibus emicant, ipsum vero caput in cunctis virtutibus flagrat».

⁷ Cfr. AGOSTINO, *Ep.*, 187; *Enarr. in Ps.*, 29, 2

⁸ *Mor.*, XI, 6: «Et cum unus sit iudex sensus cerebri qui intrinsecus praesidet, per meatus tamen proprios sensus quinque discernit, Deo mira operante, ut neque oculus audiat, neque auris videat, neque os olfaciat, neque nares gustent, neque manus odorentur».

spetta proprio il compito di far sì che tutto si svolga nell'ordine prestabilito. L'onere del cervello, infatti, non è solo di presiedere alle sensazioni in generale, ma anche di far sì che l'attività di ogni senso operi in una direzione ben specifica.

Sul corpo che non risulta di un membro solo, ma di molte membra: l'influsso dell'antropologia paolina in Gregorio Magno

Sia Agostino che Gregorio ribadiscono con forza, in più di un' occasione, che l'attività dei sensi è un processo razionale, che esige un ordine specifico. Tuttavia - sostiene Gregorio - la specificità di ciascun senso non ci deve indurre a pensare che essi operino in maniera del tutto autonoma gli uni dagli altri. Tutte insieme, infatti, le membra costituiscono una sola unità: il corpo. E' sotto questo aspetto che l'antropologia gregoriana è debitrice di quella paolina. Al VI libro dei *Moralia*, capitolo 28, si legge:

Così Paolo dice ancora: Poiché il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. Se il piede dicesse: Poiché io non sono mano, non appartengo al corpo, non per questo non farebbe più parte del corpo. E se l'orecchio dicesse: Poiché io non sono occhio non appartengo al corpo, non per questo non farebbe più parte del corpo. Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove sarebbe l'odorato? E poco dopo: Se tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece, molte sono le membra, ma uno solo il corpo⁹

Ma in che misura le diverse membra contribuiscono a formare un solo corpo? E soprattutto, in che modo occhio, piede, mano e tutte le altre parti che costituiscono il corpo, coordinano le proprie funzioni in modo tale che siano allo stesso tempo distinte, ma funzionali le une alle altre? Gregorio lo chiarisce nel passo successivo, delineando, quella che si potrebbe definire, una sorta di teoria antropologica della Santa Chiesa:

Che è infatti la Santa Chiesa, se non il corpo del suo capo divino? Chi in essa vede le cose sublimi è l'occhio, chi agisce rettamente è la mano, chi si muove verso le azioni ordinate è il piede, chi intende la voce degli insegnamenti è l'orecchio, chi discerne il fetore delle azioni malvagie e il profumo di quelle buone è il naso. **Prosegue Gregorio:** Quelli (riferendosi agli uomini retti e caritatevoli) che, alla maniera delle membra del corpo, attendono ai servizi scambievoli, contribuiscono con il loro essere a formare un solo corpo (...) pur compiendo azioni diverse. (...) se tutti facessero la stessa cosa, certo non esisterebbero come corpo che è formato da molte membra, perchè non

⁹ *Mor.*, VI, X, 22: «Hinc rursum [0462A] per Paulum dicitur: Nam et corpus non est unum membrum, sed multa. Si dixerit pes: Quoniam non sum manus, non sum de corpore, num ideo non est de corpore? Et si dixerit auris: Quoniam non sum oculus, non sum de corpore, num ideo non est de corpore? Si totum corpus oculus, ubi auditus? si totum auditus, ubi odoratus (I Cor. XII, 14, seq.)? Et paulo post: Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus? Nunc autem multa quidem membra, unum vero corpus»

sarebbe compaginato in modo molteplice se tale non lo mantenesse la concorde diversità delle membra¹⁰

Il concetto è ripreso più volte da Gregorio Magno nei *Moralia in Job*. In un passo del IX libro, ad esempio, sempre a proposito della Santa Chiesa, si legge:

[...] il nostro corpo è unito mediante le compagini delle membra. Alcuni organi del corpo servono a fissare la luce e altri rimangono sempre a contatto con la terra. L'occhio fissa la luce e sta attento che la polvere non lo accechi. Il piede, invece, adempie bene la sua funzione quando non schiva la polvere della terra. Tuttavia questi organi sono reciprocamente uniti, dividendosi tra loro le funzioni, di modo che il piede corre per gli occhi e l'occhio vede per il piede¹¹

Il corpo è concepito da Gregorio, secondo le suggestioni paoline, come una sorta di macchina, ben compaginata e connessa mediante giunture perfettamente funzionanti che non possono essere, in qualunque modo, sovvertite. Ognuna di queste giunture è stata creata per svolgere un compito ben preciso: gli occhi sono stati creati per vedere; il naso per odorare; compito della bocca, invece, è distinguere i sapori e così via per tutti gli altri organi recettori. Se si tenta di forzare tali giunture, di ignorare l'ordine con le quali sono state create e si cerca di far compiere alle membra compiti che non le appartengono, allora la macchina si inceppa:

Noi utilizziamo bene i servizi che ci possono rendere le nostre membra se manteniamo distinti i compiti. Con gli occhi scorgiamo la luce, con le orecchie udiamo la voce. Ma se uno, cambiando l'ordine, presenta gli occhi alla voce e le orecchie alla luce, a costui invano restano aperti gli occhi e le orecchie. Se uno volesse distinguere gli odori con la bocca e gustare i sapori con il naso, impedirebbe il servizio dell'uno e dell'altro senso, perchè lo pervertirebbe. Non essendo infatti utilizzati secondo il loro proprio uso, vengono meno ai loro compiti e non si prestano ad usi estranei alle loro funzioni¹²

¹⁰ *Mor.*, VI, X, 23: «Quid enim sancta Ecclesia, nisi superni sui capitis corpus est? In qua alius alta videndo oculus, 905 alius recta operando manus, alius ad injuncta discurrendo pes, alius praeceptorum [0462B] vocem intelligendo auris, alius malorum fetorem bonorumquefragrantiam discernendo naris est. Qui, corporalium more membrorum, dum vicissim sibi accepta officia impendunt, unum de semetipsis omnibus corpus reddunt; et cum diversa in charitate peragunt, diversum esse prohibent ubi continentur. Si autem unum quid cuncti agerent, corpus utique quod ex multis continetur non essent, quia videlicet multipliciter compactum non existeret, si hoc concors membrorum diversitas non teneret».

¹¹ *Mor.*, VI, XIX, 43: «sicut corpus nostrum unitum est compage membrorum. Alia namque sunt membra in corpore quae intuendae luci deserviuntalia quae a terrae tactu minime disjunguntur. Oculus quippe luci intenditur, et ne caecari valeat, a pulvere custoditur. Pes vero tunc suum officium recte peragit, cum suscipiendum terrae pulverem non refugit. Quae tamen corporis membra vicissim sibi sua officia impartiendo copulantur, ut pes oculis currat, et oculus pedi prospiciat».

¹² *Mor.*, VI, X, 24: «Nam et membrorum nostrorum tunc bene ministeriis utimur cum sua eis officia distincte servamus. Lucem quippe oculis cernimus, vocem vero auribus audimus. Si quis autem mutato ordine voci oculos, luci aures accomodet, huic incassum utraque patent. Si quis odores velit ore discernere, sapes nare gustare, utriusque sensus sibi ministerium, quia pervertit. interimit. Dum enim propriis haec [0463A] usibus non aptantur, et sua officia deserunt, et ad extranea non assurgunt».

Gregorio Magno, moralista più che filosofo, non fornisce una spiegazione scientifica di tutto ciò. Continuamente attento all'aspetto morale dei suoi scritti, non manca mai di ricordare, infatti, che il perfetto funzionamento della macchina - corpo dell'uomo non è riconducibile ad un mero discorso meccanico, quanto piuttosto è frutto della grazia e dell'opera di Dio:

E mentre tutto viene regolato unicamente mediante il senso del cervello, tuttavia ciascuno dei sensi non può esercitare se non il compito che per disposizione del Creatore gli è stato assegnato¹³.

Sensazione e movimento: la funzione dell'anima

Agostino - come abbiamo visto nel capitolo a lui dedicato - concepisce la sensazione come una forma di movimento. La sensazione, nel pensiero agostiniano, è la risultante del contrapporsi del movimento sensoriale al movimento corporeo.

Il movimento - dice Agostino - è causato dall'anima¹⁴. La stessa idea si ritrova in Gregorio Magno nel IV libro dei *Dialoghi*.

Gregorio, che aveva molto a cuore di far capire agli *indocti* e ai *rudes* del suo tempo, in gran parte di cultura barbarica, la realtà delle "cose" invisibili, inserisce nel IV libro dei *Dialoghi*, un discorso teso a dimostrare la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. E così, al capitolo V del IV libro, Gregorio si interroga sulle realtà invisibili chiedendosi se sia lecito affermare che l'anima esiste veramente dal momento che non la si può vedere. Lo spunto per il dialogo tra Gregorio e Pietro nasce sulla riflessione - come già ricordato sopra - della sopravvivenza o meno dell'anima dopo la morte:

PIETRO. Mi è capitato di essere presente alla morte di un confratello: Mentre mi parlava emise il soffio vitale. (...) E la sua anima? Era uscita o no? Io non l'ho vista, e sembra davvero ostico credere all'esistenza di qualcosa che nessuno è in grado di scorgere..

GREGORIO. E perchè ti sorprendi, Pietro, se non hai visto l'anima uscire dal corpo, dal momento che non la vedi nemmeno quando dimora in esso? (...) L'anima per sua natura è invisibile: ecco perchè esce dal corpo invisibilmente così come invisibilmente dimora nel corpo¹⁵.

¹³ *Mor.*, XI, 6, 9: «et cum per unum sensum cerebri omnia disponantur, quilibet tamen horum sensus aliud facere non potest, praeter id quod ex dispositione conditionis accepit»

¹⁴ Cfr. AGOSTINO, *De quant. an.*, 33,71,34

¹⁵ *Dial.* IV, V: PETRUS. Quodam fratre moriente praesentem me fuisse contigit. Qui repente dum loqueretur, vitalem emisit flatum; et quem prius mecum loquentem videbam, subito extinctum vidi. Sed ejus anima utrum egressa sit, an non, non vidi; et valde durum videtur ut credatur res esse, quam nullus valeat videre. GREGOR. Quid mirum, Petre, si egredientem animam non vidisti, quam et manentem in corpore non vides? Nunquidnam modo cum mecum loqueris quia videre in me non vales animam meam, idcirco me esse exanimem credis? Natura quippe animae invisibilis est, atque ita ex corpore invisibiliter egreditur, sicut [0328B] in corpore invisibiliter manet.

Ma ecco che Pietro osserva:

PIETRO. In realtà la vita dell'anima, durante la sua permanenza nella carne, la posso, per così dire, intuire dagli stessi movimenti del corpo: infatti se in esso non ci fosse l'anima, le sue membra non potrebbero muoversi¹⁶. Ma la vita dell'anima dopo la morte della carne, in quali movimenti o operazioni la posso scorgere (...) ¹⁷?

GREGORIO. Certamente non devi seguire la via dell'analogia, bensì quella opposta. Come la forza dell'anima vivifica e muove il corpo, così la forza divina riempie tutto ciò che ha creato; ma, mentre vivifica le sue creature con il suo soffio¹⁸ vitale, ad altre dà la vita, ad altre infine accorda soltanto di esistere (...) ¹⁹.

Tuttavia, Pietro, che già nel passo precedente aveva ammesso la sua difficoltà a comprendere le cose che non può osservare tramite i suoi sensi, ribadisce il suo scetticismo:

PIETRO. Dici bene. Ma la mente rifiuta di prestar fede a quello che non è in grado di vedere con gli occhi del corpo.

GREGORIO. (...) Per farti comprendere, senza dilungarmi troppo ti dirò che non si può scorgere nessuna realtà visibile se non per mezzo di facoltà invisibili. Sta attento: l'occhio del tuo corpo vede tutte le realtà corporee, eppure quest'occhio corporeo non vedrebbe un oggetto corporeo, se una realtà incorporea non lo rendesse idoneo a vedere. Togli infatti lo spirito invisibile e l'occhio che prima vedeva resta aperto invano. Prova a sottrarre al corpo l'anima: gli occhi continuano a rimanere aperti nel corpo, è indubbio; orbene, se avevano in se stessi la capacità di vedere, perchè mai, quando l'anima si allontana, non scorgono più nulla? Concludi, dunque, che le stesse cose visibili non si vedono se non per mezzo di realtà invisibili²⁰.

¹⁶ Lo stesso concetto è ribadito sempre nel IV Libro dei Dialoghi al capitolo VI quando Gregorio dice: (Riferendosi a Pietro): «Tu stesso mi dici di riconoscere la vita dell'anima, quando dimora nel corpo, dai movimenti del corpo [...]».

¹⁷ L'argomento è lo stesso di *Hom. Ev. 2,7: nemo animam suam videt, nec tamen dubitat se animam habere quam non videt*, etc.. Solo che qui l'argomento è più serrato.

¹⁸ *Inspirando vivificat* (Cfr. *Gen. 2,7*) riguarda solo l'uomo, al quale si contrappongono le due categorie di creature inferiori. Stessa enumerazione, in ordine inverso, in *Hom. Hiez. I, 8, 16; II, 5, 10*. L'azione divina è descritta con otto verbi, che si ritrovano quasi tutti nei passi paralleli: *Mor. 2,20; 10, 14; 16,12 e 38*. Cfr. anche AGOSTINO, *Confess.*, 1,4,4; 7,5,7.

¹⁹ *Dial. IV, V: «PETRUS. Sed vitam animae in corpore manentis pensare possum ex ipsis motibus corporis, quia nisi corpori anima adesset, ejusdem membra corporis moveri non possent; vitam vero animae post carnem in quibus motibus quibusve operibus video, ut ex rebus visis esse colligam quod videre non possum?»*

GREGOR. Non quidem similiter, sed dissimiliter dico, quia sicut vis animae vivificat et movet corpus, [0328C] sic vis divina implet quae creavit omnia; et alia inspirando vivificat, aliis tribuit ut vivant, aliis vero hoc solummodo praestat ut sint».

²⁰ *Dial. IV, V: «PETR. Recte totum dicitur, sed mens refugit credere, quod corporeis oculis non valet videre. [0329A] GREGOR. Cum Paulus dicat: Est enim fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium (Hebr. XI, 1), hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest. Ut tamen te breviter reducam ad te, nulla visibilia nisi per invisibilia videntur. Ecce enim cuncta corporea oculus tui corporis aspicit, nec tamen ipse corporeus oculus aliquid corporeum videret, nisi hunc res incorporea ad videndum acueret. Nam tolle mentem quae non videtur, et incassum patet oculus qui videbat. Subtrahe animam corpori, remanent procul dubio oculi in corpore aperti. Si igitur per se videbant, cur discedente anima nihil vident? Hinc ergo collige quia ipsa quoque visibilia non nisi per invisibilia videntur. Ponamus quoque [0329B] ante oculos mentis aedificari domum, immensas moles levare, pendere magnas in machinis columnas; quis, quaeso te, hoc opus operatur, corpus visibile quod illas moles manibus trahit, an invisibilis anima quae vivificat corpus? Tolle enim quod non videtur in corpore, et mox immobilia remanent cuncta quae moveri videbantur, visibilia corpora metallorum. Qua ex re pensandum est quia in hoc quoque mundo visibilia nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. Nam sicut omnipotens Deus aspirando vel implendo ea quae*

Agostino aveva stabilito una forte correlazione tra gli elementi naturali e i sensi. Secondo il filosofo di Ippona, l'anima, in quanto agente della sensazione, attiva la facoltà percettiva mediante un sottile fluido corporeo di natura ignea, ma la cui natura muta a seconda dei sensi. Questo fluido è presente come luce nella vista, come aria nell'udito, come vapore nell'odorato, come elemento terra nel tatto e, infine, come umidità nel gusto²¹. Gregorio non compie un'analisi così approfondita come quella del suo predecessore e si limita a constatare che il movimento delle membra nel corpo è opera dell'anima e che senza l'ausilio di questa, l'uomo non potrebbe né vedere, né udire, né gustare, né annusare.

La dialettica tra sensi esterni e sensi interni: i denti

In uno dei passi precedentemente ricordati di Gregorio Magno, al IV capitolo dell'undicesimo libro dei *Moralia*, si legge:

Il senso del cervello è l'unico giudice che interiormente presiede.²²

Il cervello, sede del pensiero e delle facoltà razionali dell'uomo, è concepito da Gregorio (come del resto da Agostino) come una delle facoltà dell'anima. E poiché l'anima è facoltà interiore, si dice che il cervello è giudice interiore. La dicotomia tra sensi interni ed esterni, tra le facoltà attribuite all'anima e i cinque sensi, emerge con chiarezza se si considera la terminologia impiegata per descrivere questi due opposti:

ratione subsistunt, et vivificat, et movet invisibilia; ita ipsa quoque invisibilia implendo movent atque vivificant carnalia corpora quae videntur»

²¹ Cfr. AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.*, 3, 4, 13

²² *Mor.*, XI, IV [non XI, Vi?]: «et cum unus sit iudex sensus cerebri qui intrinsecus praesidet»

FACOLTA' ²³ DELL'ANIMA	CINQUE SENSI
<i>sensus interiores</i>	<i>exteriores</i>
<i>spiritualis</i>	<i>corporealis / corporeus</i>
<i>distinctus (= separabilis)</i>	<i>patibiles</i>
<i>sensus cerebri / virtutes cerebri²⁴</i>	

Figura 6 Principali termini utilizzati per indicare le facoltà dell'anima e dei cinque sensi

Ma cosa si deve intendere per facoltà dell'anima? Secondo le teorie di matrice neoplatonica-agostiniana, l'anima ha in sé delle precise potenzialità che si traducono nella capacità di memorizzare, ricordare, creare immagini corrispondenti agli oggetti reali. Il ruolo dei sensi interni è tanto più importante se si considera che ad essi spetta il compito di coordinare il lavoro e le informazioni derivanti dai cinque sensi esterni. Tuttavia, sarebbe semplicistico e impreciso affermare e constatare una semplice opposizione tra sensi esterni e sensi interni.

Infatti, precisa Gregorio, sebbene i cinque sensi, vista, udito, olfatto, gusto e tatto, siano definiti sensi corporali, ossia sensi esterni, porte che mettono in comunicazione l'uomo interiore con il mondo esteriore, anch'essi si servono a loro volta di sensi interni per adempiere alle loro specifiche funzioni. L'esempio che Gregorio riporta riguarda proprio il senso del gusto ovvero l'interpretazione allegorica che la Sacra Scrittura fornisce circa i denti. Ecco come Gregorio commenta il passo di Giobbe:

Perchè strazio con i denti le mie carni e porto la mia anima sulle mie mani? Nella Sacra Scrittura, i denti possono significare, ora i santi predicatori, ora i sensi interni. A proposito dei santi predicatori, alla sposa si dice: *I tuoi denti come un gregge di pecore tosate che risalgono dal bagno.* Ecco perchè ad uno di essi, al quale vengono

²³ Qualche volta al posto del termine "senso" nei testi vengono utilizzate le parole *vis, virtus, potentia, facultas*.

²⁴ Tutta la terminologia impiegata per descrivere le facoltà dell'anima trova una sua giustificazione nel fatto che tali facoltà, appunto, rispondono solo al cervello ed operano senza l'ausilio del corpo.

presentati in una visione simbolica i Gentili, viene detto: *Uccidi e mangia*, cioè: Elimina in essi l'uomo vecchio e assimilali al corpo della chiesa, cioè trasformali nelle tue membra²⁵.

Gregorio Magno, nel commentare questo passo, non si limita a dire che i denti possono simboleggiare i sensi interni, ma fornisce un'ulteriore spiegazione. Più avanti, infatti, si legge:

Che i denti possano significare i sensi interni, lo afferma il profeta Geremia dicendo: *Mi ha spezzato i denti secondo il numero*. Con i denti, infatti, si sminuzza il cibo in modo da poterlo ingerire. Non a caso, quindi, per i denti intendiamo i sensi interni che, per così dire, masticano e sminuzzano i singoli pensieri, che essi trasmettono allo stomaco della memoria (...)²⁶

La dicotomia tra sensi interni e sensi esterni è, dunque, complicata e artificiosa. Troppo semplicistico limitarsi a dire che il senso del gusto è un senso esterno, poiché bisogna ammettere che alla percezione dei sapori - oggetto specifico dell'attività gustativa - partecipano anche sensi interni (denti, lingua, ecc.).

Gli organi della percezione gustativa e il rapporto cibo - piacere

Secondo il meccanismo fisiologico della percezione sensoriale così delineato da Gregorio, anche la percezione gustativa ha la sua sede primaria nel cervello, da cui si dipartono tutte le informazioni sensoriali e a cui, tutti i dati raccolti durante l'esperienza empirica, ritornano per essere catalogati in quella parte del cervello in cui ha sede la memoria. Per queste ragioni Gregorio afferma che il capo vede, ode, gusta e sente.

L'organo deputato alla percezione gustativa è la bocca e ciò che rende possibile la percezione gustativa è l'anima:

E' l'anima che gusta attraverso la bocca²⁷

²⁵ *Mor.*, XI, 33, 2: «Quare lacero carnes meas dentibus meis, et animam meam porto in manibus meis? Justi leviora delicta magnis cruciatibus in se puniunt. In Scriptura sacra dentes aliquando sancti praedicatores, aliquando vero interni accipi sensus solent. De sanctis enim praedicatoribus, sponsae dictum est: Dentes tui sicut greges tonsarum, quae ascenderunt de lavacro (Cant. IV, 2) . Unde et uni [0973C] eorum ostensis in figura gentibus dicitur: Macta et manduca (Act. X, 13) ; id est, vetustatem earum contere, et in corpus Ecclesiae, videlicet in tua membra, converte».

²⁶ *Mor.*, XI, 33, 9: « Rursum quia dentes interiores sensus accipi solent Jeremias propheta testatur, dicens: Fregit ad numerum dentes meos (Thren. III, 10) . Per dentes etenim cibus frangitur, ut glutiat. Unde non immerito in dentibus internos sensus accipimus, qui singula quae cogitant quasi mandunt et comminuunt, atque ad ventrem memoriae transmittunt».

²⁷ *Hom. Hiez.*, V, 9: « ipsa quippe est quae per oculos videt, per aures audit, per nares odoratur, per os gustat, per membra omnia tangit et tangendo leve ab aspero discernit».

Che il gusto si trovi nella bocca è attestato in molti passi di Gregorio, tra cui uno tratto dai *Moralia* in cui si dice che:

Il gusto è nella bocca, ma la sazietà nel ventre²⁸

Qui Gregorio fa una affermazione fondamentale, delineando quella che si può definire, una sorta di mappa topografica del corpo che si nutre. Se si immagina di tracciare una linea ideale che, a partire dal capo di ogni uomo arrivi giù fino ai piedi, il primo organo che si incontra, la cui conformazione è atta a ricevere cibo, è la cavità orale. D'altro canto, l'ultimo organo di questa catena ideale, l'ultima cavità in grado di contenere del cibo, è il ventre.

Se anche solo questa breve considerazione bastasse a marcare le differenze tra bocca e ventre, il passo gregoriano ci induce ad un'ulteriore riflessione. Non solo gola e ventre si trovano agli opposti della "catena alimentare", ma ognuno di questi due organi si caratterizza per una specifica funzione. Se consideriamo il meccanismo fisiologico della percezione gustativa e il rapporto tra organo del gusto e cervello, si avrà uno schema di questo tipo:

²⁸ *Mor.*, II, VIII, 50: «in ore etenim gustus est, inventre satietas»

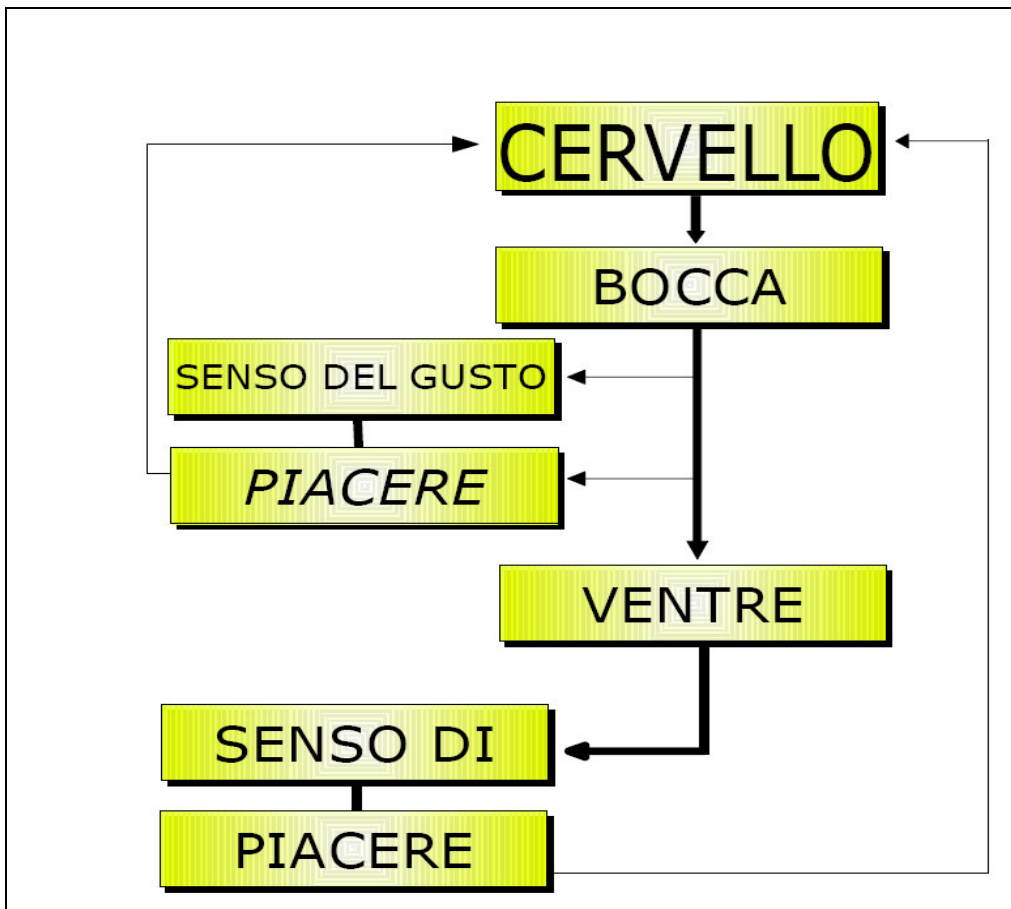


Figura 7
Percezione
gustativa e
piacere

E' nella bocca che l'uomo esperisce tutti gli stimoli sensoriali ricevuti dal cervello; è nella bocca che l'uomo gusta e discerne i sapori dei cibi, che conosce e riconosce materialmente quelle "regole gastronomiche" contenute nel proprio cervello, nella propria mente. E', infine, all'interno della bocca che si verifica il cosiddetto "piacere palatale", ovvero il piacere che deriva dal buon sapore del cibo. Ma è nel ventre, infine, che il piacere palatale si trasforma in una vera e propria soddisfazione: essere, finalmente, a pancia piena.

Come si può osservare dal diagramma, le linee che indicano il piacere proveniente dalla bocca e quello derivante dal ventre, seguono due percorsi differenti. La linea del piacere palatale indica una strada biunivoca: dal cervello alla bocca e viceversa. Ora, se il gusto - inteso come inclinazione a scegliere cibi e bevande conformi alla propria natura corporea, ossia, adatta al sostentamento del corpo e non nocivo - è una inclinazione naturale, una sorta di istinto comune a uomini e animali, bisogna ammettere che il gusto è anche, o soprattutto, un fatto culturale ed è proprio la nostra *forma mentis* a condizionare l'uomo in tutte le sue scelte, anche in quelle alimentari. Il cervello non solo costituisce il motore da cui lo stimolo della sensazione gustativa prende l'avvio, ma è anche l'organo culturale per antonomasia, il

quale, rispondendo a regole sociali, etiche e religiose, guida l'uomo nella scelta di un cibo secondo criteri di un piacere che non è solo quello oggettivo dell'alimento in sé e per sé, ma che corrisponde a regole che esulano dal sapore individuale dell'alimento.

Per quanto riguarda, invece, il piacere di avere la pancia piena, il diagramma mostra solo una corrispondenza univoca tra pancia e cervello. In una cultura come quella medievale che combatteva aspramente ogni forma di piacere, soprattutto quello sessuale (che, secondo le teorie del tempo è alimentato proprio dalla gola, per una contiguità tra organi "gustativi" e organi sessuali), con ogni forma di penitenza possibile, tra cui, all'interno dell'ambiente religioso, quella del digiuno era forse la più praticata, non era concepibile ammettere di poter provare qualsiasi forma di piacere, anche quello derivante dal cibo. Certo bisogna mangiare - si legge nei testi - ma solo quanto basta alla sopravvivenza del corpo e niente più, perché chi mangia troppo si abbandona a mali discorsi e ad atteggiamenti lascivi. In una vita così rivolta ad annullare il corpo in favore dell'anima, a reprimere qualsiasi forma di piacere, non si poteva ammettere che una soddisfazione così corporale, come quella derivante dall'essere sazi, nascesse nel cervello, sede razionale dell'uomo. Tuttavia, sebbene negata, la soddisfazione corporale legata al senso di sazietà, dal ventre raggiunge comunque il cervello. E' a questo punto, quando l'uomo razionalizza ciò, che mette in atto una serie di stratagemmi per impedire che ciò accada di nuovo e che interiorizza la sua colpa per elaborare la debita punizione.

Ma tornando agli "organi interni" coinvolti nella percezione gustativa, Gregorio elenca: *palato, denti, lingua e gola*. Il palato in Gregorio è sia palato dell'intelligenza, quando si riferisce a chi è in grado di gustare Dio²⁹; sia l'organo attraverso il quale si compie la percezione gustativa³⁰. Il secondo organo menzionato da Gregorio sono i denti (sulla cui simbologia si è già detto) con i quali - dice - si sminuzza il cibo in modo tale da poterlo inghiottire agevolmente³¹. In altri passi Gregorio, sempre a proposito dei denti, afferma che con questi si "rosicchia" ciò che altrimenti non si potrebbe mangiare (come le ossa)³², fatto che denota un certo approccio "violento" con il cibo³³. Come in un gioco di opposti fa da

²⁹ *Mor.* XI, 6, 9 «[...]quid aliud est de deo aliquid scire, aliud vero hoc quod cognoscitur fauce intelligentiae gustare» [«altro è sapere qualcosa di Dio; altro è gustare nel palato dell'intelligenza ciò che di lui si conosce»]

³⁰ *Mor.*, XI,6: «nonne auris verba dijudicat et fauces comedentis saporem?»[«L'orecchio non distingue forse le parole e il palato il sapore del cibo?»]

³¹ *Mor.*, XI, 33, 9: «Con i denti si sminuzza il cibo in modo da poterlo inghiottire».

³² *Mor.*, XX, IX, 20: «di solito si rosicchia ciò che no si può mangiare»

³³ *Mor.*, XX, 27: «nam rodimus cum aliquid exterius forti adnisu atterimus» [«Si rosicchia quando materialmente si afferra qualcosa con violenza»]nam rodimus cum aliquid exterius forti adnisu atterimus

contro canto ai denti la lingua con la quale si lecca sì ciò che non è facile mangiare, ma anche ciò che non si può sottrarre con la violenza³⁴.

Infine, l'ultimo organo interno citato da Gregorio, ma non per importanza, è quello della gola che, insieme al palato, è chiamata giudice del gusto³⁵.

Il senso del gusto e gli alimenti sono individuali

In un passo del *De libero arbitrio* Agostino, dialogando con il suo interlocutore Evodio, aveva affrontato il problema dell'individualità dei sensi. Egli era giunto alla conclusione che sensi esterni e senso interno sono diversi in ciascun individuo e che per questa semplicissima ragione la percezione degli oggetti differisce da soggetto a soggetto³⁶.

Chiarito questo assioma fondamentale Agostino aveva poi ribadito la distinzione aristotelica tra oggetti semplici e composti, cioè tra oggetti "comuni", percepibili contemporaneamente da più persone (è il caso degli oggetti sottoposti al discernimento della vista e di quelli giudicati dall'udito)³⁷, e oggetti che richiedono, invece, un'assimilazione da parte del soggetto percipiente come nel caso di un cibo, di una bevanda o di un odore³⁸, giudicati, rispettivamente, dal senso del gusto e da quello dell'olfatto.

Nell'atto di alimentarsi, infatti, si verifica un assorbimento e una trasformazione degli oggetti - in questo caso il cibo - che non avviene con gli altri sensi. Due i motivi fondamentali: prima di tutto l'impossibilità di godere da parte di due soggetti distinti della medesima porzione di cibo contemporaneamente; in secondo luogo perchè anche quando l'oggetto sia uno solo (lo stesso pezzo di pane, ad esempio) i sensi sono pur sempre distinti.

Gregorio, contrariamente ad Agostino, non spende alcuna parola circa la distinzione tra oggetti semplici e composti, ma non sembra ignorare quanto scritto dal suo predecessore sul meccanismo alimentare. Una valida conferma a quanto detto la si ricava dal fatto che Gregorio utilizza, nel descrivere il processo di nutrizione, la stessa terminologia agostiniana:

³⁴ *Mor.*, XX, 27: « lambitur enim quando hoc quod edi facile non potest impressa lingua lenitate gustatur » [« Si lecca quando si assapora ciò che non è facile mangiare [...] con la morbidezza della lingua leccano ciò che non possono sottrarre con la forza »]

³⁵ *Mor.*, 24, 15, 2: « Porgete l'orecchio, perchè l'orecchio distingue le parole come la gola giudica il gusto »

³⁶ AGOSTINO, *De lib. arb.*, 2,7,15 - 17

³⁷ *Id.*, *De lib. arb.*, 2,7, 15 -16

³⁸ *Id.*, *De lib. arb.*, 2,7,17

assimilazione e trasformazione. Il passo in questione è, ancora una volta, quello in cui Gregorio discute circa il valore metaforico dei denti.

Nella Sacra Scrittura - dice Gregorio - i denti oltre a simboleggiare i sensi interni, significano anche i santi predicatori. E quale è la principale occupazione dei predicatori se non quella di convertire i pagani e condurli a nuova vita grazie al messaggio di salvezza cristiana? Chi accetterà di seguire la parola di Dio rinascerà e sarà uomo nuovo:

(...) A proposito dei santi predicatori (...) ecco perchè ad uno di essi, al quale vengono presentati in una visione simbolica i Gentili, viene detto: *Uccidi e mangia*, cioè: Elimina in essi l'uomo vecchio e assimilali al corpo della chiesa, cioè trasformati nelle tue membra³⁹.

In questo caso la rinascita avviene per mezzo della predicazione della parola di Dio, ma è interessante che nel passo in questione si utilizzi il verbo *mangiare* e le parole *assimilare* e *trasformare* che appartengono alla sfera alimentare.

Grazie all'attività specifica dei denti l'uomo è in grado di spezzare e sminuzzare il cibo ingerito rendendo, così, facile il passaggio dalla bocca all'esofago. Ai santi predicatori, raffigurati anch'essi dai denti, viene richiesto di uccidere e mangiare i Gentili⁴⁰, ovvero gli eretici. Così facendo - spiega Gregorio - viene eliminato l'uomo vecchio, l'eretico che trasformato e assimilato al corpo della Chiesa si rigenera, tramite la predicazione, in un uomo nuovo.

Assimilare e trasformare. Perchè Gregorio utilizza proprio queste due espressioni? Della distinzione tra oggetti semplici e composti si è già detto sopra. Se in generale, infatti, la conoscenza degli oggetti consiste nella percezione di entità del mondo esterno da parte di diversi soggetti, la percezione gustativa implica un diretto coinvolgimento del soggetto percipiente. Ritorna, anche se in modo più velato e allegorico, la distinzione aristotelica poi ripresa da Agostino, tra oggetti che possono essere percepiti intermente e simultaneamente da diversi soggetti, e oggetti che sfuggono a questa regola perchè implicano, per l'appunto, una trasformazione, un assorbimento dell'oggetto da parte del soggetto percipiente.

Agostino, in una sorta di indovinello delle *Diversis quaestionibus*, aveva scritto:

Qual è quella cosa che ne prende un'altra trasformandola? L'anima che si nutre. Qual è la cosa che viene presa e trasformata? Il cibo⁴¹.

³⁹ *Mor.*, 11, par. 33, linea 2

⁴⁰ At 10, 13; 11, 7 [cfr. la visione di Pietro a Giaffa]

⁴¹ ?

Trasformazione e assimilazione sembrano essere due concetti fondamentali applicati al processo alimentare. Si trasforma un cibo quando lo si cucina, ma lo si trasforma anche quando lo si assume. E infatti, i santi predicatori mangiando i Gentili li assimilano e li trasformano. Rimane allora valida la stessa osservazione fatta per Agostino: questa particolare sintesi che si verifica nel corpo dell'uomo reca con sé una inevitabile considerazione: il senso del gusto è fattore individuale, non solo perché gli organi preposti alla sensazione gustativa sono diversi in ciascuno di noi, caratteristica che il gusto ha in comune con gli altri quattro sensi, ma proprio perché il contatto tra soggetto e oggetto nell'atto di gustare qualcosa, rende unica e incomunicabile a terzi l'esperienza di un sapore.

Individualità delle sensazioni

Se il senso del gusto differisce da persona a persona perché presuppone un'assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto percipiente, cosa dire delle sensazioni in generale? Due le considerazioni di partenza.

La prima: cervello e sensi sono funzionali l'uno all'altro. Noi non potremmo sentire se non avessimo il cervello poiché verrebbe meno il "centro coordinatore", ma non potremmo nemmeno sentire se il cervello non fosse coadiuvato nella sua attività da ciascuno dei cinque sensi.

La seconda considerazione, invece, riguarda il fatto che tutti gli uomini hanno un cervello e tutti possiedono gli organi di senso. Se la condizione necessaria per cui avviene la sensazione è possedere cervello e organi di senso, allora è lecito concludere - con una semplice equazione - che tutti gli uomini possiedono la facoltà percettiva.

Ma in che misura? E soprattutto, affermare che il cervello e i sensi sono fattore comune a tutti gli uomini, è sufficiente ad affermare che tutti sentiamo e percepiamo in modo uguale? La risposta è già in Agostino il quale in più di un'occasione ribadisce l'individualità dei sensi e come questi raggiungano diversi gradi di percezione e di sviluppo nei singoli individui⁴².

⁴² Sull'individualità dei sensi cfr. AGOSTINO, *De lib. arb.*, 2,7,15. Per Agostino ciascun individuo, nel corso della sua vita, apprende per via imitativa una serie di nozioni. Tutto ciò - sostiene - è indice della crescita dell'anima. Tuttavia, ognuno - conclude Agostino - pur possedendo in potenza tutte le potenzialità dell'anima, sviluppa alcune capacità più di altre. L'esempio che riporta Agostino riguarda proprio una "certa sapienza culinaria". Cfr. AGOSTINO, *De lib. arb.*, 19,33

Gregorio Magno non affronta il problema apertamente e certamente non lo fa da un punto di vista filosofico, ma c'è un passo in cui il tema dell'individualità - soggettività dei sensi rispetto ai singoli individui emerge chiaramente. Scrive, infatti, Gregorio:

Da queste considerazioni di ordine corporale ed esteriore possiamo trarre considerazioni di ordine interiore e spirituale: dobbiamo passare da ciò che in noi è noto a tutti a ciò che in noi è segreto e fugge da noi stessi. Sì, occorre osservare che se la sapienza è unica, essa risiede in modo diverso in questo e quello; ad uno concede una possibilità ed ad un altro un'altra e, alla maniera del cervello, si serve di noi come dei diversi sensi. Così, sebbene sia sempre uguale a se stessa, tuttavia per mezzo di noi compie sempre opere diverse e varie: questo riceve il dono della sapienza e quello il dono della scienza, questo parla lingue diverse e quello possiede il dono di guarire⁴³.

Nel passo appena citato Gregorio, oltre a richiamare l'attenzione ancora una volta sulla dialettica esterno / interno, corporale / spirituale, si serve dell'esempio della sapienza per affermare che sebbene essa - da un punto di vista oggettivo - possa essere considerata sempre uguale a se stessa, gli individui, tuttavia, non possiedono la "sapienza", ma una parte di essa, ognuno in maniera diversa. La stessa cosa accade con i sensi: ciascuno di noi è in grado di sentire, di percepire odori, profumi, di gustare, ma ogni persona sviluppa queste capacità in maniera differente.

Gregorio non lo dice, ma elencando i diversi doni della sapienza è lecito supporre che si possa applicare questo discorso anche all'attività specifica dei singoli sensi: perciò, vi sarà chi possiede un senso del gusto più sviluppato di un altro, o chi avrà un udito più sviluppato.

Per sperimentare un cibo bisogna gustarlo: *gustare* come sinonimo di *fare esperienza*

Nel capitolo relativo al meccanismo di funzionamento della percezione e della memoria in sant'Agostino, abbiamo visto come, nel caso di ogni atto percettivo, la mente formi una serie infinita di immagini che, successivamente, vengono raccolte nel ventre della memoria e che sono necessarie al ricordo. Agostino in numerosi passi afferma che le immagini mnemoniche hanno sì un carattere di evidenza, ma solo per il soggetto percipiente⁴⁴. E' possibile, tuttavia, che nell'uomo si formino delle immagini che non derivino dall'aver fatto diretta esperienza di quel determinato oggetto, ma da un processo che si può definire "per associazione di idee", fatto cioè di analogie. Le immagini mnemoniche più fedeli sono quelle che derivano dalla

⁴³ ?

⁴⁴ AGOSTINO, *De trin.*, 11,8; *De civ. Dei*, 11,27

diretta esperienza. Tutto ciò - conclude Agostino - è tanto più vero se ci si riferisce a cibi e bevande, che - come abbiamo già visto e sottolineato - presuppongono una assimilazione e una trasformazione da parte del soggetto percipiente.

Nel senso più lato, infatti, *gustare* significa *fare esperienza di*, e, nel caso specifico del cibo, significa sperimentarne le qualità, in altri termini, il sapore. Il concetto è espresso da Gregorio a proposito del passo del beato Giobbe in cui si dice *l'orecchio distingue le parole e il palato il sapore del cibo*. Gregorio commenta:

Ma tale espressione del beato Giobbe (...) sembra voglia riferirsi anche agli eletti e i malvagi: perchè, se i malvagi ascoltano le parole della sapienza, gli eletti non si limitano ad ascoltarle, ma anche le gustano. E così il cuore di questi gusta ciò che risuona negli orecchi dei malvagi, ma non nelle loro menti. Una cosa è infatti limitarsi a sentir parlare di un cibo e un'altra è anche gustarlo⁴⁵

Non si può, dunque, sperimentare un cibo solo a parole, ma per gustarlo appieno è necessario assaporarlo e per assaporarlo bisogna introdurlo nella bocca, impastarlo con la saliva e deglutirlo. Il processo gustativo, infatti, implica una trasformazione, da parte del soggetto percipiente, dell'oggetto percepito attraverso l'utilizzo di organi precisi che collaborano a quello che, nel caso specifico, definiamo senso del gusto: la lingua in primis. Il concetto è ripreso da Gregorio anche in un altro passo dei *Moralia*, sempre nell'undicesimo libro. E' un passo che ricorda molto da vicino quello delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino in cui l'autore dichiara che, com'è impossibile affermare la dolcezza di un cibo senza averlo mai assaggiato, così, sul piano della fede, è impossibile parlare della dolcezza del Signore se non lo si è mai conosciuto.

Ora, gli eletti non si limitano a sentir parlare del cibo della sapienza senza gustarlo, perchè ciò di cui sentono parlare acquista, grazie al loro amore, un sapore che scende fino al midollo. La conoscenza dei malvagi, invece, si limita alla percezione di un suono: sentono parlare delle virtù, ma il loro cuore freddo ne ignora il sapore. (...) il beato Giobbe, con le sue parole, condanna l'inesperienza dei suoi nemici e l'arroganza di quanti si gonfiano della dottrina della sapienza, perchè altro è sapere qualcosa di Dio e altro è gustare nel palato dell'intelligenza ciò che di Lui si conosce. Giustamente quindi si dice: *L'orecchio non distingue forse le parole e il palato il sapore del cibo?* Come se dicesse apertamente agli arroganti: le parole dotte che giungono soltanto alle vostre orecchie, arrivano con il loro profondo sapore, anche al palato dell'intelligenza.
[...]⁴⁶

Il beato Giobbe trova parole di condanna per l'inesperienza di tutti coloro che si vantano di sapere qualcosa di Dio, ma che in realtà non hanno mai prestato fede e sperimentato la

⁴⁵ *Mor.*, 11, VI, 9.

⁴⁶ *Mor.*, 11, VI, 9

potenza della sua parola. *Gustare* perciò è sinonimo di “esperienza”, ed esperto è colui che gusta, contrapposto a chi, invece, si limita ad avere una conoscenza passiva, superficiale, per sentito dire degli oggetti che viene definito, invece, inesperto.

Percepire con la vista qualcosa o limitarsi a prestare fede a quanto si è sentito dire, non è sufficiente a conoscere appieno qualcosa. Vista e udito, dunque, sembrano essere meno perfetti nella conoscenza delle cose, rispetto al gusto. L’inadeguatezza di questi organi è espressa da Gregorio anche in altri passi, ad esempio al capitolo ventesimo dell’undicesimo libro laddove Gregorio si sofferma a riflettere sull’aspetto profetico di Giobbe:

(...) Gli avvenimenti che si sarebbero compiuti, Giobbe li vedeva presenti in colui per il quale non esistono né il futuro né il passato⁴⁷ (...) E siccome Giobbe vedeva ciò che sarebbe avvenuto, sia in opere sia in parole può aggiungere: *Tutto questo ha visto il mio occhio, l’ha udito il mio orecchio*, Ma le cose udite e viste non giovano, se non sono comprese. Per cui opportunamente aggiunge: *E ho compreso ogni singola cosa*⁴⁸

Commenta Gregorio: Giobbe prevedeva il futuro non solo a parole, ma era persino in grado di vedere in qualche modo attuarsi il futuro. Vista e udito: questi i due sensi primari attraverso i quali Giobbe è in grado di percepire il futuro, ma subito dopo Gregorio aggiunge: *ma le cose udite e viste non giovano se non sono comprese*. Vista e udito non sono perciò sensi infallibili: permettono all’uomo di avere una sorta di conoscenza primaria degli oggetti, una conoscenza esteriore delle cose, ma se queste non vengono assimilate, comprese allora non si può dire che di aver fatto piena esperienza di quegli oggetti.

E’impossibile, dunque, trasmettere l’idea di un sapore, inteso come qualità intrinseca di un alimento. Che cos’è, infatti, la percezione gustativa se non l’esperienza dei sapori?

Sono passati oltre come navi che portano frutta. Coloro che attraversavano i mari per trasportare frutta, godono del profumo dei frutti, ma recano ad altri il sapore dei frutti. Che cosa erano dunque gli antih padri se non navi che trasportavano frutta? Essi che profetarono il mistero della divina incarnazione, godettero del profumo della speranza

⁴⁷ Il fatto che Giobbe, contrariamente a tutti gli altri uomini, percepisca gli avvenimenti futuri nel tempo presente, è dovuto al fatto che i sensi dei profeti, contrariamente a quelli degli uomini dediti solo alle cose corporali, sono rivolti alle cose spirituali. Scrive, infatti, Gregorio in un passo delle Omelie su Ezechiele (II, II): «E’una regola del discorso profetico descrivere dapprima la persona, il tempo e il luogo, e poi iniziare ad esporre i misteri della profezia; e cioè al fine di manifestare più solidamente la verità, prima si preoccupa di fissare le radici della storia, per poi mettere in luce, mediante i segni e le allegorie, i frutti dello spirito. E cos’ Ezechiele indica il tempo della sua epoca, dicendo: E avvenne nell’anno trentesimo (...) (libr.1, II,19). E ancora: Subito si affaccia un problema: perchè il profeta, che non aveva ancora detto niente, ha esordito così: E avvenne..? (...) A tal proposito occorre tenere presente che i sensi del profeta vedono le cose spirituali così come noi vediamo quelle corporali, e per loro sono presenti quelle cose che a noi, ci sfuggono, sembrano tanto lontano»

⁴⁸ *Mor.*,11, XX, 31

compiuta. Quel frutto che essi nell'attesa odorarono, noi lo vediamo, lo cogliamo, ce ne saziamo (...)⁴⁹.

Questa bella ed efficace metafora in cui gli antichi padri, profeti del mistero della divina incarnazione, sono paragonati a navi che trasportano frutti e dunque a marinai che, nel compiere il proprio lavoro, godono, per tutto il tempo del viaggio, del profumo soave dei frutti che trasportano, pur non potendone gustare il sapore, sottolinea come per Gregorio *gustare* sia sinonimo di esperienza. Infine, se prendiamo in esame l'ultima frase *Quel frutto che essi nell'attesa odorarono, noi lo vediamo, lo cogliamo, ce ne saziamo*, appare chiaro nel suo pensiero l'idea di una gerarchia dei sensi, olfatto, vista, tatto, e, infine, gusto, coinvolti nella scelta degli alimenti.

Percezione e memoria: le immagini dell'esperienza

Nel paragrafo dedicato alla concezione dei sensi interni e di quelli esterni si è detto come la terminologia con la quale vengono designati i primi corrisponda alle tre facoltà dell'anima aristoteliche che il filosofo greco pone sotto il nome di "senso comune": pensiero, memoria, immaginazione. Ma come si traduce tutto ciò nel pensiero di Gregorio? Per comprendere il meccanismo di funzionamento della memoria delineato da Gregorio Magno, è opportuno soffermarsi sul passo, già analizzato, del IV libro dei *Dialoghi* in cui Gregorio colloquia con Pietro.

Lo scetticismo di Pietro che confessa al maestro Gregorio di nutrire serie difficoltà ad ammettere l'esistenza di qualcosa che non può vedere con i propri occhi, ci introduce al tema dello stretto rapporto che intercorre tra esperienza e ricordo e di come il vissuto, in ognuno di noi, si traduca in immagini mnemoniche. Come abbiamo già osservato in Agostino la memoria costituisce l'anello di congiunzione tra esperienza e ricordo ed è il mezzo attraverso il quale l'uomo è in grado di richiamare alla propria mente, ogni qual volta lo desidera, un determinato oggetto di cui ha precedentemente fatto esperienza nonostante, in quel preciso istante, non sia oggetto dei propri sensi.

La stretta dipendenza della memoria dal dato empirico emerge, quindi, con forza anche in Gregorio Magno. Il I capitolo del IV libro dei *Dialoghi* ha proprio come tema fondamentale

⁴⁹ ?

La metafora dei Padri come alberi da frutta è anche in *Mor.*, XIII, 2:" [...] gli antichi padri, simili ad alberi fruttiferi, non soltanto solo belli a vedersi, ma sono anche utili per la loro fecondità [...]".

gli uomini carnali che non credono alle realtà spirituali ed eterne, perchè, pur sentendone parlare, non le conoscono per esperienza:

(...) Però tutti gli uomini carnali, non essendo in grado di conoscere per esperienza quelle realtà invisibili, mettono in dubbio la loro esistenza, proprio perchè non la vedono con gli occhi del corpo. questo, però, è un dubbio che non poté avere il progenitore degli uomini, perchè, pur essendo stato escluso dalle gioie del paradiso, conservava nella memoria il ricordo di ciò che aveva perduto, per averlo visto. Invece coloro che vivono nella carne non possono né percepire né custodire nella memoria quello di cui hanno sentito parlare, poiché a differenza di lui, non ne hanno fatto alcuna esperienza, neppure relativa al passato⁵⁰.

Il passo successivo, in cui Gregorio specifica ulteriormente quanto detto sopra, riprende una nota allegoria platonica della *Repubblica*:

E come se una donna incinta fosse messa in carcere e là partorisce un bambino, e questo venisse nutrito e crescesse nella prigione. Anche se sua madre gli parlasse del sole, della luna e delle stelle, dei monti e delle pianure, degli uccelli che volano e dei cavalli che corrono, il bimbo, nato e cresciuto in carcere, null'altro conoscerebbe che le tenebre di quel luogo. Perciò, pur sentendo parlare di tali cose, non avendole conosciute per diretta esperienza, dubiterebbe che esistono realmente⁵¹. (...) Tuttavia - conclude Gregorio - sarebbe stolto il bambino, se pensasse che sua madre mente quando gli parla della luce, solo perchè egli personalmente non conosce altro che le tenebre del carcere (...) ⁵².

Una prima osservazione ci porta ad affermare che si può fare solo diretta esperienza delle cose terrene, visibili e tangibili con i cinque sensi e solo a tali esperienze si può applicare la ragione. Per quanto concerne, invece, Dio o i miracoli ad esempio, laddove non è possibile fare diretta esperienza, bisogna mettere da parte la ragione, l'intelletto e limitarsi a compiere un atto di fede. Ma anche in questo caso, in cui diventa difficile credere a ciò che non si vede, la memoria può ricorrere in nostro aiuto:

(...) le meraviglie divine vanno credute con fede e non scrutate con la ragione, poiché se la ragione ce le potesse spiegare, non sarebbero più meravigliose. Ma quando di fronte a queste cose l'animo rimane titubante, è necessario che richiami alla memoria altre cose che ben conoscenze per esperienza, ma che non riesce a spiegare con la ragione, e così per analogia rafforzi la fede che per la sua sottigliezza rischia di naufragare⁵³.

⁵⁰ *Dial.* IV, I:

⁵¹ L'allegoria deriva da PLATONE (*Rep.* 7, 1-2); ripresa poi da ARISTOTELE (*Fregm.* 12 Rose). Cfr. anche CICERONE, *Nat. deor.* 2,33,8; GREGORIO DI NISSA, *De mort.*, pp. 37 - 38 Heil; SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Liber ethicae*, I, SCh 122

⁵² *Dial.* IV, I

⁵³ ?

La percezione nei tre spiriti viventi: angeli, uomini e animali

Nel IV libro dei *Dialoghi*, Gregorio dedica alcuni capitoli al tema dell'anima e dell'uomo. Al III capitolo si legge:

Dio onnipotente creò tre tipi di spiriti⁵⁴: uno che non è rivestito di carne; un altro che è rivestito di carne, ma non muore con la carne; un terzo che è rivestito di carne e muore con la carne. Lo spirito che non è rivestito di carne è quello degli angeli; lo spirito che è rivestito di carne, ma non muore con la carne è quello degli uomini; lo spirito che è rivestito di carne e con la carne muore è quello degli animali, utili all'uomo, e di tutte le bestie selvatiche⁵⁵.

Dunque, come in una scala, al primo gradino ci sono gli angeli; al secondo gli uomini, al terzo gli animali. Ma non è un caso che Gregorio ponga l'uomo nella posizione intermedia. Subito dopo, infatti, scrive:

L'uomo, dunque, che è stata creato in una condizione intermedia⁵⁶, inferiore cioè all'angelo, ma superiore all'animale, ha qualcosa in comune tanto con gli esseri superiori quanto con quelli inferiori: con l'angelo ha in comune l'immortalità dello spirito, con l'animale la mortalità della carne (...)⁵⁷.

Lo stesso tema è ripreso da Gregorio nel VI libro dei *Moralia*. Al di là del *topos* letterario dell'uomo microcosmo, Gregorio ribadisce con forza, in un passo che ricorda molto da vicino Aristotele, cosa contraddistingua l'uomo da tutti gli altri esseri viventi. In questo passo, al capitolo XVI, 20, si legge:

(...) L'universo simboleggia l'uomo, perchè in lui si manifesta la vera bellezza e la grande comunione universale. Infatti tutto ciò che esiste, o esiste e non vive; o esiste e vive, ma non sente; o esiste e vive e sente, ma non intende né distingue; o esiste e vive, sente e intende e distingue. Le pietre esistono, ma non vivono; gli arbusti vivono, ma non sentono. (...) i bruti animali vivono e sentono, ma non intendono. Gli angeli vivono e sentono e intendono e distinguono. E così l'uomo, che esiste come le pietre, vive come le piante, sente come gli animali e ha il discernimento come gli angeli, esprime in modo autentico l'universalità, perchè in lui in qualche modo è racchiuso l'universo intero⁵⁸.

⁵⁴ *Spiritus*, tradotto con "esseri viventi", ha il senso comunemente usato di anima; è così adoperato da Gregorio in *Mor.*, 11,7. Lo spirito umano venne creato "ricoperto di carne": *Mor.*, 4,6 (*tegmen carnis habuit*)

⁵⁵ *Dial.* IV, III

⁵⁶ Per la posizione intermedia dell'uomo tra l'angelo e la bestia, cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei*, 12,22

⁵⁷ *Dial.* IV, III

Sulla differenza tra uomini e bestie cfr. *Dial.* IV,IV sulla questione posta da Salomone quando afferma che la sorte degli uomini e delle bestie è tutta uguale

⁵⁸ *Mor.*, XVI, 20

Cfr. anche *Mor.*, VI, 17 - 19. Qui Gregorio ribadisce non solo l'immagine dell'uomo - microcosmo, ma la sua natura di anima e corpo.

	ESISTONO	VIVONO	SENTONO	CAPISCONO	DISTINGUONO
PIETRE	*				
ARBUSTI	*	*			
ANIMALI	*	*	*		
UOMINI	*	*	*	*	
ANGELI	*	*	*	*	*

Figura 8 Gradi di percezione nei tre esseri viventi secondo Gregorio Magno

Sia gli uomini che gli animali, dunque, vivono, sentono e capiscono. Ma solo l'uomo è in grado di intendere. Forte è l'influsso di sant'Agostino, il quale, a proposito della capacità degli animali di "conoscere" e "riconoscere" determinate cose, parla di una coscienza sub-cognitiva, una sorta di percezione acuta che, insieme all'appetizione, permette agli animali di orientarsi nelle proprie scelte⁵⁹. La percezione degli animali, conclude Agostino, non è altro che una conoscenza per imitazione⁶⁰. Percepire, accumulare immagini nel ventre della memoria, invece, sono attività prettamente umane e cognitive.

La superiorità dell'uomo nei confronti degli animali è ribadita anche nell'undicesimo libro dei *Moralia*. Qui a proposito della potenza del Signore, si legge: *Il Signore - dice Giobbe - ha in mano l'anima di ogni vivente e il soffio di ogni carne umana*. Di tutto ciò sono pienamente consci tutti gli esseri viventi: gli uccelli del cielo, i pesci del mare, i rettili. Ma cosa significa che Dio ha tra le sue mani *l'anima di ogni vivente e il soffio di ogni carne umana*? Gregorio fornisce questa spiegazione:

Egli tiene nella sua mano l'anima di ogni vivente e lo spirito di ogni carne d'uomo. La mano significa il potere. Perciò l'anima di ogni vivente e lo spirito di ogni carne sono in potere di colui che donò loro l'esistenza (...) Per anima di ogni vivente si può intendere la vita delle bestie. Dio onnipotente vivifica l'anima delle bestie limitatamente ai sensi del corpo, mentre eleva lo spirito dell'uomo fino all'intelligenza spirituale. E' dunque nelle sue mani l'anima di ogni essere vivente e lo spirito di ogni carne d'uomo, poiché nel primo caso accorda all'anima la facoltà di vivificare la carne, nel secondo caso vivifica l'anima affinché questa arrivi a comprendere l'eternità⁶¹

⁵⁹ Cfr. AGOSTINO, *De quant. an.*, 54

⁶⁰ AGOSTINO, *De Civ. Dei*, 11,27

⁶¹ *Mor.*, 11, 5, 7

Anima, qui sinonimo di vita, e spirito; bestie e uomini: due differenti piani sui quali la potenza della mano di Dio agisce. Negli animali Dio si limita a vivificarne l'anima attraverso i soli sensi corporei; nell'uomo, invece, la potenza di Dio agisce anche sullo spirito. Questo è il primo grande assioma formulato da Gregorio Magno che trae la sua origine nel concetto aristotelico, secondo cui la reale distinzione tra uomini e animali risiede nel fatto che mentre i primi si avvalgono sì dei sensi, ma anche della ragione, i secondi possiedono solo i sensi che, nella maggior parte dei casi - come emerge dai testi - sono più sviluppati.

La dottrina del senso spirituale del gusto: Agostino e Gregorio Magno

Per una istintiva esigenza di espressione - come la definisce Gregorio Penco¹ - il rapporto dell'animo umano con il mondo divino è stato non di rado analizzato e descritto mediante il ricorso, o meglio, la trasposizione nel campo spirituale dell'immediata esperienza sensibile. Del resto, la stessa Bibbia ne è un esempio quando parla, di "occhio" o "orecchio" del cuore, ispirando così il linguaggio liturgico, sin dalla più antica letteratura spirituale del Cristianesimo, come dimostrano gli scritti di Origene.

La tradizione religiosa, una volta definito l'uomo in termini di *imago dei*, ammette, accanto agli organi sensoriali esterni, un sensorio incorporeo, idoneo alla percezione della realtà spirituale e divina, una forma di *aisthesis* - conoscenza immediata, non discorsiva- che conosca Dio in forza di una sorta di "cuore puro"², di un "occhio del cuore" (tradizione veterotestamentaria) o "occhio dell'anima" (tradizione platonica: *Resp.* VII 533d), contrapposto all'occhio impuro e imperfetto del corpo³. La dottrina dei sensi spirituali tenta,

¹ G. PENCO, *La dottrina dei sensi spirituali in s. Gregorio Magno*, in "Benedictina", 17, 1979, pp.161-201

² Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 33 [ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa, Brescia, 2000]: «[...]Per la conoscenza di Dio però non abbiamo in nessun modo bisogno di un corpo. Infatti, ciò che conosce Dio non è un occhio del corpo, ma la mente, che vede ciò che è ad immagine del creatore e ha ricevuto grazie alla provvidenza di Dio la capacità di conoscerlo. E ciò che vede Dio è un cuore puro[...]»; Cfr. Mt 15,19; Mc 7,21-22

Il *Contro Celso* di Origene è la confutazione del *Discorso* vero, un'opera scritta dal filosofo pagano Celso, vissuto fra il II e il III secolo (per certo si sa solo che questi è vissuto prima che Origene scrivesse la sua replica intorno al 245-249) per calunniare e condannare i Cristiani. Il *Contro Celso* è, dunque, una difesa del cristianesimo per mezzo di una confutazione della cultura, anzi della civiltà classica greco - latina nel suo complesso: la religione cristiana è qui esposta, interpretata e difesa in maniera globale e, contemporaneamente vengono respinti i principi stessi su cui si basava la civiltà pagana entro cui il cristianesimo doveva muoversi.

Celso scrive contro i Cristiani negando ogni validità al contenuto del messaggio evangelico, alla Persona che lo aveva portato in terra e ai discepoli che ne avevano diffuso il messaggio. Ribadisce viceversa i valori spirituali contenuti nella tradizione greca, che egli tenacemente voleva difendere.

Sul valore dell'opera in generale, sul *Discorso* di Celso e sulla risposta di Origene rimando PIETRO RESSA, *Introduzione al Contro Celso*, cit., pp. 13-79

³ ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 39: «Ma vediamo anche a che cosa ci invita Celso, per ascoltare da lui in quale modo conosceremo Dio.[...]egli ci dice che se dopo avere escluso la percezione, volgeremo lo sguardo in alto con la mente, e, dopo aver abbandonato la carne, risveglierete gli occhi dell'anima, soltanto così vedrete Dio. E questi ultimi - intendo i due tipi di occhi -, che ha ricavato dai Greci (Cfr. PLATONE, *Sym.*219?; *Soph.* 254?; *Phd* 99; *Re.* VII, 519b), egli ritiene che non siano stati studiati da noi. Ma bisogna dire che Mosé, riportando per iscritto la creazione del mondo, introduce l'uomo prima della sua trasgressione ora come vedente ora come non vedente: vedente nella frase riguardante la donna: la donna vide che l'albero era buono da mangiare, piacevole da vedere con gli occhi e gradevole da conoscere [Gen.3,6], non vedente invece non soltanto nell'affermazione del serpente alla donna, che si riferisce come a chi avesse degli occhi ciechi Dio infatti sapeva che nel giorno in cui ne avreste mangiato i vostri occhi si sarebbero aperti, ma anche in questa mangiarono e si aprirono gli occhi dei [Gen. 3, 6-7]. Pertanto, si aprirono gli occhi alla loro percezione, che erano ben chiusi, affinché, se fossero stati distratti, non fossero impediti nel guardare con l'occhio dell'anima, e invece, si chiusero, io credo, a causa del peccato gli occhi dell'anima che essi avevano fino ad allora, i quali vedevano e godevano Dio e del suo Paradiso[...]».

quindi, di accordare in qualche modo la conoscenza spirituale agli strumenti della sensorialità, ai cinque sensi, alle loro diversificate tonalità conoscitive. Postulata sulla Sacra Scrittura, la dottrina dei sensi spirituali trova una sua ragione in quel fondamento empirico a cui l'uomo non può sottrarsi, dal momento che il corpo entra e connota anche la più sublime delle conoscenze spirituali.

L'espressione *sensi spirituali* – utilizzata sovente nella forma singolare come *sensu divino*, *sensu spirituale* o *sensu interiore*, impiegata al plurale in analogia con i cinque sensi corporali – traduce una semplice constatazione, un'esperienza facilmente verificabile e ben espressa da Giovanni nel suo vangelo: « Dio nessuna persona lo ha mai visto » (Gv 1,18). Tuttavia, Dio non può essere totalmente separato dall'uomo, creato a sua immagine e somiglianza: in qualche modo Dio deve manifestarsi alla sua creatura e rendersi conoscibile. Come l'uomo esteriore è dotato di un corpo che possiede organi sensoriali adatti alla percezione del sensibile, così, l'uomo interiore possiede organi specifici atti alla percezione delle realtà divine, spirituali e immateriali: del resto, *la conoscenza di Dio non dipende dall'occhio del corpo, ma dallo spirito*⁴.

Origine e sviluppo della dottrina dei sensi spirituali

Il riferimento a Origene, eminente rappresentante della scuola di Alessandria nel terzo secolo, è d'obbligo trattandosi di colui che ha dato l'avvio alla dottrina dei cinque “sensi spirituali”, spintovi, tra l'altro, dalla sua stessa tendenza a interpretare allegoricamente ogni allusione biblica al numero cinque come riferimento ai cinque sensi⁵. Così, nel *Contra Celsum* si legge:

Ma chi esamina più profondamente tale questione dirà che, come ha affermato la Scrittura, esiste un certo generico senso divino, che soltanto il beato trova, secondo anche ciò che viene detto da Salomone *troverai un senso divino* [Pr2,5] e che vi sono delle specie di questo senso: la vista, che è in grado per natura di guardare le cose superiori ai corpi, fra cui chiaramente ci sono i Cherubini e i Serafini. L'udito, che percepisce dei suoni, che non hanno l'essenza dell'aria. Il gusto, che si serve del pane vivente sceso dal cielo, che dà vita al mondo[Gv 6,33]. Così ancora l'olfatto, che sente quel profumo di Cristo, sulla base del quale Paolo dice essere *per Dio il buon profumo di Cristo*[2Cor. 2,15], e il tatto, grazie al quale Giovanni dice di aver toccato con le sue mani *il Verbo della vita*[1Gv1,1]. I profeti

⁴ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 34

⁵ Cfr. H. CROUZEL, voce *Origene*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 11, 1982; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène*, in “Revue d'Ascétique et de Mystique”, 1932, pp.113-145. Questo articolo è stato parzialmente riprodotto in italiano: *I sensi spirituali secondo Origene*, in *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, Roma, 1978, pp. 133-163. Secondo Rahner, si può intravedere una sorta di preparazione alla nascita della dottrina in Filone, Clemente d'Alessandria, e in Tertulliano: cfr. RAHNER, *Le début* cit., nota 8.

beati, dopo aver trovato il senso divino, ascoltavano in modo divino e gustavano e odoravano allo stesso modo attraverso, per così dire, un senso non sensibile e toccavano il Logos con la fede, cosicché giungesse da Lui a loro un'emanazione che li guarisse. E così vedevano quello che riferivano di aver visto, ascoltavano quello che dicevano di aver ascoltato e provavano sensazioni simili, quando, come essi riferivano, mangiavano "il rotolo" di un libro donato a loro[EZ 2,9-3,3]⁶.

L'interpretazione che Origene dà ai brani scritturistici di Proverbi 2,5, (allora comprenderai il timore del Signor e troverai la scienza di Dio), di Ebrei 5,14 (Il nutrimento solido invece è per gli uomini fatti, quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il buono dal cattivo) e di Geremia 4,19 (*Le mie viscere, le mie viscere! Sono straziato. Le pareti del mio cuore! Il cuore mi batte forte; non riesco a tacere, perché ho udito uno squillo di tromba, un fragore di guerra*) fa concludere che l'uomo, oltre ai sensi corporali, possiede anche un senso divino che va ricercato⁷.

Gli scritti origeniani offrono una svariata gamma di espressioni per designare la conoscenza spirituale: il senso dell'anima, i sensi divini, i sensi dell'uomo interiore, i sensi del cuore, i sensi spirituali, una sensibilità che non ha niente di sensibile in sé, un senso superiore che non è corporeo, una sensibilità divina del tutto differente da quella di cui abitualmente parliamo⁸. Lungi, infatti, dall'essere permanenti nell'anima quanto lo sono i cinque sensi nel corpo, i sensi spirituali, citati in ordine sparso nella Scrittura⁹ e raccolti in unità solo dai Padri della Chiesa, tra cui Agostino¹⁰, sono piuttosto degli "atti transitori dell'intelligenza e della volontà, resi soprannaturali dall'infusione delle virtù teologali e dai doni dello Spirito Santo"¹¹, e

⁶ ORIGENE, *Contra Celsum* I, 48: «Sed qui altius haec rimabitur, is dicet quemdam ex Scriptura generalem esse sensum divinum, quem solus beatus invenire novit, sicut Salomon ait: "Sensum divinum invenies"; cumque sensus hujus species sint, visus aptus ad contemplandas res corporibus praestantiores, ut cherubim et seraphim; auditus qui voces capiat alias ab iis quae in aere formantur; gustus, cui panis vivus et de coelo delapsus vitamque mundo conferens sapiat; olfactus, qui haec vel illa odoretur ex quibus Christi bonum odorem Deo Paulus se esse dicit; tactus denique, qualem habuit Joannes, qui ait se manibus Verbum viate contrectasse; beatos prophetas, cum divinum illum sensum assecuti essent, atque adeo divine viderent, divine audirent, divine gustarent, et olfacerent sensu, ut ita loquar, sensus experte, et fide Verbum ita tangerent, ut ejus defluvium manaret in ipsos sanitatem conferens, vidisse quae se vidisse scribunt, audiisse quae sibi audita esse dicunt, aliaque expertos esse similia, quemadmodum scribunt se libri sibi oblatis comedissee initium».

Sul tema: RAHNER, *Le début* cit., pp. 113-45; CANEVET 1990; STOLZ 1936; GUARDINI 1950; J. MOURoux, *L'expérience chrétienne* in "Théologie Lyon", 26, Paris, 1952, pp. 281-323; M. OLPHE-GALLIARD, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu* 8 Etude Carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1954; A., GARCIA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, Granada, 1955, pp. 89-202; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985, pp. 27-95.

⁷ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 48; VII, 34 (PG 11,749ab; 1469-1470); *In Mattheum commentariorum series* 63 (PG 13, 1700).

⁸ Cfr. RAHNER, *Le début* cit, pp. 118-119, ove a ogni espressione corrisponde la citazione del testo origeniano.

⁹ Senza pretese di esaustività: vista (Sap. 8, 2; Pr. 4, 6; 1Gv. 1, 1), gusto (Sal. 33, 9), tatto (1Gv. 1, 1; Lc. 8, 46), udito (Gv. 10, 16), odorato (2Cor. 2, 15)

¹⁰ Cfr. ad es. AGOSTINO, *Confess.* XIII, X, 6-8, su cui P.L., LANFSGER, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, in *Dieu Vivant*, 11, 1948, pp.83-105

¹¹ P. ADNES, voce *Goût spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VI, Parigi 1967, coll. 626-644

capaci, dunque, di percepire immediatamente, senza alcuna operazione razionale discorsiva¹², il divino nella sua presenza semicorporea e mediante operazioni affini a quelle dei loro analoghi corporei.

Ciò che più conta è che questa speculazione sulle “fasi quasi sensorie dell’esperienza spirituale”¹³ - in altri termini, su un sensorio non sensibile¹⁴ o *sensu immateriale*, in grado di gustare “la pienezza della dolcezza di Dio”, discernendo in modo infallibile ciò a cui si rivolge grazie allo Spirito Santo¹⁵, risulta perfettamente parallela, proprio perché costruita *ex contrario*, a quella sui sensi corporei¹⁶, dalla considerazione dei quali dipende la possibilità di risolvere allegoricamente i numerosi antropofornismi biblici¹⁷, e, soprattutto, di ovviare a un’interpretazione eccessivamente carnale del *Cantico dei Cantici*, con la cui esegesi la storia dei sensi spirituali fa spesso tutt’uno¹⁸.

Fondandosi ancora sulla Scrittura, Origene precisa l’oggetto privilegiato di ogni singolo senso:

Cristo viene colto da ogni singolo senso dell’anima. Egli si qualifica come la vera luce che illumina gli occhi dell’anima. Si definisce la Parola, per essere ascoltato; il Pane della vita, per essere gustato. Similmente è chiamato olio per unger e nardo affinché l’anima gioisca del buon odore del Logos. Egli è diventato la Parola incarnata che si può palpare e capire, affinché l’uomo interiore colga la parola di vita. La medesima Parola di Dio è tutto questo, lo diventa attraverso una preghiera fervente, né lascia alcuno di questi sensi spirituali senza grazia¹⁹.

¹² Per quanto concerne il carattere di immediatezza della percezione sensoriale spirituale, rimando a. M. HARL, *La “bouche” et le “coeur” de l’apote, deux images bibliques du sens divin de l’homme (prov. 2,5) chez Origene, in Forma futuri, Studi...M. Pellegrino, Torino, 1975, pp.26ss. Cfr. anche M. CANEVET, voce Sens spirituels, in Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1967, p 599;*

¹³ Scheerer:837

¹⁴ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 48

¹⁵ DIADOCO, *Capita centum de perfectione spirituali*, XXIV, XXX, XC?

¹⁶ La dottrina dei sensi spirituali è dunque parallela a quella dei sensi corporali. A lungo, tuttavia, si è dibattuto, sin da Origene, considerato l’iniziatore di questa dottrina(cfr. RAHNER, *Le début* cit., pp. 113-45), sul fatto se si debba parlare di un solo senso spirituale o di più sensi spirituali, in analogia con i sensi corporali. Per Origene esiste una facoltà unica dell’anima (Cfr. HARL, *La bouche* cit., pp. 17-42) , eventualmente divisa in cinque sensi. Cfr. ORIGENE, *Contra celsum*, I, 48.

Non solamente i sensi corporali e spirituali sono analoghi, ma secondo la tradizione patristica, sono opposti e il loro esercizio esclude l’altro. Secondo Origene, Adamo ed Eva peccando hanno privato tutti gli uomini della visione spirituale di Dio, relegando l’intera umanità alla visione corporale Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 39; GREGORIO DI NISSA. In cant. X. Una tale opposizione è fondata su un tipo di antropologia che oppone radicalmente la materia all’intelligibile e che considera i sensi corporali esclusivamente ordinati all’apprensione delle qualità materiali. Gli organi materiali, in questa prospettiva, si trovano automaticamente esclusi da tutte le funzioni legate alle percezione spirituale.

¹⁷ Ad es. Sal. 33,9; Cn. 1,4; 2Cor. 2,15-16; Gv. 1,1; 6,33-51

Cfr. H. CROUZEL, *Origene et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961, pp. 258-62; 504-507.

¹⁸ Cfr. CANEVET 1990: 601; cfr. F OHLY, *Hohelied-Studien: Grundzuge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, Steiner, 1958

¹⁹ ORIGENE, *In Canticum Vanticorum*, II (PG 13, 142a): « [...]singulis quisbusque sensibus animae singula quaeque→p. 29

Nel fissare la Dottrina dei sensi spirituali, non è sfuggito ad Origene l'ordine col quale ciascuno di essi è presentato, una sorta di canone determinato dalla concezione della Dottrina. Non è certo casuale che la vista e l'udito siano sempre al primo posto, mentre all'ultimo figura costantemente il tatto²⁰. La vista, l'udito, l'olfatto²¹ e il gusto, sono i sensi spirituali più frequentemente presenti nella letteratura esegetica e cristiana e patristica. L'esperienza di Dio ha un gusto, un sapore, un odore proprio: ciascuno degli autori pone l'accento ora sull'uno ora sull'altro senso, secondo la propria inclinazione personale. Più che una gerarchia di sensi spirituali, il prevalere di uno o dell'altro senso sembra dipendere dal temperamento del singolo autore. Quale che sia la preferenza accordata dai singoli autori ai diversi sensi spirituali, la loro funzione è quella di percepire, discernere e gustare il divino. Questo perché gli oggetti della loro percezione sono diversi come differenti sono le modalità con le quali il divino si manifesta.

Il gusto è legato al Ps. 33,9 e a Gv. 6,33-51; l'odorato è ricondotto sovente a 2 Cor. 2, 15. L'udito è più direttamente legato alla percezione interiore dell'insegnamento di Cristo recepito dalle Scritture. Il tatto, invece, riguarda l'incarnazione del Verbo²². La vista, infine, simbolo dell'intelligenza, è il senso per eccellenza, il più puro, il più perfetto. Per quanto concerne la dottrina del "gusto spirituale", questo, nell'Alto Medioevo, riveste un ruolo di non poco conto, unitamente allo sviluppo di metafore corporali che hanno come riferimento proprio gli organi coinvolti nel processo gustativo: è del gusto spirituale e delle metafore legate a questo senso, che si cercherà, senza nessuna pretesa di esaustività, di delineare la storia, mettendone in evidenza l'aspetto conoscitivo.

In conclusione, la Dottrina dei sensi spirituali appare una formulazione originale di quella conoscenza di Dio che rimanda ad una effettiva unione con lui. Origene la fonda sul dato biblico e particolarmente laddove nell'Antico e nel Nuovo Testamento, si parla dell'unione con Dio in termini di nuzialità. L'analogia tra i sensi corporali e quelli spirituali dona alla teoria un carattere dinamico, pregno di allusioni e fecondo di continui approfondimenti.

²⁰ Cfr. ORIGENE, *De Princ.* I, 7 (PG 11, 127b); *In Levit. Hom.*, 3,7 (PG 12,432b); *Contra Celsum* I, 48 (PG 11,749ab); *In Math.com ser.* 64 (PG 13,1702ss)

²¹ Per quest'ultimo, specialmente in Gregorio Nisseno, cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, pp.22-252

²² Per quanto concerne la questione dei sensi corporali quali trasfigurazione dei sensi interiori e la conseguente fondamentale domanda se la percezione del divino si effettua, appunto, per una trasfigurazione dei sensi materiali in spirituali grazie alla grazia divina, oppure se la percezione di Dio si effettua con un senso interiore che non ha nulla a che vedere con i sensi corporali, rimando all'efficace sintesi di CANEVET, voce *Sens Spirituels* cit., pp. 604 ss

Non è questa la sede per ripercorre nella sua totalità la storia dei sensi spirituali, tuttavia nelle pagine che seguiranno si cercherà di tracciare le linee generali di questa Dottrina, soprattutto per quanto concerne il gusto, attraverso una breve disamina dei maggiori Autori successivi ad Origene, privilegiando, in modo particolare, Agostino e Gregorio Magno.

La dottrina del senso spirituale del gusto nei Padri Orientali e nei Padri Latini

Tra i sensi spirituali esercita una valenza particolare e squisitamente metonimica rispetto all'intera dottrina dei sensi spirituali, il cosiddetto «gusto spirituale»²³.

L'espressione *gusto* designa, secondo una propria accezione, il senso esterno grazie al quale è percepita una categoria particolare di sensazione: il sapore degli alimenti e, per estensione di significato, la preferenza accordata che ne risulta. *Gustare* altro non è che apprezzare, attraverso il gusto, le cose sapide. Trasferite su un piano fisico e mentale, le espressioni *gusto* e *gustare*, all'interno del vocabolario spirituale, spogliate del loro carattere materiale, assumono una connotazione del tutto spirituale. Questo uso è tanto più comprensibile se si pensa che il suo utilizzo è accreditato da un vasto repertorio biblico, esemplificato soprattutto dall'immagine simbolica per eccellenza della dolcezza del miele²⁴. Dio stesso è come un frutto *delectabile* per le persone che lo incontrano (Sag. 16,20,21). Si dice inoltre che il pane divino - la manna - soddisfi qualsiasi gusto²⁵, tanto da anticipare il gusto della beatitudine²⁶; si identifica il cibo spirituale ora con il latte (ossia l'insegnamento elementare), ora con il nutrimento solido dei devoti più avanzati²⁷, mentre a ravvisare una sintesi provvidenziale di *suavitas* e *dulcedo*, quindi olfatto e gusto, nella mela di cui parla il versetto 2, 3 del Cantico dei Cantici²⁸, è, ancora una volta Origene, iniziatore della dottrina dei sensi spirituali, nel suo *Commento* a questo libro sapienziale:

²³ Cfr. ADNES, voce *Goût spirituel* cit.; cfr. Anche CANEVET, voce *Sens spirituels* cit.,

²⁴ Attribuita alla parola del Signore (*Sal.* 19, 11; 119; 103; *Ez.* 3, 3), e alla sua Sapienza (*Pr.* 24, 13; *Eccl.* 24, 20; 11,2s.), alla fedeltà ai suoi comandamenti (*Sir /Eccl.* 23, 27; *Sal.* 118 [119], 39), e al libro divorato (*Ez.* 3, 3; *Ap.* 10, 10), ma anche a Dio stesso, definito un frutto dolce (*Ct.* 2, 3), anzi d'incomparabile dolcezza (*Sal.* 33), e infine al suo nome (*Ec.* 7, 1), e profumo (*Sal.* 44 [45], 8s.). Cfr. ZIEGLER 1937.
Cfr. *Dulcedo Dei*, Ds, t.3;

Fruitio Dei, Ds., t.5;

Gouter in *Vocabulaire de theologie biblique*, Paris, 1962

²⁵ *Sap.* 16, 20-21; *Es.* 16, 31

²⁶ *IPt.* 2, 3; *Ap.* 2, 17; *Eb.* 6, 4-5

²⁷ *Eb.* 5, 12-14; *IPt.* 2, 2

²⁸ Cfr. anche *Sal.* 33, 9

Quale albero del melo in mezzo agli alberi del bosco, tale il mio amato in mezzo ai figli. Ho desiderato stare nella sua ombra e mi sono seduta, e il suo frutto è dolce nella mia bocca(2,3)

Era [...] Dunque la sposa paragona lo sposo all'albero del melo e i suoi compagni agli altri alberi del bosco. E dice lo sposo simile a questo albero in maniera tale da desiderare di riposare alla sua ombra e da affermare che il frutto di lui è diventato dolce nella sua bocca. [...]vediamo ora, secondo il significato interiore chi la sposa definisca figli, fra i quali lo sposo eccelle come il melo fra gli altri alberi del bosco[...]qui possiamo interpretare come figli o coloro che una volta furono tali e ora non lo sono più ovvero la moltitudine dei ministri celesti. [...]Perciò come il melo eccelle fra gli altri alberi del bosco, così anche lo sposo tra i figli, perché ha frutto che supera tutti non solo per il sapore, ma anche per l'odore e fa effetto è parimenti su due sensi dell'anima, cioè sul gusto e sull'odorato. Infatti la sapienza ci imbandisce con cibi diversi la sua mensa, sulla quale non mette solo il pane di vita, ma immola anche le carni del Verbo; non solo mescola nella coppa il suo vino²⁹, ma presenta anche mele odorose e dolci, che non soltanto diffondono dolcezza nella bocca e sulle labbra ma tale dolcezza conservano anche quando passano nelle parti interne della bocca. Come alberi del bosco intendiamo gli angeli che sono stati autori e propugnatori di ogni eresia³⁰: in tal senso la chiesa, paragonando la dolcezza della dottrina di Cristo con le asprezze delle affermazioni eretiche, sembra dire che mele dolci e profumate sono le dottrine ortodosse predicate nella chiesa di Cristo, e invece alberi del bosco quelle propugate dai vari eretici[...].

La sposa desidera stare all'ombra di questo melo, cioè o la chiesa sotto la protezione del Figlio di Dio o l'anima che fugge tutte le altre dottrine e si tiene stretta all'unico Verbo di Dio, conservando in bocca il suo dolce frutto, cioè meditando continuamente la legge di Dio e ruminandola sempre come animale puro³¹[...]³²

Il melo, dunque, eccelle fra tutti gli alberi del bosco perché i suoi frutti non sono solo buoni e dolci al palato, e quindi al gusto, ma procurano diletto e soddisfano anche il senso dell'olfatto. Gregorio di Nissa³³, interpretando lo stesso passo, si spinge più in là rispetto a Origene e ammette che il frutto del melo soddisfa non due sensi, ma tre:

[...]il melo[...] come albero è consustanziale alla natura umana³⁴; ma in quanto può portare un frutto capace di procurare piacere ai sensi dell'anima, è totalmente diverso da qualsiasi altro albero quanto lo è il giglio dal rovo. Il giglio piace solo per la forma e il

²⁹ *Prov.* 9,1s

³⁰ La convizione che le eresie fossero state diffuse per istigazioni di demoni (cioè, angeli cattivi) era comune al tempo di Origene.

³¹ *Sal.* 1, 2; *Lev.* 11,3. Nella distinzione fra animali puri e impuri, i ruminanti erano stati collocati dai Giudei nella prima categoria. Origene interpreta spiritualmente questo fatto nel senso che il ruminante è simbolo di colui che ruma cioè continuamente studia la legge di Dio.

³² ORIGENE, *In canticum canticorum*, III,2,3

³³ Cfr. RAHNER, *Le début* cit., p.144. L'opera di Nisseno è contenuta in PG 44-46. L'ultimo volume di *Sources Chrétiennes* contiene le *Omèlie sull'Ecclesiaste* (SC 416, 1996). A quest'opera rimandiamo per le precedenti pubblicazioni delle opere di s. Gregorio.

Per uno studio dei rapporti tra l'opera di Gregorio nisseno e Origene rimando allo studio di J. DANIELOU, *Platonisme* cit., in particolare sei vedano le pp. 235-273. Si veda anche FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens* cit., pp. 49-

53

³⁴ Eb 4,15

profumo, ma il melo, nella sua completezza, soddisfa totalmente tre sensi: rallegra la vista per la sua bellezza, si fa gradire all'olfatto per il suo profumo e come cibo, infine, procura piacere al gusto[...]»³⁵

Poggiandosi sull'autorità della Scrittura, Gregorio evidenzia il nesso analogico tra i sensi del corpo e quelli dello spirito:

Quando ascolto la sacra Scrittura, non intendo solo il nutrimento corporale, né la sola gioia sensibile, ma anche qualche altro cibo, il quale ha una certa analogia con quello del corpo e la cui gioia riguarda soltanto l'anima³⁶.

Il testo base è sempre quello dei proverbi 2,5, grazie al quale Gregorio afferma: “Vi sono in noi due ordini di sensi, il primo corporale, il secondo divino, secondo quanto dice Proverbi: “Tu troverai il senso divino”³⁷. Alla dispersione dei sensi spirituali dovuta al peccato, per Gregorio si oppone l'anima come un'unica attività conoscitiva, nonostante essa si esprima poi diversamente attraverso le cinque modalità dei sensi spirituali³⁸.

Tra i sensi spirituali, Gregorio accorda una assoluta precedenza al senso del gusto³⁹. E' perlustrando questa modalità conoscitiva del gusto che egli giunge ad avvicinare l'estasi mistica all'estasi eucaristica. Entrambe, infatti, si compiono nell'esperienza della “dolcezza di Dio” e, per il Niseno, l'estasi non è altro che una effettiva trasformazione in Dio operata dalla grazia e dai sacramenti. Termini e simboli impiegati per il gusto rimandano così a quell'esperienza di Dio nella quale concorrono tanto la grazia dei sacramenti quanto l'intimo rapporto tra l'anima-sposa e Cristo - sposo⁴⁰.

Rimanendo sempre nell'ambito dello sviluppo della dottrina dei sensi spirituali nei Padri orientali, in Diadoco, vescovo di Fonticea nel V secolo⁴¹, l'esperienza di Dio è un'esperienza che tocca principalmente il gusto, il quale fa apprezzare il sapore della presenza di Dio, del

³⁵ GREGORIO DI NISSA, *Omelia su Cantico dei Cantici 4*, a cura di Vincezo Bonato, Bologna, 1995.

→ Sul gusto spirituale chr. ADNÈS, voce *Goût spirituel* cit.; cfr. Anche LANFSBERG, *Le sens spirituels* cit.,

³⁶ GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, XIX (PG 44,196ss).

Sul tema Cfr. M. CANEVET, *Saint Grègoire de Nisse*, in DS 6, 1967, pp. 971-1011, ove è dedicata una breve trattazione sui sensi spirituali e corporali (pp. 996-998).

³⁷ GREGORIO DI NISSA, *In cant. Hom. 1* (PG 44,780ss)

³⁸ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*,6 (PG 44, 137d-140a)

³⁹ Gregorio è uno dei mistici della “soavità divina” cui seguono Diadoco e, più tardi san Bernardo. La tradizione del gusto spirituale si separa dall'altra, più marcatamente intellettualistica, che fa capo ad Origene, Evagrio Pontico e Massimo il Confessore. Cfr. DANIELOU, *Platonisme* cit., p. 251

⁴⁰ Cfr. DANIELOU, *Platonisme* cit., pp. 259-260

⁴¹ L'opera di Diadoco è contenuta in PG 65, 1141-1212 e in CS 5bis, 1955 a cura di E. des Places. Sulla dottrina dei sensi spirituali di Diadoco, rimando allo studio di G. HORN, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, RAM 8, 1927, pp. 402-419. Una breve sintesi del suo pensiero si trova anche nel già citato studio di RAHNER, *Le debut* cit., pp. 141-142.

suo esser buono. Il senso del gusto, con il suo proprio apprezzare, è legato al discernimento del male e del bene, “proprio come il gusto distingue i vari sapori del cibo”⁴².

Merita un riferimento anche il pensiero di Massimo il Confessore, il quale offre una prima sintesi della teologia orientale⁴³. La dottrina dei sensi spirituali segna con lui un valido progresso segnato da una rinnovata considerazione dei sensi corporali e, in generale, di tutto il mondo sensibile in rapporto alle realtà spirituali. Nella dottrina di Massimo il Confessore, i cinque sensi corporali costituiscono un’immagine delle facoltà spirituali dell’anima. Ogni senso trova il suo corrispondente nello spirito e ne costituisce l’immagine di una particolare attività: la vista è l’immagine della facoltà intellettuale, l’udito della ragione pratica, l’odorato della potenza irascibile, il gusto è l’immagine del desiderio spirituale, mentre il tatto del principio vitale⁴⁴.

La dottrina del senso spirituale del gusto nei Padri Latini: Agostino

Rifacendosi all’insegnamento di san Paolo e al pensiero plotiniano, Agostino⁴⁵ elabora una dottrina della spiritualità per giungere alla Vita, alla Bellezza, alla Bontà, secondo la quale le realtà create costituiscono uno dei gradini per giungere alla contemplazione di Dio per “speculum in aenigmate”⁴⁶. L’incontro con Dio è descritto come “quodam contactu”⁴⁷.

Tale intelligenza del divino è caratterizzata da quell’immediatezza dove non c’è più spazio per le dimostrazioni e i discorsi, ma piuttosto dove “si guarda, si contempla, si vede, si tocca”: è un’esperienza estatica nella quale la passività dell’anima, oltre ad evidenziare il protagonismo dell’iniziativa divina, ne è sicuro sigillo e ricettacolo⁴⁸.

In tale contesto trovano la loro collocazione i sensi. Tanto quelli corporali che permangono anche nella più alta contemplazione, se non altro come prezioso rimando analogico, quanto i sensi spirituali legati alle esperienze di conoscenza e d’amore col divino.

⁴² DIADOCO DI FONTICEA, *Capita centum*, cap.30 (PG 65, 1176bc)

⁴³ Cfr. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens* cit., pp. 79-92 ; I.H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, DS 10, 1980, pp. 836-847

⁴⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 197-198 (PG 91, 1248ac)

⁴⁵ Per quanto concerne la dottrina dei sensi spirituali in Agostino cfr. C. BOYER, *Augustin (saint)*, DS, 1937, pp. 1101-1130; RAHNER, *Le début* cit., pp.144-145, nota 238

⁴⁶ Expo. Sui salmi 41,8; Consenso evangelisti, 1,5,8

⁴⁷ Discorsi, 526,16; Espo. Sui salmi 41,10; Confess.9,24; La Trinità, 12,23

⁴⁸ Cfr. *De Trin.*, 15,14; *De divv. qq. ad Simpl.*, 2,1,1

I sensi del corpo sono le porte che ci mettono in comunicazione con la realtà, smezzi attraverso i quali il mondo esteriore entra nell'uomo; sono messaggeri della realtà divina⁴⁹. E' grazie a Dio, inoltre, che ogni senso ha la sua propria collocazione e il suo "ufficio"⁵⁰.

La "delectatio" conseguente all'esercizio dei sensi è dovuta al rapporto di *convenientia*, allorché entrano in contatto con la realtà; tale piacere non allontana dal Signore, a patto che l' "inmoderata inclinatio" verso i beni conosciuti dai sensi sia messa a freno⁵¹. I limiti del senso, del resto, sono ben individuabili: radicato nel continuo divenire della realtà sensibile, esso è incapace di comprendere la totalità delle cose. Tutte le cose belle sono una magnifica occasione di lode al Creatore, quando in esse si coglie il luminoso rimando a lui; al contrario, se esse catturano imprigionando l'interesse, allora divengono ben presto motivo di tristezza e di affliggente esperienza di morte⁵².

Il vanto del sensorio fisico consiste, dunque, nell' attestare il netto, assoluto superamento dei piaceri spirituali su quelli, pur leciti, che offre il mondo⁵³.

Ma non esiste solamente il sensorio corporale: c'è anche un senso interiore, "est enim sensus et menti", il quale esercita il suo "officium" senza la partecipazione della pupilla dell'occhio e della cavità dell'orecchio, e senza aver bisogno dell'inalazione delle narici, dell'assaggio del palato e della sensibilità tattile⁵⁴. Accanto agli "oculi carnis", vi sono, perciò, "oculi cordis" che vedono assai più in profondo, vi sono orecchi, olfatto, gusto e tatto interiori⁵⁵.

Inserito nel corpo mistico, il cristiano beneficia dei sensi del Capo, nel quale sta la pienezza della divinità e quindi anche il vertice di ogni conoscenza spirituale, la quale viene partecipata a ciascun membro⁵⁶. Per Agostino, i sensi interiori realizzano la modalità con cui giungere a Dio, ed è proprio sulle condizioni di questa conoscenza, - del *quomodo scire Deum* - che egli ha elaborato la sua dottrina sul sensorio spirituale⁵⁷.

Nell'ambito di un'analogia altamente significativa, egli introduce l'"oculus mentis", col quale l'anima si rapporta con Dio a somiglianza di quella convenienza e congruenza che abbiamo visto caratterizzare il legame tra il sensorio fisico e gli elementi del mondo.

⁴⁹ *Confess.* 10, 13; 10,17; 10, 10

⁵⁰ *Confess.* 10,11

⁵¹ *Confess.* 2,10

⁵² *Confess.*, 4,17

⁵³ *Confess.* 9,24

⁵⁴ *Retr.* 1,1,2; 1,4; *De civ. Dei*, 11,27,2

⁵⁵ *Serm.*, 159, 4,4. Sulla differente modalità conoscitiva tra i sensi della vista e dell'udito e gli altri tre, cfr. *De ord.* 2,11.32

⁵⁶ *Ep.* 187, 13,40

⁵⁷ *Solil.*, 1,2,7

Tale concetto si trova all'inizio dei *Soliloquia* dove, secondo Landsberg, è compendiato il pensiero di Agostino sulla conoscenza spirituale. Alla condizione oggettiva di questa conoscenza - è Dio che ne costituisce il fondamento, non l'atto volitivo umano - segue la triplice necessità di "habere oculos", di "aspicere", di "videre". Sono le tre virtù teologali che aprono gli occhi alla conoscenza spirituale e, se esse dovessero mancare, l'anima non potrebbe essere sanata, avere, cioè, "oculi sani" da poter vedere il suo Dio. Ed è proprio questa visione, che si attua nell' intelletto, il fine dello sguardo; anzi, la visione è lo stesso *intellectus* nel quale s'incontrano lo sguardo dell'uomo e la luce di Dio:⁵⁸.

L' *intellectus*, il quale assorbe tutta la potenzialità del sensorio spirituale - rivela non solo la pienezza del suo valore conoscitivo, ma anche la sua sorprendente forza unitiva con la quale il soggetto conoscente aderisce all'oggetto conosciuto. È un'unione resa possibile dall'innata *congruentia* che indirizza la creatura al Creatore. È la copula, *intellectus*, che fonde il soggetto, *intelligens*, con l'oggetto, *id quod intelligitur*.

Tale "teoria dell'esperienza immediata di Dio" e "tale progetto di una fenomenologia della conoscenza spirituale", trova la sua radicazione nell'analogia con la realtà sensibile⁵⁹. Illuminante, a tal proposito, è la splendida pagina delle *Confessiones*, dove Agostino si chiede che cosa ami in realtà, quando ama Dio. E, pur affermando che l'amore per Dio non è assimilabile agli oggetti colti dai sensi - *non speciem, non candorem, non melodias, non suavolentiam, non mella, non membra* -, deve tuttavia ammettere che ama proprio *quandam lucem, quandam vocem, quandam odorem, quandam cibum et quandam amplexum*. E benché siano luce, voce, odore, cibo e amplesso dell'uomo interiore, e quindi manliberati da quegli angusti limiti spazio-temporali che connotano la conoscenza fisica, tuttavia sono proprio quei dati sperimentati dalla sensibilità del corpo⁶⁰.

Sensi corporali e sensi spirituali nella dottrina di Gregorio Magno

⁵⁸ Solil. 1,6,12: «Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intègitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constar atque sensiqili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest»

Cfr. LANDSBERG, *Les sens* cit., p.87

⁵⁹ LANDSBERG, *Les sens* cit., p.95

⁶⁰ *Confess.* 10,6,8

Gregorio Magno, normalmente riconosciuto il maestro di tutto il Medioevo monastico⁶¹, ha trasmesso una dottrina definita “una mistica della visione” e “una mistica della luce”⁶². Gregorio consegna alla successiva riflessione scolastica, più che una vera e propria Dottrina dei sensi spirituali, un articolato e abbondante materiale quale il larghissimo ricorso alla metafora e, in generale, al linguaggio simbolico, il costante riferimento alla conoscenza sensibile e, soprattutto, la sua ricca perlustrazione sul "vedere Deum" che ne costituisce la nota dominante⁶³.

Per giungere alla contemplazione di Dio, grazia ed asceti sono necessarie e inseparabili. Alla gratuità di Dio, l'uomo risponde con la purificazione del cuore. Gregorio sottolinea la centralità del cuore per la rettitudine delle intenzioni, ciò che poi determina il valore degli atti esterni. Occorre, dunque, "redire ad cor", il quale è come personificato: oltre agli "oculi", "aures", "os", "palatus", "lingua", "cervis", "facies", possiede anche "viscera" e "uterum"⁶⁴.

Il senso della vista ha certamente ricevuto il maggior sviluppo negli scritti gregoriani. Ammessa l'inattuabilità della piena visione di Dio su questa terra, Gregorio precisa la natura di questa conoscenza, per la quale è di grande giovamento, oltre che il fervente desiderio della stessa, la lettura della parola divina con la considerazione dei misteri di Cristo. Questa visione, imperfetta ed oscura ma già reale, è un riflesso, un barlume della luce divina, capace, peraltro, di alimentare l'anelito verso quella visione piena che si realizzerà nella beatitudine eterna. I termini impiegati per descrivere la visione rimangono nel dominio di una percezione sensoriale - quali “percepire”, “sentire”, “cognoscere”, oltre che “vedere” e “contemplari” - che non travalica mai nel vocabolario di un vero e proprio "experiri"⁶⁵.

Un notevole posto occupa il senso dell'olfatto rapportato alla buona condotta del cristiano, ai profumi paradisiaci che sopravvivono nella memoria dell'anima, all'odore di speranza che distinse i profeti nel vaticinare la venuta di Cristo, al soave profumo dei santi che ci avvince e invita a conoscerne la vita, al predicatore, al “fiuto” dei santi nel tutelare la Chiesa dai pericoli, alla vita contemplativa⁶⁶. Odorato e udito spirituali sono chiamati in esercizio in occasione della morte dei servi di Dio⁶⁷.

⁶¹ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze, 1965, pp.29-42

⁶² J. LECLERCQ, *La spiritualità nel Medioevo*, in “Storia della spiritualità” 4a, 1986, pp. 66

⁶³ PENCO, *La dottrina* cit., pp.161-201

⁶⁴ PENCO, *La dottrina* cit., pp.172-173 che rimanda ai testi corrispondenti

⁶⁵ Sul senso della vista, cfr. *Mor.* 2, IV, XVIII, 88; *Hom. Hiez.* II, II, 9;

⁶⁶ *Hom. Ev.* II, XXXIII, 5; *Mor.*, 2,II, IX, 47; 50

⁶⁷ *Hom. Ev.*, I, XV, 5

Il senso del tatto è nominato, in misura minore, allorché il ricordo dei peccati tocca la coscienza e quando le buone opere degli uomini di Dio toccano gli altri spingendoli a fare altrettanto. “Toccare” la verità equivale a metterla in pratica., contrapponendosi, quindi, al mero “cognoscere” secondo l'esegesi sul brano dell'emorroissa⁶⁸.

Il “tatto” gregoriano e in parte anche gli altri sensi non escono comunque dal dominio del “vedere”, nel quale tutta la conoscenza spirituale sembra riassunta e come calamitata..

La preminenza attribuita da Gregorio al sensorio della vista, se, da una parte, costituisce un limite allo studio degli altri sensi, dall'altra, almeno per quanto concerne il gusto spirituale, messo in relazione alla Parola di Dio, che è cibo dolce al pari del miele, un vero banchetto⁶⁹, offre il vantaggio di tentare, sotto il profilo dello studio di questo senso, come metafora conoscitiva⁷⁰, una sintesi di quella dottrina che, per tanti aspetti, (ripetizioni e prolissità), sembra sfuggente.

Nella concezione gregoriana i cinque sensi corporali o “finestre dell'anima”⁷¹, metafora topica della letteratura spirituale medievale, rappresentano il mezzo attraverso il quale l'uomo interiore - l'anima - comunica con il mondo esteriore. Sono queste “porte dell'anima”⁷² (altra metafora di tipo “spaziale”, largamente impiegata dagli autori di questo periodo), che il peccato tenta (il più delle volte riuscendo nell'impresa) di forzare al fine di penetrare nella dimora interiore dell'uomo⁷³. Tuttavia, nonostante i cinque sensi, ognuno dei quali ha un proprio oggetto particolare a cui rivolge la propria attenzione⁷⁴, siano per lo più visti come

⁶⁸ *Hom. Ev.*, I, XII, 4

⁶⁹ *Hom. Ev.*, I, XV, 2; *Hom. Hiez.*, I, X, 13; *Mor.*, 2; III, XVI, 24; *Mor.*, XXVII, X,16; *Mor.* 2, II, VIII, 49; *Hom. Ev.*, II, XXXVI, 1

⁷⁰ Cfr. U. ECO, *La metafora nel Medioevo*

⁷¹ *Mor.*, XXI, 2,4: «L'anima essendo invisibile non è soggetta ad alcun diletto di natura corporea, ma essendo unita al corpo, ha nei sensi del corpo come delle vie d'uscita. Vista, udito, gusto, odorato, tatto, sono vie mediante le quali l'anima può uscire fuori e desiderare quanto non appartiene alla sua natura. E infatti attraverso questi sensi del corpo ogni anima guarda fuori come attraverso altrettante finestre e, guardando, coltiva desideri[...]la morte entra dentro queste finestre e si introduce nella casa quando la concupiscenza che nasce attraverso i sensi del corpo, entra nell'abitazione dell'anima [...]».

Cfr. *Hom. Ev.*, I, 5, 4

Cfr. F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di S. Gregorio Magno*, in “Salesianum”, XXVII, 1965, p. 589

⁷² La bocca è per Gregorio un *ostium* della coscienza.

⁷³ Cfr. *In I Reg.*, V, 23; 54; 170;

⁷⁴ *Mor.*, XXVIII, 10, 24: «Noi utilizziamo bene i servizi che ci possono rendere le nostre membra se ne manteniamo distinti i compiti. Con gli occhi scorgiamo la luce, con le orecchie udiamo le voci. Ma se uno cambiando l'ordine, presenta gli occhi alla voce e le orecchie alla luce, a costui invano restano aperti gli occhi e le orecchie. Se uno volesse distinguere gli odori con la bocca e gustare i sapori con il naso, impedirebbe il servizio dell'uno e dell'altro senso, perché lo pervertirebbe. Non essendo infatti utilizzati secondo il loro proprio uso, vengono meno ai loro compiti e non si prestano ad usi estranei alle loro funzioni».

altrettante porte del peccato⁷⁵, non si esclude che possano ricoprire anche un ruolo positivo, esercitando anche una funzione benefica⁷⁶ per l'uomo. In una delle omelie di Gregorio sul vangelo secondo Matteo, i cinque sensi sono una allegoria dei cinque talenti, mediante i quali alcuni compiono opere rette. Scrive Gregorio:

L'uomo della parabola, che in procinto di allontanarsi affida i suoi beni ai suoi servi, rappresenta il Signore che elargisce doni spirituali ai fedeli. A uno vengono affidati cinque talenti, a un altro due, al terzo uno. Sono cinque infatti i sensi del corpo, e cioè vista, udito, gusto, odorato, e tatto. Con i cinque talenti è simboleggiato il dono dei cinque sensi cioè la conoscenza della realtà che sta al di fuori di noi. I due talenti rappresentano l'intelletto e la volontà, mentre l'unico talento designa solo l'intelletto.[...]⁷⁷.

I cinque sensi, dunque, sono un dono: il dono della conoscenza. I sensi, poi, possono anche divenire altrettanti nascondigli dell'anima che, dalle verità esteriori, si rifugia nella sua intimità, coltivandone le virtù⁷⁸. E' quanto si evince da un passo delle *Omelie su Ezechiele*, dove emerge anche un forte richiamo al simbolismo dei numeri:

[...]Noi siamo dotati di cinque sensi: la vista, il gusto, l'olfatto, l'udito e il tatto. Il numero cinque, moltiplicato per se stesso, fa venticinque. Senza questi cinque sensi corporei non possiamo eseguire esteriormente nessun ordine celeste. A tali funzioni l'animo presiede interiormente come giudice, e dalla disponibilità o meno di tali funzioni si rende conto quale azione giusta o misericordiosa possa compiere. Quando dunque l'animo si riempie del timore del Signore onnipotente, è necessario che i cinque sensi si prestino come servitori sottomessi alla buona attività. Quando per mezzo di essi cominciamo a compiere qualche opera misericordiosa, la misericordia stessa si apre ogni giorno più e si espande per così dire la capacità dell'opera buona. I cinque sensi quindi si moltiplicano in sé, quando per mezzo del progresso si moltiplica ciò che per mezzo di essi si concreta ogni giorno nell'opera buona. Per cui si dice la larghezza è di venticinque cubiti, perché il timore, l'avarizia e la pigrizia significano angustia d'animo. Chiunque infatti non dà il pane

⁷⁵ Commentando la parafrasi del ricco epulone (Lc, 16, 19-31), i cinque sensi sono paragonati ai cinque fratelli di quest'ultimo ed esprimono perciò la riprovazione del popolo ebraico (Cfr. *Hom. Ev.*, I, 40, 2); ma alludendo alle province dei Filistei, la medesima condanna, sulla base dello stesso paragone, è estesa ai gentili che permangono nella loro carnalità (Ib. II, 36, 4)

⁷⁶ *Mor.*, XI, 6,8: «L'orecchio non distingue forse le parole e il palato il sapore del cibo? E' chiaro che i cinque sensi del nostro corpo, cioè la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto, in tutto ciò che sentono e distinguono traggono dal cervello la facoltà di distinguere e di sentire. E se il senso del cervello è l'unico giudice che interiormente presiede, tuttavia è mediante gli organi appropriati dei cinque sensi che esso discerne. E' Dio che opera questa meraviglia, per cui l'occhio non ode, l'orecchio non vede, la bocca non aspira il fumo, le narici non gustano, le mani non possiedono l'odorato. E mentre tutto viene regolato unicamente dal senso del cervello, tuttavia ciascuno dei sensi non può esercitare se non il proprio compito che per disposizione del Creatore gli è stato assegnato. Da queste considerazioni di ordine corporale ed esteriore possiamo trarre conclusioni di ordine interiore e spirituale: dobbiamo passare da ciò che in noi è noto a tutti a ciò che in noi è segreto e sfugge a noi stessi[...].»

⁷⁷ *Hom. Ev.*, I, 9, 1 [lectio sancti evangelii secundum matthaeum, 25, 14-30, Tenuta al popolo, nella basilica di San Silvestro, nel giorno della sua nascita al cielo]

⁷⁸ Cfr. *Hom. Hiez.*, II, 5,5.

Il riferimento ai cinque sensi e alla loro moltiplicazione per se stesse, Gregorio lo riprende da GIROLAMO, *Comm. In Hiez.*, 12, 40, 5-13; cfr. anche *In I Reg.*, V, 59

a chi ne ha bisogno proprio perché ha paura che venga a mancare a lui, si trova ancora nell'angustia della paura. [...] Volgere lo sguardo al povero, esaudire la supplica, elargire il necessario[...] è grande larghezza d'animo. La larghezza che intercorre fra la camera e la porta è di venticinque cubiti, perché nell'attività esteriore dei sensi si dimostra e si vede quale larghezza di bontà si possiede interiormente. Poiché nella larghezza dell'opera buona dimostri che cosa hai già imparato dalla Sacra Scrittura e quanto ami il prossimo in silenzio⁷⁹.

Metafore corporali

La vera e propria dottrina dei sensi spirituali è preparata e sostenuta in Gregorio⁸⁰ da un vasto ricorso all'uso metaforico: "oculus (*oculi*) mentis"; "oculis (*oculi*) cordis"; "interior oculus"; "oculi cogitationis"⁸¹; "aure scordi"; "os cordis"⁸²; "ventre (*cor*) mentis"⁸³; "obutu mentis" o "cordis", "dentes interiores"⁸⁴; "cibus mentis"⁸⁵, "palatus cordis"⁸⁶, sono espressioni

⁷⁹ Hom. Hiez.

⁸⁰ B. CALATI, *Saggio per una lettura dei Dialoghi di s. Gregorio Magno secondo la metodologia del senso spirituale della Scrittura inteso dai padri medioevali*, in G. J. Bekes e G. Farnedi (a cura di), *Lex orandi, lex credendi*. Miscellanea in onore di Cipriano Vagaggini, (Studia anselmiana 79), Anselmianum, Roma, 1980, pp. 109-130

⁸¹ Il maggior sviluppo della dottrina dei sensi spirituali, con il sussidio di un'ampia osservazione sociologica è da s. Gregorio assegnato al senso della vista. Cfr. *Mor.*, XII, 44, 50: «*il grasso ha coperto la sua faccia*. La vista si trova sulla faccia, che è anche la parte più nobile del corpo. Non a caso, quindi, la faccia rappresenta l'intenzione dell'anima: in qualunque direzione la voltiamo, è là che rivoliamo il nostro sguardo. Il grasso copre la faccia, perché la bramata abbondanza dei beni terreni preme sugli occhi dell'anima, e ciò che doveva essere tenuto in onore viene offuscato davanti agli occhi di Dio, perché appesantito da molte preoccupazioni». Cfr. anche *Mor.* XII, 45, 51

⁸² *Mor.*, XX, 2,5: «Accogliamo le parole della santa predicazione nel tempo estremo aprendo la bocca del cuore come all'acqua della sera. Se non esistesse la bocca del cuore, il salmista non direbbe *labbra ingannatrici con cuore doppio hanno parlato*. Apriamo la bocca del cuore alle parole dell'ultima predicazione come all'acqua della sera [...] e poiché la santa Chiesa non cessa di annunciarlo ogni girone (cioè, il mistero dell'incarnazione), infonde nella bocca del cuore di chi ascolta come la pioggia d'autunno»; *Mor.*, XX, 38,74: «E spesso quelli che presiedono, se lo Spirito santo non tiene a freno la bocca del loro cuore, si lasciano andare alla sconvenienza di una risposta rabbiosa e ritengono lecito nei confronti dei sudditi ogni abuso di potere»; *Hom. Hiez.*, I, 10, 39: «[...]le parole della Sacra Scrittura diventano saporite nel cuore di chi le legge[...] mentre i Giudei si allontanavano dalla fede, il cuore dei gentili accorse alla conoscenza della fede. Cioè questi popoli aprono la bocca del cuore per nutrirsi della Sacra Scrittura, e come il povero la mangiano di nascosto, perché leggendole divorano in fretta e in silenzio queste parole di vita»

⁸³ *Mor.*, XX, 8, 19: «Così, per mezzo di Mosè ci vien detto *Mangiando l'agnello, quello che sarà avanzato lo brucerete nel fuoco*. Noi mangiamo l'agnello quando, comprendendo diverse cose dell'umanità del Signore, le riponiamo nel ventre della mente. Di esso ci rimangono alcune cose che non si possono mangiare perché rimangono ancora molte cose che non si possono comprendere. Queste si devono bruciare nel fuoco perché le cose che non possiamo capire le riserviamo umilmente allo spirito santo». Cfr. anche *In I Reg.*, II, 15; IV, 138

⁸⁴ *Mor.*, XI, 33, 45: *Perché strazio con i denti le mie carni e porto la mia anima sulle mie mani?* Nella Sacra Scrittura, i denti possono significare, ora i santi predicatori, ora i sensi interni. A proposito dei santi predicatori, alla sposa si dice: *I tuoi denti come un gregge di pecore tosate che risalgono dal bagno*. Ecco perché ad uno di essi, al quale vengono presentati in una visione simbolica i Gentili, viene detto: *Uccidi e mangia*, cioè: Elimina in essi l'uomo vecchio e assimilali al corpo della chiesa, cioè trasformati nelle tue membra. Che i denti possano significare i sensi interni, lo afferma il profeta Geremia dicendo: *Mi ha spezzato i denti secondo il numero*. Con i denti, infatti, si sminuzza il cibo in modo da poterlo ingerire. Non a caso, quindi, per i denti intendiamo i sensi interni che, per così dire, masticano e sminuzzano i singoli pensieri, che essi trasmettono allo stomaco della memoria. Ora, il profeta dice che questi denti vengono spezzati secondo il numero, perché secondo la misura di

frequentissime in Gregorio Magno e rilevano una particolare predilezione del santo Dottore per una concezione tutta interiore e, al tempo stesso, estremamente concreta della condizione umana.

Il gusto della parola di Dio

La figura del predicatore riveste un ruolo importante nell'annuncio della parola di Dio e quindi, nell'esercizio dell'ascolto spirituale. I predicatori *panem quidam ad refectioem fidelium animarum habent in sapientia verb*⁸⁷. Chi parla deve immedesimarsi con la stessa Parola divenuta preghiera *ut ex usu interni gustus omnem motum cordis in affectum deducat supplicationis*⁸⁸. La parola di Dio deve essere infatti gustata ed assimilata da credenti poiché essa è il cibo dell'anima⁸⁹, offerto a chi ne è digiuno⁹⁰:

[...]custodite nella mente la parola del Signore, a cui avete prestato ascolto. Cibo della mente è infatti la parola di Dio, e quando essa, ascoltata, non è custodita nel ventre della memoria, assomiglia al cibo accolto in uno stomaco malato, che viene cioè rifiutato. Se uno non assimila i cibi, per la sua vita non può, certo, esserci speranza. Temete perciò il pericolo della morte eterna, se accogliete il cibo della santa esortazione ma non custodite nella memoria le parole di vita, cioè il nutrimento della giustizia[...]⁹¹.

ciascun peccato si genera l'accecamento dell'intelligenza nei sensi interni; e secondo quanto ciascuno ha compiuto esteriormente si ottunde il senso delle cose interiori e invisibili. Per cui giustamente sta anche scritto: *A chiunque mangi uva acerba si alleggeranno i denti*. E che significa l'uva acerba se non il peccato? Uva acerba è il frutto raccolto prima del tempo. Chiunque infatti desidera saziarsi dei piaceri della vita presente è come se si affrettasse a mangiare il frutto prima del tempo. A chi mangia l'uva acerba si allegano i denti, perché a chi si pasce del mondo presente si allegano i sensi interni, cosicché non può più masticare, cioè comprendere, le cose spirituali, perché a chi si compiace delle cose esteriori si ottunde il senso di quelle interiori. E quando l'anima si pasce di peccato non è in grado di mangiare il pane della giustizia: essendosi allegati i denti per l'abitudine al peccato, non può gustare dentro di sé il sapore di ciò che è giusto. E poiché qui, come si è detto, per denti intendiamo i sensi interni, dobbiamo attentamente considerare il comportamento dei giusti[...]»

⁸⁵ *In I Reg.*, VI, 19

⁸⁶ *Hom. Ev.*, I, 12, 4[lectio sancti evangelii secundum matthaeum, xxv, 1-13, tenuta al popolo, nella basilica di Sant' Agnese, il giorno della sua nascita al cielo]:*La venuta del Giudice infonda gioia, dolcezza, angoscia.*- Oh se fosse possibile gustare nel palato del cuore la gioia di cui è fonte l'annuncio *viene lo sposo!*[...]

⁸⁷ *In I Reg.*, IV, 88

⁸⁸ *In I Reg.*, Ib. V, 50

⁸⁹ *Hom. In Ev.* I, 15,2 [lectio sancti evangelii secundum Lucam 8, 4-15, tenuta al popolo nella basilica di San Paolo apostolo la domenica di Sessagesima]

In I Reg., IV, 89

Non si accenna a s. Gregorio nell'articolo, ricco di bibliografia, di P. ADNÈS, voce *Goût spirituel* cit.

Per la trasposizione in senso spirituale del cibo fisico (manna, acqua, latte, miele, pane), cfr. K. LANGE, *Geistliche Speise*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XVC. 1966. pp. 81-122

⁹⁰ *In I Reg.*, IV, 104;

ib., I, 99;

ib., II, 14

⁹¹ ??

Così, i pastori, che nei *Dialoghi* provvedono al sostentamento di s. Benedetto nella grotta di Subiaco, *mentre gli portavano il cibo per il corpo, dalla sua bocca ricevevano in cuore il cibo per la vita dello spirito*⁹². Come il cibo è oggetto di trasformazione da parte di chi mangia ad opera del processo digestivo, così il cibo sacro, non più trasformato, ma per così dire “trasformante” è in grado di produrre, all’interno dell’uomo, cambiamenti significativi. Così, Gregorio, in una delle sue omelie su Ezechiele scrive:

Avvengono cose nuove nel nostro anima quando si allontanano da noi i vizi dell’uomo vecchio, e si allontanano[...]proprio quando il ventre mangia l’insegnamento della parola sacra e le viscere si riempiono fino al midollo. [...] Il loro ventre ha mangiato il sacro rotolo e le loro viscere si sono riempite perché la memoria non ha smarrito i precetti della vita che l’intelligenza è riuscita a comprendere, ma l’anima raccolto in Dio li ha conservati, richiamandoli sempre alla memoria e piangendo⁹³.

Tuttavia, la parola di Dio non è in grado di nutrire tutti allo stesso modo. Infatti, scrive Gregorio:

[...]mangia e non si sazia chi ascoltando la parola di Dio, spira ai guadagni e alla gloria del mondo. E’ giusto dire che non si sazia perché mangia una cosa ma ha fame di altro. Beve ma non si inebria, chi porge l’orecchio alla voce della predicazione, ma non cambia maniera di pensare. Di solito per l’ebbrezza i sensi di chi beve cambiano. Ora, chi

⁹² *Dial.*, II, 1, 8[de vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis]: «cum ei cibos deferrent corporis, ab eius ore in suo pectore alimenta referebant viatae»

⁹³ *Hom. Hiez.*, I, 10, 11 completa: «horum ventre sacrum volumen comedit, et viscere repleta sunt, quia praecepta vitae quae sensu capere potuit memoria non amisit, sed haec collectus in Deo animus lucendo semper et recolendo servavit»;

Cfr. anche *Mor.*, VIII, 30, 49: Fino a quando non mi risparmierei e non mi lascerei inghiottire la saliva? Si inghiottisce la saliva, quando scende dal capo in bocca e dalla bocca arriva la ventre. Che cosa rappresenta il nostro capo se non la divinità, da cui attingiamo il principio del nostro esistere e del nostro essere come creature? Lo afferma Paolo, il quale dice il capo dell’uomo è Cristo e il capo di Cristo è Dio. E cosa rappresenta il nostro ventre, se non la mente, che ricevendo il suo cibo superiore che è l’intelletto, ristorata regge le membra in tutte le loro attività? Se infatti la Scrittura non indicasse qualche volta la mente con il termine ventre, Salomone non avrebbe detto lo spirito dell’uomo è una lucerna del Signore, che scruta tutti i segreti del ventre[...]Che significa, dunque, la saliva se non il sapore dell’interna contemplazione? La quale scende dal capo alla bocca, perché dallo splendore del Creatore giunge a noi, che siamo ancora in questa vita, un certo gusto della divina rivelazione[...]**50** L’anima degli eletti è già in grado di dominare i desideri terreni[...] è già si estranea dalla delectazione delle cose esteriori e scorge i beni invisibili. In tal stato viene spesso rapita dalla dolcezza della superna contemplazione[...]Si pasce del gusto della luce infinita[...]Ma siccome ancora il corpo corruttibile appesantisce l’anima, questa non può rimanere a lungo unita alla luce che vede soltanto in un baleno. L’infermità stessa della carne [...] riconduce[l’anima], sospirante, ad occuparsi di cose terra terra, ma necessarie. Quindi la saliva scende dal capo alla bocca, ma non arriva fino al ventre, perché il liquore della superna contemplazione viene sì già versato nel nostro intelletto, ma l’anima non viene pienamente saziata. Il gusto è nella bocca ma la sazietà è nel ventre. E così noi non possiamo inghiottire la saliva, perché non ci è consentito di essere saziati dal bene dello splendore celeste, che gustiamo ancora in modo limitato[...]

Cfr. anche *Past.*, III, 12.

Sul valore di questa metafora dal punto di vista stilistico cfr. G. CREMASCOLI, *La Bibbia nella regola pastorale di s. Gregorio Magno*, in “*Vetera Christianorum*”, VI, 1969, p.66

si dedica a conoscere la parola di Dio, ma insegue le cose di questo mondo, beve e non si inebria. Se si inebriasse, di sicuro cambierebbe mentalità, non cercherebbe più le cose terrene[...]⁹⁴.

Cibo dolce al pari del miele, tale Parola deve essere riposta ed amata “nelle viscere del cuore”, ma deve essere assimilata nella giusta proporzione, secondo la preparazione spirituale di ognuno di noi. Come il miele infatti è cibo nutriente, ma deve essere preso con misura perché le virtù benefiche di questo alimento non si trasformino in un impedimento per lo stomaco, risultando indigesto, così anche la parola di Dio deve essere “mangiata” in giusta misura:

Se hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta, per non esserne nauseato e poi vomitarlo. Si trova il miele quando si gusta la dolcezza dell’intelligenza spirituale. E se ne mangia quanto basta, quando la nostra intelligenza si mantiene, nelle misura della propria comprensione, senza oltrepassarla. E’ nauseato e vomita il miele che, pretendendo di penetrare oltre la propria capacità, trova la rovina laddove poteva nutrirsi[...]⁹⁵.

Come il corpo avverte la fame sensibile, così l’anima desidera gustare la Parola di Dio che colmi il silenzio da cui è avvolta⁹⁶:

Nella fame ti scamperà dalla morte e in guerra dal colpo della spada. Come la fame fisica è sottrarre il sostentamento al corpo, così la fame dell’anima è il silenzio della parola di Dio. A proposito di questo il profeta dice *manderò la fame sulla terra, non fame di pane, né sete di acqua, ma d’ascoltare la parola di Dio* [...] Soffriamo la guerra quando siamo bersagliati dalle tentazioni della carne; della quale guerra il salmista dice *proteggi il mio capo nel giorno della guerra.* E siccome i malvagi quando soffrono la fame della parola di Dio sono anche trafitti dalla spada, il Signore nella fame scampa i suoi eletti [...] e nella guerra li protegge dalla spada perché, mentre ristora la loro anima con il nutrimento della sua parola, li rende forti contro le tentazioni della carne[...]⁹⁷.

Solo gustando la parola di Dio, infatti, l’anima soddisferà la sua brama di verità:

Allora sarai colmato di delizie dall’Onnipotente. L’Onnipotente ci colma di delizie quando ci saziamo del suo amore al banchetto della Sacra Scrittura. Sì, nelle sue parole noi troviamo tante delizie quanti, via via che progrediamo, sono diversi i significati che vi scopriamo. Alcune volte ci nutre il semplice racconto storico, altre volte ci ristora

⁹⁴ *Hom. Hiez.*, I, 10, 7

⁹⁵ *Hom. Hiez.*, I, 10;??

Mor., XVI, 5,8: → nel passo prima si dice che [gli eretici] credono di essere più dotti di tutti, quando hanno l’infelice presunzione di parlare di cose che non conoscono. Ma la Santa Chiesa, quando incontra un uomo affamato di una scienza che non gli giova ricevere, se sono cose che già conosce le tace con garbo, e se le sembra di non conoscerle ancora le dichiara umilmente; richiamando i suoi fedeli al senso di quella ordinata umiltà, per bocca del suo predicatore dice:[...] *Se hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta, per non esserne nauseato e poi vomitarlo*[...]

⁹⁶ *Mor.*, VI, 27,44

⁹⁷ *Ibidem?*

fino al midollo l'allegoria morale velata sotto il testo letterale[...].E si tenga presente che quando uno è colmato di delizie, si placa in qualche modo la sua tensione interiore[...] perché quando l'anima comincia a gustare l'abbondanza delle delizie interiori, non torva più gusto ad occuparsi delle cose terrene[...]quando l'anima innamorata [di Dio] si ristora con l'intelligenza dei misteri, già in essa l'oscurità della vita presente viene illuminata dal fulgore del giorno che avanza, di modo che anche nel buio di questa vita corruttibile, irrompe nel suo intelletto la forza della luce futura e, pascendosi nelle delizie della parola e da tale pregustazione, si rende conto che cosa al sua fame brami del pascolo della Verità⁹⁸.

Questa parola è spezzata e masticata internamente per essere trasmessa al “ventre della memoria” e nutrire così la vita dell'anima⁹⁹. Anche in questo caso è possibile solo a chi sa rinunciare ai desideri smoderati ed è in grado di attenuare il legittimo bisogno di cibo corporale¹⁰⁰.

Cristo ci invita al banchetto nel quale l'uomo può accostarsi alla parola di Dio e conoscerne così la dolcezza, un sapore precluso all'uomo peccatore e a cui, in qualche modo, deve riabituarsi per non incorrere in una vita di angosce. Infatti, scrive Gregorio:

[...]Chi potrebbe amare ciò che ignora? Per questo il salmista ci ammonisce con queste parole *gustate e vedete com'è dolce il Signore*, per dirci: non potete rendervi conto della sua bontà se non l'avete in alcun modo gustata. Accostatevi al cibo della vita con il palato del cuore così da poterne amare la dolcezza dopo averla gustata. L'uomo restò privo di queste delizie quando peccò nel Paradiso: ne fu escluso quando chiuse la sua bocca di fronte al cibo dell'eterna dolcezza.[...]Noi dunque [...]siamo in preda al tedio e non sappiamo cosa occorra desiderare. L'angoscia di questo tedio si intensifica quanto più l'anima smette di assaporare quella dolcezza, restando così priva del desiderio perché da troppo tempo ne ha perduto la consuetudine di mangiarne.[...] Non potendo gustare nell'intimo la dolcezza a noi preparata preferiamo da stolti questa nostra fame[...]¹⁰¹.

Cristo, dunque, ci invita alle delizie celesti e al convito di Dio, chiamato cena e non pranzo, come sottolinea Gregorio:

agli occhi della nostra mente quelle delizie da noi disprezzate e ce le ripropone[...]Dice infatti un uomo organizzò una grande cena a cui invitò molte persone. [...]Egli imbandì una grande cena perché ci procurò la sazietà dell'intima dolcezza. Né invitò molti ma pochi vennero[...]Leggiamo poi mandò il suo servo¹⁰², all'ora della cena,

⁹⁸ *Mor.*, XVI, 19, 24.

⁹⁹ *Mor.*, XI, 33, 14 ???

In I Reg., IV, 122

¹⁰⁰ *Mor.*, XI, 33, 45:[sulla metafora dei denti, predicatori e sensi interni]; VII, 13, 15:«*Si mangia forse un cibo insipido[insulsum], senza sale?*Le parole e i costumi degli uomini carnali si introducono come cibo nelle nostre anime per essere assimilati nel ventre del piacere. Ma un eletto non mangia cibi insipidi, perché vagliando le parole e le azioni dei malvagi le caccia fuori dalla bocca del cuore. Paolo vietava che si dessero da mangiare alle anime cibi insipidi,dicendo ai discepolo *il vostro parlare sia sempre con grazia, condito d sale*. E anche per il Salmista le parole dei reprobri avevano nella bocca del cuore un sapore insulso, quando dice *va gli iniqui mi hanno raccontato chiacchere , tutt'altro che la tua legge Signore*[...].»

¹⁰¹ *Hom. Ev.*, II, 36, 1

¹⁰² Qui il servo è simbolo del predicatore

per dire agli invitati di venire. Cosa si indica con l'ora della cena se non la fine del mondo?[...]Se dunque è ormai l'ora di cena, quando siamo chiamati, non dobbiamo in alcun modo respingere la chiamata al convito di Dio proprio perché constatiamo che si avvicina la fine dei tempi.[...] Questo convito di Dio non è chiamato pranzo, ma cena perché si sa che questa viene dopo il pranzo e dopo di essa non c'è alcun convito. Siccome l'eterno convito di Dio sarà a noi preparato alla fine, giustamente esso non fu chiamato pranzo ma cena¹⁰³.

Gregorio esorta ad accettare l'invito di Cristo alla cena del Padre, nella quale i cibi materiali divengono spirituali:

[...] Accettate di buon animo l'invito alla cena del Padre di famiglia che sta nei cieli. Scuotete i vostri cuori e cacciate da essi il tedio che conduce alla morte[...]Se siete ancora legati alla realtà della terra forse cercate i cibi carnali. Questi alimenti terreni però vengono tramutati per voi in cibo spirituale. L'agnello speciale è stato infatti immolato per voi nella cena del Signore per sconfiggere il tedio che può colpire la vostra mente¹⁰⁴.

Per chi, sotto questo riguardo, è ancora imperfetto l'uccisione e l'offerta dell'agnello nella cena del Signore costituiscono un salutare rimedio, nonostante le inevitabili amarezze della penitenza che ci uniscono alla Passione di Cristo:

[...] Si aggiunge anche, a proposito della cena di Pasqua e i *pani azzimi con lattughe agresti*. Mangia pane senza fermento chi esercita le buone opere senza la corruzione della vana gloria, chi attua i precetti della misericordia senza mescolarvi delle colpe[...] Avevano mescolato questo fermento di peccato con il loro retto agire quelli a cui il Signore diceva [...] *offrite un sacrificio di lode con il lievito*. Compie questo tipo di sacrificio chi presenta a Dio un'offerta che proviene da rapina. Le lattughe agresti, molto amare, devono accompagnarsi alle carni d'agnello. Quando cioè riceviamo il corpo del Redentore esprimiamo nel pianto il dolore dei nostri peccati, affinché l'amarrezza della nostra penitenza deterga nell'intimo della mente gli umori della vita perversa[...]E si aggiunge: *non mangerete nessuna parte cruda né cotta in acqua*. Vediamo ormai come le stesse parole bibliche ci impediscono di stare a una interpretazione letterale. Forse che il

¹⁰³ *Hom. Ev.*, II, 36 2Cristo ci invita alle delizie celesti.

Anche in questa omelia sui vangeli dedicati alla parabola di Luca in cui si narra degli invitati che non accettano di partecipare alla cena si nota un incontro tra la metafora del convito, imbandito dalla benevolenza divina, nell'atteggiamento di disprezzo del mondo a cui conduce la condizione cristiana: quando vi esorto al disprezzo del mondo vengo ad invitarvi alla cena di Dio[*Hom. Ev.*, II, 36, 2, 485 in riferimento a Lc 14,17].

Nella stessa omelia è attribuito alla cena il potere di evocare un evento al quale Gregorio Magno rivolge una speciale attenzione nel suo insegnamento, specie nelle omelie, ove spesso discorre della fine del mondo con appassionata parola, presentando come in contiguità il tempo e l'eterno, indicando nell'angoscia dei tempi il segno dell'approssimarsi del girono del Signore. Di tutto ciò è per lui indizio il versetto dei vangeli secondo Luca ove si legge del servo invitato all'ora di cena per dire agli invitati di venire essendo ormai tutto pronto.

¹⁰⁴ *Hom. Ev.*, II, 36 2

Hom. Ev., II, 36 4[esame delle futili scuse]: «[...]Ho comprato cinque paia di buoi e vado a provarli, ti prego, ritienimi scusato. Che significano le cinque coppie di buoi poste sotto il giogo se non i cinque sensi? E' anche ben scelto per i sensi il simbolismo del giogo, perché essi si trovano sia nell'uomo sia nella donna. Questi sensi del corpo, in grado di cogliere solo le realtà esteriori e non quelle spirituali e i cui non c'è cura per ciò che avviene nell'intimo perché avvertono solo ciò che sta al di fuori di noi, sono a ben ragione il simbolo della curiosità[...]».

→ cfr. Agostino

popolo di Israele [...]usava mangiare l'agnello crudo[...]? L'acqua cosa indica se non la scienza umana, come si comprende da ciò che dice Salomone *la acque furtive sono più dolci*? E le carni crude dell'agnello, di che cosa sono simbolo se non dell'umanità di Cristo presa non in considerazione[...]? Ogni nostro intimo pensiero è posto come cottura nella mente. La carne d'agnello non va mangiata né cruda né cotta in acqua perché il Nostro Redentore non va ritenuto soltanto uomo Né dobbiamo cercare di capire con la nostra intelligenza in che modo Dio ha assunto la natura umana[...]Giustamente si aggiunge *prendete il capo con i piedi e le interiora*, essendo il nostro redentore l'alfa e l'omega[...]Paolo attesta che *capo di Cristi è Dio*. Cibarsi del capo dell'agnello è dunque accogliere con fede la divinità, mentre mangiarne i piedi significa porsi in cerca delle orme della sua umanità[...] E le interiora, cosa simboleggiano se non gli occulti e mistici comandi delle sue parole, che noi divoriamo con avidità le parole di vita? Nel termine "divorare" che altro dobbiamo vedere se non un rimprovero alla nostra pigrizia?[...] ¹⁰⁵.

E ancora:

Prenderanno del sangue d'agnello e ne porranno su l'uno e l'altro stipite e sull'architrave delle case in cui lo mangeranno. Quella notte prenderanno in cibo le carni arrostiti al fuoco e i pani azzimi con lattughe agresti[...] Tutti questi riti sono per noi fonti di grande edificazione se vengono esaminati con i criteri dell'esegesi mistica. [...] [il sangue dell'agnello] viene posto su l'uno e l'altro stipite quando è assunto non solo dalla bocca del corpo ma anche da quella del cuore[...]Di che cosa sono simbolo le case se non delle nostre menti in cui abitiamo mediante il pensiero? L'architrave della casa è l'intenzione che fa da guida al nostro agire.[...]Oppure le nostre case possono simboleggiare il corpo in cui abbiamo dimora finché stiamo nell'esistenza[...]Le carni vanno arrostiti sul fuoco, che le scoglie se sono state bollite in acqua mentre le solidifica quando le porta a cottura senz'acqua[.] ¹⁰⁶.

Per indicare la ricchezza dei doni divini custoditi nella Scrittura, Gregorio ricorre alla metafora del convito, frequente in tutte le letterature per indicare i soccorsi dati alla mente e allo spirito, per trarne alimento e vita. Scrivendo a Leandro vescovo di Siviglia, Gregorio si chiede:

E, infatti, che cosa sono le parole della verità se non alimenti per nutrire le nostre anime? ¹⁰⁷

La metafora del cibo che dà vita e, dunque, applicata, in *primis* alla Scrittura stessa, in cui sono accolte le parole della verità. Compito dell'esegeta è rendere evidente al lettore,

¹⁰⁵ *Hom. Ev.*, II, 22, 8: [lectio sancti evangelii secundum joannem, 20, 1-9, tenuta al popolo nella basilica di San Giovanni, detta costantiniana, il sabato dopo Pasqua]

¹⁰⁶ *Hom. Ev.*, II, 22, 7: [lectio sancti evangelii secundum joannem, 20, 1-9 tenuta al popolo nella basilica di San Giovanni, detta costantiniana, il sabato dopo Pasqua, con riferimento all'insegnamento paolino sulla solennità di Pasqua]: «*Quis namque sit sanguis agni, non iam audiendo, sed bibendo didicistis. Qui sanguis super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam orde coris hauritur[...]*Quid enim spiritaliter domos nisi mentes nostras accipimus, in quibus per cogitationem inhabitamus? »

¹⁰⁷ *Mor.*, I, 3,85:

chiamato ad essere commensale al banchetto da lui imbandito con l'esposizione della pagina biblica, la varietà dei doni che essa presenta, in modo che

Egli osservando la varietà dei cibi che gli vengono presentati, può scegliere agevolmente che vuole¹⁰⁸.

Anche le azioni più consuete e quotidiane del vivere offrono spunti al pontefice per discorrere delle realtà dello spirito e dei contenuti della fede della divina rivelazione. Sempre rimanendo in tema di banchetti, nell'esegesi al versetto di Giobbe in cui si legge che i suoi figli erano soliti banchettare in casa di uno di loro, ciascuno nel suo giorno, invitando anche le sorelle per mangiare e bere insieme. Il cenno al convito offre al pontefice lo spunto per discorrere della Scrittura, che è *per noi ora cibo ora bevanda. E' cibo nei passi più oscuri, perché quando si spiega, si spezza e si deglutisce masticandola. E' bevanda nei passi più chiari, perché si beve così come si presenta*¹⁰⁹.

Solo chi ha gustato questo cibo, poi, sarà in grado di disprezzare tutto ciò che è esterno ed effimero:

[...] E' dolce vivere in mezzo alle cose umane, ma solamente per colui che ancora non ha gustato nulla dei gaudi celesti[...] se uno ha gustato con la bocca del cuore quanto sia grande la dolcezza dei premi celesti[...] più gli diventa dolce ciò che vede interiormente, più si converte in amarezza ciò che sopporta esteriormente. [...]¹¹⁰.

E ancora, sulla dolcezza e sull'amarezza di chi vive conoscendo o rifiutando la parola di Dio, Gregorio scrive:

[...]bisogna chiederci, dal momento che sopra, riguardo al rotolo che aveva ricevuto, è scritto *fu per la mia bocca dolce come il miele*, per quale motivo poi si dice *il mio spirito si riempì di amarezza e di indignazione*? E' molto sorprendente che dolcezza e amarezza stiano insieme. Ma secondo il senso precedente bisogna sapere che se a uno la parola di Dio comincia ad essere dolce nella bocca del cuore, il suo spirito senza dubbio si riempie di amarezza contro se stesso[per il peccato]¹¹¹

¹⁰⁸ *Mor.* I, 3,85)

¹⁰⁹ *Mor.*, I, I, I, 29, 135, in riferimento a Gb 1,4

¹¹⁰ *Hom. Hiez.*, I, 10, 43.

Cfr. *Dial.*, II, 35?

¹¹¹ *Hom. Hiez.*, I, 10, 45.

Cfr, anche *Mor.*, VII, 14-15: «Col crescere dei desideri celesti [l'anima] si trova nelle angustie e, quando considera la dolcezza della patria eterna, per essa diventa capace di amare ardentemente le amarezze della vita presente. Perciò dopo la nausea del cibo insipido, dopo l'intollerabile gusto della morte, giustamente prosegue [VII; XV, 18] *Quelle cose che prima l'anima mia non voleva toccare, adesso nel bisogno sono diventate il mio cibo*. L'anima del giusto via via che progredisce [...] quando si dispone a tollerare la debolezza del prossimo diventa capace di affrontare le avversità[...]Ciò che prima non voleva neppure toccare, adesso, nell'angustia, lo

Frattanto mentre la bocca si nutre di questo cibo spirituale, tutto l'interno dell'uomo si trasforma e si arricchisce:

[...] *Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare quel rotolo* [...] Noi apriamo la bocca, quando con la mente ci disponiamo a comprendere la parola di Dio. [...] i desideri del nostro cuore anelano a respirare gli insegnamenti del Signore per ricevere l'alimento del cibo della vita. [...] tuttavia [...] occorre che ci nutra Colui che ci ha ordinato di mangiare. E infatti viene nutrito chi non è in grado di mangiare da sé. E siccome la nostra debolezza non è capace di ricevere le parole celesti, ci nutre Colui che distribuisce a tempo debito la razione di cibo; nel senso che mentre oggi nella parola di Dio comprendiamo ciò che ieri non sapevamo e domani comprenderemo ciò che oggi non sappiamo, per disposizione della divina grazia siamo nutriti con il pane quotidiano. [...] Dio [...] tende [...] la mano verso la bocca del nostro cuore ogni volta che ci apre l'intelligenza e pone il cibo dalla sacra parola nei nostri sensi [...] ¹¹².

L'uomo piange i suoi peccati e se ne lamenta, avendo assaporato la parola di Dio ¹¹³ e desidera divenire ricco di delizie celesti poiché *in amore illius Scripturae sacrae epulis satiari* ¹¹⁴, *divina frui dulcedine* ¹¹⁵, giacché *mentis cibus interna eius laetitia est* ¹¹⁶. E mentre l'anima riceve un cibo destinato a rimanere in eterno ¹¹⁷, talvolta è tratta da un insolito sapore di dolcezza ¹¹⁸, che la compensa di ogni dolore esteriore, poiché

[...] se assapori la gioia interiore che non finisci mai, subito diventa lieve tutto ciò che esteriormente procura dolore ¹¹⁹.

mangia contendendo a stento i propri desideri, per amore della patria celeste ama ormai quelle pene che un tempo temeva [...]».

¹¹² *Hom. Hiez.*, I, 10, 5:

L'allegoria del *mangiare la scrittura*, ha in questo apso di Ezechiele il suo centro più significativo.

Hom. Ev., I, 5, 4??

¹¹³ Cfr. *Hom. Hiez.*, I, 10, 39

¹¹⁴ Cfr. *Mor.*, XVI, 19, 24 [già cit.]

¹¹⁵ Cfr. *In I Reg.*, III, 126

¹¹⁶ Cfr. *In I Reg.*, V, 144

¹¹⁷ Cfr. *Hom. Ev.*, I, 6, 6 [lectio sancti evangelii secundum matthaeum, 11, 2-10, tenuta al popolo nella basilica dei santi Marcellino e Pietro, la terza domenica d'Avvento]: «[...] Forse non ha pane per farne dono a chi chiede l'elemosina, ma ha un valore ancora più grande ciò che può essere fornito da chi ha l'uso della parola. E' infatti una carità ben più grande alimentare con il nutrimento della parola l'anima che vivrà in eterno, che saziare con un cibo terreno il ventre di una creatura destinata a morire. [...]».

¹¹⁸ *Mor.*, XXIII, 21, 43: [sulla compunzione dell'anima e sulla ricerca della verità]: «Così è ammessa finalmente ad una certa insolita dolcezza di gusto interiore e, sotto l'influsso di un certo ardore spirituale, in qualche modo rapidamente si rinnova; e tanto più lo sperimenta tanto più brama ciò che ama [...] Persa d'amore per la sua dolcezza è diventata vile ai propri occhi e dopo che in qualche modo è riuscita a percepirla si rende conto di ciò che era un tempo senza di essa

Dial., IV, 50??

¹¹⁹ *Mor.*, X, 16, 32

La dottrina gregoriana del gusto spirituale nel quadro della storia salvifica

Prendendo spunto dal Salmo 33, 9 *gustate et videte quoniam suavis est Dominus*, Gregorio ha modo di esporre efficacemente la sua dottrina sul “gusto spirituale” nel quadro di tutta la storia salvifica: «Ac si aperte dicat: Suavitatem eius non cognoscitis, si hanc minime gustatis. Sed cibum vitae ex palato cordis tangite, ut probantes eius dulcedinem amare valeatis. Has autem homo delicias tunc amisit, cum ni paradiso peccavit; extra exiit, cum os a cibo aeternae dulcedinis clausit¹²⁰».

Solo gli eletti che possiedono il pascolo della contemplazione, possono a loro volta esercitarsi nelle buone opere¹²¹. Il *sapor intimae contemplationis*¹²² rende infatti i contemplatici più idonei a nutrire gioiosamente gli animi fedeli¹²³. Tutta la storia salvifica ha assunto un significato nuovo con la venuta di Cristo. Così, Gregorio, in una omelia recitata nel giorno di Natale, a proposito della nascita di Cristo e del valore simbolico che essa assume, scrive:

[...]Anche la nascita a Betlemme ha un valore simbolico, perché il nome di questa città significa “casa del pane”¹²⁴ ed Egli è Colui che disse *io sono il pane vivo, disceso dal cielo*. Il luogo in cui nacque il Signore era, dunque, prima chiamato “casa del pane”, perché lì doveva assumere la sua natura umana Colui che avrebbe saziato nell’intimo lo spirito degli eletti.[...] Il profeta dice *ogni creatura umana è come l’erba*: fatto uomo, mutò questa nostra erba in frumento, Egli che disse di sé *se il chicco di frumento accolto nella terra, non muore, rimane solo*. Per questo appena nato viene posto nel presepio, per poter cioè alimentare con il frumento della sua carne i fedeli, simboleggiati da quegli animali, così da non lasciarli privi del cibo della scienza eterna[...]¹²⁵.

Dal Salvatore s. Giovanni ha attinto, riposando sul suo petto, il pascolo dell’anima¹²⁶. Né questo cibo ingenera sazietà e fastidio: negli angeli pertanto:

[...] non c’è ansietà nel desiderio e, desiderando, si saziano; ma la sazietà non genera noia, perché saziati desiderano sempre. Perciò il loro desiderio non li stanca perché la sazietà stimola il desiderio e, la sazietà non conosce noia perché la sazietà, a sua volta è continuamente accesa dal desiderio. [giunti a Dio] avremo con piacere sempre, allo stesso

¹²⁰ *Hom. Ev.*, II, 36, 1

¹²¹ Cfr. *In I Reg.*, VI, 87

¹²² Cfr. *Mor.*, VIII, 30, 49;

¹²³ Cfr. *In I Reg.*, III, 117

¹²⁴ cfr. GIROLAMO, *Liber interpretationis nominum, hebraicorum*

¹²⁵ *Hom. Ev.*, I 8, 1 [lectio sancti evangelii secundum lucam, 2, 1-14, tenuta al popolo nella basilica della beta Vergine Maria il giorno di Natale] *ille ibi per materiam carnis apparet, qui electorum mentes interna satietate reficeret*

¹²⁶ Cfr. *Mor.*, XXVII; 10, 16

tempo, la sazietà e la sete. La sete non conosce necessità, come la sazietà non conosce noia, perché avendo sete saremo saziati e avremo sete di essere saziati¹²⁷.

Ciò normalmente è concesso ai cristiani, mentre agli Ebrei hanno rifiutato un simile cibo:

[...] *i forestieri si nutriranno nei deserti trasformati in pascoli ubertosi*. Sì, questi oracoli dei profeti dei Giudei erano deserti perché non vollero coltivarli ricercandone il senso mistico. Per noi si sono trasformati in pascoli ubertosi, perché ciò che il profeta dice della sua visione a livello storico, ha acquistato per dono di Dio, un sapore spirituale per la nostra anima, e noi, un tempo forestieri, ci nutriamo di quelle cose che i cittadini della Legge non vollero mangiare¹²⁸.

I reprobri, a loro volta, pur leggendo la Scrittura, *saporem intus non intellegunt*¹²⁹, del resto, ammette Gregorio:

L'orgoglio della mente[dei reprobri] è un ostacolo alla verità, perché gonfiandola la obnubila. Se qualche volta sembra che raggiungano la scienza, si pascono, per così dire, della corteccia e non del midollo della dolcezza interiore. Spesso con tutti i loro lampi di genio rimangono alla superficie e ignorano il gusto del sapore interiore, cioè fuori sono acuti, dentro sono ciechi. Di Dio non conoscono il sapore della sua dolcezza interiore, ma ciò che risuona esteriormente. Anche se intuiscono che ci sono certi segreti da comprendere non possono sperimentare la sua dolcezza e se conoscono come sono, come ho detto, ne ignorano il sapore. [...]¹³⁰.

¹²⁷ *Mor.*, XVIII; 54, 91:[angeli saziati dalla visione di Dio]: «[...]ne enim sit in desiderio anxietas, desiderantes satiantur; ne autem sit in satietate fastidium, satiati desiderant...erit nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas».

Sul tema della sete cfr. anche *Mor.*, I, II, VI, 6, 479. Qui, nel libro di Giobbe, si proclama che gli assetati berranno le ricchezze divine (Gb. 5,5). Gregorio interpreta queste parole come l'annuncio che i pagani saranno salvati con i torrenti della parola di Dio, che è chiamata e mèsse e ricchezza: mèsse perché ristora l'anima digiuna, ricchezza perché ci adorna con la grande bellezza dei costumi.

Sul simbolismo dell'acqua in Gregorio Magno, cfr. CREMASCOLI, *La Bibbia* cit., pp. 99 ss

Può essere scorto in questo testo un'analogia con la dottrina della sobria ebrietas, cfr. G. PENCO, *La sobria ebrietas in s. Bernardo*, in "Rivista di ascetica e mistica", XIV, 1969, pp. 249-255

Mor., XXXIII; 10, 20??

¹²⁸ *Hom. Hiez.*, I, 3, 19

¹²⁹ *In I Reg.*, IV, 123

¹³⁰ *In I Reg.*, IV, 89;

Cfr. *Mor.*, XXIII, 17, 31

Tra le tante riflessioni che si possono fare sulla dottrina dei sensi spirituali, una sopra tutte merita di essere qui accennata e riguarda il paradosso sul quale è costruita. Essa nasce, infatti, dal tentativo di conciliare l'assoluta trascendenza divina, e la sua conseguente inaccessibilità, con l'innato bisogno dell'uomo di giungere alla conoscenza di Dio e delle cose divine. La cosa interessante è che la soluzione a questo problema non viene risolta tramite speculazioni filosofiche o teologiche, ma è frutto della pratica. Scrive Teodoldi: *si può affermare che la Dottrina risolve il problema della conoscenza di Dio grazie a quella che potremmo chiamare una "teologia vissuta"*¹³¹. In questo senso, la dottrina dei sensi spirituali, mostra il suo valore pratico, di conoscenza esperienziale, a partire dal riconoscimento della capacità umana di poter, in qualche modo, conoscere Dio. L'analogia tra conoscenza intelligibile e conoscenza sensibile gioca un ruolo determinante. Come questa, infatti, si attua nel contatto tra l'uomo e le realtà materiali a lui offerte dal sensorio fisico, così la conoscenza spirituale è un contatto reale con l'"Oggetto divino", al quale l'uomo giunge applicando l'esercizio dei sensi spirituali. In questa perfetta corrispondenza tra uomo interiore e uomo esteriore, tra sensi interni e sensi esterni, risiede il fascino di questa dottrina.

¹³¹ F.M. TEODOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Roma, 1999

Gnoseologia e fisiologia del gusto in Giovanni Scoto Eriugena

Giovanni Scoto Eriugena¹, il filosofo più rilevante nell'ambito della cosiddetta "rinascenza carolingia", sintetizzò nella sua opera la tradizione teologica agostiniana con gli sviluppi teologico-speculativi prodottisi in ambito greco-bizantino. Formatosi nel contesto della cultura irlandese, abbiamo scarse notizie di lui e dell'ambiente culturale da cui proveniva. Nato probabilmente tra l'800 e l'810 e trasferitosi dall'Irlanda nel continente negli anni Venti dell'Ottocento, iniziò la sua carriera di maestro di arti liberali negli anni '30 e divenne maestro di Palazzo alla Corte di Carlo il Calvo nei primi anni '40. Il primo riferimento cronologico sicuro risale all'850-851², quando venne coinvolto nella disputa sulla predestinazione³. Conoscendo il greco, tradusse alcune importanti opere dei Padri della Chiesa orientale: il *corpus* degli scritti attribuiti a Dionigi l'Areopagita, alcune opere di esegesi dottrinale prodotte da Massimo il Confessore (*Ambigua ad Iohannem; Quaestiones ad Thalassium*), e il trattato

¹ Opera omnia, ed. H.J. Floss, Patrologia Latina 122

² Prima di questa data scrisse le *Glossae divinae historiae* (commento in forma di glosse alla Bibbia) [*Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, John J. Contreni-Pádraig Ó'Néill (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1997] e i commenti collegati all'insegnamento delle arti liberali (*Annotationes in Marcianum* [Annotationes in Marcianum, ed. Cora E. Lutz, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1939.], glosse al *De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella*) [Glosae Martiani, in: Édouard Jeaneau, Quatre thèmes érigéniens, 1978, pp. 91-184] e probabilmente un commento alle opere grammaticali di Prisciano.

³ La polemica è tra Gotescalco d'Orbai, sostenitore della tesi sulla doppia predestinazione e, naturalmente, Giovanni Scoto, interpellato in qualità di maestro di arti liberali con il compito di confutare Gotescalco sullo stesso terreno delle argomentazioni grammaticali. Scoto nel *De praedestinatione*, scritto dedicato alla polemica sulla predestinazione, muovendo dal principio epistemologico per cui "la vera filosofia è la vera religione e viceversa", confutò la teoria della doppia predestinazione mostrando dialetticamente che una simile ipotesi comporterebbe l'introduzione di una doppia volontà in Dio e la conseguente negazione dell'assoluta semplicità divina; e sostenendo che le *auctoritates* devono essere interpretate alla luce delle regole della retorica, sicché in tutti i punti dove il discorso sembra far allusione a una doppia predestinazione Giovanni Scoto mostra come l'*auctoritas* in realtà parli per antifrasi di una unica predestinazione nel bene. Per illustrare i rapporti tra predestinazione divina e libertà umana Giovanni Scoto si riferisce alla teoria dell'ordine universale, letta in prospettiva ontologica: la prescienza divina, che pone i limiti dell'ordine universale della creazione e dell'ordine particolare delle creature, ha come fine la preservazione ontologica della creatura stessa. La condizione di miseria in cui una creatura può cadere col peccato è da imputare alla creatura stessa, che sceglie nel suo libero moto (ovvero attraverso il suo libero arbitrio, definito come moto della volontà umana) quale posizione dell'ordine universale occupare: una persona che si ostinasse a fissare il sole si rovinerebbe la vista, scrive Scoto, ma non per questo il sole andrebbe additato come un male. Sul piano cosmologico, la teoria dell'ordine implica la negazione di un luogo dell'universo deputato alla pena; Scoto afferma inoltre che nel fuoco eterno "si realizza da un lato la meravigliosa gioia delle nature e dall'altra l'inesprimibile tormento delle volontà malvagie" (XIX,3). *De praedestinatione*; ed. Heinrich Joseph Floss, PL 122, 347-440 (1853). *De diuina praedestinatione liber*, ed. Goulven Madec, Turnhout, Brepols, 1978 (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 50); ed. E. Mainoldi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003 (Per Verba 18); *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di, Ernesto Mainoldi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2003 (Per Verba 18).

antropologico di Gregorio di Nissa noto come *De opificio hominis*. Il prolungato contatto con un patrimonio testuale con cui la stessa teologia bizantina si sarebbe misurata per diversi secoli contribuì ad arricchire la vastità e l'originalità degli interessi speculativi di Giovanni Scoto. Risultato di ciò furono le grandi opere della maturità tra cui ricordiamo: il *Periphyseon* (864-866); noto anche come *De divisione naturae*, sebbene il titolo corretto dell'opera sia quello in greco traslitterato); le *Expositiones in ierarchiam coelestem*⁴ (865-70), commentario al primo degli scritti del *Corpus dionysiacum*⁵; l'omelia *Vox spiritualis aquilae* sul prologo del vangelo di Giovanni (870-872)⁶, che offre una sintesi dei temi fondamentali della teologia erigeniana; e il commentario allo stesso vangelo di Giovanni (875-877)⁷. Non abbiamo notizie circa l'ultima fase della vita di Giovanni Scoto, di cui si perdono le tracce dall'877 ca. Il fondamento della speculazione erigeniana è la Sacra Scrittura e la storia della salvezza che in essa si narra; in questo Giovanni Scoto è del tutto coerente con la prospettiva epistemologia patristica e alto-medievale che vede la teologia come speculazione disciplinare strettamente legata ai dati della Rivelazione biblica. La metodologia esegetica basata sull'applicazione delle arti liberali alla speculazione teologica si giustifica dunque come strumento per estrapolare dalla Scrittura l'insegnamento teologico velato nel linguaggio allegorico-simbolico. La dottrina elaborata dall'Eriugena, vede come protagonisti, da una parte, il Creatore, che dispone la sua immagine somigliante come centro della creazione, dall'altra, la creatura, che si allontana dalla volontà del Creatore, pervertendo l'immagine divina disposta in sé, venendo infine ricondotta allo stato di felicità iniziale attraverso una graduale serie di teofanie che ha culmine nell'Incarnazione del Verbo divino; in essa l'unione indissolubile nella persona di Cristo tra la natura divina increata e la natura umana creata, restituita al suo stato di perfezione primordiale mediante la Resurrezione, si pone come premessa alla divinizzazione dell'uomo (*deificatio, théosis*)⁸.

⁴ *Expositiones in ierarchiam coelestem*, ed. Jeanne Barbet, (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 31); Omelia Iohannis Scoti translatoris Ierarchiae Dionisii, PL 122; ed. É. Jeuneau, SC 151, Paris, 1969.

⁵ Qui accanto alla spiegazione filologica della terminologia svolge un'esegesi dottrinale che permette una ricostruzione delle linee fondamentali della teologia dionisiana.

⁶ Il prologo di Giovanni, a cura di Marta Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 1987.

⁷ Iohannis Scotti Commentarius in Euangelium Iohannis, PL 122; ed. É. Jeuneau, SC 180, Paris, 1972.

Tra le altre opere, oltre a un commentario al vangelo di Matteo giuntoci frammentario e a un perduto trattato sulla visione di Dio, si ricorda una consistente produzione poetica caratterizzata dal bilinguismo latino-greco e dalla preponderanza di temi filosofici e teologici.

⁸ Si tratta in definitiva di un ritorno (dal carattere duplice) dell'anima a Dio. In chiusura del quinto libro del *Periphyseon*, per illustrare le due specie del *reditus* Giovanni Scoto si avvale dell'esegesi di due passi tratti dalla rivelazione, rispettivamente dall'Antico Testamento (Gn I) – il racconto della creazione di Adamo nel paradiso –, e dal Nuovo Testamento (Mt 25) – la parabola delle dieci vergini. Nel primo caso la creazione di Adamo nel paradiso viene interpretata come la condizione perfetta della natura umana, mentre nella proibizione di "mangiare il frutto dell'albero della vita" (cioè partecipare al Verbo di Dio) viene inteso il dono della

Questo il quadro entro il quale si sviluppa la dottrina gnoseologica di Giovanni Scoto Eriugena alla quale faranno riferimento le pagine che seguono, nel tentativo di ricostruire una teoria del gusto e della sua percezione nel pensiero del filosofo irlandese.

La dottrina gnoseologica di Giovanni Scoto Eriugena

Tra le fanciulle di stirpe divina sulle quali Mercurio aveva posato il suo sguardo in cerca di una sposa, Marziano Capella annovera, nel *De nuptiis*, Psyché, figlia di Entelechia e del Sole che descrive come una fanciulla *avvenente in massimo grado ed educata con grande cura da parte degli dèi*⁹. Capella narra, anche, che il giorno della sua nascita, come segno di buon auspicio, gli dei dell'Olimpo, radunatisi in occasione del banchetto che era stato organizzato per celebrare la sua nascita, le recarono molti doni:

Gli dèi, invitati a banchetto, avevano portato molti doni. Giove in particolare pose su capo di lei una diadema che aveva sottratto all'Eternità[...]Anche Giunone aveva aggiunto una fascia a raccogliere i suoi capelli, fatta dell'oro più puro[...] anche Tritonia, sciolte le sue intime vesti, ella vergine, ricoperse la vergine con uno scialle e una fascia di porpora, con fiamme, e con la benda stessa del suo sacro e saggio petto. [...]Urania, poi, con clemente benevolenza le regalò uno specchio brillantissimo, che Sofia aveva appeso tra i doni nella stanza di lei[...]Afrodite, poi, le pose tutti gli allettamenti intorno ai sensi; infatti, le aveva insegnato, cosparsa di unguenti e cinta di fiori, a pascersi e a bearsi del profumo, e l'aveva blandita con miele e l'aveva persuasa a desiderare monili[...] poi mentre ella riposava, le avvicinava sonagli tintinnanti, con cui indurre il sonno alla neonata. Inoltre, perché non trascorresse alcun tempo senza allettamenti e blandizie, le aveva posto il piacere attorno alle parti più basse del corpo, per solleticarla al prurito¹⁰.

deificazione che verrà concesso ai soli eletti. Analogamente, nella parabola delle dieci vergini Giovanni Scoto vede allegorizzata l'intera umanità, che sarà divisa tra coloro che godranno della salvezza nel ritorno (*reditus generalis*) della natura umana alla sua condizione primigenia (simbolizzati dalle "vergini stolte") e gli eletti (simbolizzati dalle "vergini prudenti") che invece saranno elevati (*reditus specialis*) oltre la natura umana nella deificazione. Vediamo dunque come Giovanni Scoto muova la sua speculazione senza soluzione di continuità rispetto al dato scritturistico, in base al quale costruisce le sue argomentazioni teoretiche, e a cui torna per illustrarne e corroborarne i risultati. Nell'Omelia sul prologo di Giovanni l'uomo divinizzato che ha spinto la propria contemplazione al di sopra di ogni intelligenza e di ogni significato, cogliendo il Verbo "in principio presso Dio" è raffigurato nel volo dell'"aquila spirituale" – figura in cui riconosciamo l'evangelista stesso, capace di andare oltre la natura umana, realizzando la perfetta unione con Dio e divinizzazione di sé. Rimandando al fondamentale teologumeno del rapporto natura-grazia, anche nell'Omelia Eriugena precisa che la divinizzazione di Giovanni oltre la natura umana avviene per grazia del Verbo, tema che aveva già affrontato nel Periphyseon, ove affermava che "la natura è ciò che è dato, la grazia invece è dono".

⁹ MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, I, 7, p. 9a cura di I. Ramelli, Milano, 2001

¹⁰ ibidem

Nella *Annotationes* al testo di Marziano, Giovanni Scoto afferma che dietro il nome di Tritonia si nasconde la dea del sapere, meglio conosciuta come Pallade, Atena o Minerva, qui invocata con tale appellativo perchè assunta a simbolo della *tertia notitia*, ovvero della più elevata delle tre forme di conoscenza proprie dell'anima umana, corrispondente a ciò che i greci chiamano *nous* e i latini *animus*, capace di cogliere verità eterne e immutabili. Inferiori a questa *tertia pars humanae animae* agiscono le altre due *rationabiles naturae partes*: in ordine discendente, il *logos* o *ratio* e la *aistesis* o *sensus* (ossia il senso interno). Scoto, compiendo l'esegesi di questo passo, legge nel dono di Tritonia, che cinge la piccola con le sue vesti, una chiara allusione al dono della sapienza intellettuale e, quindi, della più alta forma di conoscenza veritiera¹¹.

E' facile intravedere qui la teoria scotiana della concezione gerarchica della conoscenza, articolata su diversi livelli: nelle *Annotationes in Martianum* Scoto è, infatti, testimone di una tripartizione triadica delle facoltà psichiche dell'uomo, una dottrina che affonda le sue radici nella tradizione neoplatonica¹²: la sensibilità (*sensus*), connessa con la materia e con le apparenze corporee, mutevoli e individuali; la razionalità (*ratio*), discorsiva e argomentativa, sorretta e guidata nei suoi percorsi dalle arti liberali; e l'intelligenza intuitiva superiore o intelletto (*intellectus, animus*), che colloca al vertice di conoscenza degli atti naturali la percezione diretta, non dimostrata, ma evidente nella sua stessa enunciazione, delle verità più alte, indipendente da qualsiasi altro processo conoscitivo.

Nel *Periphyseon*¹³ questa concezione triadica della conoscenza sottolinea, secondo un motivo di ascendenza agostiniana dell'anima creata ad immagine e somiglianza di Dio, la

¹¹ *Ann. Mart.*, I, 7, 16

¹² Sull'origine platonica della polipartizione delle facoltà dell'anima cfr. G.D'ONOFRIO, L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda -Antichità e alto Medioevo, in G.MARCHETTI, O. RIGNANI, V. SORGE (Ed), *Ratio et superstitio. Essay in Honor of Graziella Vederici Vescovini*, Louvain - la -Neuve, Federation internationale des Instituts d'etudes medievals, 2003, pp. 421-482, in partic. pp. 440-443

¹³ *Periph.*, libri V (*De divisione naturae*), libb. I-V PL 122; libb. I-IV ed. I.P. Sheldon-Williams - L.Bieler - É. Jauneau, Dublin, 1968-1996; ed. É. Jauneau, libb. I-V, (*Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis* 161-164).

La complessità di quest'opera è accentuata dal fatto che il testo che abbiamo sembra essere una redazione non definitiva. Si tratta di un dialogo tra un maestro (*Nutritor*) e un discepolo (*Alumnus*), figure della ragione che sprona se stessa a oltrepassare i limiti delle modalità di conoscenza che le sono propri, per avvicinarsi agli oggetti di conoscenza di cui l'opera intende trattare: la totalità delle cose, nei loro reciproci rapporti intensivi ed estensivi, nonché nella loro unitarietà prima ed ultima. Il filosofo che riflette, utilizzando la dialettica, intorno alla principale divisione dell'intera realtà riconosce che il dominio dell'ontologia (le cose che sono) e quello della meontologia (le cose che non sono) hanno la loro unità in un genere universale che li raccoglie alla stregua di specie, e chiama questo supremo grado unitario di realtà 'natura'. Applicando poi da teologo la dialettica al concetto di natura, arriva al fondamento della prospettiva dottrinale cristiana, cioè la divisione e la relazione tra increato e creato. Entro questa prospettiva il genere natura viene diviso nelle quattro specie che ne esauriscono le possibilità di divisione: natura non creata creante, natura creata creante, natura creata non creante, natura non

corrispondenza, sulla quale Scoto costruisce la sua teoria della conoscenza umana, tra uomo interiore e Trinità divina. La Trinità di Dio si riflette nell'uomo¹⁴, come si vedrà innanzi, attraverso i tre movimenti dell'anima, che diviene così specchio di Dio:

M. La nostra natura detta umana perchè ne partecipano tutti gli uomini sussiste per l'essenza (*ousia*), la facoltà (*dunamis*) e le operazioni (*evergeia*). [...] La nostra natura, secondo la testimonianza della Sacra Scrittura è stata creata ad immagine e somiglianza di Dio [...] Dunque, l'immagine di Dio è stata impressa alla nostra natura non secondo il corpo, ma secondo l'anima. [...] Dio è trinità e unità, cioè tre sostanze in una essenza e una essenza in tre sostanze [...]

D. La fede cattolica della Chiesa universale afferma tutto questo [...] ma qual è il fine a cui tutte queste cose tendono?

M. Non ad altro se non a far sì che noi ci domandiamo per quali forze e in che modo, la trinità della nostra natura esprime in se stessa l'immagine e somiglianza della Trinità creatrice, cioè cosa in essa sia più conveniente al Padre, cosa al Figlio e cosa sia da aggiungere allo Spirito Santo[...]

D. nulla mi sembra più probabile che l'essenza rappresenti l'immagine del Padre, la forza quella del Figlio e l'operazione della nostra natura quella dello Spirito Santo [...] Nell'essenza della nostra natura si riconosce la proprietà della sostanza del Padre, nella forza quella della sostanza del Figlio, nell'operazione quella della sostanza dello Spirito Santo.

M. Ritengo che la tua risposta non sia lontana dal vero[...]¹⁵

creata non creante. Nella prima si intende Dio nella sua funzione di creatore della totalità delle cose; nella seconda si intendono le cause primordiali, create, in quanto prima espressione nella molteplicità della potenza disposta nel Verbo di Dio, e creatrici, in quanto modelli delle cose che verranno create nel mondo fisico; quest'ultimo è il livello di realtà che costituisce la terza natura, cioè la manifestazione corporea della natura creata, la discesa nella materia delle cause creatrici; l'ultima specie di natura è Dio come fine ultimo di ogni cosa e somma unità di ogni natura. Questo schema ritrae la tensione 'naturale' tra increato e creato, che si sviluppa da una parte come estensione dell'increato nel creato e dall'altra come intensione del creato verso l'increato. Questo duplice moto è descritto attraverso i termini di *processio [naturae]* e *reditus [naturae]*

¹⁴ Il fatto che l'anima scorga in se stessa l'impronta e l'immagine della Trinità divina fa sì che le si apra davanti una via per giungere alla conoscenza di Dio. La mente, infatti, genera la conoscenza di sé e da essa procede anche l'amore di sé e della sua conoscenza, per cui essa e la conoscenza che ha di sé si congiungono. Queste tre cose sono una cosa sola; sono tre nella considerazione che la ragione fa sulla natura semplice ed una dell'anima: essere, conoscere e amare. Di fatto la mente conosce se stessa, ama se stessa e la conoscenza di sé; per effetto del peccato originale è avvenuto che la mente non sa di conoscere se stessa, mentre si conosce naturalmente, e non sa di amare se stessa, mentre naturalmente ama se stessa e la propria conoscenza. Così, è con la forza della ragione che brama di tornare alla conoscenza originaria di sé. Ora, continua Scoto, quando l'anima rivolge la sua totalità trinitaria alla conoscenza e all'amore del suo creatore, diviene *perfettissima immagine di lui*. Scrive Scoto: *questo è appunto il più grande e forse il solo grado di conoscenza della verità: che la natura umana prima conosca ed ami se stessa, e poi rivolga tutta la sua conoscenza e tutto il suo amore a lode e conoscenza del creatore (Periph., 610-611)*. L'intelletto umano si volge costantemente verso Dio, perché esso procede e esiste per e in Dio. L'anima è portata a Dio per lo stesso movimento circolare per cui tutto procede dall'Essere e a tutto Lui ritorna. E' pertanto per la sua natura intellettuale che l'uomo può chiamarsi immagine di Dio.

Sull'anima quale immagine di Dio e della trinità, cfr. M., DAL PRA, cit., pp. 198-204; sul movimento dell'anima secondo Scoto Eriugena, cfr. A. CALOGERO, *Giovanni Scoto Eriugena. I. Fede e ragione*, Roma, 1974, pp. 79-94

¹⁵ *Periph.*, 567a-568d: « [0567A] MAG. Nostra itaque natura, quae humana dicitur, eo quod eam omnes homines participant, essentia, virtute, operationeque subsistit. [...] Num nostra natura, teste sacra Scriptura, ad imaginem et similitudinem Dei condita est? [...] [0567B] MAG. Non ergo secundum corpus, sed secundum animam imago Dei nostrae naturae impressa est. [...] Deus est Trinitas et Unitas, hoc est, tres substantiae in una essentia, et una essentia in tribus substantiis vel personis [...].

La Trinità, per sé stessa incognita e superiore ad ogni possibilità di comprensione diviene comprensibile e si rende nota all'intelligenza attraverso i movimenti dell'anima: si tratta di un'impronta di Dio in noi, grazie alla quale si rivela quell'unità e quella trinità che per se stessa non si potrebbe mai rivelare ad alcuno. *Patris siquidem*, scrive Scoto, *in animo, Filii in ratione, sancti Spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo*¹⁶. Il pensiero di Scoto è così riassumibile secondo questo schema:

	Padre → essenza (<i>ousia</i>)		→ intelletto (<i>nous</i>)
Trinità	Figlio → potenza (<i>dynamis</i>)	anima	→ ragione (<i>logos</i>)
Divina		umana	
	Spirito Santo → atto		→ senso interno
	(<i>energheia</i>)		(<i>dianoia</i>)

In termini gnoseologici, la trinità dell'anima umana, secondo Scoto, che cerca di conciliare tra loro le posizioni di Massimo il Confessore e Agostino, è composta dall'intelletto (*nous*), dalla ragione (*logos*) e dal senso interno (*dianoia*):

M. [...] cosa ne pensi della famosissima trinità della nostra natura, che viene conosciuta con l'intelletto, la ragione e i sensi[...]?[...]Dico i sensi interni, non quelli esterni; infatti il senso interno è coesenziale alla ragione e all'intelletto, mentre il senso esterno, benché sembri appartenere più all'anima che al corpo, tuttavia non costituisce l'essenza dell'anima[...]¹⁷.

[0567C] DISC. Hoc totum fides catholica universalis Ecclesiae fatetur, et, quantum datur, intelligit, sed quorsum tendunt istec ?

MAG. Non aliorum, nisi ut quaeramus pro viribus, quomodo Trinitas nostrae [0567D] naturae Trinitatis creatricis imaginem et similitudinem in seipsa exprimat, hoc est, quid in ea convenientius Patri, quid Filio, quid Spiritui sancto adjungendum[...] [0568A]

DISC. Nil mihi probabilius occurrit, quam ut Patris imaginem, essentia; Filii, virtus, Spiritus sancti, operatio nostrae naturae accommodet. [...] [0568C] In naturae igitur nostrae essentia paternae substantiae, in virtute vero substantiae filii, in operatione substantiae Spiritus sancti proprietas dignoscitur. [0568D]

MAG. Responsonem tuam a veritate non discrepare arbitror».

¹⁶ *Periph.*, 579b

¹⁷ *Periph.*, 568d-569a: «[0568D] MAG. [...]Sed vide, quid tibi videtur de famosissima nostrae naturae trinitate, quae intellectu, [0569A] et ratione, et sensu intelligitur[...]? Sensem autem dico non exteriorem sed interiorem. Nam interior coessentialis est rationi atque intellectui, exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, quam ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut aiunt Graeci, conjunctio quaedam est animae et corporis soluto enim corpore et recedente vita penitus interimitur.[...]».

Questa precisazione nella gerarchia delle facoltà umane si delinea in riferimento stretto alla collocazione centrale e riassuntiva dell'uomo nell'opera creatrice divina, tanto per il fatto di essere sinolo di anima e corpo, quanto per il suo comprendere, sotto forma di diversi atti di conoscenza, tutti i gradi dell'essere. Cfr. *Periph.*, 755d; 825b; Cfr. anche *Exp. in Ierarc. Coel.*, 4,1.

Simili descrizioni scalari della realtà con la collocazione dell'uomo al centro della corrispondente gerarchia di perfezioni sono frequenti anche in Agostino (a titolo di esempio la graduazione di *esse, sentire, intelligere*,

Queste tre “potenze” dell’anima, a cui Scoto associa un preciso *movimento gnoseologico*, costituiscono i tre movimenti necessari all’uomo per conoscere¹⁸.

Tra queste tre facoltà vige una scala gerarchica precisa, per cui la parte più nobile è costituita dall’intelletto (*animus*), che è direttamente in contatto con Dio; segue la ragione che può innalzarsi alla conoscenza delle cause prime per poi essere “conservata” nella memoria; occupa l’ultimo gradino il senso interiore che dipende direttamente dalla ragione e di riflesso dall’intelletto:

D. L’essenza della nostra anima è l’intelletto che presiede alla totalità della natura umana, perchè si porta intorno a Dio in modo sconosciuto e al di sopra di ogni natura. [570c] Il *logos* o *dunamis* cioè la ragione o la forza introduce quasi la seconda parte, e non irrazionalmente perchè si porta intorno ai principi delle cose che sono immediatamente dopo Dio. La terza parte *dianoias* e *energheias*, cioè il senso, viene denominata coi termini dell’azione e occupa il posto quasi di estremo dell’anima umana; e non senza motivo perchè riguarda gli effetti delle cause primordiali, visibili o invisibili che siano [...] ¹⁹.

Se, dunque, come afferma Scoto Eriugena più volte all’interno del *Periphyseon*, la conoscenza umana, come tutta la realtà, dipende da un unico principio nel quale poi ritorna, così il nostro conoscere si compie secondo un duplice cammino che dal mondo spirituale

beatum esse in *De civ. Dei*, VIII, 1, XI, 16,336. L’uomo, dunque, pur essendo unità risulta, tuttavia, di corpo e anima, di senso, ragione, intelletto e movimento vitale. Ora, Scoto afferma che l’uomo, in quanto corpo, non fu creato ad immagine e somiglianza di Dio: egli è immagine del Creatore soltanto in rapporto alla più elevata parte della sua anima. Essa comprende l’intelletto, la ragione e il senso interno. Non richiamano invece l’immagine di Dio la vita vegetativa e la vita sensitiva esteriore che sono proprie rispettivamente anche delle piante e degli animali [cfr. *Periph.*, 570passim]D’altronde però l’anima non ha parti, ma è tutta in tutte le sue funzioni. Nell’anima, dunque, non si debbono propriamente porre parti diverse, ma una varietà di funzioni e di movimenti. In questo senso si parla di intelletto, ragione e senso interno. Da quanto si è detto consegue che per Scoto tutta l’anima fu fatta ad immagine di Dio «perchè tutta l’anima è intelletto che intende, tutta ragione disputante, tutta nel senso interiore, tutta vita e vivificante» (*Periph.*, 787ss). Scrive Mario Dal Pra (Id. Cit., p. 20): «Più che mai la somiglianza divina si rivela in quanto l’anima, come Dio, si diffonde in tutte le cose che sono e specialmente in tutti gli organi corporei, nessuno dei quali vale a fissarla e a comprenderla; ed anche in quanto di essa, come di Dio, si dice solo che è, senza che né essa né altra creatura sappia cos’è. Si dirà dunque che tutto l’uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio, per quanto ciò debba riferirsi precipuamente all’anima ed alle sue funzioni».

Sull’antropologia eriugeniana cfr. B. STOCK, *The philosophical anthropology of Joannes Scottus Eriugena*, in “Studi Medievali” 8, 1967, pp.1-57; M. NALDINI, *Gregorio Niseno e Giovanni Scoto Eriugena. Note sull’idea di creazione e sull’antropologia*, Spoleto, 1979, pp. 501-533; W. OTTEN, *The role of Man in the eriugeniana universe: dependence or autonomy*, in C. LEONARDI., – E. MENESTÒ, (a cura di), Giovanni Scoto nel suo tempo: l’organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Atti dei convegni dell’Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell’Università degli studi di Perugia. N.S. 1, pp. 595-609

¹⁸ Cfr. *Periph.*, 572css

¹⁹ *Periph.*, 570b-c: «DISC. Essentia itaque animae nostrae est intellectus, qui universitati humanae naturae praesidet, quia circa Deum supra omnem naturam incognite [0570C] circumvehitur. Logus vero vel *dunamis*, hoc est, ratio vel virtus secundam veluti partem insinuat; non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumfertur. Tertia vero pars, *dianoias* et *energheias*, id est, sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum; nec immerito, quoniam circa effectus causarum primordialium, sive visibiles, sive invisibiles sint, circumvolvitur».

giunge fino a quello sensibile, per poi risalire fino al Principio primo. Così, ogni passo di questo cammino dell'uomo verso la conoscenza poggia su tre gradini: in un processo discensivo si passa dal gradino dell'intelletto, a quello della ragione per raggiungere l'ultimo piolo quello del senso interno; e poi da questo, in un processo circolare, si risale su, passando nuovamente per il gradino della ragione fino a quello dell'intelletto.²⁰

All'uomo peccatore, privato di una conoscenza intuitiva come quella angelica, non è dato di saltare nessuno di questi livelli: così, nonostante il mondo sensibile sia negato per se stesso, affermato solo in quanto manifestazione della potenza creatrice, specchio dell'opera di Dio, e l'impero dei sensi venga condannato sistematicamente, quello del senso rimane pur sempre uno dei gradini su cui l'anima deve necessariamente salire per poter raggiungere il punto più alto di questa scala della conoscenza, cioè Dio. Dunque, è a pieno titolo che il senso assume valore di atto conoscitivo. Ed è proprio sul senso, e sul senso del gusto in particolare - intesi come strumenti di conoscenza del mondo esterno - che si cercherà di far luce, partendo proprio dal gradino più basso della scala conoscitiva eriugeniana: quello del senso.

Il movimento secondo il senso

Il primo movimento dell'anima (intelletto e ragione), in ordine ascendente, con sede nel cuore²¹, caratterizzante l'anima è quello del senso interno:

[573a]M. Il terzo movimento (dell'anima) è *composito*, ed è quello grazie al quale l'anima entra in contatto con le cose che stanno al di fuori da lei[...]. E' chiamato composito, non perché non sia semplice in se stesso come lo sono il primo movimento e il secondo, [573b] ma perché la sua prima conoscenza delle ragioni delle cose sensibili non giunge dalle cose stesse²².

Contrariamente ai primi due movimenti che, come vedremo, sono semplici, il terzo è composto, poiché – secondo la spiegazione dello stesso Scoto - il senso interno non solo non conosce per sé stesse le ragioni delle cose naturali (per farlo si deve avvalere dell'ausilio della

²⁰ *Periph.*, [572c]: «MAG. Tres universales notus animae sunt. Quorum primus est secundum animum, secundus secundum rationem, tertius secundum sensum».

²¹ *Periph.*, 569d: «MAG. [569c]non autem propterea quinquepertitus sensus dicitur, quod in seipso quinario numero [569d] dividatur, est enim simplex et uniformis, et in corde veluti principali sede possidet[...].».

²² *Periph.*, 573ass: «MAG. [573A] Tertius motus est compositus, per quem, quae extra sunt, anima tangens, veluti ex quibusdam signis apud seipsam visibilium rationes reformat, qui compositus dicitur, non quod in seipso simplex non sit, quemadmodum primus et secundus simplices [0573B] sunt, sed quod non per seipsas sensibilium rerum rationes incipit cognoscere».

ragione), ma per se stesso non conosce nemmeno le cose naturali. Queste, infatti, le conosce solo attraverso i cinque sensi esterni, che, nell'ordine naturale delle cose, sono sottomessi al senso interno²³ e non costituiscono l'essenza dell'anima²⁴.

L'anima dapprima accoglie le immagini delle cose attraverso i cinque sensi esterni, che, pur costituendo una sola capacità sensitiva, si differenziano a seconda dei diversi organi che costituiscono gli strumenti corporei della sensibilità²⁵.

Il meccanismo di funzionamento del senso interno è perciò legato, in primo luogo, ai cinque sensi esterni (vista, udito, olfatto, gusto, tatto), senza i quali non potrebbe in alcun modo entrare in contatto con il mondo esterno e, di riflesso, come vedremo, al secondo movimento dell'anima, quello della ragione, senza il quale, una volta conosciute le cose naturali, non potrebbe conoscerne le cause e, non da ultimo, dipende anche dal primo movimento, quello dell'intelletto. Compito del senso interno è raccogliere i dati che gli vengono trasmessi dai sensi esterni, rielaborarli, ordinarli e trasmetterli alla ragione, la quale accoglie in sé queste immagini, rendendole conformi a se stessa e conoscendone così le ragioni:

M. [573b]Per prima cosa, (l'anima) riceve le fantasie delle cose stesse attraverso il senso esteriore, il quale è diviso in cinque a causa del numero degli strumenti corporali nei quali e grazie ai quali (il senso interno) opera. Nell'accogliere (le fantasie) in se stesso e nel farle uscire (il senso interno) le ordina; [...] la ragione, poi, foggia e ordina, in conformità con se stessa, le fantasie.

[E non ti deve creare difficoltà il fatto che poco prima abbiamo definito il senso esteriore come la fantasia delle cose sensibili, mentre adesso affermiamo che esso è il mezzo attraverso cui le fantasie delle suddette cose sensibili raggiungono il senso interiore. [573c]Questo terzo movimento, infatti, inizia a muoversi come conseguenza dell'essere informato dalle fantasie del senso esteriore grazie i suoi strumenti]²⁶.

Basandosi sulla distinzione tra senso interno e senso esterno, il primo appartenente all'anima, il secondo al corpo, Scoto distingue due categorie di *phantasiae*, quelle del senso esterno e

²³ *Periph.*, 336b: «Tertia pars animae est sensus interior, qui rationi subditur, quasi superiori parti, ac per hoc per rationem subditur menti. Sub illo vero interiori sensu naturali ordine sensus exterior positus est, per quem tota anima quinquepartitum corporis sensum vegetat, regit totumque corpus vivificat».

²⁴ Cfr. *Periph.*, II, 569a

²⁵ DAL PRA, cit., p. 72

²⁶ *Periph.*, 573b-573c: «[0573B]Primo siquidem phantasias ipsarum rerum per exteriorem sensum quinquepartitum secundum numerum instrumentorum corporalium, in quibus et per quae operatur, accipiens, easque secum colligens, dividens, ordinans disponit; deinde per ipsas ad rationes earum, quarum phantasiae sunt, perveniens, intra seipsam eas, rationes dico, tractat atque conformat. Et nec te moveat, quod paulo ante exteriorem sensum phantasiae rerum sensibilibus esse definivimus, nunc vero per eum phantasias earundem rerum sensibilibus ad interiorem sensum pervenire docemus. Praedictus quippe tertius motus ex phantasiis rerum exteriorum per exteriorem sensum sibi nunciatis [0573C] moveri incipit».

quelle del senso interno²⁷. Mentre le prime (*quae ex sensibili natura in primo in instrumentis sensum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur*) consistono sempre nel processo legato all'organo corporeo; le seconde (*est ipsa, quae consequenti ordine ex predicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior, consuevit nominari*) sono parallelamente sviluppate dal senso interiore in occasione delle prime che, appartenendo al senso interiore, ineriscono all'anima. La funzione delle fantasie del senso esterno (come del resto gli stessi sensi esterni) è, quindi, puramente strumentale: a queste spetta solo il compito di trasmettere al senso interno e successivamente all'anima, le immagini tratte dal mondo sensibile, perché queste possano essere interiorizzate e fatte oggetto di ragionamento²⁸. Nel caso specifico del gusto, questo in qualche modo attiva le facoltà e le funzioni del senso interno, informandolo sulle qualità delle immagini recepite, che, nel caso dell'alimento, corrispondono al sapore proprio di quel cibo o di quella bevanda, che del gusto è l'oggetto. Il fantasma, dunque, prima aderisce al corpo, poi all'anima; prima si tratta di quella che si potrebbe definire una semplice percezione; perché sebbene sia nel senso, non sente se stessa; poi si tratta, invece, di una appercezione, in quanto il fantasma, non solo sente se stesso, ma acquista coscienza del suo stato precedente.

Così, poi, come la ragione ricava il proprio valore dal primo moto dell'anima, quello che ne costituisce l'essenza, ovvero il moto dell'intelletto (da cui dipende in sostanza tutto il movimento conoscitivo), così anche il movimento del senso ricava il proprio valore, direttamente e indirettamente, rispettivamente dalla ragione e dall'intelletto. Questa catena che lega i tre movimenti conoscitivi è ben espressa da Scoto in un passo del secondo libro del *Periphyseon*:

Ma quando il terzo movimento abbandona le fantasie delle cose sensibili e arriva a comprenderne chiaramente le ragioni, spogliate dalle immagini corporali, nella loro semplicità, trasmette le ragioni delle cose visibili, libere da ogni fantasia, indietro, al primo movimento, attraverso il moto intermedio come semplice operazione di qualcosa che è semplice in se stessa, per questo è detto che (il senso) trasmette (le fantasie delle cose

²⁷ Il rapporto tra le fantasie del senso esterno e quelle del senso interno, rapporto di parallelismo che trova la sua corrispondenza e legittimazione in Dio, è discusso da Scoto in *Periph.*, II, 573a-c a cui si fa riferimento per tutta questa parte. Cfr. DAL PRA, cit. p. 72

²⁸ *Periph.*, 573css: « Mag. Phantasiarum enim duae species sunt, quarum prima est, quae ex sensibili natura primo in instrumentis sensuum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur, altera vero est ipsa, quae consequenti ordine ex praedicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior consuevit nominari. Et illa prior corpori semper adhaeret, posterior vero animae; et prior quamvis in sensu sit, seipsam non sentit; posterior vero et seipsam sentit, et priorem suscipit. Dum vero tertius ille motus phantasias rerum visibilium deserit, nudasque omni imaginatione corporea rationes ac per se simplices pure intelligit, ipse quoque simplex simpliciter, hoc est, universales universaliter rationes visibilium, omni [0573D] phantasia absolutas, inque semetipsis purissime ac verissime perspectas, per medium motum primo motui renunciat».

sensibili) come ragioni universali attraverso un operazione universale. Lo stesso primo movimento (quello dell'intelletto) trasporta indietro qualsiasi cosa riceve dal terzo movimento (quello del senso) attraverso il movimento intermedio (quello della ragione)[...]

²⁹

Ed è proprio questo suo derivare dal primo moto, anche se indirettamente, a garantire, dal punto di vista gnoseologico, la conoscenza sensibile dall'errore; infatti, è sempre e solo l'elemento intuitivo, proprio dell'intelletto, illuminato dalla grazia, a far sì che le fantasie rimangano a contatto con il tessuto ontologico della realtà. L'universalità e la necessità della conoscenza, sempre minata dall'errore che vizia ogni altro processo, sono garantite dall'illuminazione di Dio che garantisce il corretto passaggio dalla semplice unità dell'intelletto alla molteplicità dei sensi, principio e meccanismo di qualsiasi forma di conoscenza³⁰.

Il movimento secondo la ragione

Il secondo movimento dell'anima è quello secondo la ragione o *ratio quia circa principia rerum, quae primo post deum sunt*³¹. È un movimento semplice, come il primo movimento,

²⁹ *Periph.*,573c-574a: «[573C]Dum vero tertius ille motus phantasias rerum visibilium deserit, nudasque omni imaginatione corporea rationes ac per se simplices pure intelligit, ipse quoque simplex simpliciter, hoc est, universales universaliter rationes visibilium, omni [0573D] phantasia absolutas, inque semetipsis purissime ac verissime perspectas, per medium motum primo motui renunciat. Ipse vero primus motus, quodcumque ex tertio per medium, et ex ipso medio immediate in moderationibus rerum creatarum percipit, [0574A] per seipsum immediate incognito quidem quid est cognito vero, quod causa omnium est, principiisque omnium rerum, hoc est, principalibus causis, ab eo et in eo factis, et a se distributis refert, hoc est, a Deo per ipsas in omnia, quae post se sunt, procedere, et iterum per ipsas in ipsum intelligit recurrere».

³⁰ *Periph.*,II, 578c-d: «[578c]MAG. Et ut breviter colligamus, quodcumque anima per primum suum motum, qui est intellectus, de Deo et primordialibus causis uniformiter et universaliter cognoscit, secundo suo motui, qui est ratio, eodem modo uniformiter universaliterque infigit. Quod autem a superioribus per intellectum in ratione formatum accipit, hoc totum in discretas essentias, in discreta genera, in diversas formas, in multiplices numeros per sensum inferioribus effectibus distribuit. Et ut apertius dicam, quodcumque anima humana per intellectum suum in ratione sua de Deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, semper uniformiter custodit; quodcumque vero per rationem in causis unum et uniformiter subsistere [0578D] perspicit hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter et uniformiter intelligit; et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit. Omnia vero ex una omnium causa et multiplicationis momentum incipere, et unitatis simplicitatem, qua in ea aeternaliter et incommutabiliter subsistunt, nullo modo deserere, totiusque sui motus finem in eam et in ea terminare, per intellectum purissime cognoscit».

³¹ *Periph.* 572c-573a:« [572c] MAG. Tres universales notus animae sunt. Quorum primus est secundum animum, secundus secundum rationem, tertius secundum sensum. [...] [0572D] Secundus vero motus est, quo incognitum Deum [0573A] definit secundum quod causa omnium sit. Definit vero Deum causam omnium esse, et est motus iste intra animae naturam, per quem ipsa naturaliter mota omnes naturales rationes omnium formatrices, quae in ipso cognito solummodo per causam—cognoscitur enim, quia causa est—aeternaliter factae subsistunt, operatione scientiae sibi ipsi imponit, hoc est, in se ipsa per earum cognitionem exprimit, ipsaque cognitio a primo motu nascitur in secundo».

quello dell'intelletto, ma al contrario di questo non si muove attorno a Dio, ma si interessa di lui: attraverso questo movimento il Dio *incognitus* è conosciuto come causa di tutte le cose³²:

Dio comincia, cioè, ad essere definito

Alla *ratio*, il secondo movimento dell'anima, lo si è già accennato nel paragrafo precedente, spetta il compito di scoprire e interpretare le ragioni invisibili delle cose³³. Tuttavia, perchè la ragione possa offrire una giusta interpretazione, deve essere purificata e tale purificazione si compie solo attraverso la fede che è *actio*, ovvero pratica di fede, di scienza, religione e filosofia. E' solo grazie alla fede rivelata che si può operare una distinzione tra sensibile e intellegibile, distinzione senza la quale il movimento conoscitivo non potrebbe aver luogo.

Al di sotto della sapienza, propria dell'intelletto, Scoto pone, dunque, la scienza, prerogativa della ragione, facoltà altissima anche questa, comune agli uomini e agli angeli. La ragione, si è detto, si muove *circa principia rerum*, studia, cioè, gli effetti, la molteplicità, la varietà dei fenomeni, la natura stessa delle cose. Dunque, se con la sapienza l'uomo indaga Dio, con la scienza indaga la natura del mondo e delle cose.

Contrariamente al primo movimento che, come vedremo, è *absolutus*, il movimento secondo ragione prevede una conoscenza indiretta, discorsiva: questa la differenza reale tra questi due primi movimenti. La ragione, infatti, è figlia e forma dell'intelletto³⁴ poiché è da questo che riceve notizie sulla divinità (per poi conservarle e rimandarle alla memoria³⁵), ma necessita

In generale si veda *Periph.*, 567c-577b

³²Cfr. *Periph.*, 573a

³³ Precisa Mario Dal Pra (ID. cit., p.77): «Questo secondo movimento conoscitivo non conosce le cause primordiali nella loro essenza, perché ciò supera qualsiasi capacità dell'anima; esso conosce genericamente che le cause primordiali esistono e che procedono nei loro effetti con una derivazione ineffabile».

³⁴ Così in *Periph.*, 577a-c, Scoto afferma: «Come ad un sapiente artefice forma in sé e da sé la sua arte ed in essa conosce quello che deve fare prima ancora di farlo e crea universalmente e casualmente colla sua forza e capacità i modelli delle cose prima ancora che esse appaiano in atto attraverso il suo lavoro, così l'intelletto in sé e da sé genera la sua ragione, in cui conosce tutte le cose prima ancora di farle e casualmente le crea, in quanto vuole farle prima ancora di farle». Lo stesso rapporto è chiarito da un altro paragone sempre nello stesso passo: «Come la causa di tutte le cose non si può trovare? quello che sia per se stessa, né da altri né da se stessa, mentre può essere in qualche modo conosciuta nelle sue teofanie, così l'intelletto, che si volge sempre intorno a Dio e che fu creato del tutto simile quale immagine di Dio, non può essere inteso in quello che è né da se stesso, né da altro; esso invece incomincia nella ragione che nasce da esso. [577B]Secundus itaque motus animae est ratio, quae veluti quidam obtutus substantialis in animo intelligitur, ac veluti ars ab ipso de seipso in seipso genita, in qua ea, quae vult facere, praenoscitur praecedit. Ideoque non immerito forma ejus nominatur; siquidem ipse per se ipsum incognitus est, sed in sua forma, quae est ratio, et sibi ipsi et aliis apparere incipit. Nam quemadmodum causa omnium per seipsam, nec a seipsa, nec ab aliquo inveniri potest, quid sit; in suis vero theophaniis quodammodo cognoscitur: ita intellectus, qui semper circa eum volvitur, et ad ejus imaginem omnino similem conditus est, nec a [0577C] se ipso, nec ab aliquo intelligi potest, quid sit, in ratione autem, quae de ipso nascitur, incipit apparere. Quod vero dixi, causam omnium et intellectum a seipsis non intelligi, quid sint, qua ratione potest esse, paulo post considerabitur. De secundo motu, quid sit, et unde originem ducat, satis dictum, ut opinor.

³⁵ Cfr. 336b

anche, come abbiamo già sottolineato, dell'ausilio del movimento del senso, senza il quale non potrebbe avere notizia delle cose³⁶.

³⁶ L'affermazione che il secondo movimento dell'anima, quello della ragione, dipende, sia dal primo movimento, quello dell'intelletto, sia dal terzo movimento, quello del senso, ha portato molti studiosi a confrontarsi sul tema dell'autonomia o meno della ragione rispetto sia al primo movimento, sia al secondo e, conseguentemente al rapporto tra fede e ragione. Allegro Calogero (ID. cit. p. 63?) sostiene, rifacendosi anche all'interpretazione del Bréhier, che quando Scotus attribuisce alla *ratio* la capacità o l'autonomia di alcune conoscenze, lo fa solo accidentalmente. Secondo Allegro Calogero, infatti, l'incapacità della ragione di trovare il *quid* delle cose e il conseguente bisogno di avvalersi dell'intelletto (e quindi dell'illuminazione e della fede) per una conoscenza profonda delle cose del mondo, sia materiali che spirituali, è sufficiente a sottolineare la mancanza di autonomia della ragione. Tuttavia, secondo lo stesso Calogero non ha neppure senso porre la distinzione tra ragione e fede, poiché si tratta di due facoltà, appartenenti all'unica sfera della conoscenza o anima, che rappresentano l'aspetto dinamico di un unico processo conoscitivo che dal sensibile raggiunge la contemplazione. Senza la fede, infatti, non sarebbe possibile la distinzione tra sensibile e intelleggibile, distinzione senza la quale il movimento conoscitivo non può in alcun modo avere inizio. Non c'è passo, poi, che la ragione e la fede non compiano senza illuminazione. Senza di questa - è bene ribadirlo - non ci sarebbe conoscenza perché la mente dell'uomo non è in grado con le sue sole forze di cogliere la verità del mondo e di Dio che è sempre una visione, una teofania. In questo senso la filosofia per Scotus è religione e non c'è filosofia che non sia allo stesso tempo esperienza mistica, religione. Scrive Mario Dal Pra (ID., cit. p. 100): "*In Scotus la filosofia che tenta di trovare la sua sfera autonoma di attività, finisce per essere riassorbita nella visione religiosa. Che questo sforzo di Scotus possa far pensare che egli voglia talvolta separare fede e ragione può accadere; che in effetti egli finisca sempre con il ritornare alla sua unità di partenza elaborando così una filosofia eminentemente mistica, è un dato di fatto, che è solida base per la comprensione del pensiero filosofico e teologico di Giovanni Scotus Eriugena*". Sul rapporto tra fede e ragione cfr. DAL PRA, cit., pp. 67-103. Si vedano in particolare le pp. 68-71 sul rapporto specifico filosofia e religione. Cfr. CALOGERO, pp. 129-140

Il movimento secondo l'intelletto

Siamo così risaliti fino al primo gradino dell'anima umana, il primo movimento, quello più alto, più nobile, ciò che ne costituisce l'essenza³⁷: il gradino dell'intelletto³⁸, definito da Scoto come quella facoltà che porta in sé il ricordo di Dio³⁹.

Con questo movimento, semplice e al di sopra della natura della stessa anima, in quanto ne costituisce il vertice, l'anima si muove intorno a Dio (*circa deum*), anche se non arriva a conoscerlo pienamente. In nessun modo, infatti, l'anima può conoscere Dio *quid sit*⁴⁰, ovvero Dio nella sua essenza. Questo è il primo modo di conoscere Dio: conoscerlo e non conoscerlo, poiché Dio supera tutto ciò che è e che non è⁴¹. Questa è la prima scoperta dell'intelletto.

La conoscenza intellettiva, la facoltà più alta dell'uomo, è una forma di conoscenza intuitiva, diretta, non mediata⁴², condizionata dall'illuminazione. In questo senso il movimento dell'intelletto è *absolutus* e conduce alla teologia e alla sapienza⁴³. E' dalla subordinazione a questo primo movimento dell'anima, infine, che gli altri due movimenti, quello della ragione e del senso interno, ricavano il proprio valore:così, l'intelletto è detto reggitore di tutte le altre parti dell'anima, perché fra esso e Dio non è interposta alcuna creatura⁴⁴.

³⁷ Che l'intelletto costituisca la "vera essenza" dell'anima divina è dimostrato dall'idea che l'uomo, dopo la resurrezione, sarà tutto intelletto perché non avrà che vedere e conoscere Dio. E come in Dio tutte le cose sono assorbite, così ragione e senso saranno assorbite dall'intelletto poiché i movimenti dell'anima operano ed esistono finché esiste il loro oggetto di conoscenza.

Sulla deificazione dell'intelletto dopo la resurrezione cfr. *In Io. Ev.*, 336 a; *Periph.*, 907a.; Cfr. anche CALOGERO, cit., pp.79-80.

³⁸ *Periph.*, 572c-572d:« [572c] MAG. Tres universales notus animae sunt. Quorum primus est secundum animum, secundus secundum rationem, tertius secundum sensum. Et primus quidem simplex est, et supra ipsius animae naturam, et interpretatione caret, hoc est, cognitione ipsius circa quod movetur; per quem [0572D] circa Deum incognitum mota, nullo modo ex ullo eorum, quae sunt, ipsum propter sui excellentiam cognoscit secundum quod, quid sit, hoc est, in nulla essentia seu substantia, vel in aliquo, quod dici vel intelligi valeat, eum reperire potest. Superat enim omne, quod est et quod non est, et nullo modo definiri potest, quid sit».

³⁹ *Periph.*, 570a -b

⁴⁰ Su questo tema come radice dell'agnosticismo scotiano o meno cfr. F. VERNET, *Érigène*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 1913, pp. 425-426. Cfr anche CALOGERO, cit., 80-81. Mentre Vernet attribuisce a Scoto un atteggiamento gnostico, Calogero nega ciò poiché sostiene che Dio in qualche modo rimane legato alla sfera dell'intelletto.

⁴¹ Questa affermazione è il risultato gnoseologico di una premessa metafisica secondo la quale l'essenza, parte immutabile degli esseri, si identifica con Dio che non è mai conoscibile, neanche per le intelligenze angeliche. Cfr. *Periph.*, 443 b-c; Si può sapere qualcosa di Dio solo grazie alle teofanie che possono essere comprese dall'intelletto angelico e da quello umano. Cfr. *Periph.*, 446c; 449d; 450b;

⁴² E'dunque proprio nel movimento intellettuale che si realizza secondo Scoto l'ideale conoscitivo di una conoscenza, per l'appunto, non mediata dal sensible. Cfr. *Periph.*, 572c-d. Scoto rivela qui la sua dipendenza da Agostino (*De ver. rel.*, LV, 113.)

⁴³ E'la teologia la forma più alta di *sophia*.

⁴⁴ Cfr. 335d; 336a-b

Il processo conoscitivo

Nella teoria scotiana della conoscenza così come è stata delineata, intelletto, ragione e senso interno non sono altro che tre potenze dell'anima grazie alle quali e nelle quali si compie nell'uomo il processo conoscitivo: tra questi tre movimenti esiste una perfetta corrispondenza⁴⁵. Scrive Mario Dal Pra:

“I tre movimenti dell'anima si saldano strettamente tra loro; il terzo, infatti, in quanto si stacca dalle immagini delle cose sensibili e si orienta alla conoscenza pura delle ragioni nella loro semplicità fuori di ogni immaginazione corporea si trasfigura, per mezzo del secondo movimento, nel primo e giunge fino alla contemplazione universale e semplice delle ragioni universali e semplici delle cose sensibili conosciute non per altro ma per sé stesse⁴⁶. Il primo movimento percepisce tutto quello che gli giunge dal terzo per mezzo del secondo, come ciò che gli giunge direttamente dal secondo in riferimento al rapporto con le cose create”⁴⁷.

Così, i sensi esterni rivelano a noi i fenomeni del mondo esterno attraverso delle immagini che vengono poi interiorizzate dal senso interno che le fa proprie e le porge alla ragione, alla quale spetta il compito di ricondurre i fenomeni del mondo sensibile, attraverso la mediazione dell'intelletto, alla loro causa, ovvero a Dio⁴⁸. Ecco come Scoto riassume il complesso procedimento conoscitivo:

Tutto ciò che l'intelletto dalla conoscenza intuitiva delle cause primordiali deriva per imprimerlo nella ragione per mezzo del senso che da essa precede, lo divide nelle ragioni proprie delle singole cose, che furono inizialmente create nelle cause. Tutte le

⁴⁵ Cfr. *Periph.*, 573b-c

⁴⁶ Le parole di Mario Dal Pra necessitano di un'altra precisazione, precisazione espressa bene dalle parole di Saint-René Taillandier, il quale sottolinea come la conoscenza intellettuale, sia in definitiva una intuizione a cui lo spirito umano si eleva: “en se fondant sur les données des sens et sur l'étude de l'âme n'a pas été obtenue par des procédés lents et [T. cit., pag.86-87].

⁴⁷ M. DAL PRA, *cit.*, p.73

⁴⁸ E' con un'ultima e suprema intuizione che l'anima riesce ad elevarsi al disopra di se stessa, staccandosi dalle immagini sensibili per elevarsi a Dio, raggiungendo una conoscenza pura, intellettuale.

Come tutto ciò avvenga Scoto non lo sa, perché egli sostiene, avvalendosi dell'esempio di san Paolo (2 Cor., 12), che tutto ciò non è dato da comprendere alla ragione umana. Di una cosa solo sembra essere sicuro: la natura umana da sola non avrebbe mai la forza di sollevarsi al di sopra di se stessa per cogliere Dio: solo l'intervento miracoloso della grazia può, infatti, far sì che si compia la gerarchia, ovvero il ritorno a Dio dell'uomo. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una esperienza mistica. Cfr. *Periph.*, 576b-c.

Per quanto concerne il dibattito sul misticismo plotiniano di Scoto Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, 1967, p. 321); U. CORSINI, *cit.*, p.20 ?). CALOGERO, *cit.*, p.89; M. CAPPUYNS, *cit.*, p.275?

essenze nella ragione sono una cosa sola, mentre per mezzo del senso sono differenziate nelle varie essenze⁴⁹.

La teoria generale della conoscenza di Scoto è così completa. I sensi percepiscono il mondo materiale e ne trasmettono i dati, attraverso il senso interno alla ragione. Il processo conoscitivo finirebbe qui se non intervenisse la fede, a partire dalla sua iniziale forma di *simplicitas fidei*. Unendosi alla ragione, fino a formare con essa una sola cosa, la fede fa sì che la conoscenza non si esaurisca e concluda nella semplice forma di conoscenza sensibile e materiale. La fede unita alla ragione fa nascere l'intelletto grazie al quale l'anima umana partecipa della grazia di Dio⁵⁰.

⁴⁹ *Periph.*, 578ass: « Mag. Omne siquidem, quod intellectus ex primordialium causarum gnostico contuitu arti suae, hoc est, rationi imprimi per sensum suum ex se procedentem, ejusque operationis [0578A] nomine appellatum, in proprias rationes singularum rerum, quae primordialiter in causis universaliterque creatae sunt, dividit. Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntur. Omnium itaque essentiarum ex suorum principiorum simplicissima unitate per intellectum descendentem simplicissimam cognitionem ratio percipit; sed sensus ipsam simplicitatem per differentias segregat».

⁵⁰ Cfr. 336c.

Dalla fede dipende la capacità o meno di distinguere mondo sensibile e mondo intelligibile e, conseguentemente, la capacità di conoscere. Per Scoto, infatti, non c'è conoscenza che non sia anche conoscenza religiosa: tutto il processo conoscitivo per il filosofo irlandese non è che un passaggio, realizzato tramite la conoscenza sensibile, dalla "fede semplice" alla sapienza. L'uomo eriugeniano abbraccia ed esaurisce la sua conoscenza secondo due gradi di speculazione possibile e due oggetti di osservazione: la fisica, ovvero la scienza, e la teologia; la Scrittura e le creature visibili (*Periph.*, 629ass). In tutto il processo conoscitivo esiste, dunque, una continuità che lega conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, ma ciò significa soprattutto un legame tra fede e ragione; scienza e sapienza; fede semplice e contemplazione (*Periph.*, 574a-574c). Per "*simplicitas fidei*" Giovanni Scoto intende le nozioni comuni della religione, semplice, a volte incomprensibile, fede ortodossa (Cfr. *Periph.*, 458a Cfr. *Periph.*, 458a; 508c; 509?; 511c; *Periph.*, 907b; 951?, 986?, ecc; *In Io. Ev.*, 341b, 343a-b, 345c, 346a-b, ecc. La *simplicitas fidei*, di cui ogni uomo deve essere nutrito, non è che l'inizio di ogni purissima conoscenza delle cose (*Periph.*, 907b) e i suoi rudimenti hanno la forza di sollevare l'uomo a pensieri spirituali. E' la funzione che Scoto assegna alla Scrittura che rende *spiritualissimi viri*. Questa fede semplice è per Scoto latte e bevanda, non esca, cioè inganno (*Periph.*, 509a; Cfr. anche 1Cor., 3,2). Chi si dà alla speculazione iniziando dalla fede non si lascia ingannare dalla realtà che presentano i sensi: solo chi crede si accorge della divisione, tra mondo materiale e sensibile e mondo spirituale soprasensibile, compiendo, così, il primo passo verso la verità (Cfr. *Periph.*, 907b). Il passaggio dal primo mondo al secondo da parte del pensiero, non è una conquista della ragione, ma della fede. Tuttavia, questa fede non nega affatto la ragione. Questa inizia nello stesso atto di fede, così, la loro contrapposizione diventa la loro unificazione: il dualismo tra fede e ragione è un dualismo dialettico che scompare proprio appena si manifesta, perché la fede prepara la via alla ragione. La speculazione della ragione ha le sue radici, il suo punto di inizio, nella fede stessa. Così la fede dà origine alla conoscenza: *et nos credimus et cognovimus*. Questo è il significato ultimo dell'*Omelia sul prologo di san Giovanni*: la precedenza della fede, simboleggiata qui da Pietro (*Petrus siquidem fidei symbolum*) rispetto al conoscere, ovvero rispetto all'intelletto, di cui è simbolo e Giovanni (*Joannes significat intellectum*). La ragione, di cui Pietro in fondo è il simbolo, non è altro che la *simplicitas fidei*, ovvero la fede non ancora pervenuta in *habitus*, una fede, cioè, il cui cammino verso la purificazione non si è ancora concluso e che, perciò, può essere soggetta all'errore. Giovanni, invece, è il simbolo della fede al suo massimo gradino di purificazione (*intimae theoria acies*): l'intelletto. Tuttavia, non bisogna dimenticare, che, se è vero che la fede semplice precede e prepara l'intelletto, è anche vero che *sicut ambo currunt, ambo intrant. Simplicitas fidei e intima theoria*, Pietro e Giovanni, corrono insieme: *simplicitas fidei* e intelletto sono, così, due gradi diversi di un unico processo, quello di purificazione della fede, che dalla conoscenza sensibile giunga sino alla contemplazione del mondo intelleggibile.

Cfr. ORIGENE, J.com, 1,6 (g.c.s.) 4,8-9)

Sul rapporto fede – ragione - illuminazione, cfr. CALOGERO, cit., pp. 95-140; CAPPUYNS, cit., pp.291-302;

Tuttavia, bisogna notare che se da un lato la conoscenza è apertura al mondo esterno, dall'altro è chiusura allo stesso mondo. La conoscenza appare infatti come un fatto interno all'anima, una comunicazione privata fra senso interno e intelletto. E perché questa comunicazione possa avvenire, il terzo movimento, quello del senso interno, deve abbandonare i fantasmi delle cose sensibili e comprendere per se stesso, puramente, le ragioni spogliate da ogni immaginazione corporea⁵¹. Del resto, la conoscenza per Scoto non è che un passaggio dalla conoscenza sensibile a quella razionale e quindi a quella intellettuale⁵². Non bisogna dimenticare, però, che per Scoto, senza la fede che procede dall'alto, dall'illuminazione divina, dall'intelletto, non sarebbe possibile, per l'uomo, la distinzione tra sensibile e intelleggibile, distinzione senza la quale il movimento conoscitivo non può in alcun modo avere inizio.

La direzione della conoscenza è, quindi, duplice: dalla forma più elevata a quella più elementare, attraverso la forma media della conoscenza; dall'esperienza sensitiva al senso interno, che astrae i concetti specifici e generici fino alla conoscenza delle cause primordiali. In sostanza, però, il vero processo conoscitivo per Scoto, il quale in questo senso è in perfetto accordo con Agostino e Gregorio Magno, è quello che muove dalla conoscenza intuitiva di Dio e che procede per mezzo della ragione fino alla sensazione⁵³. Lo schema della sua gnoseologia - conclude pertanto Mario Dal Pra - è eminentemente platonico o meglio neoplatonico⁵⁴.

⁵¹ *Periph.*, 573c-574a

⁵² Il processo conoscitivo erigeniano consiste, in definitiva, nel passaggio che l'anima compie dalla conoscenza delle ragioni visibili delle cose alle ragioni invisibili. Tuttavia, avverte Allegro Calogero [ID. cit., p. 82]: «Non si tratta di un inizio di sensismo, poiché questo passaggio lo compie l'anima per se stessa, non per le ragioni sensibili; appunto per questo il terzo movimento dell'anima è complesso, proprio perché, cioè, non conosce le ragioni invisibili delle cose, e non per le stesse ragioni visibili[...]» (Cfr. *Periph.*, 573a-b: «Non per seipsas sensibilium rerum rationi, incipiti cognoscere»). E' vero, dunque, che la conoscenza comincia dal fantasma sensibile, ma questo fantasma, una volta che aderisce all'anima, subisce, per così dire, una radicale manipolazione e quindi una sostanziale trasformazione, per cui il fantasma non è più quello di prima; il sensismo aristotelico, così, con Scoto, acquista una ulteriore e significativa purificazione».

⁵³ Sull'importanza dell'interiorità nel processo conoscitivo di Dio cfr. SAINT-RENE, TAILLANDIER, *cit.*, p. 85?

⁵⁴ DAL PRA, *cit.*, p. 79. Cfr. *Periph.*, 578

Il suo pensiero testimonia, da una parte, la larga influenza di Dionigi su Scoto; dall'altra lo sforzo del cristianesimo, in sede gnoseologica, di recupero del neoplatonismo. Due cose però occorre notare: la prima è che il neoplatonismo di Dionigi è più vicino alla dottrina cristiana che a quella pagana; e poi che Scoto, pur seguendo le orme di Dionigi, è in linea con tutta la tradizione patristica che accanto ad un processo conoscitivo ascendente aveva posto un processo conoscitivo discendente. Dunque, se nella gnoseologia di Dionigi e di Scoto trovano conciliazione Platone e Aristotele, tuttavia - come sostiene Giovanni di Salisbury - appare difficile riconciliare post-mortem due uomini che in tutta la loro vita furono in disaccordo. Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, II, 17, P.L., 199]

Il ruolo dell'anima nella percezione

L'idea che sia l'anima a muovere il corpo e a percepire il mondo esterno attraverso gli strumenti del corpo stesso è un concetto già presente nei predecessori di Scoto, prima fra tutti, Agostino. Sul potere dell'anima nel processo percettivo, Scoto scrive:

[...] Ora, tutto ciò [*il corpo*] è governato dall'anima che è per se stessa semplice e senza qualità corporale o estensione spaziale [...] dunque mentre essa stessa è contenuta in nessun luogo, tuttavia, vivifica e controlla le parti locali del suo corpo ovunque si trovino. In fatti, essa non è contenuta nel senso locale all'interno della massa delle membra corporee, né nel senso locale rivolto all'esterno con il senso corrispondente. Essa, invece, è presente in un senso potenziale a ricevere le fantasie che si sono formate ovunque negli strumenti dei suoi sensi. Con questo argomento riconosciamo quanto sia grande il suo potere naturale [...]⁵⁵

L'anima presente in tutto il corpo, lo vivifica e ne controlla ogni sua parte⁵⁶: il suo potere è ben riconoscibile dal fatto che, nonostante essa sia, per sua natura, semplice, senza qualità corporale o estensione spaziale, è presente nel corpo in un senso potenziale atto a ricevere le fantasie delle cose sensibili, che si sono formate negli strumenti dei suoi sensi, senza i quali l'uomo, privato di una conoscenza puramente intuitiva come conseguenza della sua originaria disubbidienza, non potrebbe conoscere⁵⁷. Del meccanismo che lega le fantasie del senso

55 *Periph.*, [0731B]: «Hoc autem totum in seipsa simplex, omnique corporali quantitate, localibusque spatiis anima carens, in corpore, quod regit, sua praesentia peragit. Et dum ipsa nullo loco contineatur, locales tamen partes sui corporis, ubicunque sint, vivificat atque gubernat. Non enim cumulo carnalium membrorum localiter concluditur, nec cum sensibus foras porrectis localiter porrigitur. Adest autem potentialiter ad recipiendas phantasias, quae in sensuum suorum instrumentis, ubicunque sint, formantur. Quo argumento naturalis virtutis ipsius, et illocalitatis magnitudo cognoscitur».

⁵⁶ Il rapporto tra anima e corpo si può definire nei termini seguenti: se l'anima è l'immagine di Dio, il corpo è l'immagine dell'immagine. Dio creò l'anima a sua immagine e somiglianza; così l'anima genera il suo proprio corpo, come strumento delle sue funzioni e, in qualche modo, simile a sé. Così Scoto descrive tale attività dell'anima: «L'anima crea il suo corpo, non dal nulla, ma da qualche cosa. Infatti l'anima raccogliendo ad unità le qualità incorporee, ed assumendo dalla quantità quasi un certo sostrato alle stesse qualità, si crea il corpo, in cui manifestare apertamente le sue azioni, per se stesse invisibili» (*Periph.*, 580). L'anima oltre che creare, regge anche costantemente il corpo; prima assume la materia del corpo dalle qualità delle cose sensibili e gli accomoda la forma e il movimento vitale; con ciò l'anima vivifica e nutre la materia, la sviluppa secondo la norma della perfetta statura e le presta anche il senso esteriore, per mezzo del quale riceve le impressioni da parte di tutte le cose cui esternamente giunge. Il corpo pertanto riceve dall'anima la sua impronta e la sua vitalità., tanto che si può dire che l'anima stessa è creatrice del corpo.

⁵⁷ Nonostante la sua originaria disubbidienza secondo Scoto l'uomo rimane, tuttavia, la più "alta" fra le creature. L'uomo occupa per Scoto una posizione intermedia tra il mondo intellettuale e quello sensibile: ha parte di sé in comune con gli esseri sensibili, in quanto è corpo; parte ha, invece, comune con gli esseri intelligibili, in quanto è anima; perciò l'uomo - conclude Scoto - contiene in sé tutto il creato, in quanto *officina omnium* (*Periph.*, 530). Richiamando il motivo della somiglianza fra l'uomo e Dio, Scoto, inoltre, afferma: «Abbiamo detto e ripeteremo spesso che l'uomo fu creato in tanta dignità fra le altre creature che nessuna creatura, visibile o invisibile, può in lui non essere trovata» (*Periph.*, 531). Anche la testimonianza di Agostino, conferma l'eccezionale nobiltà dell'uomo: in lui c'è il corpo che è la cosa più bassa che esista nel creato e c'è l'intelletto di cui niente è superiore. Tale nobiltà l'uomo conserva nella sua natura anche dopo la colpa originale.

esterno con quelle del senso interno e il passaggio da queste alla ragione e all'intelletto, si è già accennato. Questo passo del *Periphyseon* sottolinea chiaramente il ruolo attivo dell'anima nel processo percettivo:

In un solo momento riceve le fantasie che sono le immagini delle stelle nella luce degli occhi che è irradiata attraverso l'etere; le voci dal senso dell'udito che è diffuso attraverso l'aria; e gli odori dal senso dell'olfatto, sia in presenza che in assenza del corpo, e i sapori dal senso del gusto, e tutte le cose che possono essere percepite dal senso del tatto. Avendo percepito queste fantasie, prima formatesi con meravigliosa velocità, senza alcun intervallo temporale dai numeri corporali del sensibile, riceve le immagini attraverso i numeri che incontra, le introduce attraverso i numeri che conosce, le comanda alla memoria attraverso i numeri registrati, le ordina in numeri razionali e, secondo le regole dei numeri divini, accoglie o rigetta queste attraverso i numeri intellettuali⁵⁸.

Tutti i dati immagazzinati dall'anima nel suo processo di conoscenza finiscono in quello che si potrebbe definire l'archivio "esperienziale" del corpo umano: la memoria. Per quanto riguarda l'ordine con il quale queste immagini entrano nei "vasti campi della memoria" e il luogo preciso in cui si depositano, Scoto scrive:

Le fantasie, tuttavia, sono disposte in maniera ordinatissima, o qui o lì, nei vastissimi campi della memoria. Le fantasie entrano nella città dell'anima come pensiero attraverso cinque porte di un cancello con un preciso ordine: prima attraverso la vista, poi attraverso l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto⁵⁹.

E ancora:

⁵⁸ *Periph.*, 731b-c: «[0731B] Uno siquidem eodemque temporis momento, et siderum in radiis oculorum per aethera sparsis, et vocum in [0731C] auditu per aera diffuso, et odorum in olfactu seu intra corpus seu extra, et saporum in gustu, in tactu quoque omnium, quae tactui accidunt, phantasias, hoc est imagines, primum quidem nullis temporum morulis mirabili celeritate ex corporalibus numeris in sensualibus formatas sentit, per occursores recipit, per progressores introducit per recordabiles memoriae commendat, per rationabiles ordinat, per intellectuales approbat aut improbat, secundum regulas divinatorum numerorum, qui supra eam sunt».

Per quanto riguarda il discorso sui numeri che Scoto riprende dal *De musica* di Agostino, una sintesi del pensiero eriugeniano a tale proposito la si trova nei passi immediatamente successivi quelli sopra citati. Secondo Scoto la ragione scopre otto serie di numeri dei quali: 1) il primo è il più alto, si trova sopra l'intelletto ed quello con il quale l'anima razionale discerne ogni cosa; 2) il più remoto è nel corpo e riguarda le cose che sono formate dai sensi corporali; 3) il terzo ordine di numeri è quello formato nel senso corporale stesso che costituisce il primo ordine delle fantasie che nascono negli strumenti dei cinque sensi. Gli altri cinque numeri sono naturalmente contenuti all'interno dell'anima e sono quelli propri della categoria agostiniana: numeri occursori; progressori; ricordabili; razionali e, infine, numeri intellettuali.

Cfr. AGOSTINO, *De mus.*, VI

⁵⁹ *Periph.*, 977ss: «Phantasiae autem in latissimis memoriae campis sive hic sive illic ordinatissime disponuntur. Quorum primus est earum, quae per visum, secundus earum, quae per auditum, tertius earum, quae per olfactum, quartus earum, quae per gustum, quintus earum, quae per tactum, veluti per quinque portas [0977D] civitatem animae intrant[...].».

[...]Per quanto riguarda le fantasie che provengono come una folla attraverso la vista, hanno un posto speciale nella memoria. Alla stessa maniera quelle che giungono dall'udito e dagli altri sensi sono ricevute all'interno della stessa città nel posto designato. Ma chiunque desideri approfondire la conoscenza di queste cose, dovrebbe leggere il grande Agostino nel VI libro del suo *De Musica*, e nei libri delle sue *Confessioni*, e il grande Gregorio di Nissa nel suo discorso sull'immagine⁶⁰.

I cinque sensi (esterni): *vista, udito, olfatto, gusto e tatto*

Intelletto, ragione e senso interno, costituiscono, nella teoria gnoseologica di Scoto, i tre movimenti dell'anima, grazie ai quali l'uomo è in grado di conoscere. Abbiamo visto come movimento del senso interno, per il fatto stesso di ricorrere all'ausilio della *ratio* per scoprire le ragioni delle cose e ai cinque sensi esterni per conoscere le cose stesse, sia definito da Scoto complesso, la cui natura differisce dai primi due movimenti che di natura, invece, sono semplici.

Per quanto riguarda la delineazione sistematica di una teoria eriugeniana dei sensi esterni e, in particolare, del senso del gusto, i cui accenni all'interno del testo sono minimi, bisogna rilevare che il pensiero di Scoto a riguardo è frammentario, disordinato e che la mancanza di una trattazione ordinata rispetto a questi temi, rende difficile ricostruire una teoria gnoseologica, ordinata, dei cinque sensi, molto spesso trattati allegoricamente.

La mancanza di unità di trattazione costringe, quindi, a ricercare i frammenti del discorso in qua e in là e a ricucire i pezzi in modo che acquistino una propria logica. Se poi l'oggetto della ricerca in specifico è il gusto e la sua percezione, la cosa si complica ulteriormente dal momento che, per gran parte del Medioevo, la percezione è per antonomasia percezione visiva e che la maggior parte delle informazioni sui sensi hanno per oggetto la vista. Non di rado, infatti, gli altri sensi sono trattati di riflesso e, molte delle informazioni che si possono ricavare, sono frutto di analogie, più o meno esplicitate, dei quattro sensi con la vista.

Tuttavia, proprio dalla comparazione tra il senso della vista e gli altri quattro sensi, pur con tutti i limiti espressi, si è cercato, nelle pagine che seguiranno, di ricostruire in modo quanto più ordinato, la teoria scotiana del meccanismo fisiologico e gnoseologico dei cinque sensi con particolare attenzione all'oggetto specifico di questa ricerca: il gusto.

⁶⁰ *Periph.*, 731c e ss: «[...] Turma siquidem phantastica veniens per visum specialiter in memoria possidet locum. Similiter per auditum ceterosque sensus intrantes, suis sedibus in eadem urbe recipiuntur. De quibus omnibus quisquis plenius scire desiderat, legat magnum Augustinum in sexto de Musica, et in libris Confessionum; magnumque Gregorium Nyssaicum in sermone de imagine».

Il gusto: uno dei cinque strumenti corporali

Il gusto, insieme alla vista, l'udito, l'olfatto e il tatto, costituisce uno dei cinque sensi esterni dell'uomo⁶¹ o, più precisamente, uno dei cinque strumenti corporali di cui il senso interno, semplice e uniforme in se stesso e con la propria sede nel cuore, si serve per entrare in contatto e conoscere il mondo esterno⁶². Scrive Scoto:

II, 569C [...]in essa [nell'anima] l'intelletto è detto *nous*, la ragione *logos* e il senso (non quello esterno, ma quello interno) *dianoia*; e in queste tre sussiste la trinità dell'anima costituita ad immagine di Dio [...]Il senso esterno invece che è l'unione del corpo e dell'anima è detto *aisthesis* (percezione) e gli strumenti attraverso i quali percepisce *aistheteria* (organi di senso), quasi *aistheseos teria*, cioè custodi del senso. Infatti per mezzo loro il senso [interno] è protetto ed agisce. Sono cinque: vista, udito, olfatto, gusto e tatto. E non ti deve meravigliare se ho chiamato con i nomi del senso diviso in cinque parti il suo strumento diviso in cinque parti, infatti è di uso frequentissimo nel parlare comune e nelle Sacre Scritture chiamare con il nome dei sensi le loro sedi. E così la vista è chiamata occhio, l'udito orecchio e similmente gli altri sensi danno significato ai loro strumenti.

II, 569D Il senso non è detto diviso in cinque parti in quanto in se stesso diviso in cinque parti: infatti è semplice e uniforme e ha nel cuore la sua sede principale; ma in quanto mediante lo strumento corporale diviso in cinque parti, quasi attraverso le cinque porte di una città, riceve interiormente le similitudini delle realtà sensibili provenienti dalla qualità e dalla quantità del mondo esteriore e dalle altre realtà da cui è costituito il senso esterno, II, 570a e come un certo portinaio e messaggero, annuncia al principale senso interno ciò che introduce dall'esterno.

D. Non mi meraviglia che con i nomi dei sensi si indichino i loro strumenti, né mi è ignota, credo, la differenza tra i due sensi [...]⁶³

⁶¹ Cfr. *In Io. Ev*, 337a; 436b; 347b

⁶² *Periph.*, II, 568ss. // 569c ??

⁶³ *Periph.*: «[569B] In ea enim nous intellectus dicitur, logos ratio, dianoia sensus, non ille exterior sed interior; et in his tribus essentialis trinitas animae ad imaginem Dei constitutae subsistit. Est enim intellectus, et ratio, et sensus, qui [0569C] dicitur interior et essentialis; exterior vero, quem corporis et animae copulam diximus, aisthesis vocatur; instrumenta autem, in quibus possidet, aijsqthvria, quasi aistheseos teria, hoc est, sensus custodiae. In eis enim sensus custoditur et operatur; et sunt numero quinque, visus, auditus, olfactus, gustus, tactus. Nec te movere debet, quod nominibus quinquepertiti sensus quinquepertitum ejus instrumentum appellarim; nam frequentissimus et communis locutionis et sacrae Scripturae usus est, sedes sensuum ipsorum sensuum nominibus appellare. Visus enim vocatur oculus, et auris auditus, ceterique similiter sensus suis instrumentis significationem praestant. Non autem propterea quinquepertitus sensus dicitur, quod in seipso quinario numero [0569D] dividatur; est enim simplex et uniformis, et in corde veluti principali sede possidet: sed quod per quinquepertitum corporis instrumentum, veluti per quasdam cujusdam civitatis quinque portas, sensibilium rerum similitudines ex qualitativibus et quantitativibus exterioris mundi venientes, ceterisque, quibus sensus exterior formatur, interius recipiat et [0570A] veluti ostiarius quidam internunciusque ea, quae extrinsecus introducit, praesidenti interiori sensui annunciet DISC. Neque me movet, sensuum nominibus eorum instrumenta significari; neque duorum sensuum differentia, quam ad purum discrevistis, me latet, ut opinor».

Semplici strumenti corporali, dunque, i cinque sensi esterni sono funzionalmente subordinati al senso interno, dal quale ricavano anche il proprio valore. Ai sensi esterni non è, però, affidato il solo compito di fungere da tramite, per conto del senso interno, tra il mondo sensibile e quello spirituale⁶⁴, tra corpo e anima. Per mezzo dei sensi esterni, di cui gli angeli sono privi, ma che accomunano uomini e animali, il senso, infatti, non solo è protetto, ma è anche in grado di agire⁶⁵:

[...]l'anima con i sensi corporei esercita la capacità di percepire a somiglianza degli animali irragionevoli senza tralasciare la sua irrazionalità, nutre e alimenta il corpo come quelli che mancano di sensi e penetra l'erba e gli alberi; e dove è tutta in se stessa custodisce tutti i suoi sensi⁶⁶.[...] Mediante lo strumento dei sensi distinto i cinque parti comunica con la vita irrazionale che sussiste come propria degli animali mancanti di ragione⁶⁷.

Mentre il senso interno, insieme all'intelletto e alla ragione, è incluso da Scoto tra le tre potenze dell'anima che scandiscono il movimento conoscitivo dell'uomo, i sensi esterni, nel quadro della dottrina gnoseologica eriugeniana, non costituiscono la parte essenziale dell'anima:

M. [...]Come dicono i Greci (il senso esterno) è una certa unione dell'anima e del corpo: infatti quando il corpo si dissolve e viene meno la vita, immediatamente si dissolve. Se infatti restasse nell'anima e appartenesse alla sua sostanza, se ne servirebbe anche al di fuori del corpo quando quello viene meno⁶⁸.

Appellandosi all'autorità di Agostino, Scoto, nel passo immediatamente successivo, ribadisce quanto detto sulla natura del senso interno, con queste parole:

La stessa definizione con la quale s. Agostino volle definire il senso esterno non sembra sia da annoverarsi tra le parti essenziali dell'anima: "il senso - dice - è un'affezione del corpo, che per se stessa non resta nascosta all'anima" (*passio corporis*, che *per seipsam non latens animam*). Dice anche: "il senso è l'idea delle cose sensibili assunta mediante gli strumenti del corpo" (*sensibilium rerum phantasia, per instrumenta corporis*

⁶⁴ *Periph.*, II, 568ss

⁶⁵ Cfr. *Periph.*, 569c

⁶⁶ *Periph.*, 733d

⁶⁷ ?

⁶⁸ *Periph.*, 569a: « [0569A] [senum]exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, quam ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut aiunt Graeci, conjunctio quaedam est animae et corporis soluto enim corpore et recedente vita penitus interimitur. Nam si in anima maneret, et ad substantiam ejus pertineret, eo profecto etiam extra corpus uteretur. At vero, quia sine corpore eo nec utitur, nec uti potest, relinquitur, nec in corpore soluto manere, nec animae regimen corporis deserenti [0569B] adhaerere.

Il fatto che il senso venga meno con la morte del corpo, e sufficiente a Scoto per dimostrare che esso non fa parte della natura dell'anima».

assumpta). Similmente non sembra che la unisca alla natura dell'anima, ma che faccia quasi da messaggero tra il corpo e l'anima [...] ⁶⁹.

Secondo la definizione di Agostino, dunque, il senso esterno è una passione del corpo che non passa inosservata all'anima. Come un ponte esso collega l'uomo esteriore con quello interiore, corpo e anima: quest'ultima, infatti, è in grado di percepire (tramite il senso interno, la ragione e, infine, l'intelletto) le immagini del mondo esterno o delle cose sensibili, assimilate, catturate, per così dire, dai cinque strumenti corporali del senso interno.

Nella dinamica del processo conoscitivo dell'uomo, vista, udito, olfatto, gusto e tatto, hanno, quindi, come ribadito più volte, un valore puramente strumentale ⁷⁰: i sensi esterni, infatti, si limitano a trasmettere le immagini del mondo sensibile al senso interno, il quale le assimila, le fa proprie, per poi trasmetterle alla ragione, che, a sua volta, rielabora, conformandoli a se stessa, i dati ottenuti che giungono, infine, all'intelletto, ultimo gradino dell'intero processo conoscitivo.

Un'ultima precisazione: ognuno dei cinque strumenti corporali limita la propria azione ad un oggetto di conoscenza preciso. La vista, cioè, coglie i colori e le forme delle cose; l'olfatto l'odore, i profumi; il gusto il sapore delle cose, ecc. Ma - afferma Scoto - ad una più alta speculazione, ciò che i sensi percepiscono come diviso in varietà, specie, ecc., la ragione percepisce come unità:

[...] Dunque, ciò che ai sensi corporei risulta separato, ad una più alta speculazione delle cose, (la realtà) sussiste necessariamente sempre unica e inseparabile ⁷¹.

⁶⁹ *Periph.*, 569b: «[0569B] Nam et ipsa definitio, qua sanctus Augustinus exteriorem sensum voluit definire, intra substantiales animae partes non videtur connumerari: Sensus est, inquit, passio corporis, per se ipsam non latens animam. Item alia, quae dicit: Sensus est sensibilibus rerum phantasia per instrumenta corporis assumpta. Similiter naturae animae non videtur eum conjungere, sed velut internuncium corporis et animae constituere, et si quis intentius graecae linguae proprietatem perspexerit, duorum sensuum in homine proprietatem reperiet.

⁷⁰ Il valore puramente strumentale dei sensi esterni è sottolineato da Scoto nella sua teoria gnoseologica quando afferma che l'intero processo conoscitivo è un fatto interno all'anima. Eriugena, infatti, afferma, che il vero processo conoscitivo si attua solo nel momento in cui le fantasie sensibili, che nascono dall'incontro tra l'uomo e il mondo che lo circonda, vengono assimilate e fatte proprie dal senso interno. Secondo questa concezione, infatti, le fantasie sensibili, corporali, non hanno alcun valore conoscitivo».

⁷¹ *Periph.*, 729dss: «[0729D] Proinde quod corporeo sensui videtur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse [0730A] est».

Il senso del gusto: nome, età, genere

Se il senso (interno) occupa, nella gnoseologia scotiana, l'ultimo gradino, in ordine discendente della scala gnoseologica relativa ai movimenti conoscitivi dell'anima, gli strumenti di cui questo si serve per conoscere le cose sensibili sono ad un gradino ancora inferiore. Tuttavia, è interessante rilevare come la distinzione tra senso interno e senso esterno non sia solo funzionale, ma anche lessicale:

[...] il senso interno è detto *dianoia* [...] quello esterno, invece, che è l'unione del corpo e dell'anima, è detto *aisthesis* (percezione) e gli strumenti attraverso i quali percepisce sono detti *aistheteria* (organi di senso), quasi *aistheseos teria*, cioè custodi del senso. Infatti, per mezzo loro il senso è protetto e agisce e sono in numero di cinque: vista, udito, olfatto, gusto e tatto⁷².

In uno dei passi precedentemente citato, Scoto aveva invitato il suo interlocutore a non meravigliarsi del fatto di aver chiamato ciascun senso con il nome proprio dei rispettivi strumenti⁷³. L'occhio, cioè, corrisponde alla vista, le orecchie al senso dell'udito e così - dice Scoto - accade per gli altri sensi. In questo passo, Scoto - come abbiamo visto - si limita ai soli esempi della vista e dell'udito, affermando, però, che il meccanismo di identificazione tra il nome proprio del senso e del rispettivo strumento è valido anche per gli altri tre sensi: olfatto, gusto e tatto. Secondo il meccanismo metonimico delineato da Scoto, se con l'occhio si intende la vista, con le orecchie il senso dell'udito, ne deduciamo che, ad esempio, con il naso si voglia indicare il senso dell'olfatto. E fino a qui ci sembra che la definizione di Scoto, secondo la quale il nome di ciascun senso deriva dal rispettivo strumento, sia facilmente verificabile e condivisibile.

Non è invece facile, trovare l'esatta corrispondenza tra il senso del gusto e quello tatto e i loro rispettivi strumenti. Questo perché, entrambi i sensi, sono "complessi", utilizzano, cioè, per percepire più strumenti contemporaneamente (è il caso del gusto) o più parti del corpo (come nel caso del tatto). Certo si potrebbe dire che il corpo indica il senso del tatto mentre la bocca quello del gusto, ma queste due definizioni, contrariamente a quelle date per i primi tre sensi,

⁷² *Periph.*, 569bss: « In ea enim [...] dicitur, dianoaia sensus, non ille exterior sed interior [...] et sensus, qui [0569C] dicitur interior et essentialis; exterior vero, quem corporis et animae copulam diximus, aisthesis vocatur; instrumenta autem, in quibus possidet, aisthesis, quasi aistheseos teria, hoc est, sensus custodiae In eis enim sensus custoditur et operatur; et sunt numero quinque, visus, auditus, olfactus, gustus, tactus».

⁷³ *Periph.*, 569c: «Nec te movere debet, quod nominibus quinquepertiti sensus quinquepertitum ejus instrumentum appellarim; nam frequentissimus et communis locutionis et sacrae Scripturae usus est, sedes sensuum ipsorum sensuum nominibus appellare. Visus enim vocatur oculus, et auris auditus, ceterique similiter sensus suis instrumentis significationem praestant».

sono estremamente imprecise. Costringono, infatti, a identificare il nome dei due sensi in questione con uno strumento in particolare, mentre - come abbiamo detto - il senso del gusto e quello del tatto, sono percepiti da più organi all'interno di uno stesso strumento.

Se infatti solo con gli occhi si può vedere, solo con le orecchie udire, solo con il naso odorare, si può, invece, toccare qualcosa con le mani, con i piedi, insomma, con qualsiasi parte della superficie corporea. Considerazioni analoghe si possono fare per quel che concerne il gusto: è, infatti, vero che l'organo deputato ad accogliere il cibo è la cavità orale, la bocca, ma è anche vero che noi percepiamo i sapori dei cibi grazie all'azione dei denti, della lingua e del palato.

Non sbaglieremmo, dunque, se definissimo il senso del tatto con qualsiasi parte del corpo e se chiamassi il senso del gusto *bocca, palato, o lingua*. Ma a questo proposito Scotto tace e a noi non rimane altro che limitarci al testo e prendere atto che, il nome di ciascun senso deriva dal rispettivo strumento e che il senso del gusto in quanto senso esterno (*aisthesis*) e strumento corporeo del senso interno (*dianoia*) è detto *aistheria*, ovvero custode del senso.

In un passo del *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Scotto, riproponendo la sua concezione triadica e gerarchica della conoscenza, alla luce della spiegazione allegorica dell'episodio, narrato nel Vangelo di Giovanni, dell'incontro tra una donna della Samaria e il Signore, presso il pozzo di Giacobbe, definisce i cinque sensi come caratteristici della fanciullezza⁷⁴. Narra il Vangelo di Giovanni che Gesù:

[...] lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea. ⁴ Doveva perciò attraversare la Samaria. ⁵ Giunse pertanto ad una città della Samaria chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: ⁶ qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque, stanco del viaggio, sedeva presso il pozzo. Era verso mezzogiorno. ⁷ Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. Le disse Gesù: "Dammi da bere". ⁸ I suoi discepoli infatti erano andati in città a far provvista di cibi. ⁹

⁷⁴ Nel *Commentarius in Iohannis evangelium* Scotto ripropone la sua concezione triadica della conoscenza, come spiegazione allegorica dell'episodio della Samaritana.

Nell'esegesi che Scotto compie di questo passo, il cammino che compì Gesù dalla terra di Giudea alla terra di Galilea, passando, appunto, attraverso la terra di Samaria, assume un alto valore simbolico e rappresenta il cammino dell'uomo dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla fede, il distacco dal mondo sensibile in favore di una più alta speculazione, quella intellettuale. Nell'interpretazione delle Sacre Scritture, la Giudea è la terra della legge (quella di Mosè) e della lettera, dove sono state gettate le fondamenta per la Chiesa. Ma è anche la terra dei Farisei, di coloro cioè che della legge leggevano solo la lettera, uomini, cioè, soggetti alle tenebre, privi dello Spirito, della fede e della conoscenza. La Galilea, invece, è la terra dello Spirito e della Luce, la terra di Cristo. La Samaria è una zona di mezzo, fra la legge e lo Spirito, è la zona della legge naturale e segna il passaggio dalla legge carnale o naturale alla legge eterna o dello spirito. Da un punto di vista gnoseologico, la terra di Giudea rappresenta l'inizio della conoscenza in cui lo Spirito inizia a contrapporsi alla lettera. Iniziatosi per mezzo della fede, il processo di conoscenza, assume, poi, una propria autonomia, diventando per così dire naturale: questo passaggio è simboleggiato dalla terra di Samaria. Nella terra di Galilea, infine, fede e ragione si riconoscono e ricongiungono nello Spirito, nell'intelligenza.

Cfr. *In Io. Ev.*, IV, 330d - 340a (Jean Scot, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, a cura di E. JEAUNEAU, Paris, 1972, pp. 278- 323), in riferimento a Gv4,1-26. Cfr. CALOGERO, cit., pp.159 - 189

La donna di Samaria⁷⁵, alla quale Cristo chiede di attingere e dargli da bere l'acqua della conoscenza con la quale l'umanità cerca di avvicinarsi al mistero divino, viene da lui invitata, se vuole pervenire alla giusta comprensione delle sue vere parole, portatrici di vita eterna, a sottomettersi al proprio uomo, simbolo del vertice della sua capacità conoscitiva, che a sua volta dovrà sottomettersi a lui, ossia all'intelletto divino o Verbo⁷⁶.

Gesù, dunque, si legge nel Vangelo, rivolgendosi alla donna le dice:

“Và a chiamare tuo marito e poi ritorna qui”⁷⁷.

L'uomo in questione, il marito invocato, è, secondo l'interpretazione di Scoto, lo spirito, l'intelletto: l'acqua eterna, infatti, può essere ricevuta solo con l'intelletto, ma prima occorre credere⁷⁸. Gesù ordina, così, alla donna di chiamare il proprio marito, perché senza intelletto non si giunge a Dio⁷⁹.

La Samaritana, all'invito di Gesù di andare a chiamare il proprio marito, risponde con queste parole:

⁷⁵ La Samaritana, simbolo della Chiesa, rappresenta, soprattutto, la natura umana desiderosa di soddisfare la propria conoscenza, attingendo alla fonte della ragione per arrivare alla verità, in un moto naturale verso Dio, in accordo con la tesi fondamentale della teologia naturale secondo cui l'uomo tenderebbe naturalmente a Dio. Cfr. P.L. 122, 333c-d, (nota 1, p. 177, C.), così come la Samaritana tende naturalmente all'acqua per dissetarsi. Questo desiderio naturale coincide con una esigenza metafisica, testimoniata dalla venuta di Cristo, fonte di vita e di verità eterna, senza il quale, prima, gli uomini erano come in deserto senz'acqua.

⁷⁶ *In Io. Ev.*, IV, IV.V, PL 122, 334c-336c

Nelle parole di Gesù o, meglio, nella richiesta di Gesù alla donna, Scoto scorge l'adesione alla fede richiesta alla Chiesa: in questo senso l'acqua che il Cristo richiede è *potus fidei*. Ma ciò che Gesù chiede è qualcosa in più della semplice fede: egli chiede, infatti, anche il riconoscimento della ragione della natura umana, riconoscimento che Scoto interpreta come *potus rationis*. L'acqua che richiede è, dunque, allo stesso tempo, *potus fidei* e *potus rationis*: l'acqua della fede con cui l'uomo crede e l'acqua della ragione con cui l'uomo ricerca la verità: *nisi credideritis non intelligetis*. La richiesta di Gesù è, dunque, duplice: alla Chiesa richiede fede, alla natura umana, l'assenso della ragione.

Sull'interpretazione del passo in questione in merito a fede/ragione; (cfr. CALOGERO, cit., pp.171-173

⁷⁷ Gv., 4,6; *In Io. Ev.*, 335d ss.

⁷⁸ *In Io. Ev.*, 335d: «Non potes talem aquam bibere, nisi virum tuum vocaveris. Vade ergo, si vis bibere, virum tuum, et cum illo veni hunc; hoc est: crede in me, ut tu et tuus vir, Spiritum sanctum imbibas».

⁷⁹ L'interpretazione di Scoto è fedelissima al commento di Agostino (ID., *In Io. ev. tr.*): «Gesù vedendo che quella donna non capiva, e desiderando che capisse, “chiama - le dice - tuo marito”. [...] tu non capisci ciò che dico, perchè il tuo intelletto non è presente; io parlo secondo lo spirito, e tu ascolti secondo la carne. Ciò che dico non ha relazione alcuna né con il godimento delle orecchie, né con quello degli occhi, né dell'olfatto, né del gusto, né del tatto [...]. “Chiama tuo marito”, fa in modo che il tuo intelletto sia presente».

Il sensibile non vede e non comprende che il sensibile; solo l'intelletto vede e comprende lo spirito. E ciò grazie ad una luce superiore che illumina l'intelletto. L'intelletto scorge la luce che la ragione non è in grado di vedere, così, conclude Agostino: « [...]è come se il Signore dicesse: voglio illuminare ma non trovo qui?. “Chiama tuo marito”; fa venire l'intelletto per mezzo del quale tu sia istruita, e sia governata» (AGOSTINO, *In Io. ev. tr*)

“Non ho marito”. Le disse Gesù: “Hai detto bene “non ho marito”; 18 infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero”⁸⁰.

Come intendere queste parole? Scoto nel fare l'esegesi di questo passo si rifà alle interpretazioni di due maestri che lo hanno preceduto: Massimo e Agostino. Scrive Scoto:

[...] Alcuni hanno identificato nei cinque mariti i cinque libri della legge di Mosè⁸¹ [...] Agostino identifica invece i cinque mariti con in cinque sensi del corpo, sotto i quali non vi è dubbio che vive ciascuna anima, prima di giungere all'età perfetta, nella quale può fare uso della ragione. Nel bambino infatti - prosegue Scoto - vige la vista, similmente l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto. E ancora: L'anima ancora carnale e infantile non può partecipare a nulla che vada oltre i sensi. Tuttavia, quando giunge ad un'età adulta, si congiunge - come dire - ad un sesto marito che è la ragione⁸².

⁸⁰ GV., 4,17; *In Io. Ev.*, 336dss.

⁸¹ *In Io. Ev.*, 337bss

E' l'interpretazione che da di questo passo Massimo il Confessore, il quale vede nei cinque uomini le cinque leggi date alla natura umana. In ordine: 1) legge del bene e del male, di cui l'albero proibito era il simbolo. E' la legge data all'uomo prima del peccato; 2) legge della moltiplicazione del genere umano, data dopo la cacciata dal Paradiso; 3) legge di Noé: riguarda la costruzione dell'arca prima del diluvio; 4) legge della divisione dei popoli, dopo il diluvio; 5) legge di Abramo: circoncisione e sacrificio di Isacco. A queste cinque leggi - secondo Massimo - era soggetta l'anima umana sin dall'inizio e prima dell'avvento di Mosé e di una nuova sesta legge: 6) legge di Mosé: è una legge della lettera, non per liberare e giustificare, ma per redarguire e opprimere. [MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium* 41(P.G., 90, 404b e ss.) Una cosa occorre precisare: Scoto giudica l'interpretazione di Massimo complementare a quella di Agostino. Come per Agostino le cinque tappe che l'anima deve percorrere servono per condurla alla ragione, all'intelletto, così le cinque leggi sono leggi carnali, della lettera, che preludono alla legge dello Spirito. Come la falsa ragione non conduce l'anima alla conoscenza, ma all'errore; così la legge carnale conduce al misfatto. In entrambi i casi l'uomo deve superare il mondo sensibile, letterale e giungere al gradino più alto, quello dell'intelletto e dello spirito. Cfr. *In Io. Ev.*, 336d, 337 d

⁸² *In Io. Ev.*, 336-337a ss: « Quinque enim viros habuisti, et nunc quem habes, non est tuus vir; hoc vere dixisti. De quinque viris mysticae mulieris, id est rationalis animae carnaliter viventis, sensus auctorum variantur. Quidam de quinque libris Mosaicae legis accipiunt; quorum sensus propterea non probatur, quoniam Judaeis solummodo data est lex Mosaica, haec autem mulier generaliter omnem humanam animam significat. Augustinus quinque sensus corporis quinque viros [0337A] intelligit, sub quibus unamquamque animam, priusquam ad perfectam aetatem venerit, qua ratione uti possit, non dubium est vivere. Visus enim in infantibus viget, similiter auditus, olfactus, gustus, tactus. Ultra hos carnalis adhuc anima atque infantilis nihil potest participare. Dum autem venerit ad aetatem adultam, quasi cuidam sexto viro copulatur, id est rationi».

Scoto, rifacendosi ad Agostino⁸³, vede nei cinque uomini i cinque sensi del corpo⁸⁴, sotto il cui dominio vivono gli uomini prima di giungere all'età della ragione: un fatto, questo, ben ravvisabile, secondo l'esempio dello stesso Scoto, nei bambini, nei quali dominano la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto. Stando all'interpretazione scotiana di questo episodio, il senso del gusto insieme agli altri quattro sensi, sarebbe elemento caratteristico della fanciullezza, un'età considerata imperfetta per il predominio dei sensi sulla ragione. Solo con l'età adulta, infatti, l'anima troverà il conforto della ragione che saprà guidarla verso il retto pensare e il retto agire, aiutandola nella scelta di ciò che è confacente e non contrario alla propria natura. Il passaggio dai sensi alla ragione costituisce nel pensiero eriugeniano una tappa naturalmente obbligatoria dello sviluppo dell'anima umana che con l'avanzare dell'età

⁸³ Cfr. AGOSTINO, *In Io. Ev.*, 337a-337b ; XV, 21-22; *De divv. qq.* 83, q.64,7. Cfr. anche ALCUINO, *Commentaria in Iohannis evangelium*, II, 7 (P.L. 100, 794c-796b)

⁸⁴ Una interpretazione analoga e speculare a quella legata alla simbologia dei mariti della Samaritana, la si ritrova nel terzo ed ultimo commento rimastoci di Scoto al Vangelo di san Giovanni (GV, 6, 1-15) [*In Io. Ev.*, 340a-348b], quello relativo al miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci,

La fonte più diretta del commentario eriugeniano della moltiplicazione dei pani e dei pesci è in AGOSTINO, *In Io. ev. tr.*, XXIV; *Serm.*, 130; *De divv. qq.* 83, LXXXIII, q.61. Cfr. anche MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 67 (P.G. 91, 1396 - b-1404c); ORIGENE, *Omellie su la Genesi*, XII, 5.

Secondo una prima lettura allegorica, i cinque pani non sono altro che i cinque libri della legge mosaica e sono detti d'orzo perché d'essi si nutrivano gli uomini ancora carnali [Cfr. AGOSTINO, , *In Io. ev. tr.*, XXIV, 5; *De divv. qq.* 83, , LXXXIII, q. 61,1; ORIGENE, *Omellie sulla genesi*, XII, 5. I pani d'orzo simboleggiano le leggi mosaiche, i pani di frumento il Vangelo.]. L'orzo è, infatti, il cibo dei cavalli e dei muli, animali per antonomasia poco intelligenti, e non degli uomini o, per lo meno, di quelli spirituali. Nella Scrittura, infatti, gli uomini soggetti alla legge carnale sono paragonati alle bestie insipienti, uomini cioè che si nutrono della sola lettera, ovvero di pani d'orzo, misti a paglia e non del midollo dello spirito. La conoscenza della lettera è infatti simile ai grani d'orzo, così legati alla paglia che a stento si riesce a distinguere quelli da questa, così come a stento, per mezzo della conoscenza letterale, si riesce a cogliere il vero significato delle cose. Una seconda interpretazione, invece, identifica i cinque pani d'orzo con i cinque sensi del corpo umano [*In Io. Ev.*, 341d. Cfr. AGOSTINO, *De divv. qq.* 83., LXXXIII, q. 61, 1]. E tanto più l'uomo si affida ai sensi e ripone la propria soddisfazione in essi, tanto più meritano di essere equiparati alle bestie che si nutrono di orzo misto a paglia. Il diritto a chiamarsi uomini, nel senso di animali razionali - secondo Scoto - si conquista nutrendo i sensi di fede e scienza, ovvero purificando la nostra conoscenza sensibile con l'azione delle fede e della scienza. Nell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci gli Apostoli, che spezzano il pane e dividono i pesci tra tutte le persone accorse [*In Io. Ev.*, 346a-b], assurgono a simbolo, proprio in virtù nel gesto che compiono, un significato particolare: sono gli interpreti della Scrittura. Solo loro, cioè, a stabilire che cosa nel linguaggio della Scrittura (che è per Scoto sempre allegorica) appartiene alla lettera e che cosa allo Spirito: *Panes hordacei a discipulis franguntur, dum ab eis utriusque legis mysteria in res gestas et in rerum spirituales intellectus dividuntur* [ibidem]. Di qui la distinzione tra la diversa tipologia di nutrimento che oppone uomini carnali e spirituali. I primi, immersi nella semplice storia, si nutrono di frammenti storici, di fatti, (*res gestae*); i secondi di frammenti divini, ovvero dell'intelligenza divina degli stessi fatti: l'esempio che Scoto riporta a riprova di quanto detto è il passaggio del Mar Rosso, narrato nel Libro dell'Esodo [*In Io. Ev.*, 346bss].

I carnali, i semplici fedeli, si limitano al fatto in se stesso, magari discutendo se gli Ebrei si sono o no bagnati i piedi. A queste cose - spiega Scoto - pensano i semplici fedeli che vedono con gli occhi del corpo le onde del mare separarsi e stentano a credere che tutto ciò possa verificarsi. Tuttavia, secondo Scoto, questi fatti costituiscono il cibo della *simplicitas fidei*, che non è in grado di penetrare l'intelletto della stessa lettera. Ecco allora che nella teoria di Scoto si fanno avanti qui *spiritualia sapiunt*, i quali raccolgono nei fatti quanto c'è di spirituale, perché non vada disperso, e lo distribuiscono, e lo mettono a disposizione di coloro che vogliono e sanno comprendere [*In Io. Ev.*, 346c]. Cfr. CALOGERO, cit., pp.209-210.

piega i sensi alla ragione⁸⁵. Ma non sempre l'anima umana segue il suo naturale sviluppo: a volta, infatti, essa rifiuta la ragione e si perverte ai sensi. L'anima, così, si trova in una posizione analoga a quella della Samaritana: convive con un uomo che non è suo marito, vivendo una vita da adultera.

Mentre dunque il *vir*, ossia l'elemento maschile dell'anima simboleggiato dallo sposo della Samaritana, è proposto come simbolo della facoltà superiore, l' *intellectus* (o indifferentemente nel linguaggio eriugeniano *animus*, o *mens*, o anche in senso stretto *spiritus*, tutti termini equivalenti per significare ciò che in greco è indicato con il termine *nous*)⁸⁶, la figura femminile, invitata a sottomettere tutta se stessa, al proprio naturale marito, potenza superiore, la sola capace di dirigersi verso la percezione del divino e che dunque, come uno sposo, deve guidare e governare l'intero insieme, è qui, invece, immagine dell'intera *anima rationalis* nel suo insieme, tripartita in intelletto, ragione e senso interno⁸⁷:

⁸⁵ Quando sopraggiunge l'età matura, l'anima è come congiunta ad un sesto marito: la ragione. Tuttavia, spesso, l'uomo non obbedisce al moto razionale e remando contro l'ordine naturale, incappa nell'errore. L'anima, così, si trova in una posizione analoga a quella della Samaritana: convive con un uomo che non è suo marito, vivendo da adultera: *Spesso tuttavia l'anima carnale e non saggia, rifiutato il moto della ragione come marito naturale, si abbandona all'errore a causa del quale fallisce e, lasciato il naturale ordine delle cose, desidera cose che sono contrarie alla propria natura. Per ciò di questo si dice quello che hai adesso non è tuo marito. Non hai voluto seguire e obbedire a tuo marito, hai seguito un adultero e per questo sei diventata adultera [...]*[Comm. In Ev. s. J., 337 ass]. Per Scoto il procedere errato dell'anima è dovuto al fatto che non è intervenuta la fede che permette al moto dell'anima di raggiungere l'intelletto: se la ragione fa da sé, dunque, ricade nell'errore. Solo quando sarà purificato dalla fede e illuminato dalla scienza, l'uomo potrà giungere al monte della teologia. Ecco dunque il vero ideale che Scoto ha della fede, della scienza e della ragione. Fede e ragione, trasfuse nell'una e nell'altra, realizzano l'ideale paolino dell'ossequio razionale, del *potus fidei* e del *potus rationis.*, secondo l'espressione di Scoto, realizzando, poi, l'ideale greco, soprattutto platonico, di scienza (*episteme*) che postulava nel processo conoscitivo una operazione di catarsi per trasformare la scienza in teoria.

Ed è appunto quanto compie Scoto immergendo la scienza nella fede. In lui si verifica quella contrapposizione tra *scientia* ed *episteme* che gli spirituali latini, secondo la tradizione neoplatonica, hanno sempre cercato di realizzare (Cfr. M. D., CHENNU, *La teologia del Medioevo: teologia nel sec. 12*, Milano, 1972, p.139). Ma in Scoto la teoria (*scientia*) non si oppone alla scienza (*episteme*) negandola o distruggendola, ma purificandola.

⁸⁶ Cfr. Ib., V, 336: *Cuius [scil. mulieris] vir intelligitur animus, qui multipliciter nominatur: aliquando enim intellectus, aliquando mens, aliquando animus, saepe spiritus.* Cfr. *Periph.*, 574b

⁸⁷ Nel IV libro del *Periphyseon* Scoto introduce un'altra allegoria dei due elementi maschile e femminile dell'anima, commentando le pagine della *Genesi* nelle quali si narra di come Adamo ed Eva, a causa della loro disubbidienza, abbiano determinato il capovolgimento dei piani del progetto divino per l'intera umanità [Cfr. complessivamente il *tractatus de paradiso* in *Periph.*, 814 B-860a]. Sulla base di una lettura del peccato come errore e distrazione della conoscenza dalle sue originarie finalità, i progenitori dell'umanità vi sono proposti come simbolo di una facoltà sensitiva dell'anima inferiore, legata alla corporeità, e una superiore, intellettuale e spirituale. Il mantenimento del corretto ordine gerarchico tra queste due facoltà avrebbe condotta l'uomo alla perfezione. La rottura e l'inversione della dinamica dei processi conoscitivi hanno determinato la caduta fisica, morale e intellettuale. Come sottolinea Giulio D'Onofrio[*ID.*, *Le fatiche di Eva, in Corpo e anima*] questa pagina è inversamente complementare all'episodio evangelico della Samaritana: lì la donna, ossia l'anima razionale complessiva, è invitata da Cristo ad assoggettarsi alla guida dell'intelletto perché possa conoscere così la verità del Verbo; qui, invece, viene narrato l'antefatto, la distrazione dell'anima dalle sue autentiche finalità conoscitive.

Questa lettura allegorica della figure di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre non è però originale: Scoto dichiara, esplicitamente, di attingerla da una pagina del *De paradiso* di Ambrogio, il quale a sua volta, la leggeva nel *De officio mundi* di Filone[AMBROGIO, *De paradiso*, 2, 111, PL14, 279b, citato da

Mulier itaque est anima rationalis [...] Ternaria quippe rationalibus animae divisione est, in animum et rationem et sensum interiorem. Animus semper circa Deum volvitur, ideoque vir atque rector caeterarum animae partium merito dicitur, quoniam inter ipsum et Creatorem suum nulla alia interposita est creatura. Ratio vero critica rerum creaturarum causas et cognitiones versatur, et quicquid animus a superna contemplatione percipit, rationi tradit, ratio vero commendat memoriae. Tertia pars animae est sensus interior, qui rationi subditur, quasi superiori se parti ac per hoc per rationem subditur menti. Sub illo vero interiori sensu, naturali ordine sensus exterior positus est, per quem tota anima quinquepartitum corporis sensum vegetata, regit, totumque corpus vivificat. Quoniam itaque anima rationalis nil de supernis donis percipere valet nisi per virum suum, hoc est per animum, qui principatum totius naturae tenet, merito iubetur mulier, anima videlicet, vocare virum suum, intellectum suum, cum quo et per quem dona spiritualia potest bibere, absque quo nullo modo supernae gratiae potest esse particeps⁸⁸.

Il senso del gusto, dunque, in quanto uno dei cinque strumenti corporali del senso esterno, risultante dall'unione di corpo e anima, detto *aisthesis*, è definito da Scoto con il termine di *aistheria*, etimologicamente parlando *custode del senso*. E' infatti grazie al senso del gusto

Giovanni Scoto Eriugena in *Periph.*, 815b-c; cfr. anche AMBROGIO, 3,12-14, 279c-280a, citato in *Periph.*, IV, 815c-816a.

Seguendo il modello di Ambrogio Giovanni Scoto fa di Eva, tentata e tentatrice, il simbolo della facoltà sensibile (*sensus animi mentisque*), che inganna le sfere superiori dell'anima e le rende peccatrici (*praevaricatrix mens*), offuscandone la capacità di cogliere la verità intelligibile di tutte le cose nel Verbo divino. La riduzione a due elementi costitutivi dell'anima, femminile-sensitivo e maschile-intellettuale giustificata in questa pagina dall'autorità della fonte (Ambrogio) e innestata sul dualismo antropologico paolino [L'homo exterior e l'homo interior di 2Cor 4,16, Rm 7,22 e Eph 3,16-17] ha tuttavia una portata più ristretta rispetto all'articolazione delle *tre partes humanae animae* che abbiamo visto descritta dall'Eriugena tanto nella glossa su Trintonia quanto nel *Commento a Giovanni*. Per mettere ordine all'interno della gerarchizzazione platonica delle facoltà, Giovanni Scoto reinterpreta allora il dualismo ambrosiano, nel corso del suo commento a queste pagine del *De paradiso*, attingendo al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, da lui stesso tradotto in latino con il titolo di *De imagine*, una ulteriore divisione in sei parti della natura umana bipartita: tre inferiori, corrispondenti all'*homo exterior*, che sono il corpo, composto di materia e forma, la capacità nutritiva e vegetativa (*nutritiva et auctiva*, detta anche *vitalis motus* perché vivifica e muove il corpo nello spazio e nel tempo) e il senso esteriore, articolato nei cinque sensi esterni o corporei, che raccoglie e affida alla memoria tutte le manifestazioni delle cose sensibili; e tre superiori, costitutive dell'*homo interior* (ossia dell'anima), che sono: il senso interno, che considera, distingue e giudica tali manifestazioni sensibili; la ratio, che ascende all'aspetto intelligibile delle verità valutando le rationes, ossia i principi intellettuali che soggiacciono all'essere di qualsiasi cosa particolare, corporea o spirituale; e l'animus, ossia l'intelletto superiore, che ha il compito di governare tutte le facoltà inferiori e, su questa base, di spingere la propria capacità contemplativa fino alla possibile percezione di ciò che è al di sopra della natura umana, ossia Dio [Cfr. Periphyseon, 824c-825b].

Come segnala Jeauneau in apparato, il riferimento è a GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis (De imagine)*, 8, PG 44, 144D-145C e 14. 173d-176b (vers. lat. di Giovanni Svoto, ed. ac ura di M. CAPPUYNS, in RTMA, 32 (1965), [p. 205-262], pp. 217, 3-14 e 230, 3-29)]. Tuttavia, nonostante la complessità di questa visione antropologica, Scoto mantiene l'unitarietà dell'anima: le diverse funzioni dell'anima sono attuazioni dei suoi diversi movimenti suscitati e orientati dal mutare della natura dell'oggetto cui è volta la conoscenza [Peryp., 754bc].

Sull'utilizzazione eriugeniana del trattato di Ambrogio sul paradiso, cfr. E. JEAUNEAU, *Le De paradiso d'Ambroise dans le livre IV du Peryphyseon*, in M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN (Ed.), *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 561-571

⁸⁸ In *Io. Ev.*, IV, v, 336 ac

Cfr. AGOSTINO, *In Io. ev. tr.* [Commento al vangelo di san Giovanni, Città Nuova Editrice, 1967, p.243]; per il passo di Scoto cfr. P.L. 122,335b

(così come degli altri cinque sensi) che il senso interno è protetto ed agisce. Come gli altri sensi deriva il suo nome dai rispettivi strumenti corporali ed è caratteristico di un'anima ancora carnale, infantile, legata ai sensi e non ancora giunta alla ragione. Da un punto di vista allegorico, infine, il gusto, una delle cinque porte attraverso le quali l'uomo pecca, è identificato con il genere femminile.

Rapporto tra sensi ed elementi⁸⁹

Abbiamo detto che i cinque sensi esterni sono strumenti del corpo a servizio del senso interno e quindi dell'anima e che, il loro compito, è quello di cogliere le immagini del mondo sensibile e di trasmetterle all'anima. Ma in che modo i sensi esterni entrano in contatto con il mondo che li circonda? Grazie a chi o a che cosa sono in grado di percepire le cose sensibili? I quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) costituiscono la risposta a queste domande. I cinque sensi, infatti, e di riflesso le diverse sensazioni che questi strumenti corporali producono, sono indissolubilmente legati ai quattro elementi: senza i quali non solo i cinque sensi non esisterebbero, ma non vi sarebbe nemmeno sensazione.

In un passo del suo *De divisione naturae* Scotus afferma:

[...]il senso, distribuito negli animali, non può sussistere eccetto nel corpo costituito dai quattro elementi. Infatti, senza fuoco non ci sarebbe vista, né vi sarebbe udito in mancanza di aria; sottratto l'umore non rimarrebbero né olfatto né gusto; l'assenza della terra priverebbe ogni forma di tatto⁹⁰.

L'elemento del fuoco permette la vista; quello dell'aria l'udito; olfatto e gusto, invece, devono la loro esistenza all'elemento acqueo; mentre è grazie all'elemento della terra che esiste il tatto.

⁸⁹Commentando il testo biblico sulla creazione del mondo, Scotus afferma che la quarta giornata creativa è dedicata alla produzione del fuoco e di tutte le stelle, dello spazio e del tempo. E' a questo punto che Scotus la sua dottrina fisica sui quattro elementi la cui qualità sono: freddo, caldo, umido e secco. Di queste qualità il freddo e il caldo sono attive, il secco e l'umido passive. I quattro elementi, puri in se stessi, sono universalmente diffusi e proporzionalmente combinati così da costituire tutti i corpi sensibili. Essi sono naturalmente il fuoco, l'aria e la terra, denominati così dai corpi più grandi che risultano di essi. I corpi sensibili risultano dall'unione proporzionale delle loro qualità. La fisica insegna, infatti, che tutti i corpi risultano di freddo, di caldo, di umido e di secco. Nessun corpo nasce senza un temperamento di caldo e di freddo, d'umido e di secco, come nessun corpo esiste che possa prescindere dai quattro elementi, anche se questi non vi si rendono visibili.

⁹⁰ *Periph.*, 733b: «sensus animalibus distributum non posse subsistere, nisi in corpore ex quattuor elementis constituto. Non enimerit visus, ubi non est ignis, neque auditus, si aer desit; humore subtracto nec olfactus remanebit nec gustus; terrae absentia totum abstrahit tactum».

Il rapporto che intercorre tra elementi e sensi esterni non sempre uno ad uno, ovvero, non è detto che a un singolo elemento debba per forza corrispondere un solo senso. Vi sono alcuni dei cinque strumenti corporali, infatti, che risultano dalla combinazione di più elementi, come dimostra Scoto in questo passo:

Qualsiasi cosa, facente parte della natura sensibile, la cui conoscenza otteniamo per mezzo del senso, è composta dai quattro elementi o frutto della combinazione di questi. Se, infatti, consideri le specie corporali vedrai che di qualsiasi materia esse siano composte, esse esibiscono le qualità dei quattro elementi. Qualsiasi cosa tu oda o odori puoi essere sicuro che è composta dai quattro elementi, allo stesso modo, il gusto come il tatto, nascono dalla combinazione di elementi dell'acqua e di elementi della terra⁹¹.

Il senso del gusto, quindi, dipende sì dall'elemento acqueo – come peraltro Scoto aveva già affermato – ma più precisamente esso nasce dalla combinazione di elementi acquei e terrestri. Dietro questa sua precisazione, vi è l'idea, condivisa dalla maggior parte dei pensatori che si sono dedicati allo studio dell'anima e delle sue facoltà, che il gusto sia una sorta di tatto. Così, conclude Scoto, tornando al rapporto tra sensi ed elementi:

Non a torto, dunque, il senso corporeo prende il nome di quadrupede perché ogni cosa di cui hai la percezione trae la propria origine dai quattro elementi e da nessuna altra cosa⁹².

Elementi *del* corpo ed elementi *nel* corpo

La presenza dell'aria, così come quella dell'acqua, della terra o del fuoco, sono condizione imprescindibile perché si attui la percezione. Ora, Scoto precisa che è il corpo stesso a contenere, nelle sue diverse parti, i quattro elementi. Come questi siano distribuiti nelle varie membra e con quali caratteristiche, lo si evince da un altro passo del *De divisione naturae*:

In alcune delle sue parti è pesante e spesso, come nelle ossa, nella carne, nei nervi, nelle vene e anche in tutti gli umori, che irrigano, nutrono e fanno crescere tutta sua la mole; tutte queste cose che costituiscono il corpo derivano da qualità acquatiche e

⁹¹ *Periph.*, 751dss: «[751d]Siquidem omne, quod per sensum cognoscimus in natura sensibilibus rerum, hoc ex quattuor elementis est compositum aut in ipso composito constitutum. Age enim, si corpoream speciem aspexeris, ipsa species [0752A] in aliqua materia ex qualitatibus quattuor elementorum facta, constituta est. Si sonum seu odorem senseris, ex aëre quattuor elementis composito, similiter, si gustum seu tactum, ex compactionibus aquae terraeque accidere non dubitabis».

⁹² *Periph.*, 752; «Non immerito igitur corporeus sensus quadrupedis vocabulum accepit, quoniam omne, quod sentit, non aliunde nisi ex quattuor elementis originem ducit».

terrene. Ma alcune sono più leggere, non soffrono il peso della gravità o della grossezza e sono dirette immediatamente dall'anima e immediatamente presenti in essa senza nessun indugio, come la vista e l'udito. Queste parti del corpo derivano dal fuoco e dall'aria: nessuno che rettamente filosofeggia può negare ciò. Vi è infatti - come dice S. Agostino - una qualità luminosa negli occhi e nelle orecchie c'è una qualità sonora nell'aria mobile[...]⁹³.

TERRA / ACQUA		FUOCO / ARIA
OLFATTO	OLFATTO	VISTA
GUSTO		UDITO
TATTO		

Figura 9 I quattro elementi in rapporto ai cinque sensi

La distinzione che opera Scoto è tra elementi del corpo pesanti ed elementi del corpo leggeri. I primi, cioè gli elementi pesanti, sono messi in correlazione con gli elementi naturali dell'acqua e della terra e sono identificati da Scoto con quelle parti del corpo che assolvono il compito di aumentarne e accrescerne la mole. In questo senso sono elementi fondamentali perchè consentono al corpo di sopravvivere: se, infatti, l'uomo non si nutrisse, sarebbe destinato a morire. Non a torto, dunque, si potrebbe considerare il senso del gusto, grazie al quale l'uomo è in grado di nutrirsi e di accrescersi, un senso "fondamentale" (nel senso che vedremo poi in san Tommaso) la cui caratteristica è di essere "pesante" e, contrariamente a quanto avviene nel caso della vista e dell'udito, non immediatamente percepibile dall'anima, poiché presuppone un'assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto, una particolare sintesi tra conosciuto e conoscente, che non si verifica, almeno con le stesse modalità, nel caso degli altri quattro sensi.

Il gusto conosce, quindi, le cose sensibili perché composte dai quattro elementi. Come l'olfatto, si serve dell'elemento acqueo e, come il tatto, di quello terreno. Occorre però una precisazione: come vedremo, infatti, il senso del gusto per esercitare appieno le sue funzioni, non ha solamente bisogno dell'elemento acqueo e di quello terreno, ma anche del fuoco. Se

⁹³ *Periph.*,730b-730c ss: « [0730B] [...]Partium siquidem ipsius quaedam quidem ponderosae sunt, et in crassitudinem densatae, ut sunt ossa, carnes, nervi quoque, ac venae, omnes etiam humores, quibus moles tota [0730C] irrigatur, et nutritur, et fabricatur; haec enim omnia ex aquatili, terrenaque qualitate in constitutionem corporis sumuntur; quaedam vero levissimae, nulloque gravitatis, seu crassitudinis pondere impeditae, quaquaversum, prout anima jusserit, nulla mora interstante confestim perveniunt ut est visus, et auditus. Quas partes corporis esse ex igne et aere deductas, nemo recte philosophantium abnegavit Est enim, ut ait sanctus Augustinus, luminosum aliquid in oculis, aereum quiddam mobile et sonorum in auribus [...]».

infatti l'uomo gusta in virtù della combinazione di elementi acquatici e terreni, è solo grazie all'elemento del fuoco che il cibo, una volta annusato, gustato all'interno della bocca, è in grado di nutrire tutta la massa corporea diffondendosi in tutti i suoi pori.

Il senso del gusto e i suoi elementi: alcune considerazioni

Se provassimo a riassumere quanto detto sino ad ora sul rapporto che lega il senso del gusto e i quattro elementi costitutivi di tutta la realtà, avremmo uno schema di questo tipo:

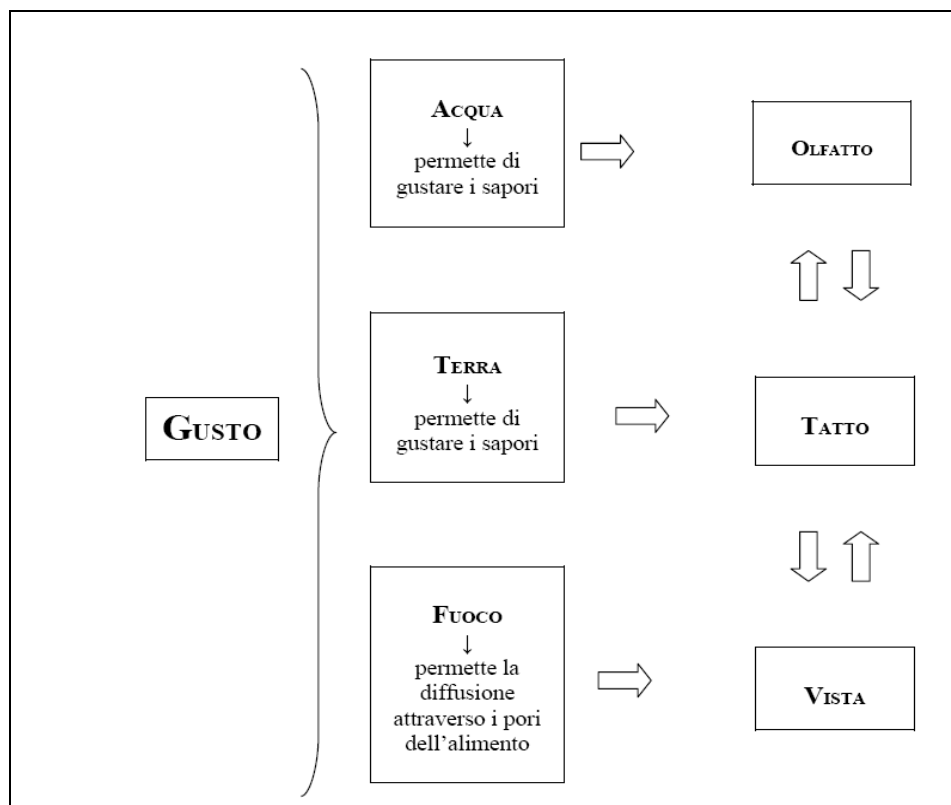


Figura 10
Rappresentazione schematica del gusto e dei suoi elementi in rapporto anche agli altri sensi. Rapporto tra gusto

Il senso del gusto nasce dalla combinazione tra elementi propri dell'acqua ed elementi terreni, combinazione senza la quale il sapore, qualità intrinseca di un determinato cibo, non potrebbe formarsi. Se poi si considerano i singoli elementi naturali che contribuiscono alla formazione del sapore, si nota come l'acqua sia elemento caratteristico anche del senso dell'olfatto e la terra costituisca l'elemento principe del tatto. Il fuoco, invece, grazie al quale le proprietà nutritiva del cibo si diffondono nell'intero corpo, caratterizza il senso della vista. I tre elementi che contraddistinguono il gusto, in definitiva, corrispondono ad altrettanti sensi (olfatto, vista, tatto), con i quali l'uomo discerne gli odori, le cose tangibili e i corpi visibili. E' curioso notare, tuttavia, come proprio questi tre sensi siano anche i sensi che guidano e orientano l'uomo nella scelta di determinati cibi o bevande.

Il limite corporeo del senso del gusto

Descritto il meccanismo fisiologico di percezione relativo ai sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto e del tatto, Scoto affronta il problema relativo al rapporto tra sensi e limiti corporei. Il discrimine è tra i sensi contenuti entro i limiti del corpo e quelli che, in un certo senso, ne fuoriescono. A proposito del senso della vista e dell'udito, Scoto scrive:

[...] Queste parti del corpo, sottilissime e più vicine alla natura spirituale (dell'anima), sebbene traggano la loro origine dalla parte più interna della spessa massa, tuttavia si estendono così fuori, che si pensa giacciono fuori di questo (cioè del corpo). Infatti - spiega Scoto - la vista si estende a percepire le specie colorate delle cose visibili: l'udito riproduce in se stesso il suono delle voci o gli altri suoni che erompono dall'impatto con l'aria e che chiamiamo le forme e i colori delle cose⁹⁴.

Vista e udito, il primo senso atto a percepire forme e colori delle specie sensibile; il secondo a registrare i suoni provenienti dal mondo esterno, estendono il loro raggio d'azione al di fuori dei limiti corporei. Un discorso diverso va invece riservato agli altri tre sensi:

⁹⁴ *Periph.*, 731a-731c: « [0731A] Has itaque partes corporis subtilissimas, spiritualibusque naturis vicinas, quamvis ex interioribus spissae molis originem attrahant, foras tamen in tantum porriguntur, ut longe extra eam aestimentur separari. Extenditur enim visus ad recipiendas visibilium rerum colorabiles species: extenditur auditus ad vocum seu aliorum sonituum, percussione aeris erumpentium, prosodias, quas formas coloresque vocum dicimus in se imaginandas».

Cfr. anche *Periph.* 853 d - 854a-b [853d]

Per quanto riguarda gli altri tre sensi[olfatto, gusto e tatto], si crede siano contenuti entro i limiti del corpo, sebbene - e questa sembra essere l'unica eccezione - si pensa che il senso dell'olfatto si estenda fuori e, come credo, non a torto⁹⁵.

Riprendendo questo concetto e arricchendolo di nuove considerazioni, Scoto scrive:

Ma gli altri sensi[olfatto, gusto e tatto], nell'opinione di coloro che studiano la loro natura, sono intesi stanti entro i limiti del corpo. Tuttavia, non mancano coloro che ritengono che il senso dell'odorato esca fuori dal corpo, e la loro opinione non la possiamo ignorare. Infatti, noi possiamo sentire gli odori, sia buoni che cattivi, che hanno origine distante dal nostro corpo. Del resto, nessuno tra i fisici dubita che il tatto svolga il proprio lavoro dentro e fuori dal corpo. Infatti, il tatto esercita da solo e senza l'ausilio degli altri sensi, mentre nessuno degli altri sensi può svolgere appieno le proprie funzioni senza l'ausilio del tatto. Infatti, la vista non può vedere se non tocca ciò che vede; né l'udito può udire se non tocca ciò che ode; né l'olfatto può odorare se non tocca ciò che odora, né il gusto può gustare se non tocca ciò che gusta⁹⁶.

Il gusto è qui elencato, insieme al tatto, con un'unica eccezione per l'olfatto il cui statuto rimane ambiguo (alcuni credono sia contenuto entro i limiti del corpo, altri no), tra i sensi che rispettano i limiti corporei.

Rileggendo questi passi alla luce di quanto emerge dalla lettura dei predecessori di Giovanni Scoto Eriugena, si può ipotizzare che tale distinzione, di matrice aristotelica, ma presente anche in Agostino, corrisponda alla divisione tra sensi che rispettano i limiti corporei e quelli

⁹⁵ *Periph.*, 731 a-731c: «Ceteri enim tres sensus intra terminos corporis contineri videntur, [0731B] quamvis olfaciendi sensus foris protendi non incongrue, ut arbitror, existimetur.

⁹⁶ → tatto senso fondamentale»

Periph. 853 d - 854a-b: «[853d] Dividitur enim in quinque notissima sentiendi organa, visum dico, auditum, olfactum, gustum, tactumque. [0854A] Quorum quaedam quidem longe extra molem corpoream sentientis extenduntur, ut visus et auditus. Solem namque et lunam ceteraque sidera longe ab eo loco, quo corpusculi mei moles ambitur, posita sentio. Ubi enim sunt, ibi ea sentio in radiis oculorum meorum, qui illuc nulla mora interstante eriguntur, in quibus phantasiae praedictorum siderum formantur. Videsne igitur, quam longe praefata femina calcaneum suum in organo videndi extendit. Similiter de his, quae prope vel in mediis spatiis videntur, intelligendum. Non alio modo de audiendi officio naturalis organi consideratio edocet. Auditus siquidem extra corporis spatia foras erumpit, ut sonorum seu vocum formulas in seipso expressas recipiat, sive longe, sive prope ictu aëris [0854B] effectas. Quidam vero intra terminos corporis continentur, ut est olfactus et gustus, ut multis de natura sensuum disputantibus videtur. Non desunt tamen, qui sensum olfaciendi foras autumant prosilire, quorum opinionem non possumus spernere; longiuscule enim a corporibus nostris bene seu aliter olentia sentimus. De tactu autem nemo physicorum dubitat, quod et intra corpus et extra suum peragat officium. Solus enim et sine aliis sensibus vim suam exercet. Nullus vero aliorum quattuor absque illius cooperatione ministerium suum valet adimplere. Nam et visus non potest videre, nisi tetigerit, quod videt; nec auditus audire, nisi tetigerit, quod audit; nec olfactus olfacere, si non tetigerit, quod olet; neque gustus gustare, si non tetigerit, quod gusta».

:Nelle ultime battute di questo passo, Scoto attribuisce al tatto il primato assoluto sugli altri sensi: senza l'ausilio di questo, infatti, la vista non potrebbe vedere, l'udito udire, l'olfatto odorare, il gusto gustare. Se si considerano i cinque sensi secondo un punto di vista gerarchico e secondo un criterio che si potrebbe definire di utilità, allora il senso del tatto, fondamentale per tutti gli altri sensi, sarebbe al vertice. Se, invece, si considera l'uomo nel suo complesso, dall'alto al basso, secondo una gerarchia non utilitaristica, ma di tipo spirituale, allora, il primo senso che si ritroverà sarà la vista, seguita dall'udito, dall'olfatto, dal gusto e, infine, dal tatto diffuso in tutto il corpo.

che invece travalicano questi confini, ovvero tra sensi di contatto (quali tatto e gusto) e sensi di distanza (come la vista e l'udito). Abbiamo visto, in precedenza, come lo stesso Agostino, riferendosi al gusto, insista più volte sul fatto che questo sia un senso "privato" e come l'esperienza gustativa, dal momento che implica una assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto percipiente, sia irripetibile, unica per ogni uomo.

Secondo tale linea di pensiero, Scoto afferma che il gusto rispetta i limiti del corpo poiché, infatti, tale senso, presuppone una esperienza solo soggettiva e non solo perché si attua in ognuno di noi grazie al proprio strumento, ma perché implica una trasformazione e una assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto percipiente, che non avviene con nessuno degli altri quattro sensi, o meglio, non nelle stesse modalità.

La teoria dell'illuminazione in rapporto ai sensi esterni e alla conoscenza sensibile. Alcune considerazioni

I sensi esterni hanno per Scoto, ai fini conoscitivi, un valore strumentale e possono essere, fonte di errore. Se l'uomo non avesse peccato, avrebbe avuto un corpo spirituale e conseguentemente una conoscenza a priori, puramente intuitiva, di tipo angelico, e non sarebbe andato in contro al pericolo delle illusioni sensibili⁹⁷ e alla conseguente possibilità di errore di giudizio⁹⁸. La fallacia dei sensi e la conseguente perdita di una forma intuitiva di conoscenza, sono il risultato del peccato originale.

La disubbidienza a cui sono andati incontro Adamo ed Eva mangiando dall'albero del Bene e del Male, ha determinato nell'intero processo gnoseologico, il distaccamento del senso dal tessuto ontologico della realtà, che ha fatto sì che l'uomo fosse a contatto con le proprie modificazioni soggettive che conducono all'errore. Un errore che vizia qualsiasi forma di conoscenza e che nella sensazione trova il suo presupposto.

⁹⁷ *Periph.*, 855a: « [...] se l'uomo non avesse peccato, avrebbe potuto contemplare la natura delle cose nella maniera più pura con estrema facilità non solo con l'intelletto (interiore), ma anche con il senso esteriore, poiché sarebbe stato libero dalla necessità di qualsiasi discorso logico. Ma dopo aver peccato, la mente percepisce attraverso i sensi corporali l'aspetto superficiale delle cose sensibili, con le loro qualità e quantità, la loro posizione, la loro condizione, e gli altri aspetti che sottostanno alla percezione corporale. E tutte queste cose [l'anima] ricerca non in se stessa, ma attraverso le sue fantasie, e nell'interpretarle cade spesso in errore».

Cfr. *Periph.*, 855 b

⁹⁸ «Totus genus humanum mento originalis peccati in tenebris erat» (P.L. 122, 290a). Aver generato l'ignoranza nel mondo è stata, per il filosofo irlandese, una delle conseguenze più gravi del peccato originale.

Si pone, allora, per Scoto, il problema di come l'anima possa raggiungere una conoscenza certa. Se la via analitica del processo ascensivo, condizionata dall'apprensione sensibile, è soggetta all'errore, in chi, allora, riporre il criterio di verità?

Platone, nel *Teeteto*, aveva risolto il problema dell'errore e della verità, altrimenti insolubile in termini di pura razionalità, facendo ricorso all'anamnesi. Come la sofistica di Platone era stata superata con il ricorso alla preesistenza dell'anima, così lo scetticismo erigeniano è superato grazie all'intervento dell'illuminazione divina⁹⁹.

E' grazie al Cristo salvatore che nel mondo, oscurato dalle tenebre del peccato, è scesa la luce della grazia, senza la quale l'uomo non potrebbe conoscere. Il Cristo - luce splende solo nei cuori di chi lo conosce, di chi ha fede in lui. L'umana natura non genera luce, ma partecipa della luce, attributo esclusivo di Dio. A che cosa dovremmo paragonare allora la natura umana? Dice Scoto che noi siamo simili all'aria che non splende per se stessa, ma in virtù della luce del sole, di cui è capace. Così la nostra natura non è che tenebra, capace della luce della sapienza¹⁰⁰. Elemento essenziale della tradizione cristiana, e soprattutto agostiniana¹⁰¹, la teoria dell'illuminazione¹⁰², è così riaffermata da Scoto, il quale rinuncia all'idea di ogni scienza o filosofia che non proceda dalle fede e che non sia illuminata dal Verbo.

Infine, abbiamo visto come per Scoto il culmine della conoscenza sia dato dall'intelletto che con le teofanie riceve l'apparizione del divino che si manifesta, tuttavia, per il filosofo irlandese, il processo conoscitivo è duplice: si muove cioè dall'alto al basso e dal basso verso l'alto, dall'intelletto al senso, dal senso all'intelletto.

Così, afferma Allegro Calogero che «la conoscenza sensibile occupa nella teologia scotiana della conoscenza il posto che le sarà riconosciuto dalla scolastica con la formula *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» - precisando subito dopo - «Certo questa formula non può essere presa a motto o a simbolo della gnoseologia scotiana, soprattutto perché le teofanie implicano una totale trascendenza dai sensi e dal mondo sensibile[...]. E questo soprattutto perché la scolastica posteriore sarà quasi tutta impegnata nello stabilire [...] la distinzione tra fede e scienza, fra teologia e filosofia [...]. In questo Scoto è lontano dalla scolastica e appartiene a quella vigorosa corrente patristica che affermava l'unità della

⁹⁹ *Periph.*, 855a e ss. I motivi del platonismo, ricorrono in Scoto filtrati attraverso la religione cristiana e la mediazione di Agostino.

¹⁰⁰ Cfr. P.L., 122, 290c-d

¹⁰¹ Sull'influsso della dottrina agostiniana per quanto concerne il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena circa il rapporto filosofia e religione rimando a M. DAL PRA, cit., pp. 68-71. Cfr. anche SCOTO ERIUGENA, P.L. vol. CXXII, col. 357-358; AGOSTINO, *De vera rel.*, cap.V

¹⁰² Per quanto riguarda la dottrina dell'illuminazione in Giovanni Scoto Eriugena, cfr. P.L. 122, 290a-b-c-d-; 291a, ecc.

conoscenza, della fede e della scienza¹⁰³[...]. Tuttavia, Scoto sembra aver appreso ed assimilato anche la lezione aristotelica, forse attraverso Boezio, per cui non può disconoscere la validità della conoscenza sensibile e a questa riconosce il posto e il ruolo che le spetta nel processo conoscitivo, distaccandosi dall'innatismo totale di Platone [...]»¹⁰⁴.

Dunque, se l'intellettualismo greco aveva proclamato la fallacia dei sensi e quello cristiano ne aveva predicato il disprezzo, Scoto sembra mediare i due estremi. Se è impossibile senza la fede e il superamento del sensibile raggiungere l'intelligenza delle cose spirituali, è anche vero, però, che senza la conoscenza sensibile, non è possibile nessun processo conoscitivo. Trasportando la questione su un piano metafisico, si può affermare che l'uomo, qualora desideri nutrirsi dei cibi spirituali della fede e dell'intelletto, deve prima cibarsi delle significazioni delle cose sensibili¹⁰⁵. Del resto, la conoscenza sensibile precede e prepara la via alla conoscenza più alta, come la lettera precede e prepara lo Spirito: l'età dei sensi viene superata dall'età della ragione, così come a Mosè è subentrato Cristo¹⁰⁶.

Tuttavia, perché l'uomo si possa definire tale e non bestia, i sensi devono sempre essere accompagnati dalla ragione. Si interroga Scoto: cosa sono il giudaismo¹⁰⁷ senza Cristo, la lettera senza lo Spirito, i sensi senza la ragione e la fede? (*Legis littera seu corporei sensus et corporalia, quid sunt?*¹⁰⁸) E ancora: come può la conoscenza sensibile soddisfare chi ha fame di cibi spirituali che superano l'impero dei sensi?¹⁰⁹. Del resto:

Nec enim oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae
praeparavit Deus diligentibus se¹¹⁰.

Ovvero: le cose che il Signore ha preparato per i suoi fedeli nessun occhio ha mai visto, nessun orecchio ha mai sentito.

Nel pensiero di Scoto così come la lettera deve condurre allo Spirito, le creature devono condurre l'uomo a Dio. Fede e ragione, lettera e creature, si fondono in un unico cammino

¹⁰³ Entrambi Agostino e Scoto affermano l'identità tra religione e filosofia.

¹⁰⁴ CALOGERO, cit., p.196

¹⁰⁵ P.L.341d; 342a.

¹⁰⁶ Non si tratta di sensismo intesa come quella teoria gnoseologica che si ritiene paga della conoscenza sensibile e ad essa attribuisce valore di completa conoscenza, riducendo la conoscenza intellettuale e razionale ad una elaborazione della conoscenza sensibile. La conoscenza sensibile non è che preludio per una conoscenza più alta.

¹⁰⁷ In generale il giudaismo fu legato alla lettera, che Scoto vede ora significata nel molto fieno su cui Gesù fa sedere la folla che lo aveva seguito.(Gv. 6,10: *Rispose Gesù: "Fateli sedere". C'era molta erba in quel luogo. Si sedettero dunque ed erano circa cinquemila uomini*). Per il commento di Scoto cfr. P.L. 324b

¹⁰⁸ P.L.324a

¹⁰⁹ ib.

¹¹⁰ 1 Cor., 2,9

che conduce a Dio. La penetrazione della lettera svela lo Spirito, quella delle creature svela la loro ragione, il Creatore. Penetrazione della lettera e penetrazione della creatura si equivalgono (*lecta littera, seu creatura inspecta*¹¹¹).

Così solo coloro che si saranno istruiti nella Scrittura e nell'aspetto visibile delle cose, potranno aspirare allo Spirito¹¹².

¹¹¹ P.L. 342c

¹¹² P.L.342c. Scoto prosegue il suo discorso (343 a-b) completando quanto detto sino ad ora rispetto alla necessità di superare il sensibile per giungere all'intelligibile e lo fa commentando Gv 6,12 quando Gesù dopo aver preso distribuito pani e pesci a sazietà ordinò ai propri discepoli di "Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto". Li raccolsero e riempirono dodici canestri (per il significato del numero 12 vedi commento al pitagorismo di Scoto) con i pezzi dei cinque pani d'orzo, avanzati a coloro che avevano mangiato." Come gli Apostoli dovettero raccogliere i frammenti avanzati dal pasto della folla perché niente andasse perduto, così i maestri della Chiesa devono raccogliere e conservare quanto di spirituale c'è nella lettera e nelle creature, e che gli uomini carnali e la semplice folla non sanno discernere e lasciano cadere, per poi ridistribuirlo alle anime che hanno fame di cose spirituali.

Cfr. il commento di Agostino al vangelo di Giovanni, cit. p. 564: la folla non riesce a mangiare tutto il pane perché la loro fede semplice non può comprendere tutta la verità. La Chiesa, invece, rappresentata dagli Apostoli, comprende e intende tutta la verità. Sull'identificazione Apostoli/Chiesa cfr. CALOGERO, pp. 201- 205

La crisi del paradigma agostiniano. Alternative dottrinali nel pensiero del XII secolo. Anselmo d'Aosta, Alano di Lilla, Abelardo e Guglielmo di Saint Thierry

Se si assume il paradigma filosofico agostiniano così come lo si è delineato nelle prime pagine di questo studio, si comprende come ogni momento della riflessione filosofica di Agostino abbia l'obiettivo di abbracciare la totalità della conoscenza attraverso il tentativo di rendere esplicita l'idea limite del processo conoscitivo che renda possibili momenti sempre più ampi di comprensione della realtà.

L'XI secolo rappresenta il momento in cui nell'Occidente latino si avvia il grandioso processo di diffusione e approfondimento della tradizione logica aristotelica recuperata progressivamente nella sua completezza dal lavoro di traduzione dal greco e dall'arabo. Sono gli anni in cui Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours discutono sul possibile modo della presenza di Cristo nelle specie eucaristiche. Sono gli anni in cui Roscellino si espone all'accusa di triteismo per aver utilizzato, nella discussione sul modo di concepire la trinità divina meccanismi logici che ben difficilmente consentono di predicare nel medesimo tempo l'unità e la trinità del medesimo soggetto.

I quadri tradizionali, nei quali i pensatori medievali avevano organizzato le proprie conoscenze, non sono in grado di accogliere e ordinare in modo sistematico le nuove dottrine e i nuovi materiali che vengono ad arricchire la cultura occidentale. Testimonianze significative degli aspetti innovativi che segnano la riflessione filosofica del XII secolo si colgono nei ripetuti tentativi di costruire una nuova immagine complessiva del sapere. La ripresa di discussioni molto accese sulla trinità è in certo senso paragonabile a una vera e propria *crisi dei fondamenti*.

Il confronto che lega Anselmo Roscellino e Abelardo¹, a proposito del modo di intendere la trinità divina e della possibilità di conoscerla, mostra la grande difficoltà di

¹ Un fondamentale contributo allo sviluppo del tema della conoscenza è offerto nel Medioevo dalle celebri dispute che ebbero luogo nel corso del XII secolo sugli universali, ovvero su quello che, dall'epoca scolastica, fu ritenuto il risultato di ogni processo conoscitivo. Secondo Abelardo l'universale è una parola trovata in modo da poter essere predicata singolarmente di molti, come per esempio il nome uomo è unibile ai nomi particolari degli uomini, per la natura dei soggetti reali ai quali è imposto. L'universale è dunque un concetto o idea che si distingue da quello della cosa singola per le sue caratteristiche di astrazione. Attribuire una reale esistenza all'universale significa invece pensare platonicamente le singole cose che esperiamo come 'esemplificazioni' di quell'idea, di quel concetto, che ha sede nella mente divina. Queste riflessioni sullo statuto dell'oggetto di conoscenza determineranno i due approcci conoscitivi predominanti del medioevo.

tradurre il fondamento del paradigma agostiniano nel nuovo linguaggio che si fa progressivamente sempre più aristotelico: l'alternativa torna a essere quella tra predicazione sostanziale e predicazione accidentale, per cui la categoria di relazione perde inevitabilmente la propria centralità.

Se l'unità di fondo del pensiero di Agostino sembrava garantita dall'analogia tra trinità divina e dialettica interna alla conoscenza umana, nel suo articolarsi in memoria, intelligenza e volontà, il pensiero del XII secolo appare caratterizzato dall'impegno a ricostruire una concezione sistematica della conoscenza sui frammenti dello stesso paradigma agostiniano.

Alano di Lilla, Abelardo e Guglielmo di Saint Thierry, vengono presentati da Massimo Parodi come esempi di nuove linee di pensiero che nell'impossibilità di riproporre l'idea trinitaria in termini agostiniani, tendono a esaurirsi sui livelli ormai isolati l'uno dall'altro, rispettivamente della memoria, dell'intelligenza e della volontà.

Nessuna delle linee e dei metodi indicati è estranea al paradigma agostiniano, ma nessuno può riprodurre il paradigma, proprio nella misura in cui tende a rendersi autonomo, e talvolta a contrapporsi agli altri due: nessuno di questi modelli, preso isolatamente, può pretendere di ritrovare l'ispirazione originaria e ricondurre il tutto in unità secondo lo schema agostiniano.

La diffusione dei commenti ai *Libri naturales* di Aristotele e la questione dell'intelletto

Nella prima metà del XIII secolo, la diffusione dei *libri naturales* di Aristotele², legata all'evoluzione delle istituzioni preposte all'insegnamento e alla trasmissione della cultura nell'occidente latino, è all'origine di un profondo rinnovamento delle dottrine

² Sulla diffusione dell'aristotelismo, la storia delle Università e la facoltà delle Arti: B.G. DOD, *Aristoteles latinus* in *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1660*, eds. N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, E. STUMP, CAMBRIDGE, 1982; P. GLORIEUX, *La faculté des Arts et ses maîtres aux XIII siècle*, Paris, 1971; G. LEFF, *Paris and Oxford University in the XIII et XIV centuries: an institutional and intellectual history*, New York, 1968.

Per quanto riguarda invece il tentativo da parte delle autorità di limitare la diffusione all'interno delle Università delle nuove idee, concernenti soprattutto la filosofia naturale e la metafisica, contenute nei testi scientifici aristotelici, condannandone la lettura e l'attività di commento di fronte agli studenti, si vedano i lavori di É. TEMPIER, *La condamnation parisienne de 1277*, a cura di D. Piché con la collaborazione di C. Lafleur, Paris 1999 e L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990 (Quodlibet, 6)

filosofiche tradizionali che, come nel caso del paradigma filosofico agostiniano, vengono messe in discussione. Negli anni in cui le università di Parigi e Oxford vedono riconosciuti i propri privilegi, le opere di Aristotele, interpretate alla luce dei due grandi commentatori, Avicenna (Ibn Sina) e Averroè (Ibn Rushd), divengono testo base per la *lectio*³ dei maestri delle Arti⁴.

Aspetto centrale delle dottrine gnoseologiche nate in ambito arabo⁵ e una fra le dottrine filosofiche dell'Islam che ha lasciato l'impronta più profonda sulla filosofia medievale, è la teoria dell'Intelletto, di cui ci occuperemo in queste pagine limitatamente alle conseguenze che tale dibattito determinò per quanto concerne le teorie della conoscenza. Punto di partenza sarà Avicenna, il cui pensiero di matrice neoplatonica, fu quello che, nella prima fase di diffusione del pensiero aristotelico, ebbe la maggior fortuna⁶.

Dal trattato *Sull'anima*⁷ di Aristotele i filosofi islamici, a cominciare da al-Kindi, il primo grande filosofo arabo, traggono l'idea di una distinzione tra intelletto in potenza e intelletto in atto. Aristotele considerava l'Intelletto Agente come un intelletto dotato di conoscenza universale sempre in atto. Non definiva, invece, se esso fosse separato o meno

³ La *lectio*, cioè la lettura e il commento di un testo scritto (Sacra Scrittura, Padri, *auctores* classici o moderni), consente al maestro di precisare i diversi livelli di interpretazione: la *littera*, cioè il senso letterale; il *sensus*, il significato più immediato ottenuto da una parafrasi testuale; la *sententia*, il significato profondo di uno scritto. Le dispute intorno a determinati problemi prevedono fasi e ruoli precisi: *quaestio*, esposizione da parte del maestro dell'argomento; *pro e contra*, argomenti favorevoli e contrari; formulazione di una prima ipotesi; riesame di tutte le argomentazioni; *determinatio*, soluzione conclusiva. Una scansione di tale genere si afferma anche nella stesura scritta ai Commenti delle Sentenze, divenendo struttura obbligata, attraverso la quale i maestri confrontano le proprie posizioni con quelle dei loro predecessori o polemizzano contro quelle degli avversari.

Tra gli strumenti per lo studio dei commenti aristotelici: CH. LOHR, *Medieval latin Aristotle Commentaries*, in *Traditio*, XIII-XXIX (1967-73); P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts*, cit.

Per una sintesi espositiva dei trattati elencati da Lohr, rimando a M. GARDINALI, *Da Avicenna ad Averroè: questiones super librum de anima*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 2/1992, n. 3

⁴ Sulla diffusione della filosofia islamica nell'Europa medievale e sul valore delle traduzioni arabo-latine come fonti di mediazione culturale tra Oriente e Occidente, rimando a H. DAIBER, *L'incontro con la filosofia islamica*, in C. Rossi – A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 2, Il Mulino, Roma-Barri, 1994, pp.180-195

⁵ Nell'impossibilità di fornire un elenco esaustivo di tutti gli studi concernenti il problema dell'intelletto nella speculazione filosofica araba, mi limiterò a citare solo alcuni testi: H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris 1954; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, in "Viator", 3 (1972), pp. 109-178; L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951; J. JOLIVET, *L'intellect selon Kindî*, Leiden 1971; F. RAHMAN, *Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London 1958; P. ZAMBELLI, *L'immaginazione e il suo potere (Da al-Kindi, al-Fârâbî e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento)*, in "Orientalische kultur und europäische Mittelalter. Miscellanea Medievalia" 17, Köln 1984; C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991;

⁶ Dopo una prima fase in cui nello studio di Aristotele prevalse un'interpretazione ispirata al neoplatonismo avicenniano, furono infatti i commenti di Averroè, tradotti da Michele Scotto, a divenire testi di riferimento per l'insegnamento dei maestri.

⁷ Il testo aristotelico era conosciuto, ai tempi di al-Kindi, grazie alla parafrasi di Hunayn ibn Ishaq (morto nell'876); gli arabi ebbero accesso anche alle parafrasi dei commentatori greci di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Temistio e, forse, al commento di Giovanni Filopono.

dall'intelletto individuale umano, e, dunque, se esso fosse il solo a essere immortale ed eterno. E' su questo punto che i filosofi islamici operano una scelta interpretativa. Motivo conduttore del pensiero islamico è il concetto di Intelletto Agente, esterno all'uomo, fonte ultima della conoscenza. Ora, poiché l'Intelletto Agente è la fonte ultima di ogni conoscenza veritiera, la possibilità umana di avere accesso a qualunque tipo di verità è posta al di fuori dell'uomo: gli è data dall'esterno. Ciò è valido per ogni tipo di conoscenza intellettuale, che riguardi, cioè, le forme della realtà conosciute indipendentemente da ogni aspetto sensibile. Data questa premessa, è facile intuire come il problema maggiore per la speculazione islamica sia comprendere se e come l'uomo, caratterizzato da una natura corporea, possa contribuire al processo conoscitivo⁸.

⁸Non potendo qui ripercorrere in tutta la sua ampiezza il dibattito tra i filosofi islamici circa la teoria dell'Intelletto Agente, cercherò in poche righe di delineare i concetti fondamentali. In *De anima* (III, 4), Aristotele, in analogia al senso, rileva le caratteristiche proprie della parte passiva dell'intelletto che è ricettivo della forma (intelligibile), quindi in potenza alla forma stessa, così come il senso è in potenza al sensibile; questo significa che per conoscere una cosa bisogna avere la capacità di conoscerla, esserne cioè conoscenti in potenza. La natura di tale intelletto è 'di essere in potenza ed è detto perciò intelletto potenziale: si tratta di una facoltà, non mescolata al corpo, che, a differenza del senso, non ha organi. Caratteristica propria dell'intelletto è l'impassibilità, che fa sì che questo non si corrompa, cosa che invece accade al senso, dopo l'azione di un sensibile troppo intenso (è il caso, ad esempio, di un sapore troppo forte). Anche all'intelletto in potenza Aristotele ammette l'esistenza di un intelletto attivo, il quale denota la facoltà attraverso la quale l'anima passa dalla conoscenza in potenza a quella in atto, ricavando dalle immagini sensibili le forme o essenze astratte dalle cose. Mentre l'intelletto potenziale (o passivo o possibile) "diventa tutte le cose", l'intelletto agente "tutte le produce...E questo intelletto è separato, impassibile e senza mescolanza, perché la sua sostanza è l'atto stesso" (*De anima*, III, 5,430a10).

Questa distinzione aristotelica ha avuto divergenti interpretazioni nella successiva storia della filosofia. Alessandro d'Afrodizia (II-III d.C.), uno dei maggiori interpreti del pensiero aristotelico, identificò l'intelletto agente con Dio, da cui è illuminato l'intelletto passivo, composto da elementi materiali, presente nell'uomo.

Al-Kindi, il primo grande filosofo arabo, nega la continuità che Aristotele aveva posto tra conoscenza sensibile e intellettuale, e che aveva dato estrema importanza al processo di astrazione dal sensibile percepito, per conseguire concetti universali e veri. Sensi e intelletto definiscono in al-Kindi due modalità di conoscenza radicalmente differenti, perché differente ne è l'oggetto. La realtà sensibile è solo oggetto dei sensi. La conoscenza vera, invece, è quella che ha per oggetto la realtà immutabile ed eterna, che non è soggetta alle leggi della generazione e della corruzione. La conoscenza intellettuale, la conoscenza vera, è dovuta più all'Intelletto Agente che non agli umani mezzi.

Sviluppando la dottrina di Alessandro d'Afrodizia, Averroè (sec. XII) attribuì a Dio sia l'intelletto agente sia quello possibile, assegnando all'uomo la sola facoltà sensibile dell'immaginazione. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sostennero, invece, la presenza diretta, nell'anima, di entrambi gli intelletti, in virtù della creazione divina.

Sulla questione dell'intelletto in al-Kindi e sulla sua concezione gnoseologica rimando a C. D'ANCONA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996; L. GARDET, *Le problème de la 'philosophie musulmane'*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 261-284; J. JOLIVET, *L'intellect selon al-Kindi*, Leiden 1971; M. MCVAUGH, *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia*, ed. Garcia Ballester-Paniagua, Granada-Barcelona 1975; D. PINGREE, *Some of the Sources of the Ghayat al-hakim*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 43 (1980), pp. 1-15; R. WALZER, *New studies on al-Kindi*, in "Oriens" 10 (1957), pp. 203-232; H. S. WIESNER, *The cosmology of al-Kindi*, Harvard 1993.

Per Ibn Sina, ossia Avicenna⁹, diversamente da Aristotele, l'uomo non è più una sostanza composta di anima e corpo; l'anima non ha affatto bisogno del corpo per la sua attività, ossia il pensiero, e, quindi, esiste anche dopo la morte del corpo. Secondo la concezione sostanzialmente neoplatonica di Avicenna, l'anima è infatti un'entità spirituale capace di concepirsi distintamente senza l'ausilio del corpo. Ne deriva che il processo del pensiero umano, la conoscenza razionale, non richiede più – a differenza di Aristotele – la percezione sensibile. L'essenza dell'uomo, del resto, non è più il corpo, bensì l'io dell'uomo, che diviene il “centro della personalità umana”¹⁰.

La classificazione avicenniana dell'anima come principio spirituale che possiede una specie di auto-conoscenza intuitiva presuppone la dottrina della conoscenza come emanazione. Avicenna distingueva i primi intelligibili, percepibili da tutti gli uomini, dai secondi intelligibili che possono essere conosciuti dall'uomo solo mediante la facoltà astrattiva dell'intelletto. Egli dava così una spiegazione del passaggio dalla percezione sensibile al pensiero integrando la dottrina aristotelica dei sensi con l'introduzione dei cinque sensi interni (*sensus communis, imaginatio, cogitativa, aestimativa, memoria*). Egli introduceva inoltre una ragione attiva comune a tutti gli uomini, un intelletto trascendente, l'*intelligentia agens* e la *causa dandi formam intelligibilem* che, mediante le emanazioni degli *intelligibilia*, determina il pensiero di ogni individuo. Questo intelletto viene, sull'esempio di al-Farabi¹¹, identificato con il decimo intelletto, il più basso tra gli intelletti trascendenti. Da

⁹ Filosofo e medico di grande rilievo nell'Islam medievale, nacque nel 980 e morì nel 1037. Il processo di amalgama tra fonti greche (soprattutto neoplatoniche e aristoteliche) e teologia islamica iniziato dai suoi predecessori al-Kindi e al-Farabi raggiunge con lui massima compiutezza. Nel Medioevo fu conosciuto principalmente attraverso le traduzioni in latino della sua enciclopedia *La guarigione (as Sifa')* e del *Canone medicinae*. Delle altre sue opere, il *Kitab al-isarat wa-t-tanbihat* e il *Kitab an-Nagat*, solo Raimondo Marti (†1285) ci offre nel suo *Pugio fidei* alcune citazioni, direttamente dall'originale arabo. L'enciclopedia della guarigione, che si proponeva di offrire un'esposizione delle scienze aristoteliche, venne usata a Oxford e a Parigi dagli scolastici del secolo XIII per l'interpretazione di Aristotele. Avicenna fu perciò conosciuto in parte sotto forma di parafrasi o tramite compilazioni in cui dottrine cristiano-platoniche sono combinate con quelle avicenniane. Gli storici della filosofia hanno definito questo orientamento come “agostinismo avicennizzante” (E. GILSON, *Les sources grèco-arabes*, ?? p. 103) o “avicennismo latino” (R. DE VAUX, *Notes et textes sur...??*pp.63sgg.)

¹⁰ G. VERBEKE, *Avicenna in Westen: eine historische Begegnung*, in “Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae”, XXIX; Budapest, 1981, p.6.

¹¹ Per quanto concerne la dottrina gnoseologica di al-Farabi, egli sostiene che la via che conduce alla felicità e alla conoscenza veritiera è accessibile all'uomo attraverso l'unione con l'Intelletto Agente. Tale congiunzione, senza fusione né identificazione, può avvenire in due modi: intuitivamente nel caso dei profeti, razionalmente per i filosofi. Facoltà della conoscenza intuitiva è l'immaginazione che rende possibile la conoscenza ispirata dall'Intelletto Agente sia in stato di veglia che di sonno. E' questa la conoscenza data dalle visioni e dai sogni. La conoscenza filosofica, o discorsiva, avviene, invece, attraverso i quattro gradi dell'intelletto, individuati in termini analoghi da al-Kindi, e che al-Farabi riconduce alla classificazione aristotelica del III libro del *De anima*. 1. intelletto in potenza (pura possibilità di ricevere le forme astratte dalla materia); 2. intelletto in atto (attualizzazione del precedente, coglie di fatto le pure forme delle cose materiali); 3. intelletto acquisito (ovvero l'insieme delle forme acquisite precedentemente, e dunque utilizzabili dall'intelletto in maniera ormai

esso derivano anche le forme sostanziali di ciò che è percepibile. Esso è un intelletto agente, un intelletto in atto che ha accolto i secondi intelligibili e che conduce l'anima dell'uomo dall'essere in potenza all'essere in atto. Presupposto di ciò è l'accoglimento dei primi intelligibili e successivamente dei secondi intelligibili, che comportano rispettivamente la disposizione naturale all'intelletto e l'intelletto acquisito. La funzione dell'uomo percipiente viene con ciò ricondotta alla ricezione degli oggetti intelligibili che hanno la loro origine nell'intelletto trascendente e che risalgono nella catena dei dieci intelletti all'unica causa divina. Conformemente alla mistica islamica, il fine dell'uomo senziente, della sua anima razionale, è l'affrancamento dell'anima dal corpo.

Secondo Avicenna, quindi, che fa una sintesi di aristotelismo e neoplatonismo, l'intelletto possibile è una facoltà dell'anima umana e ognuno di noi possiede un proprio intelletto possibile: affinché al suo interno si formino i concetti universali, l'esperienza sensibile è condizione necessaria, ma non sufficiente. Le immagini sensibili non generano nell'intelletto possibile il concetto, ma dispongono soltanto, preparano l'intelletto possibile a ricevere l'influsso dell'intelletto agente separato, il quale ha una funzione illuminatrice sulle nostre anime. In questo senso, anche per Avicenna come per Agostino, che in comune hanno l'origine neoplatonica, l'esperienza sensibile non ha un valore propriamente conoscitivo, ma prepara la via alla conoscenza. Secondo la concezione essenzialmente neoplatonica di Avicenna, l'anima è, infatti, un'entità spirituale capace di concepirsi distintamente senza l'ausilio del corpo. Ne deriva che il processo del pensiero umano, la conoscenza razionale, non richiede più – a differenza di Aristotele – la percezione sensibile. Ugualmente l'essenza dell'uomo non è più il corpo, bensì l'io dell'uomo, che diviene il centro della personalità umana.¹²

completamente autonoma dalla realtà sensibile; 4. Intelletto Agente (sempre in atto, luogo eterno degli intelligibili, esterno all'uomo, di natura divina).

Per quanto riguarda la teoria gnoseologiche di al-Farabi e la sua concezione dell'intelletto rimando ai seguenti studi: A. BADAWI, *Plotinus apud Arabes*, Il Cairo 1955; ID., *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968; ID., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, vol. II; M. KASSEM, *La teoría de la emanación en los filósofos musulmanes*, in "Pensamiento", 28 (1972), pp. 131-144; P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes*, in "Bulletin de l'Institut d'Égypte" 23 (1941); I. MADKOUR, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934; E. I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962.

¹² Cfr. G. VERBEKE, *Avicenna in Westen: eine historische Begegnung*, in "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", XXIX, Budapest, 1981, p. 6. L'immortalità dell'anima implicita in questa dottrina e la sua classificazione come sostanza, come io individuale, deriva da un argomento molto noto nel Medioevo, il cui presupposto è la distinzione avicenniana tra essenza ed esistenza: anche l'individuo umano che viene al mondo perfettamente formato, ma che non ha alcuna coscienza del suo corpo, possiede già un sapere, una specie di prima intuizione del suo io individuale. Questo io individuale – l'essenza dell'essere uomo – non presuppone l'esistenza, che costituisce solo qualcosa di accidentale. Ne deriva che la quiddità – paragonabile agli universali di Ockham, che su questo punto subì l'influenza di Avicenna – può esistere visibile esteriormente oppure come

Questa dottrina¹³, reinterpretata alla luce della teologia cristiana, viene esposta in termini analoghi nel *Tractatus de anima* di John Blund¹⁴.

Il *Tractatus de anima* di Giovanni Blund

Il *Tractatus de anima* di Giovanni Blund, edito da Callus¹⁵-Hunt nel 1970, è l'unico commento a un libro naturale di Aristotele a noi noto, risalente agli inizi del XIII secolo (la data di composizione è fissata intorno al 1204). Maestro delle Arti ad Oxford e Parigi, durante la prima fase di diffusione del pensiero aristotelico, l'inglese Blund nasce intorno al 1175 e studia probabilmente ad Oxford negli ultimi anni del XII secolo, completando successivamente gli studi a Parigi dove rimane fino al 1230. Torna in Inghilterra, ricoprì cariche prestigiose diventando nel 1232 arcivescovo di Canterbury. Morì nel 1248.

un concetto universale nell'immaginazione o, infine, come qualcosa la cui esistenza è possibile senza alcun rapporto con la realtà concreta o con l'immaginazione.

¹³ Di E. H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin 1991, si veda particolarmente il cap. II della seconda parte, "L'intellect e l'intellection. Les solutions en conflit", pp. 287-448; R.C.DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden- New- York Köln, Brill, 1995; B. C. BAZÁN, *On "First Averroism" and its Doctrinal Background*, in *Of Scholars, Savants, and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1989, pp. 9-22.

¹⁴ Leggendo Avicenna, John Blund privilegiò l'idea di un intelletto agente separato dall'essere umano, identificato con un'intelligenza angelica. Altri teologi (tra cui Ruggero Bacone, soprattutto negli scritti più tardi, Guglielmo d'Alvernia, Bonaventura), fedeli ad Agostino, lo concepirono in ultima istanza come la luce di origine divina che rende possibile ogni atto conoscitivo umano. La maggior parte dei maestri di arti, insieme ad alcuni eminenti teologi (come Giovanni de La Rochelle, e successivamente i domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino) invece, considerarono intelletto agente e intelletto possibile come parti dell'anima umana. In questa interpretazione della distinzione aristotelica, l'intelletto (sia agente che possibile) è una facoltà (o parte, o potenza) dell'anima umana: è separato solo nel senso che è una facoltà inorganica, che opera, nell'ambito della conoscenza del mondo naturale, a partire dai dati offerti dai sensi, per astrazione, ma costituisce un tutt'uno con il singolo individuo conoscente. Tutti questi autori, dunque, fanno riferimento alla teoria dell'unicità dell'intelletto, respingendola e testimoniando così la presenza all'Università cristiana di un orientamento filosofico - gnoseologico che adottava esplicitamente la prospettiva di Averroè.

¹⁵ Per quanto concerne il platonismo avicenniano, Callus, riferendosi in particolare all'aristotelismo di Oxford (Cfr. Introduction of Aristotelian learning to Oxford, in *Proceedings of British Academy*, 1943, pp. 299-281), aveva distinto tre periodi successivi, caratterizzati anche da diverse forme espositive e di commento. Nella prima fase, Callus annovera i così detti Trattati autonomi, in cui preponderante è l'influsso avicenniano. A questo periodo appartiene proprio il *Tractatus De anima* di John Blund. La seconda fase è quella dei Trattati Expositio per modum commenti, compresi tra il 1230 e il 1270, in cui maggiormente si risente dell'influenza di Averroè. La terza e ultima fase individuata da Callus, invece, corrisponde ad una tipologia di trattati caratterizzati da una Expositio per modum questionis, forma più diffusa nell'ultimo quarto del secolo, corrispondente ad un atteggiamento più critico nei confronti delle dottrine aristoteliche. Tuttavia bisogna notare con Mariella Gardinali (cit. n. 25) che tali periodizzazioni non corrispondono completamente ai dati emersi dalla pubblicazione dei testi. In particolare per quanto riguarda il modum questionis, tale tecnica viene utilizzata sin dai primi anni del secolo.

Blund conosce il *De anima* di Aristotele nella traduzione dal greco di Giacomo da Venezia, risalente alla metà del XII secolo; tuttavia è influenzato in modo determinante dal commento all'opera di Aristotele contenuto nell'enciclopedia, che Avicenna¹⁶ ha dedicato all'esposizione delle dottrine aristoteliche nota ai latini come *Liber Sufficientiae*.

Blund rivendica significativamente il diritto della filosofia naturale ad occuparsi della natura dell'anima, sia dal punto di vista fisico, per chiarirne i rapporti con il corpo, sia da quello metafisico, per precisarne il carattere di sostanza separata, mentre sottolinea che compito dei teologi è approfondire i fini soprannaturali dell'anima:

[...] dicimus quod dicit Aristoteles, animam esse perfectionem corporis organici habentis etc., et in hanc comparatione anime ad corpus est anima perfectio ipsius, scilicet in quantum ipsa vivificat corpus, et sub hac comparatione subiacet anima physici speculatione; preter autem illus accidens considerata, subiacet speculatione emetaphysici. Ita hoc ipsum anima secundum suum esse concretum partim est de physica et partim est de metaphysica[...]¹⁷.

Il costante riferimento ad Avicenna consente a Blund di inserire le dottrine aristoteliche in un contesto fortemente neoplatonico, come emerge fin dalla discussione iniziale intorno alla definizione di anima. Egli non condivide l'interpretazione dell'anima

¹⁶ Su Avicenna, sul suo rapporto con le fonti a lui antecedenti e, in particolare Aristotele si vedano i seguenti studi: C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991; H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Paris 1964, Milano 1973; M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1957; L. GAUTHIER, *Antécédents gréco-arabes de la psycho-physique*, Beirut 1939; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age" 4 (1929), pp. 5-158; D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden 1989; A. HASNAWI, voce *Avicenne*, in *L'Encyclopédie philosophique universelle*, vol. III (Les Œuvres philosophique), ed. J.-F. Mattéi, Paris 1992.

¹⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, p. 7.

Lo studio delle prime testimonianze sull'insegnamento di Aristotele, rileva Mariella Gardinali (Id. *Da Avicenna ad Averroè*, cit., p. 376) è infatti significativo per quanto concerne soprattutto due temi: l'autonomia della ricerca filosofica e l'elaborazione di un modello etico, di matrice aristotelica, per il quale l'attività speculativa e l'esercizio della filosofia costituiscano la realizzazione più alta della natura umana.

Sull'autonomia dell'indagine filosofica cfr. D. A. CALLUS, *The function of the Philosopher in thirteenth-century*, in *Beitrag zum Berufsbewusstsein in des mittelalterlichen Menschen*, Berlin, 1964, pp. 153-162.

Nel *Tractatus* di Blund questa distinzione (già presente nel *De natura corporis et animae* DI GUGLIELMO DI S. TEODORICO, PL 180, 717d) assume un significato particolare per il contesto universitario nel quale viene avanzata. I teologi non devono affrontare nel loro insegnamento problemi che sono di competenza dei maestri delle Arti). A loro volta i teologi rifiutano i mutamenti lessicali e metodologici causati dall'ingresso della filosofia di Aristotele e contrappongono ad una trattazione puramente filosofica e naturalistica dell'anima i temi consueti della tradizione agostiniana, come testimonia il prologo del *Tractatus de anima* di Guglielmo d'Auvergne (GUGLIELMO D'AUVERGNE, *Tractatus de Anima*, Paris, 1674). Poiché l'anima è immagine di Dio, la natura dell'anima è tanto lontana dall'oggetto della filosofia naturale quanto Dio lo è dalla natura; di conseguenza l'indagine sull'anima, così come quella su Dio, è di competenza dei soli teologi. Cfr. JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, p. 7: Theologus habet inquirere qua via contingat animam mereri et demereri, et quid sit ad salutem, quid ad penam. Quid autem anima sit, et in quo predicamento sit, et qualiter infundatur corpori, non habet ipse inquirere. Ex quo ista scire magis pertinent ad alium artificem. Ex quo ergo theologus solum habet docere qualiter sit merendum et demerendum, non habet ipse proprie docere quid sit anima nec quid sit eius essentia.

come forma del corpo, ma preferisce servirsi della nozione di *perfectio*, principio animatore e vivificatore. In Blund il termine anima indica dunque una sostanza nella relazione accidentale con un corpo *in quanto esso viene da lei animato e vivificato*.

Nel concepire il legame tra anima e corpo, Blund distingue quindi il momento proprio della ricettività dell'immagine sensibile (propria del corpo) e quello della percezione di tale modificazione corporea, che deriva invece da una specifica attività dell'anima la quale sola, come per Agostino e Avicenna, è il vero soggetto percettivo¹⁸.

De gustu¹⁹: il senso del gusto nel *Tractatus de anima* di John Blund

Nell' *incipit* del capitolo dedicato al senso del gusto, il quindicesimo del suo trattato, Blund afferma:

Dopo aver parlato dell'olfatto si deve dire del gusto. Il gusto così come è descritto da Avicenna. Il gusto è una forza ordinata nel nervo espanso atta ad apprendere i sapori provenienti dall'esterno[dagli oggetti esterni]²⁰.

Blund dichiara esplicitamente in queste prime righe di trattare questo argomento secondo gli insegnamenti di Avicenna. Il gusto, qui, è definito una forza ordinata, cioè collocata, in quel nervo la cui caratteristica primaria è quella di apprendere, ovvero percepire i sapori insiti negli oggetti esterni. A questa prima definizione sommaria e sintetica del senso gustativo, secondo lo stile che caratterizza i commenti, Blund fa seguire una prima obiezione:

Ma si obietta. Il nervo espanso è un elemento corporeo; ma poiché non è delle cose corporee apprendere, ma della sola anima; dunque è falsa la descrizione data sopra, poiché non è proprio né della virtù dello stesso nervo, né del nervo stesso apprendere²¹.

¹⁸ Segnalo a proposito di Blund la tesi di laurea di Mariella Gardinali, discussa presso l'Università di Milano nel 1987 e mai pubblicata.

¹⁹ Cap. XV, pp. 56-58

²⁰ 208: «Dicto de olfactu dicendum est de gustu. Gustus autem sic describitur ab Avicenna. Gustus est vis ordinata in nervo expanso ad apprehendendum saporis ab extrinseco advenientes».

²¹ 209: «Sed obicitur. Nervus expansus est res corporea; sed rei corporee non est apprehendere, sed solius anime; ergo falsa est superior discriptio, curo nec virtutis ipsius nervi sit apprehendere, nec etiam ipsius nervi».

L'obiezione che viene mossa consiste nel rilevare la contraddizione di una affermazione, come quella sopra esposta, che indica in qualcosa di materiale e corporeo quale un nervo, la virtù o capacità di apprendere qualcosa. Secondo le teorie gnoseologiche di stampo platonico-agostiniano, infatti, non il corpo è il vero soggetto percettivo, ma l'anima. Dunque, Blund, in accordo con le sue fonti, si preoccupa subito di puntualizzare la questione.

Proseguendo nel suo ragionamento scrive:

Dunque. Sembra, per questa ragione, che il gusto sia una specie di tatto. Non si ha gusto in effetti se non per contatto del corpo che possiede sapore e dello stesso strumento. Ma così si comporta il tatto e quindi il gusto è una sorta di tatto. Qualcuno forse dirà che il gusto si distingue dal tatto per questo poiché compito del gusto è apprendere i sapori, al tatto, invece, spetta apprendere il caldo, il freddo, l'umido, il secco, il duro e il molle²².

Ancora una volta ritorna in queste righe il problema, più volte sottolineato da tutti gli autori che si sono occupati dei cinque sensi, della distinzione tra gusto e tatto, due sensi che si esercitano entrambi per contatto. Qui Blund ribadisce la classica distinzione aristotelica che fa del gusto sì una sorta di tatto perché come questo si esercita per contatto, ma che si distingue da quest'ultimo per l'oggetto diverso al quale rivolge la sua attenzione. Oggetto del gusto, infatti, sono i sapori; oggetto del tatto sono le qualità del caldo, del freddo, dell'umido e del secco, ecc. Ma anche questa distinzione non sembra soddisfare Blund, il quale nel passo immediatamente successivo osserva:

Ma contrariamente. E' chiamato A tatto in quanto è proprio di questo apprendere il caldo e il freddo, e tatto B in quanto è proprio di questo apprendere il ruvido e il liscio; secondo ciò tanto A quanto B sono in atto per mezzo del tatto così come il gusto. Per questa ragione dunque dici che B è una sorta particolare di tatto, per lo stesso motivo devi dire non a torto che il gusto è una forma di tatto particolare. Così, infatti, come il sapore non è una fra le prime qualità [non è una qualità delle qualità dei corpi semplici (da cui risulta formato l'animale)], allo stesso modo né la durezza né la levigatezza, né la viscosità sono tra le prime qualità, piuttosto [sono da annoverarsi] tra le seconde [qualità]²³.

²²210. Item. Videtur quod gustus sit species tactus, et hac ratione. Non est gustus in effectu nisi per contactum rei habentis saporem et ipsius instrumenti. Sed ita fit tactus; et ita gustus est tactus. Forte dicit [aliquis] quod gustus distinguitur a tactu per hoc quod gustus habet apprehendere sapes, tactus habet apprehendere calidum, frigidum, humidum, siccum, grave, leve.

²³211. Sed Contra. Appelletur A tactus in quantum ipse est apprehensivus calidi et frigidi, et appelletur tactus B in quantum ipse est apprehensivus asperi et levis; secundum hoc tam A quam B habet esse in actu per tactum sicut gustus. Qua ratione ergo dicis B esse tactum particularem, eadem ratione debes dicere gustum esse tactum particularem; vel quare non. Sicut enim sapor non est una de primis proprietatibus, similiter nec est asperitas, nec levitas, vel viscositas est de primis proprietatibus, immo de secundis.

Caldo e freddo; ruvido e liscio, costituiscono due coppie di contrari entrambe soggette al discernimento da parte del tatto. Tuttavia, tra la prima coppia e la seconda intercorre una differenza sostanziale: caldo e freddo, infatti, sono qualità degli elementi primi, mentre ruvido e liscio denotano caratteristiche secondarie. Ora, come il liscio e il ruvido, anche i sapori - afferma sempre Blund - non sono qualità primarie, ma secondarie. La conclusione pare scontata: se a ragione e non a torto, si ammette che anche per quanto riguarda le qualità secondarie della coppia ruvido/liscio si deve parlare di una sorta di tatto, allora, anche nel caso del gusto e del suo oggetto, il sapore, qualità anch'essa secondaria, è lecito affermare che anche il gusto è una sorta di tatto.

Chiarito questo punto, Blund spiega perché la sensazione gustativa debba necessariamente avvenire secondo le modalità tattili:

Dunque. Il tatto è uno strumento caratterizzato da una complessione temperata; [da ciò]ne consegue che poiché nessun altro animale possiede una complessione così temperata come l'uomo, in nessun altro animale vige un tatto [così sviluppato] come nell'uomo. [ne consegue anche che] l'animale non è privo del senso del tatto, essendo il tatto, secondo la complessione ricevuta, tra le prime qualità, e il tatto è apprensivo delle proprietà che traggono origine dagli elementi primi, come il caldo, il freddo, il secco e l'umido; e il contatto avviene secondo la complessione temperata. E il tatto è predisposto nell'uomo alla conservazione dell'individuo, poiché grazie a questo percepiamo le cose nocive e conosciamo le cose utili. Ma poiché ogni qualità o è primaria o derivata dalla prima, essendo il tatto una forza ordinata nel nervo secondo una complessione temperata, quello strumento del tatto deve allo stesso modo ricevere il cambiamento di ogni qualità derivante dalle prime qualità; l'apprendimento del sapore deve dunque avvenire secondo il tatto, essendo il sapore qualcosa di utile o nocivo e derivando dalle prime qualità²⁴.

Possiamo riproporre la questione in questi termini: la percezione di un sapore, essendo questo qualcosa di utile o nocivo²⁵, dove per utile e nocivo dobbiamo intendere rispettivamente un cibo che è fattore di crescita perché conforme alla natura corporea di un determinato individuo, o, viceversa, elemento nocivo perché non rispettoso delle esigenze del corpo, deve avvenire secondo il tatto, perché come nel caso del gusto, anche questo senso è chiamato a discernere le cose utili o nocive. Ancora, poiché ogni qualità o è primaria o

²⁴ 212: «Item. Instrumentum tactus est habens se in temperata complexionem; unde, curo nullum animal sit adeo temperate complexionis ut homo, in nullo animali viget tactus tantum ut in homine. Unde cum tactus sit secundum complexionem recepta a primis elementis non deserit tactus animal; et est tactus apprehensivus qualitatum que sunt ab elementis primis, scilicet calidum, frigidum, siccum, humidum; et contactus est secundum complexionem temperatam. Et tactus est homine ad conservandum subiectum in esse, quia secundum eum percipimus nociva et apprehendimus expedientia. Sed cum omnis proprietas sit vel prima vel fluens a prima, cum tactus sit vis ordinata in nervo secundum temperatam complexionem, debet illud instrumentum tactus eque recipere inmutationem ab omni qualitate fluente a primis qualitibus; debet ergo secundum tactum fieri apprehensio saporis, cum sapor sit expediens vel nocivus et fluens a primis qualitibus».

²⁵ Sull'utilità del sapore cfr. i trattati di ARISTOTELE, *De anima*; *De sensu*

derivata dalla prima, ne consegue che il gusto indirettamente deriva anch'esso dalle prime qualità. Inoltre, caldo e freddo, secco e umido, sono oggetto del tatto, uno strumento caratterizzato da una complessione temperata, tanto più temperata se si parla dell'uomo nel quale, appunto, il tatto è massimamente sviluppato.

Chiarita la natura del rapporto tra tatto e gusto, Blund si chiede *cosa* o *chi* renda manifesto il sapore al gusto:

Dunque. Dov'è collocato l'udito in realtà? Lo stesso suono è trasportato dall'aria. Allo stesso modo è l'aria il mezzo attraverso il quale l'odore giunge all'odorato. Ci si chiede dunque, quale sia il mezzo che trasporta il sapore al gusto. Allo stesso modo per quel che concerne la vista in effetti è necessario che vi sia una luce capace di scoprire e manifestare il colore alla vista. Similmente per quel che concerne l'udito è richiesta la collisione di corpi che siano sonori e per quella collisione si manifesta e si scopre quella sonorità all'udito. Ci si chiede dunque cosa sia in un simile modo quello che scopre e manifesta il sapore al gusto²⁶.

Come l'aria è il mezzo attraverso il quale i suoni e gli odori, oggetti rispettivamente dell'udito e dell'olfatto, giungono ai loro sensi; come la presenza della luce è condizione necessaria perché si possano scorgere i colori, qual'è il mezzo attraverso il quale il sapore di un cibo o di una bevanda giunge al gusto? E ancora, così come il suono non è altro che il risultato di due oggetti sonori percossi l'uno contro l'altro, cosa rende manifesto il sapore al gusto?

Esposte le problematiche relative alla definizione di *gusto*, concernenti per lo più la non facile distinzione e differenziazione tra questo senso e il tatto, nonché la ricerca di una spiegazione valida al meccanismo che rende manifesto un sapore al senso gustativo, a Blund, a questo punto, non rimane altro che rispondere punto per punto alle questioni sollevate. Arriviamo così alla *solutio* del problema:

Come prima cosa bisogna dire quale sia la descrizione del senso: il gusto è una forza ordinata nel nervo espanso, tale che ricevuto un cambiamento nello strumento del gusto attraverso il sapore, la volontà sia capace di volgere lo sguardo dell'anima a quella mutazione e l'anima apprenda inoltre il sapore congiungendo oltre la passione che è nel senso del gusto con il sapore esterno. Né quanto affermato nella descrizione [relativa al

²⁶ 213:« Item. Ubi est auditus in effectu? Est ad ipsum aer sonum deferens. Similiter est aer medium deferens odorem ad odoratum. eritur ergo quid sit medium deferens saporem ad gustum. Similiter quare ad hoc quod sit visus in effectu oportet quod ibi sit lux detegens manifestans colorem visui. Similiter ad hoc quod sit auditus prexigitur collisio corporum que sonora sint, [et] per illam collisionem detegitur et manifestatur eorum sonoritas auditui. Queritur ergo quid consimili modo detegens et manifestans saporem gustui? »

gusto] mette in discussione che il nervo o la forza del nervo apprenda, ma lo sguardo dell'anima²⁷.

Blund riprende qui la prima definizione di gusto quale *forza ordinata nel nervo espanso*, aggiungendo però che si tratta di un particolare nervo in grado di ricevere i cambiamenti prodotti dai sapori nel sensorio gustativo. Spetta poi all'anima o meglio alla volontà dell'anima decidersi di soffermarsi e riflettere su quel cambiamento, apprendendo in questo modo i sapori. La percezione, dunque, così come per Agostino, è un atto volontario dell'anima: senza l'*intentio* dell'anima non è possibile alcun tipo di percezione. L'idea dell'anima come vero soggetto percettivo è ribadita da Blund proprio nelle ultime battute di questo passo, là dove ribadisce che non il nervo sensorio, seppure in grado di ricevere i cambiamenti prodotti nel suo strumento dal sapore, apprende, ma l'anima²⁸, grazie alla cui attenzione volontaria rende in atto la facoltà gustativa la quale, fino al momento in cui non entra in contatto con il proprio oggetto, è in potenza atta a ricevere i sapori.

Per quanto riguarda, invece, la differenza tra gusto e tatto, Blund scrive:

Ad altro. Si deve dire perché il gusto non è una specie di tatto. Poiché il gusto è una forza ordinata in uno strumento che è acquoso per natura. Dunque, poiché il sapore deriva propriamente dalle sostanze acquose, dall'attitudine dello stesso strumento del gusto deriva che lo stesso riceva le impressioni dal sapore. Infatti è proprio del sapore essere in un tale soggetto quando lo stesso soggetto sia umido dove senza dubbio la natura acquosa sia predominante e così accade che la stessa lingua è spugnosa a causa della natura acquosa, come è evidente nella spugna e nella schiuma che hanno rare parti d'acqua perché sono di natura acquosa e si mescolano a parti aeree.

Da ciò deriva che la lingua è un membro flessibile e mobile, perché è per se stessa di natura acquosa e fluida e ha parti aeree a sé congiunte. Il tatto invece è una forza proveniente da una complessione temperata, dunque è di una specie diversa rispetto al gusto: essendo il gusto una forza che sorge per lo più secondo una natura acquosa. La maggior parte degli studiosi tuttavia dicono che il tatto è una forza ordinata in un nervo di natura terrena²⁹.

²⁷214: « Solutio. Dicendum est ad primum quod sensus descriptionis est: gustus est vis ordinata in nervo expanso, ut recepta inmutatione in strumentum gustus per saporem, convertens sit voluntas aciem animi illam inmutationem, et apprehendat anima saporem extra copulando passionem que est in sensu gustus cum sapore extra. Nec exigitur mdum sententiam descriptionis quod vel nervus vel vis nervi apprehendat, sed acies animi».

²⁸ Ritorna qui, ancora una volta, la questione, già vista precedentemente per quanto riguardo al concezione fisiologica agostiniana, della non riflessività dei sensi.

²⁹ 215 : «Ad aliud. Dicendum quod gustus non est species tactus. Quoniam gustus est vis ordinata in instrumento quod est aqueose nature. Unde, cum sapor habeat esse proprie in aquosa substantia, de aptitudine ipsius rumenti gustus est ut ipsum recipiat impressiones a sapore. Saporis enim est esse in subiecto tali cum ipsum subiectum sit aquosum, ubi, scilicet aquea natura sit predominans; et ideo contingit quod ipsa lingua est spongiosa propter aquosam naturam, ut patens est in spongia et spuma aque que raras habent partes, quia aqueose sunt nature e intermiscetur partes aeree. Unde contigit quod lingua est membrum flexibile et mobile, quia ipsa est aqueose nature que fluida est et habet partes aereas sibi admixtas. Tactus autem est vis proveniens a temperata complexione; unde alterius speciei est quam gustus: cum sit gustus vis surgens maxime secundum aquosam naturam. Dicitur tamen a pluribus auctoribus quod tactus est vis ordinata in nervo terree nature».

Nella prima parte della sua esposizione, Blund aveva osservato come generalmente il gusto sia considerato una sorta di tatto perché come questo si esercita per contatto: non si ha gusto, infatti, se non quando un corpo saporoso viene introdotto nella cavità orale, così come non si ha una sensazione tattile se un determinato oggetto non tocca il nostro corpo. Allo stesso modo aveva osservato che, così come ricadono nell'ambito tattile qualità non solo primarie, come il caldo e il freddo, ma anche qualità secondarie, come il liscio e il ruvido, non a torto si dice che il gusto che ha per oggetto i sapori, qualità non primarie, lo si può definire una sorta di tatto.

In questo passo, la prospettiva è radicalmente diversa, perché diversa è l'affermazione di partenza: il gusto non è una specie di tatto. Ad avvalorare questa tesi concorrono alcune osservazioni precise di Blund basate, per lo più, sulla natura specifica dei due diversi strumenti. Lo strumento del gusto, infatti, è di natura acquosa, mentre i più concordano nel dire che il tatto è di natura terrena. Il sapore, infatti, è generato dalle sostanze acquose e il sensorio del gusto è strutturato in modo tale da essere umido in modo che, anche un cibo di natura secca, una volta introdotto nella cavità orale e inumidito, possa rilasciare particelle saporose. L'attenzione di Blund è concentrata, in modo particolare, sulla lingua, uno degli strumenti del gusto, insieme ai denti, al palato. La lingua, definita qui un organo spugnoso, in grado cioè di attirare a sé l'acqua, è un membro flessibile e mobile, la cui funzione è quella di impastare i cibi perché acquistino sapore. Il gusto, di natura acquosa e non temperata non è, quindi, una specie di tatto.

Chiarito anche questo punto, a Blund non rimane altro che definire il meccanismo che rende possibile la percezione dei sapori da parte del senso del gusto:

Si deve dire che il mezzo che trasporta il sapore al gusto è la saliva, e per questo Aristotele dice nel libro *De anima* che senza saliva non vi è sapore in atto. La presenza di un sapore è lo scioglimento di un corpo saporoso attraverso l'ingresso dell'umidità³⁰.

Così come l'aria è il mezzo attraverso il quale giungono ai rispettivi sensi suoni e odori, la saliva è il mezzo che trasporta i sapori al gusto. La funzione della saliva, coadiuvata dalla lingua senza l'azione della quale i cibi non potrebbero essere impastati, è, infatti, quella

³⁰ 216. «Ad tertium. Dicendum quod medium deferens saporem gustui et saliva; et ideo dicit Aristoteles in libro de *De Anima* quod sine saliva non est sapor actu. Detectio saaporis est resolutio corporis saporiferi per subministrationem humiditatis».

di rilasciare particelle acquose che, secondo le parole dello stesso Blund, sciolgono i corpi saporosi, permettendo alle qualità di cibi e bevande e, dunque, ai sapori, di manifestarsi.

Secondo l'interpretazione di matrice avicenniana che Blund dà del processo conoscitivo, possiamo provare a trarre alcune conclusioni almeno per quanto riguarda il gusto. Una volta che il nervo sensorio, la cui natura è corporale, accoglie in sé la modificazione prodotta dal sapore di un corpo esterno, nell'uomo si crea una prima immagine sensibile di quel corpo saporoso. Tuttavia, la percezione di tale immagine, va nettamente distinta dal concetto di ricezione, considerata da Blund una specifica attività dell'anima. Solo la volontà dell'anima, infatti, e l'attenzione volontaria che questa rivolge all'oggetto, cibo o bevanda che sia, permette all'uomo di avere coscienza di quella immagine.

In linea con la tradizione agostiniana e con l'interpretazione aristotelica-avicenniana, la conoscenza, quella vera, è quindi un fatto interno all'anima. In questa prospettiva il mondo sensibile con i suoi oggetti e gli organi sensoriali chiamati a discernere le immagini sensibili, non costituiscono una fonte di conoscenza reale. Gli organi sensoriali, sono semplici strumenti dell'anima la quale, contrariamente a questi, non si limita solo a recepire le immagini del mondo sensibile, ma le rielabora, comprendendone le ragioni e quindi la reale natura.

Il ritorno ad un aristotelismo più “genuino”: Tommaso d'Aquino

La dottrina gnoseologica elaborata da Tommaso d'Aquino, entro il quadro della dottrina aristotelica, ci riporta a quello che potremmo definire un aristotelismo più “genuino” e una rivalutazione dell'importanza degli organi sensoriali, tra cui il gusto.

Ciò che caratterizza l'elaborazione è un doppio aspetto. Negativamente essa consiste nel rifiuto della concezione risalente ad Agostino che i medievali ritrovano anche in Boezio, secondo cui il conoscere si realizza in due tipi radicalmente distinti: l'uno è quello dipendente dall'esperienza e che si volge all'esperienza; l'altro procede da una illuminazione divina e realizza un contatto con la realtà intelligibile. Ciò che positivamente caratterizza la dottrina di Tommaso è innanzitutto che la conoscenza, per quanto complessa nei fattori che la governano, costituisce un processo intrinsecamente unitario. Non esistono due modi contrapponibili di conoscenza. Vi è per l'uomo, di fatto, una sola fonte di conoscenza: l'esperienza. Tutto ciò che diciamo conoscenza prende avvio dall'esperienza. Ciò non

comporta che il conoscere effettivo si riduca al conoscere sensibile. E' vero il contrario: non sussiste conoscenza che non sia di concetti universali. Che tutto si muova dall'esperienza non significa che il conoscere non possa attingere concetti universali e possedere dei principi veri ed universali su cui abbiano a reggere le dimostrazioni valide. Significa piuttosto che concetti del genere li realizza pienamente per energia propria e li realizza grazie al procedimento che gli è intrinsecamente connaturato. I due capisaldi della dottrina si tengono l'un con l'altro: il procedimento proprio del conoscere è l'astrazione che è ancorata all'esperienza ma va oltre l'esperienza: il principio di qualsiasi nostra conoscenza è nella sensibilità, ma il termine della conoscenza non è sempre dello stesso tipo.

Il fulcro del conoscere intellettuale umano per Tommaso consiste nella considerazione della forma della cosa presa a parte, idealmente separata, astratta dalla materia individuale a cui essa è indissolubilmente congiunta nelle cose. Tale considerazione è il risultato di una serie di atti di conoscenza che sottostanno alla legge naturale che governa il passaggio dalla potenza all'atto in ogni ente naturale. L'organo di senso è in potenza a sentire: il sensibile esterno lo attua nella sensazione; le sensazioni ricevono unità dal senso interno e si fanno immagini sensibili nella "fantasia"; esse sono l'intelligibile in potenza, limitato cioè ancora da tratti sensibili particolari; l'intelligibile passo in atto in grazia dell'astrazione da quei tratti, operata dall'intelletto agente; l'intelligibile così portato all'atto, porta all'atto l'intelletto che è in potenza atto a ricevere tutte le forme intelligibili, come il senso è la potenza ricettiva di tutte le forme sensibili.

Non vi è dubbio che per Tommaso l'intelletto non è qualcosa separato dall'anima, che egli intende aristotelicamente come atto e forma del corpo³¹. In polemica contro Averroè, Tommaso, nel *De unitate*, non manca di dimostrare come la teoria elaborata da quest'ultimo distrugga l'individualità determinata dell'atto di intendere: "secondo la tesi di Averroè non è possibile salvare la proposizione *quest'uomo intende*", ma distrugge l'individualità determinata dall'atto di volere³².

Animata dal principio che ogni natura operante deve aver in sé tutto ciò che è necessario per svolgere l'attività che le compete la dottrina di Tommaso segue tale principio

³¹ E' questa intrinsecità dell'intelletto e dell'anima la radice dello scontro con la dottrina di Averroè e dei suoi seguaci: come altrove anche qui, a riguardo dell'intelletto, essi corrompono la dottrina autentica di Aristotele, sostenendo che l'intelletto "che è in potenza tutte le cose" – secondo quanto Aristotele dichiara nel *De anima* (Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones de anima*, III, 8, 431b) è sostanza separata e unica per l'intero genere umano.

³² Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus*, trad. it. B. Nardi, *Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze, 1938, p.160

anche a riguardo dell'intelletto agente: anche questo è facoltà intrinsecamente propria dell'anima, non un che di separato da cui, come per dono, proverebbero le forme, come sostiene Avicenna (*dator formarum*). La dottrina di Tommaso segue ancora quel principio anche quando, di fronte alla tradizione di Agostino, sottopone la teoria dell'illuminazione divina a una interpretazione che la muta radicalmente e la rende incompatibile con la dottrina avicennistica. Parallelo a quel che è il contrasto con la dottrina averroista, si delinea così altro contrasto: con la dottrina degli agostiniani avicennizzanti per i quali l'intelletto agente è Dio che illumina l'anima umana.

Gnoseologia e fisiologia del gusto in Tommaso d'Aquino

Parlare del senso del gusto e dei cinque sensi in generale, come strumenti attraverso i quali conosciamo le qualità sensibili degli oggetti che ci circondano e, di conseguenza, il mondo, significa assegnare ai sensi, così detti corporali, un valore gnoseologico oltre che fisiologico. In questo capitolo si cercherà di tratteggiare a grandi linee la teoria gnoseologica di Tommaso attraverso l'analisi di alcuni passi più significativi delle sue opere, nel tentativo di fornire la chiave di lettura per la concezione tomistica dei sensi quali, appunto, strumenti di conoscenza del mondo esterno.

Riferimenti al problema della conoscenza si ritrovano sparsi qua e là in molte delle opere di Tommaso: dovendo in questa sede operare una scelta, si è deciso di concentrare l'analisi prevalentemente sullo studio delle questioni 78; 79; 84-89 e 94 della prima parte della *Summa Theologiae*¹.

La teoria della conoscenza in Tommaso d'Aquino: la complessità della vita sensitiva

Secondo Tommaso la conoscenza umana inizia con l'esperienza sensibile, la quale è attività non dell'anima sola, come riteneva Agostino, ma di tutto l'uomo, inteso come sinolo di anima e corpo: *sentire autem non est sine corpore*². Conoscenza umana ed esperienza sensibile rientrano nella complessa attività della vita sensitiva che si caratterizza per la presenza di ciò che viene definito come "coscienza" o "conoscenza sensitiva". Con la vita sensitiva ha inizio, infatti, quella che Tommaso chiama *immutatio spiritualis*, ossia la modificazione spirituale (la coscienza, appunto), che egli distingue dalla *immutatio naturalis*,

¹ Per quanto riguarda tale tematica, il testo principale su cui si basa la presente trattazione è l'Introduzione a Tommaso d'Aquino, di S. Vanni Rovighi, ID. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 7^a edizione, Roma-Bari, 1996, pp. 97-108.

Sempre della stessa autrice il terzo volume degli *Elementi di filosofia*, Brescia, 1963, pp. 107-137; Un testo fondamentale è, inoltre, B. NARDI, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1951.

² *S. Th.*, I.q.76, a.1, resp.: non si può sentire senza un corpo, dunque è necessario che il corpo sia una parte dell'uomo.

Per Agostino, invece, la sensazione è una modificazione del corpo che non sfugge all'anima.

cioè la modificazione naturale o fisica³. Nella questione 78 della prima parte della *Summa* dedicata alle potenze dell'anima, Tommaso, all'articolo 3, dedicato allo studio dei cinque sensi esterni, scrive:

[...]il senso è una potenza passiva, fatta per essere trasmutata dalle cose esteriori sensibili. Quindi l'oggetto esterno, causa della trasmutazione dei sensi, è propriamente ciò che viene percepito dal senso, e secondo le differenze di esso, si distinguono [tra loro] le potenze sensitive.

Ora, due sono le specie della trasmutazione: una fisica e una spirituale⁴. E' fisica quella modificazione in cui la forma del modificante è ricevuta nel soggetto modificato secondo l'essere fisico, come quando il calore è ricevuto nel corpo scaldato; viceversa è spirituale quella modificazione in cui la forma del modificante è ricevuta nel modificato secondo l'essere spirituale, come quando avviene che la forma del colore è nella pupilla che lo vede e che non per questo diventa colorata. Ora, per l'attività sensitiva occorre una modificazione spirituale in virtù della quale nell'organo di senso ci sia la presenza intenzionale della forma sensibile; altrimenti per la sensazione bastasse la sola modificazione fisica, tutti i corpi naturali sentirebbero quando fossero modificati.⁵

Dunque, quando il corpo animato è modificato da uno stimolo, si produce in esso, in quanto corpo, una *immutatio naturalis* (es. è naturale che il corpo, se messo in contatto con un corpo più caldo, si scaldi), ma in quanto animato, cioè possedente un'anima, il corpo *sente* il calore e questo suo sentire non si riduce all'essere scaldato (altrimenti tutti i corpi scaldati sentirebbero di essere scaldati, anche una pietra). Il sentire esige anche una *immutatio spiritualis* che renda conto delle qualità dell'oggetto che si conosce.

Per conoscere, l'uomo si serve dell'attività dei sensi esterni (vista, udito, olfatto, gusto e tatto, le cui sensazioni sono poi organizzate dai sensi interni, fino a dar luogo ai *phantasma*, ultimo prodotto dell'attività sensitiva. Nell'uomo, infatti, che oltre ad essere un animale cosciente, sensitivo, è soprattutto un essere razionale, è presente anche la conoscenza intellettuale⁶: l'uomo, cioè, non solo percepisce le modificazioni esterne, ma è anche in grado di riconoscerle e di interpretarle. Nell'uomo conoscenza sensitiva e conoscenza intellettuale non

3 Cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione* cit., p. 97.

4 Qui spirituale ha un significato analogico e l'analogia è tratta dall'aspetto comune a tutti i processi conoscitivi, ovvero l'intenzionalità. Ogni atto conoscitivo avviene per un superamento della materia e delle sue proprietà. Perciò la presenza dell'oggetto nel senziente non è una presenza fisica o materiale, e neppure è dovuta formalmente all'alterazione subita dall'organo, ma all'immagine intenzionale che questa provoca nel conoscente. E quest'ultimo ha quella particolare recettività in forza della sua superiorità sull'ordine fisico.

5 *S. Th.*, I, q. 78, a.3, resp.: «Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale; sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur».

6 E' con l'intelletto che l'uomo conosce per concetti universali ed è propria per questa sua caratteristica che si distingue dagli animali.

sono separate, ma costituiscono due aspetti complementari del processo grazie al quale l'uomo conosce se stesso e il mondo esterno⁷.

Dal momento che, secondo Tommaso – come si vedrà meglio in seguito –, il processo conoscitivo riguarda sia la facoltà sensitiva, cioè i sensi, sia la facoltà intellettuale, cioè l'intelletto, è opportuno soffermarsi brevemente su di essi prima di esporre il suo pensiero relativamente alla natura del processo conoscitivo stesso.

Le facoltà dell'anima coinvolte nel processo conoscitivo

Sofia Vanni Rovighi osserva che in Tommaso il *prius*, il primo dato della nostra vita cosciente, non è costituito dalla sensazione, ossia dalla conoscenza elementare (ad esempio quella di un sapore non ancora riconosciuto come il sapore di un frutto), ma dalla percezione, in cui le sensazioni si presentano già ordinate e raggruppate in unità e in cui sono impliciti elementi intellettivi.⁸

E' dunque possibile distinguere, nell'oggetto della percezione, diversi piani: 1. le qualità in senso stretto, che Aristotele chiama *sensibilia per se propria*; 2. l'estensione, la figura e il movimento locale, che Aristotele chiama *sensibilia per se communia*; 3. certe configurazioni, strutture, aspetti che non sono riducibili ai piani precedenti; 4. gli aspetti connessi con quello di *essere* e che ci sono dati mediante i concetti. Per cogliere i differenti piani oggettuali, l'uomo mette in atto diverse capacità che Tommaso e, in generale, gli scolastici chiamano *facoltà*.⁹ Iniziamo con ordine.

I sensi esterni

Si è già ricordato come l'uomo conosca il mondo esterno primariamente attraverso i sensi. Spetta ai cinque *sensi esterni*¹⁰, altrimenti detti potenze conoscitive, infatti, indagare e

⁷ Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit. p. 108.

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 108-109.

⁹ Con il termine *facoltà* si devono intendere le potenze per cui un soggetto è strutturalmente capace di compiere determinate attività. La presente trattazione delle facoltà dell'anima umana coinvolte nel processo conoscitivo segue lo schema contenuto nel terzo volume di VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia* cit. pp. 120-130 e 133-137: ad esso si rimanda per ulteriori approfondimenti.

¹⁰ Sull'attività dell'uomo e la sua conoscenza, sull'anima e le sue facoltà, sui sensi esterni e sensi interni in Tommaso cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano, 1982, pp. 62-81.

scoprire le qualità, proprie e comuni, dei sensibili. Tommaso distingue i sensi esterni in *superiori* (vista e udito) e *inferiori* (olfatto, gusto, tatto): i primi sono *maxime cognoscitivi*, poiché in essi prevale l'elemento propriamente conoscitivo (la modificazione spirituale); nei secondi prevale l'elemento affettivo, nel senso cioè della modificazione di un organo corporeo (la modificazione naturale). Definito il senso una potenza passiva, fatta per essere trasmutata dagli oggetti esterni¹¹, Tommaso, sempre nella *Summa*, dopo aver descritto i due tipi di trasmutazione possibile dei sensi, quella spirituale e quella fisica, scrive:

Vi sono però dei sensi, come la *vista*, nei quali si ha soltanto una trasmutazione spirituale. In altri, invece, vi è pure quella fisica; o esclusivamente per parte dell'oggetto, ovvero anche per parte dell'organo. Da parte dell'oggetto si ha una trasmutazione fisica di carattere spaziale nel suono, che è oggetto dell'*udito*; poiché il suono è causato da una percussione e dalla vibrazione dell'aria. Si attua invece mediante un'alterazione nell'odore, che è oggetto dell'*olfatto*; essendo necessario che il corpo, per emanare l'odore, sia in qualche modo alterato dal caldo. Da parte poi dell'organo, si ha una trasmutazione fisica nel *tatto* e nel *gusto*: infatti a toccare cose calde la mano si riscalda e la lingua a contatto con i corpi umidi si inumidisce. Ma gli organi dell'olfatto e dell'udito nel sentire non subiscono trasmutazioni fisiche se non in maniera del tutto accidentale¹².

Date queste considerazioni a Tommaso non rimane altro che affermare e sottolineare il carattere di preminenza assegnato al senso della vista, istituendo una vera e propria scala gerarchica dei sensi, dal più perfetto al meno perfetto:

Pertanto, poiché funziona senza mutazione fisica dell'organo e dell'oggetto, è il senso più spirituale e perfetto, e più universale. Viene poi l'udito, seguito dall'odorato. Essi comportano entrambi una mutazione fisica da parte dell'oggetto; tuttavia il moto locale è più perfetto, e, in ordine di natura, anteriore rispetto al moto di alterazione, come prova Aristotele. Invece il tatto e il gusto sono i sensi più materiali[...] Da ciò deriva che i primi tre sensi non operano servendosi di un mezzo immanente [al soggetto], perché nessuna trasmutazione fisica deve alterarne l'organo, come invece avviene per questo due ultimi sensi¹³.

I sensi interni

Per quanto riguarda il terzo piano oggettuale, quello cioè riguardante strutture, aspetti, non indagabili dai sensi esterni, Tommaso ammettere l'esistenza di altre facoltà sensitive, che gli

Sui sensi esterni cfr. anche R. VERNEAUX, *Psicologia. Filosofia dell'uomo*, Brescia, 1966, pp. 54-65

¹¹ *S. Th.*, I, q. 78, a. 3

¹² *S. Th.*, I, q. 78, a. 3.

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3.

Il P. WEBERT osserva che tutta questa costruzione "procede dalla fisica antica, e specialmente dalla teoria degli elementi. Perciò tutte queste sottili distinzioni dovrebbero essere riviste in base alla fisica e alla fisiologia moderna" (op. cit., p. 358)

scolastici chiamano *sensi interni*¹⁴ e di cui Tommaso discute sempre all'interno della stessa questione, la 78, ma nel IV articolo.

Nel suo *rispondo* ai quesiti relativi al numero dei sensi interni, Tommaso, dopo aver illustrato il perché sia necessario agli animali, così come gli uomini, possedere dei sensi interni oltre che quelli esterni, scrive:

Concludendo, per apprendere le qualità sensibili servono i sensi propri e il *sensu comune*, della cui distinzione parleremo in seguito. Per raccogliere però e per conservare queste percezioni abbiamo la *fantasia* o *immaginativa*; essendo appunto la fantasia o l'immaginativa, che è la stessa cosa, una specie di ricettacolo delle forme apprese per mezzo dei sensi. Per apprendere invece quei dati intenzionali, che sfuggono ai sensi [propri], abbiamo l'*estimativa*. Finalmente, per conservare questi ultimi abbiamo la *memoria*, che è come un ricettacolo di codesti dati intenzionali. E ne abbiamo la riprova dal fatto che negli animali il motivo di un ricordo proveniente da qualcuno di codesti dati intenzionali, cioè dall'essere una data cosa nociva o vantaggiosa. Tra questi dati intenzionali va pure computata la percezione del passato in quanto tale, che è oggetto della memoria¹⁵.

A questo punto Tommaso si sofferma a fare alcune considerazioni sulla percezione negli uomini e negli animali, rilevando come la reale differenza tra questi, non risieda tanto nei meccanismi percettivi, quanto piuttosto nella capacità dell'uomo di ragionare sulle cose:

Si deve ancora notare che, riguardo alle percezioni dei sensi, non vi è differenza tra l'uomo e gli altri animali; analoghe infatti sono le trasmutazioni subite da parte degli oggetti sensibili esterni. Vi è differenza invece quanto ai dati intenzionali sopra ricordati: poiché gli altri animali li percepiscono solo per un certo istinto naturale, mentre l'uomo può arrivarci anche mediante una specie di ragionamento. Perciò quella potenza, che negli altri animali è chiamata *estimativa naturale*, nell'uomo viene detta *cogitativa*, poiché raggiunge queste immagini intenzionali mediante una specie di ragionamento. Ecco perché queste facoltà, alle quali i medici assegnano come organo determinato la parte centrale del cervello, è chiamata anche *ragione particolare*, infatti essa raccoglie i dati conoscitivi concreti, come la ragione intellettuale raccoglie quelli universali. Quanto poi alla memoria, l'uomo non solo possiede, come gli altri animali, la capacità di ricordare spontaneamente il passato; ma possiede pure la reminiscenza, mediante la quale cerca di evocare i ricordi con un procedimento quasi sillogistico sui dati conoscitivi concreti e individuali¹⁶.

14 Cfr. VERNEAUX, *Psicologia* cit., pp. 66-77

La complessità di questa teoria dei sensi interni è, in qualche modo, giustificata da Tommaso con queste parole: poiché la natura non manca di ciò che è necessario, ci devono essere tante attività dell'anima sensitiva quante ne occorrono per spiegare la vita di un perfetto animale. E poiché alcune di queste attività non possono essere ridotte ad un unico principio, richiedono diverse potenze, non essendo la potenza dell'anima nient'altro che il principio prossimo dell'operazione dell'anima. *S. Th.*, q. 78, a.4, resp.: «cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae».

15 *S. Th.*, I, q.78, a.4, resp.:

16 *S. Th.*, I, q.78, a.4, resp.:

I sensi interni, quindi, per Tommaso sono quattro e non cinque come invece ammetteva Avicenna, il quale, sempre secondo le parole di Tommaso:

[...]ammette una quinta potenza tra l'estimativa e l'immaginativa, che unisce o scompone le immagini fantastiche; come succede, per es., quando noi, mediante le immagini dell'oro e del monte, componiamo l'immagine unica del monte d'oro che non abbiamo mai visto. Questa operazione però non la riscontriamo negli animali, ma solo nell'uomo, la cui facoltà immaginativa è già capace di tanto. A quest'ultima attribuisce il fatto anche Averroè, nel suo libro *De sensu et sensibilibus*¹⁷.

Dunque, – non è necessario porre che quattro facoltà interne nella parte sensitiva, e cioè: il senso comune e l'immaginativa, l'estimativa e la memoria¹⁸.

I. Una prima facoltà sensitiva interna è costituita, dunque, dalla coscienza sensitiva, che Aristotele e gli scolastici chiamano *sensu comune*. Al senso comune, che non si rivolge direttamente ai sensi esterni, ma alle sensazioni trasportate da questi, spetta il compito di distinguere non solo un colore da un altro, ma, ad esempio, un colore da un sapore o un sapore da un odore. E' grazie al senso comune, infine, che noi abbiamo coscienza di sentire e di essere modificati. Scrive Tommaso, nella *Summa*:

Il [primo]senso interno è chiamato *comune* [...] in quanto è radice comune e principio di tutti i sensi esterni.

Il senso proprio giudica del proprio oggetto sensibile, discernendo un oggetto dagli altri che cadono sotto lo stesso senso; [l'occhio], per es. discerne il bianco dal nero o dal verde. Se si tratta invece di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che chi distingue due cose diverse, le conosca ambedue. E' quindi necessario che un tale giudizio appartenga al senso comune, nel quale vengono a confluire tutte le percezioni dei sensi come a un termine comune e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse[...]¹⁹

II. Un secondo senso interno è costituito dall'*immaginazione* o *fantasia*²⁰. Quando si percepisce qualcosa, si ricavano informazioni sull'oggetto sensibile verso il quale si è rivolta

La distinzione tra memoria e reminiscenza risale ad Aristotele, il quale scrive: "Differisce la memoria dalla reminiscenza non solo a cagione del tempo [le cui circostanze si riscontrano solo nella memoria], ma anche perché, mentre molti altri animali partecipano la memoria, la reminiscenza non è concessa ad altri animali all'infuori dell'uomo. E il motivo sta nel fatto che la reminiscenza è una specie di sillogismo o ragionamento: infatti chi ha la reminiscenza prende a ragionare da quello che gli si mostra, o che ascolta, o che lo colpisce in qualche modo per primo, facendo una induzione. E l'induzione è concessa dalla natura soltanto a quegli esseri, al quale appartiene la capacità di deliberare" (ARISTOTELE, *De me. Et rem.*, c.2)

¹⁷La dottrina dei sensi interni è stata largamente rielaborata dai filosofi arabi e poi ripresa dalla scolastica. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis* (P. II, tract.1, qq. 33-40)

¹⁸*S. Th.*, I, q.78, a.4, resp.

¹⁹*S. Th.*, I, q.78, a.4, sol.

²⁰Avicenna, come farà notare s. Tommaso, porta al numero di cinque le facoltà sensitive interne, sdoppiando l'immaginazione dalla facoltà preposta alla riproduzione delle immagini fantastiche.

la propria attenzione²¹. Le informazioni ricavate, poi, si depositano nella nostra mente e, una volta depositatesi, noi abbiamo la capacità / possibilità di rievocarle a nostro piacimento, sotto l'azione di stimoli appropriati, anche senza la presenza dell'oggetto stesso.

III. Spetta poi al terzo dei sensi interni, ovvero alla *memoria sensitiva*, ricordarsi delle immagini apprese e riconoscerle come, appunto, oggetti-nozioni già apprese.

Su queste due potenze conoscitive, fantasia e memoria, Tommaso scrive:

Una potenza può nascere dall'anima mediante un'altra, come si è detto; per lo stesso motivo l'anima può essere il subietto di una potenza mediante un'altra potenza. E' proprio sotto questo aspetto che la fantasia e la memoria si dicono modalità del centro primigenio della sensibilità²².

IV. La conoscenza sensitiva, infine, è anche apprensione degli oggetti nei loro aspetti di utile o nocivo. Tale capacità, che costituisce l'ultimo senso interno, è detta *aestimativa* se riferita agli animali, *cogitativa* se riferita agli uomini²³. Scrive Tommaso:

Sebbene l'operazione dell'intelletto abbia origine dal senso, tuttavia l'intelletto conosce, nella cosa percepita dal senso molto più di quello che possa percepire il senso. Allo stesso modo fa l'estimativa, benché in grado inferiore²⁴.

E ancora, sulla facoltà cogitativa e sulla memoria:

La cogitativa e la memoria hanno nell'uomo tanta eccellenza, non per quello che è proprio della parte sensitiva, ma a motivo dell'affinità e vicinanza con la ragione universale, per una certa ridondanza. Perciò esse sono facoltà non diverse ma identiche, benché più perfette degli altri animali²⁵.

L'intelletto e la formazione dei concetti universali

La rappresentazione mentale degli oggetti conosciuti, il *phantasma*, rappresenta - come si è già detto - l'ultimo atto dell'attività sensitiva. Il *phantasma* è sempre del particolare: di questo oggetto qui, di questo uomo qui, tuttavia, se io non possedessi i concetti universali di uomo e tavolo, non potrei definire gli oggetti in cui mi imbatto. Uomo e tavolo hanno un significato

²¹ L'atto di percezione presuppone sempre da parte del soggetto percipiente un atto di volontà: è la volontà di soffermarmi su quell'oggetto che rende possibile la percezione di quell'oggetto.

²² *S. Th.*, q.78, a.4, sol.

²³ Sofia Vanni Rovighi, definisce la facoltà cogitativa *quasi un raziocinio sul particolare*, cfr. ID., *Introduzione* cit., p. 98

²⁴ *S. Th.*, q.78, a.4, sol.

²⁵ *S. Th.*, q.78, a.4, sol.

applicabile a più individui e sono, in questo senso, oggetti universali. Formarsi un concetto universale - afferma Sofia Vanni Rovighi - vuol dire appunto leggere in un *phantasma* un significato universale, una essenza una *quidditas*, saper dire, sia pure grossolanamente (poiché non conosciamo certo le essenze specifiche delle cose) che cosa è quello che abbiamo percepito²⁶. E' il quarto piano oggettuale: quello dei concetti.

Contrariamente il *phantasma*, che è individuale e materiale e può essere pensato come il prodotto di un soggetto conoscitivo corporeo (è l'apprensione di un oggetto particolare, dato *hic et nunc*), il concetto, che esprime una nozione universale, astratta, atta ad esprimere l'essenza di qualcosa (risponde alla domanda che cos'è), non può essere espresso da un soggetto corporeo, ma esige una facoltà conoscitiva spirituale: l'intelletto²⁷, che nell'uomo non è la sua essenza, ma una potenza dell'anima:

[...] l'intelletto è una potenza dell'anima, e non l'essenza stessa dell'anima.
[...] Ora in Dio soltanto l'intendere si identifica col suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto s'identifica con l'essenza; mentre nelle altre creature intellettuali, l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente.²⁸

Ora, il nostro intelletto non conosce sempre in atto, ma acquista la conoscenza delle cose, ossia passa dalla potenza all'atto: Tommaso chiama questa capacità di conoscenza con il termine aristotelico di intelletto possibile²⁹. Affinché questa capacità di conoscenza si attui, occorre che l'intelletto sia determinato a conoscere questo o quello, che riceva una *immutatio*, una *species*³⁰. E poiché la conoscenza dell'intelletto è conoscenza dell'universale e

²⁶ S. VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, Brescia, 1963, p. 72

²⁷ S. Th., I.q.84, a.6 [“se la cognizione intellettuale derivi dalle cose sensibili”]

Con intelletto, dunque, si definisce la capacità o facoltà dell'uomo di apprendere l'universale, il concetto esprime l'essenza di un oggetto, distinta dalla capacità di apprensione del singolare. “Conoscere per concetti universali - osserva Sofia Vanni Rovighi - è la caratteristica che dimostra la superiorità dell'anima umana, il suo non essere totalmente coinvolta nel corpo”, Cfr. ID., *Introduzione* cit., p.98

²⁸ Solo in Dio - prosegue Tommaso - il comprendere è il suo essere; perciò solo in Dio l'intelletto coincide con la sua essenza. In tutte le altre creature intellettuali è una potenza dell'intelligente.

Cfr. S. Th., q. 79, a. 1, resp. : intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. [...] In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est eius essentia. In omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis”

²⁹ Per Tommaso l' intelletto *possibile* è una facoltà propria di ogni singolo uomo [*hic homo intelligit*] e non sostanza separata unica per tutti gli uomini, come voleva Averroè. Chiarisce Sofia Vanni Rovighi: alla spiegazione averroistica (cfr. sempre della stessa studiosa la p. 63 di *gnoseologia*) Tommaso obietta che, nella teoria di Averroè, verrebbe a costituirsi tra l'intelletto possibile separato ed unico e l'uomo singolo (che gli fornisce i fantasmi, dai quali è astratta la *species intelligibilis*) solo una unità intenzionale e non una unità ontologica. Come infatti c'è solo identità intenzionale fra il colore veduto e la vista che lo vede, così, nella posizione averroistica, ci sarebbe solo identità intenzionale fra il fantasma e l'intelletto possibile.

³⁰ Caratteristica dell'intelletto possibile è di essere “passivo”: non conosce, cioè, attualmente se non è determinato a conoscere da qualcosa di esteriore. Per dirla con le parole di Sofia Vanni Rovighi: “per Tommaso

non esistono universali in natura³¹, è necessario che la *species* capace di determinare l'intelletto possibile sia elaborata da una attività che metta in luce, nel *phantasma*, quel significato intelligibile che l'intelletto possibile deve scorgervi. Tale attività è l'astrazione ed è opera di quello che Tommaso definisce come intelletto agente³².

Platone - osserva san Tommaso seguendo Averroè-, non aveva bisogno di ammettere l'intelletto agente, perché riteneva che l'uomo avesse una intuizione dell'intelligibile puro e chiunque ammette tale teoria non ha bisogno di ammettere astrazione e intelletto agente - o anche se li ammette, perché presenti in una tradizione dalla quale attinge - affida loro un ruolo secondario marginale, come coloro che ammettono l'illuminazione agostiniana. Scrive Tommaso:

[...] secondo l'opinione di Platone non vi era alcuna necessità di porre un intelletto agente che rendesse gli oggetti intelligibili in atto, ma semmai [qualcosa o qualcuno] che desse la luce intelligibile all' intelligente. Platone ammise, infatti, che le forme delle cose naturali sussistessero per sé senza materia e fossero perciò intelligibili³³ [in atto], poiché una cosa è intelligibile in atto in quanto è immateriale; e chiamava tali forme *specie* o *idee*³⁴.

Ma chi afferma che tutta la conoscenza umana comincia con l'esperienza sensibile, affermando però, allo stesso tempo, che non tutta la conoscenza umana si risolve nella conoscenza sensibile; chi afferma che il significato intelligibile delle cose può essere letto solo in un fantasma, ma è più del fantasma, deve ammettere una attività elaboratrice di quel significato, ovvero una astrazione operata dall'intelletto agente:

Ma poiché Aristotele non ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia³⁵ (infatti le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto), ne

l'anima non pensa sempre, pensa solo quando qualcos'altro la determina a pensare", cfr. ID., *Introduzione* cit., p. 99.

³¹ Gli oggetti che vediamo e che tocchiamo sono tutti singolari, mentre l'universalità è il carattere che il nostro intelletto dà all'oggetto appreso: l'universale è dunque un concetto dell'oggetto elaborato dal nostro intelletto.

³² Anche intelletto *agente* è facoltà propria di ogni singolo uomo e non sostanza separata unica per tutti gli uomini, come intendevano Averroè e Avicenna. Il conoscere, intellettivamente, infatti, è caratteristica dell'uomo: dunque, ogni natura deve avere in sé ciò che le è necessario per svolgere le attività che le sono proprie [S. Th., I., q.79, a.4 ["se l'intelletto agente faccia parte dell'anima"]

³³ Cfr. PLATONE, *Timeo*, c.18; *Parmenide*, c.6; *Fedro*, cc.48,49

³⁴ S. Th., I, q.79, a. 3, resp. «[...]secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligentis. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et huiusmodi vocabat species sive ideas [...]».

³⁵ La posizione di Aristotele, che l'Aquinate condivide appieno, è dettata da motivi "scientifici", di ordine metafisico e di carattere gnoseologico. Ecco come Tommaso, tra l'altro, difende il valore della critica aristotelica: «Se ciò fosse vero [la teoria platonica] bisognerebbe che le cose di per sé più intelligibili fossero per noi le meglio conosciute. Il che invece è falso in modo patente.; infatti per noi è più intelligibile quanto si

seguiva che le nature o forme delle cose sensibili, che conosciamo, non fossero intelligibili in atto [...] E' necessario, dunque, porre da parte dell'intelletto una facoltà che renda intelligibili in atto gli oggetti per astrazione delle specie dalle condizioni materiali: e per questo è necessario porre l'intelletto agente³⁶.

La questione è di ordine metafisico: le forme delle cose sensibili si trovano nella materia, la quale non è intelligibile; devono quindi essere astratte da essa per diventare intelligibili in atto e questa astrazione avviene ad opera dell'intelletto agente. Nella *Summa contra Gentiles* si legge:

L'anima intellettiva infatti ha un aspetto in atto al quale il fantasma è in potenza: ed è in potenza a qualche cosa che si trova in atto nei fantasmi. La sostanza dell'anima umana ha infatti l'immaterialità, e [...] per questo ha una natura intellettuale, poiché ogni sostanza immateriale è tale. Ma per questo non ha ancora l'assimilazione intenzionale a questa o a quell'altra cosa, assimilazione necessaria perché la nostra anima possa conoscere questa o quell'altra cosa: ogni conoscenza infatti avviene secondo una similitudine del conosciuto nel conoscente. L'anima intellettiva è dunque in potenza alle similitudini determinate delle cose da noi conoscibili, che sono le nature delle cose sensibili, le quali sono presentate a noi dai fantasmi. Ma i fantasmi non hanno ancora raggiunto l'essere intelligibile: poiché sono similitudini delle cose sensibili anche secondo le condizioni materiali, che sono le proprietà individuali, e sono inoltre negli organi materiali. Perciò non sono intelligibili in atto. E tuttavia, poiché in questo uomo, la cui similitudine rappresentano i fantasmi, si può cogliere una natura universale spogliata da tutte le condizioni individuanti, i fantasmi sono intelligibili in potenza. Perciò hanno l'intelligibilità in potenza, e la determinatezza di similitudine con le cose in atto. Nell'anima intellettiva, invece, accadeva il contrario. Vi è dunque nell'anima intellettiva una facoltà che agisce sui fantasmi, rendendoli intelligibili in atto: e questa potenza dell'anima si chiama intelletto agente. E vi è in essa una facoltà che è in potenza alle similitudini determinate delle cose sensibili: e questa potenza è l'intelletto possibile³⁷.

avvicina maggiormente ai sensi, e che di suo è meno intelligibile. Questo spinse Aristotele a sostenere che i nostri dati intelligibili non sono delle realtà per se stese intelligibili, ma che derivino dalle cose sensibili». Cfr. *Contr. Gent.*, c.77.

36 *S. Th.*, I, q.79, a. 3, resp.: «Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturae, seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. [...] Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae facit intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem».

³⁷ *Cont. Gent.*, II, 7: «Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatis actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et [...] ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in conoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc nomine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur

Una precisazione: intelletto possibile e intelletto agente non sono cose diverse, ma diverse potenze per le quali un unico soggetto, l'uomo, può compiere diverse attività, che sono necessarie a spiegare un fatto attestato dall'esperienza: la conoscenza di un oggetto mediante concetti universali.

Il processo conoscitivo

L'attività dell'intelletto agente non è il conoscere, ma una attività previa al conoscere : l'elaborazione, mediante astrazione, di una *species* capace di determinare l'intelletto possibile, in virtù del quale l'uomo conosce. Si tratta ora di vedere in che cosa consista questa elaborazione e come si attui la conoscenza vera e propria. L'intelletto (possibile) che, in quanto conoscente, è pura potenza, pura apertura all'oggetto, quando è attuato dalla specie intelligibile, passa all'atto, ossia conosce; ma poiché l'oggetto conosciuto dall'intelletto non è la realtà così come è in se stessa, nel suo modo di essere individuo, ma è la realtà di un suo significato universale, l'intelletto possibile deve esprimere questo significato (*verbum mentis*), che è propriamente il concetto³⁸:

L'intelligente nel conoscere suppone quattro momenti: cioè **1.** la cosa che è conosciuta, **2.** la specie intelligibile (impressa) dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere, **3.** il suo atto di conoscere (intelligere) e **4.** il suo concetto (conceptio intellectus). Il quale concetto differisce dalle tre cose predette. Dalla cosa conosciuta, poiché la cosa conosciuta può essere anche fuori dall'intelletto, mentre il concetto è solo nell'intelletto; inoltre il concetto è ordinato alla cosa conosciuta come a fine, infatti l'intelletto forma in sé il concetto di una cosa per conoscerla. Il concetto differisce anche dalla specie intelligibile (impressa): infatti la specie intelligibile dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere si considera come principio dell'atto di conoscenza, poiché ogni agente opera in quanto è in atto, ed è in atto in virtù di una forma che è quindi il principio dell'attività [mentre il concetto è termine dell'atto di conoscenza]. Il concetto differisce poi dall'operazione dell'intelletto [dall'atto di conoscenza] perché detto concetto è considerato come termine dell'operazione e come formato da questa. L'intelletto infatti con la sua attività forma la definizione delle cose, o anche una proposizione affermativa o negativa, e questo concetto dell'intelletto in noi si dice propriamente verbo: questo è infatti ciò che è significato dalla parola esteriore; la voce esteriore, infatti, né significa la cosa conosciuta (immediatamente) né la specie intelligibile, né l'atto di conoscenza; ma significa il concetto dell'intelletto, mediante il quale il concetto è riferito alla cosa³⁹.

intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis».

³⁸ I., q.34, art.1; Quodl., V, art.9

³⁹ *De Pot.*, q. 8, a. 1: «Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est

Si è detto che secondo Tommaso non c'è intuizione dell'intelligibile, ma c'è solo intuizione dell'intelligibilità del mondo sensibile, e tale intuizione è resa possibile dall'astrazione. La tesi che l'uomo conosce l'intelligibile solo mediante il sensibile è giustificata da Tommaso in base alle sue considerazioni metafisiche dell'uomo. L'intelletto umano è facoltà di un'anima spirituale, ma forma del corpo, è nato quindi per cogliere l'intelligibilità del corporeo, non per intuire l'intelligibilità sussistente⁴⁰. In altre parole: l'oggetto proprio dell'intelletto umano in questa vita terrena è la *quidditas sive natura in materia corporali existens*: il che non vuol dire che l'intelletto umano conosca solo i corpi perchè - prosegue Tommaso - *et per naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit*⁴¹. Dunque, l'affermazione che oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza delle cose corporee non contraddice - come rileva Sofia Vanni Rovighi - quanto Tommaso afferma nel *De veritate* in cui sostiene che: la prima nozione dell'intelletto è quella di ente⁴², poiché ciò che per primo concepiamo come ente, ciò in cui troviamo per la prima volta l'essere è il mondo corporeo⁴³.

La tesi secondo cui l'intelletto trova il suo oggetto astraendolo dal sensibile, fa dire a Tommaso che:

è impossibile che il nostro intelletto nella vita presente, in cui è unito a un corpo passibile, possa avere un'intellezione senza volgersi ai fantasmi⁴⁴

Tommaso giunge a questa conclusione dopo una lunga riflessione e dopo aver passato in rassegna, confutandole, alcune teorie sulla conoscenza, di filosofi che lo hanno preceduto⁴⁵.

interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem».

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I., q.85, a.1

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q.84, a.7, resp.: «[...] oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono le quiddità o nature, che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; e mediante queste quiddità delle cose visibili l'uomo può salire ad una certa conoscenza delle cose invisibili».

⁴² Cfr. *De Ver.*, I, I: «Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes cognitiones resolvit est ens».

⁴³ VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia* cit., p. 75

⁴⁴ *S. Th.*, I, q.84, art.7

⁴⁵ I. La prima teoria che Tommaso confuta nella I parte della Summa, alla q.84, è quella sensista dei filosofi Presocratici o "naturalisti", i quali, ritenendo che l'anima conoscesse i corpi servendosi della propria essenza e

L'uomo ha bisogno dei sensi per conoscere

In particolar modo, Tommaso, ammette che se l'uomo conoscesse attraverso idee innate, non avrebbe bisogno dei sensi per intendere il mondo esterno. L'assurdità di tale affermazione è dimostrata da Tommaso con un esempio semplicissimo: chi, infatti, è manchevole in uno dei sensi, in nessun modo potrà conoscere gli oggetti propri di quel senso. Secondo l'esempio stesso di Tommaso, un uomo nato cieco non potrà mai avere alcuna nozione dei colori. Questa è una prova ulteriore che attesta la dipendenza del nostro intelletto dall'esperienza

ammettendo che la forma della cosa conosciuta si trovasse nel soggetto conoscente, così come nella realtà, finirono con l'asserire che ogni nostra conoscenza è materiale, eliminando la distinzione tra l'intelletto e sensi [S. Th., I, q.84, a.2]. Tommaso rimprovera ai Presocratici, di non aver compresi la natura immateriale dell'atto intellettuale, e quindi dell'intelletto umano stesso e di aver confuso l'intelletto con i sensi. Inoltre, Tommaso afferma che solo Dio conosce tutto mediante la propria essenza, poiché è una sua prerogativa contenere nella propria essenza tutte le cose in modo immateriale [cfr. S. Th., I, q.14 e De Ver., q. 2.]; non così, invece, l'anima umana, e neppure l'angelo[sulla natura degli angeli I., q.50-53; sulla natura della conoscenza angelica, S. Th., I, q.54-58, in particolare S. Th., I, q.55, a.1.

II. La seconda tesi confutata da Tommaso è quella idealistica di Platone. A Platone va merito di aver compreso la natura immateriale dell'anima intellettuale, che conosce senza la materia. Il suo errore fu, però, quello di rimanere ancorato al principio secondo cui il fatto conoscitivo è dovuto all'affinità radicale e sostanziale tra oggetto e soggetto. Referente dell'intelletto immateriale umano, diventò, dunque, secondo l'ideologia platonica, il mondo delle idee immateriali, nel quale le forme delle cose conosciute sussistevano separate dalla materia. Tommaso osserva che per conoscere cose di cui è possibile avere l'evidenza, quali sono quelle sensibili e corporee, non occorre mettere in campo altre realtà, che non possono costituire le loro essenze, avendo un altro modo di essere. [S. Th., I, q.84, a.1]. In altre parole, Tommaso ammette che è possibile che l'intelletto, facoltà spirituale e immateriale, conosca le cose materiali perché è possibile la formazione, e quindi la ricezione, di una loro immagine intellettuale.

III. La terza teoria non condivisa da Tommaso è l'*innatismo* (collegata all'idealismo platonico), secondo la quale l'anima umana, in quanto creata da Dio, conoscerebbe tutte le cose per mezzo di idee innate grazie al fatto che l'intelletto - come pensava Platone - fosse per natura dotato di tutte le specie intelligibili. Tale affermazione - osserva Tommaso - mal si concilia con la stretta dipendenza dei nostri concetti dall'esperienza sensibile: l'intelletto va concepito, secondo l'insegnamento aristotelico, come una *tabula rasa*. L'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma che inizialmente è in potenza tutte le specie intelligibili [S. Th., I, q.84,a.3].

IV. L'ultima teoria sulla conoscenza intellettuale che Tommaso analizza è la teoria agostiniana dell'*illuminazione*. Secondo Agostino l'idea che le forme delle cose sussistano separate da esse e senza la materia, era mal conciliabile con la fede (l'opinione di Platone è giudicata contraria alla fede per due motivi: primo, perché egli riteneva sussistenti non soltanto le essenze delle cose sensibili, ma anche la sapienza, la vita e le altre perfezioni fuori di Dio; secondo, perché queste forme venivano considerate come creatrici, mentre la creazione spetta unicamente a Dio). Tuttavia, il carattere di necessità e universalità che hanno certi nostri giudizi (quelli con i quali esprimiamo le verità necessarie) si potevano spiegare solo con una illuminazione che ci viene da Dio, in cui sono le idee di tutte le cose. Agostino, invece delle idee platoniche, ammise che nella mente divina esistono le ragioni (eterne) di ogni cosa creata e che in forza di tali ragioni tutti gli esseri ricevono la loro forma, e la nostra anima conosce tutte le cose. Ora, se con la dottrina dell'illuminazione si intende dire che le idee divine costituiscono l'oggetto stesso della nostra conoscenza intellettuale, la teoria - secondo Tommaso - non risponde a verità, poiché conoscere le idee divine significa conoscere l'essenza di Dio: ma per l'uomo ciò, nello stato della vita presente, non è possibile. Se invece si intende affermare che le idee divine costituiscono la *causa efficiente* della nostra conoscenza intellettuale, la teoria è allora vera, poiché da Dio e dalle idee divine ogni cosa trae la sua verità ontologica e la sua intelligibilità[Cfr. S. Th., q. 84, a. 5. Si veda anche VANNI ROVIGHI, *Elementi* cit., vol. III, p. 133]. In ogni caso, Tommaso afferma che per poter avere la nozione delle cose materiali sono richieste, oltre la luce intellettuale che è in noi (e quindi oltre la partecipazione delle ragioni eterne), anche le specie intellettive astratte dalle cose.

sensibile, e che sottolinea come la funzione dell'intelletto sia quella di rielaborare il materiale ricevuto dai sensi.

Tommaso arriva dunque a scartare tutte quelle teorie, come quella platonica e quella avicenniana⁴⁶, secondo le quali le idee deriverebbero nell'anima dalle intelligenze separate; più precisamente, dalla partecipazione dell'anima a tali sostanze, attraverso cui otterrebbe la nozione delle cose (allo stesso modo in cui la materia corporea partecipa delle idee per l'esistenza). Il motivo di tale rifiuto è duplice: sul piano psicologico queste dottrine hanno il grave inconveniente di non tenere in debita considerazione l'esperienza; sul piano metafisico non giustificano l'unione dell'anima con il corpo. Non si può dire infatti che l'anima intellettiva si unisce al corpo a vantaggio del corpo; poiché la forma non è per la materia, né il motore per il mobile; piuttosto è vero il contrario. Il motivo principale per cui il corpo si dimostra necessario all'anima intellettiva è l'operazione specifica di questa, cioè l'intellezione: poiché quanto all'essere l'anima non dipende dal corpo. Ma se l'anima avesse per natura l'attitudine a ricevere le idee dall'influsso di sostanze separate, senza ricavarle dai sensi, non avrebbe bisogno del corpo per intendere; e quindi sarebbe inutile la sua unione col corpo:

[...]Ora noi riscontriamo che l'uomo talora rispetto al conoscere è solo in potenza, sia per la conoscenza sensitiva, che per quella intellettiva. E viene posto in atto a partire da tale potenzialità: sente cioè in forza dell'azione degli oggetti sensibili sui sensi; e intende in forza dell'insegnamento e dell'induzione. Bisogna dunque affermare che l'anima conoscitiva è in potenza a ricevere, sia le immagini che sono i principi delle sensazioni, sia le immagini che sono i principi dell'intellezione. [...]

Potrebbe però accadere che un essere, il quale possiede attualmente una forma, non possa agire in forza di essa per un qualsiasi impedimento[...]Per tale motivo Platone pensò che l'intelletto umano è per natura ripieno di tutte le specie intelligibili, ma che l'unione con il corpo gli impedisce di passare all'atto.

Ma una tale posizione non è sostenibile. Primo, perché, se l'anima ha una nozione naturale di tutte le cose, non sembra possibile che cada in tanta dimenticanza di questa conoscenza naturale, da ignorare persino di possedere una tale conoscenza[...] Ma la cosa diviene ancora più insostenibile se ammettiamo che per l'anima è naturale essere unita al corpo[...]e' assurdo infatti che l'attività naturale di un essere venga totalmente impedita da ciò che le compete per natura[...]la falsità di tale teoria appare chiaramente dal fatto che, quando abbiamo la mancanza di un dato senso, viene a mancare la scienza di

⁴⁶ Di derivazione platonica, la teoria di Avicenna presenta però alcune differenze rispetto a quella platonica. Mentre Platone sostiene che le forme delle sostanze sensibili sussistono per sé senza la materia, e così pure le specie intelligibili, Avicenna esclude tale teoria perché contro natura, sostenendo che le specie delle cose sensibili non sussistono a sé senza materia; afferma tuttavia che esse preesistono spoglie di ogni materialità nell'intelletto agente, che è un' intelligenza separata, e da cui verrebbero infuse nelle nostre anime. Come si vede, anche Avicenna, sebbene partito da una premessa corretta, ricade per Tommaso nell'innatismo. Si veda a questo proposito la *S. Th.*, I, q. 84, a. 4

quelle cose che sono percepite per mezzo di esso; così il cieco nato non può avere alcuna nozione dei colori[...] ⁴⁷.

La conoscenza umana, dunque, inizia con l'esperienza sensibile, la quale è attività non dell'anima solo, ma di tutto l'uomo inteso come sinolo di anima e corpo: *sentire autem non est sine corpore*.

La soluzione aristotelica al processo conoscitivo

Dopo aver messo in luce, in funzione critica, le insufficienze delle teorie della conoscenza da lui non condivise, Tommaso espone la soluzione *aristotelica* del problema della conoscenza, caratterizzata, sostanzialmente, da due convinzioni di fondo:

- I. i sensi sono il principio di tutta la nostra conoscenza e, conseguentemente, l'uomo per conoscere non può prescindere dall'attività di queste;
- II. la necessità del processo astrattivo da parte dell'intelletto agente;

Per quanto riguarda il primo punto, che tutta la nostra conoscenza cioè inizia dai sensi, Tommaso, dopo aver ricordato le opinioni di alcuni filosofi al riguardo ⁴⁸, afferma che Aristotele, contrapposto agli altri filosofi menzionati nelle righe precedenti -

[respondeo dicendum quod][...]prese una via intermedia. Ammise con Platone che l'intelletto è distinto dal senso. Ma negò che il senso possa avere la propria operazione indipendentemente dal corpo, cosicché la sensazione non è un atto della sola anima, bensì del composto. E affermò la stessa cosa di tutte le operazioni della parte sensitiva. [...] Aristotele venne a concordare con Democrito nel ritenere che le operazioni della parte sensitiva sono causate dalle impressioni delle cose sensibili sui sensi; però non mediante emanazioni, come pensava Democrito, ma mediante determinate operazioni. [...] [Aristotele] però riteneva che l'intelletto ha una sua operazione indipendente dal corpo. Infatti nessuna realtà corporea può agire su di un essere incorporeo. Stando perciò ad Aristotele, non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma si richiede qualcosa di più nobile; perché "l'agente è sempre superiore al paziente", come egli si

⁴⁷ *S. Th.*, I, q. 84, a. 3.

⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 6. I. Democrito, e con lui gli antichi naturalisti, ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso; e poiché il senso viene alterato dagli oggetti sensibili, pensavano che ogni nostra conoscenza avvenisse solo mediante l'alterazione prodotta dalle cose sensibili, mediante emanazioni di immagini. II. Platone distinse invece l'intelletto dal senso, affermando che esso è una potenza immateriale che nei suoi atti non si serve di un organo corporeo (come accade, invece, per i sensi); quindi stabilì che la conoscenza intellettuale non avviene mediante un'alterazione, o modificazione, dell'intelletto dovuta alle realtà sensibili, ma per la partecipazione di forme intelligibili separate dalla materia. Tuttavia pensò che anche il senso fosse una potenza immateriale capace di agire autonomamente rispetto al corpo, quindi neppure esso sarebbe alterato dalle realtà sensibili: sarebbero modificati solo gli organi corporei della sensibilità, che solleciterebbero, così, l'anima a formare in se stessa e da sé le specie delle realtà sensibili.

esprime. Però neppure si dica che l'operazione intellettiva è in noi causata dal solo influsso di certi esseri superiori, come voleva Platone: ma l'agente superiore e più nobile, che Aristotele denomina intelletto agente [...], mediante l'astrazione rende intelligibili in atto i fantasmi⁴⁹ avuti per mezzo dei sensi.

Perciò rispetto ai fantasmi l'operazione intellettiva è causata dai sensi. Siccome però i fantasmi non hanno la capacità di agire sull'intelletto possibile, ma devono diventare intelligibili in atto in forza dell'intelletto agente, non si può affermare che la conoscenza sensitiva è la causa totale e perfetta della conoscenza intellettiva; perché, anzi, in un certo senso, essa è la materia su cui la causa agisce.⁵⁰

Come si vede, dunque, Aristotele, pur riconoscendo che l'intelletto opera indipendentemente dal corpo, afferma la necessità di volgersi alle immagini sensibili per avere un'intellezione attuale della realtà.

In altri termini, l'intelletto per operare richiede l'atto della facoltà immaginativa e delle altre facoltà sensitive interiori, non solo nell'acquisto di nuove conoscenze, ma anche nell'uso della scienza acquisita: nello stato della vita presente l'anima, essendo naturalmente unita al corpo, non può conoscere nulla senza i fantasmi degli oggetti sensibili. La ragione di ciò sta nel fatto che *la potenza conoscitiva deve essere proporzionata all'oggetto conoscibile*: mentre per l'intelletto angelico, totalmente separato dal corpo, oggetto proporzionato sono le sostanze intelligibili separate dalla materia, mediante le quali conosce poi le cose materiali⁵¹, oggetto proprio dell'intelletto umano sono le *quiddità* o nature che sussistono nella materia corporea, mediante le quali si innalza poi ad una certa conoscenza delle cose invisibili e immateriali⁵².

Dal momento che queste nature hanno concreta sussistenza in determinati individui particolari, compito dell'intelletto sarà quello di astrarre dalle immagini delle cose particolari che riceve dai sensi, la natura universale sussistente in ogni essere particolare.⁵³ E' necessaria, dunque, una mediazione tra la concretezza del mondo sensibile e l'astrattezza del mondo intelligibile: Tommaso accetta e perfeziona, a questo proposito, la teoria aristotelica dell'astrazione.

⁴⁹ Il fantasma di cui si parla è l'immagine sensibile, ossia l'immagine intenzionale che è prodotta dalla fantasia e dalle altre facoltà sensitive interiori, nonché dai sensi esterni.

⁵⁰ *S. Th.*, q. 84, a. 6. Questo passo mi sembra ben riassumere la posizione aristotelica, su cui si eserciterà poi la riflessione di Tommaso.

⁵¹ Sulla natura della conoscenza angelica, cfr. *Summa*, I, q. 55, specie a.2; q. 56 a. 2; q. 57, a.1

⁵² S. Vanni Rovighi osserva che questa affermazione non contraddice "quella della prima questione *De Veritate* secondo la quale il primo oggetto dell'intelletto è l'essere, poiché la *quidditas rei materialis* è ciò in cui l'intelletto scopre la prima volta l'essere, ciò che per primo coglie come ente". Cfr. *ID.*, *Introduzione* cit., p. 100.

⁵³ Cfr. *S. Th.*, q. 84, a. 7:[respondeo quod]: «Ora, noi raggiungiamo il particolare [delle cose] mediante il senso e l'immaginativa. Perciò, affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto, è necessario che si volga ai fantasmi, e apprenda così la natura universale sussistente in ogni essere particolare». [...]

Teoria dell'astrazione dell'intelletto

Tommaso afferma che l'intelletto umano si trova in una condizione intermedia tra i sensi e l'intelletto angelico. Non è perfezione di un organo corporeo, al contrario dei sensi; ma è facoltà di un'anima, che è forma sostanziale di un corpo, a differenza dell'intelletto angelico, che non è unito alla materia, e per questo il suo oggetto proprio è costituito dalle forme che sussistono separate dalla materia. E' proprio dell'intelletto umano, quindi, conoscere le forme che esistono nella materia corporea, ma non in quanto si trovano in una data materia, ossia nella materia individuale: e ciò significa astrarre la forma dalla materia individuale, rappresentata dalle immagini sensibili, ossia spogliare la forma dalle condizioni materiali individuanti e considerarla senza di esse. L'intelletto umano, in altri termini, conosce gli oggetti materiali non direttamente, ma indirettamente astraendo dai fantasmi delle oggetti materiali stessi:

[respondeo dicendum quod]L'intelletto umano si trova in una condizione intermedia: non è perfezione di un organo, però è facoltà di un'anima, la quale è forma [sostanziale] di un corpo[...]. Quindi è sua proprietà conoscere le forme che hanno una sussistenza individuale nella materia, ma non in quanto sono in una data materia. Ora, conoscere ciò che è in una data materia, non però come si trova in quella data materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale, rappresentata dai fantasmi. Dunque è necessario concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali mediante l'astrazione dei fantasmi e che da una siffatta conoscenza delle cose materiali possiamo raggiungere una certa conoscenza delle cose immateriali. Al contrario gli angeli conoscono le cose materiali per mezzo di quelle immateriali⁵⁴.

Tommaso distingue due tipi di astrazione⁵⁵. La prima tipologia di astrazione avviene mediante un processo di composizione e scomposizione, grazie al quale conosciamo che una cosa non è implicita in un'altra, ossia che è separata realmente da essa. L'astrazione può avvenire anche mediante la semplice e assoluta considerazione dell'intelletto, che ci consente di intendere un oggetto senza badare ad altro, ossia prescindendo da ogni altra considerazione.⁵⁶ Il primo tipo di astrazione si esprime nel giudizio, mentre il secondo tipo è insito in ogni semplice apprensione⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. *S. Th.*, q. 85, a. 1: Platone, invece, fraintendendo la natura del procedimento astrattivo, finì con l'escludere la materia dall'essenza degli esseri corporei, e con l'affermare che l'oggetto del nostro intelletto è costituito dalle idee separate, giungendo così ad ammettere l'esistenza reale di quelle astrazioni che dipendono invece dal nostro intelletto.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, ad 1.

⁵⁶ Gli Scolastici chiamano *formale* il primo tipo di astrazione, e *totale* il secondo.

⁵⁷ Per gli scolastici tre sono le operazioni della mente: *semplice apprensione*, *giudizio* (a cui appartiene formalmente la verità) e *raziocinio*. Nel commento al *De Trinitate* di Boezio, Tommaso precisa che la prima

Separare con la mente, nel primo modo, delle cose che in realtà non sono divise, implica un errore di giudizio, ma astrarre intellettualmente, nel secondo modo, cose che nella realtà non sono divise non implica un errore. Quindi è possibile concepire senza errore i principi costitutivi dell'essenza di ogni essere corporeo senza le determinazioni materiali individuanti, che non rientrano nell'essenza di tali esseri: e ciò significa astrarre l'universale dal particolare, ossia la specie intelligibile (l'immagine intellettuale che esprime l'essenza di una cosa) dai fantasmi, che rappresentano le condizioni individuanti⁵⁸:

[soluzione delle difficoltà] 1. L'astrazione può avvenire in due modi. Primo, mediante un processo di composizione e scomposizione [...] Secondo mediante la semplice e assoluta considerazione dell'intelletto[...]Ora, astrarre ovvero separare con la mente, nel primo modo, delle cose che in realtà non sono divise, non è senza errore ma astrarre intellettualmente, nel secondo modo, cose che nella realtà non sono divise non implica un errore. E ciò si vede chiaramente nelle cose sensibili. Infatti se noi apprendiamo o affermiamo il colore come non inerente al corpo colorato, oppure come realtà separate, avremo l'errore nel pensiero o nella parola. Se invece consideriamo il colore nelle sue proprietà, senza pensare affatto al pomo colorato, oppure se esprimiamo a parole quanto abbiamo pensato in siffatto modo, non avremo errore né di pensiero, né di parola. Il pomo infatti non rientra nell'essenza del colore; perciò niente impedisce di pensare il colore, senza pensare affatto al pomo. In modo analogo, i costitutivi dell'essenza specifica di ogni essere corporeo, quale la pietra, l'uomo, il cavallo, si possono concepire senza i principi individuanti, che non rientrano nell'essenza della pietra. E questo equivale ad astrarre l'universale, ovvero la specie intelligibile dei fantasmi, ossia a concepire l'essenza della specie[...]⁵⁹.

La specie intelligibile, dunque, non esiste realmente separata dalle note individuanti, ma è una "creazione" dell'intelletto agente, il quale la elabora a partire dall'immagine sensibile, da cui appunto la astra.

L'intelletto possibile, poi, determinato da tale specie intelligibile (e non dal fantasma, dall'immagine sensibile, che non è in grado di produrre direttamente delle impressioni sull'intelletto possibile per il fatto che non ha lo stesso suo grado di esistenza, che è

operazione riguarda l'essere stesso della cosa, quindi secondo essa l'intelletto non può astrarre con verità ciò che nella realtà è congiunto, ma solo ciò che è realmente separato, perché attraverso l'astrazione si indica una *separazione* reale nella cosa. La seconda operazione (definita comprensione degli individui) riguarda, invece, l'essenza stessa della cosa compresa, perciò secondo essa l'intelletto può propriamente *astrarre* cose che non sono realmente separate, nella misura in cui comprende l'essenza dell'una senza comprendere nulla dell'altra. Cfr. *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 3, in *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Rusconi, Milano, 1997.

⁵⁸ L'errore di Platone fu, dunque, quello di non aver distinto questi due tipi di astrazione: e ciò lo portò a considerare in modo errato non solo il processo conoscitivo umano, ma anche la realtà ontologica degli stessi oggetti conosciuti.

⁵⁹ *S. Th.*, q. 85, a. 1, sol. 1.

l'immaterialità), forma il concetto, passando così dalla potenza alla conoscenza attuale della cosa⁶⁰.

A tale riguardo, particolarmente significativi risultano due passi, uno tratto dalla *Summa contra Gentiles*, e l'altro, già citato, dalle questioni disputate *De Potentia Dei*. Nella *Summa* si legge:

[...] la cosa esteriore conosciuta da noi non esiste nel nostro intelletto secondo la sua natura, ma è necessario che nel nostro intelletto vi sia una sua specie, in virtù della quale l'intelletto divenga in atto. Quando poi l'intelletto è attuato da tale specie come dalla propria forma, allora conosce la cosa stessa. Non che il conoscere stesso sia un'azione che passi nell'oggetto conosciuto, come lo scaldare passa nell'oggetto scaldato, ma rimane nel soggetto conoscente: tuttavia si riferisce alla cosa conosciuta, e ciò perché la specie, che è principio dell'attività intellettuale come forma, è similitudine della cosa. Ma bisogna inoltre considerare che l'intelletto, formato dalla specie della cosa, conoscendo forma in se stesso una espressione della cosa conosciuta, che è l'essenza significata dalla definizione. E ciò è necessario: perché l'intelletto conosce sia cose assenti che cose presenti, il che è proprio anche dell'immaginazione; ma l'intelletto ha di più questa caratteristica, di conoscere la cosa separata dalle condizioni materiali, senza le quali non esiste in realtà; e ciò non potrebbe essere se l'intelletto non si formasse quell'espressione. Ma tale espressione, essendo quasi termine dell'attività intellettuale, è altro dalla specie intelligibile che attua l'intelletto, e che deve essere considerata come principio dell'attività intellettuale: sebbene l'una e l'altra siano similitudini della cosa.⁶¹

⁶⁰ Quando si è spiegata la formazione dei concetti universali, si è spiegata anche, secondo Tommaso, la conoscenza delle verità necessaria, le quali non sono altro che proposizioni pronunciate su universali. E' possibile, a questo punto, vedere le differenze tra la teoria tomistica dell'astrazione e quella agostiniana dell'illuminazione: la prima è una teoria per spiegare la formazione dei concetti universali, la seconda una teoria per spiegare l'enunciazione di giudizi universali, di verità necessarie. Le *rationes eterne* sono la causa - per Tommaso - del nostro conoscere [*S. Th.*, I, q.84, a. 5]. Per spiegare in cosa consista la verità del conoscere o verità logica, s. Tommaso parte dalla verità ontologica. La verità ontologica o verità della cosa consiste nella sua conformità ad una idea divina, nell'essere, ciò che deve essere nel realizzare appieno la sua natura [*S. Th.*, I, q.16, a.1-2]. Bisogna chiedersi dunque cosa sia la natura del conoscere e cosa sia il conoscere considerato come una *res*.

⁶¹ *Cont. Gent.* I, 53. «[...] *res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo».*

La natura del conoscere: verità e intelletto

La natura del conoscere consiste in un identificarsi con il conosciuto⁶², in un avere in sé la forma del conosciuto⁶³. Ora, un intelletto finito come quello dell'uomo non può contenere ontologicamente in sé le perfezioni, le forme di tutte le cose, ma può soltanto assimilarsi ad esse, averne in sé una similitudine. “E perciò la verità si definisce come una conformità dell'intelletto e della cosa conosciuta”(I., q.16, art.2⁶⁴). Ma quando l'intelletto nell'apprende qualcosa è conforme alla cosa conosciuta, è nella verità, anche se ancora non la conosce. Per conoscere la verità, deve ritornare sul conosciuto, riflettere sul conosciuto e dire: la cosa sta così. Questo ritorno, questa riflessione, ha luogo nel giudizio, quindi solo nel giudizio ha luogo propriamente la conoscenza della verità⁶⁵ (I, q.16, art.2). Contrariamente un intelletto che intenda la realtà diversamente da ciò che essa è, si trova in errore. Tuttavia, specifica Tommaso:

Perciò quando si dichiara falso l'intelletto, il quale percepisce una cosa diversamente da quello che è, è vero qualora il *diversamente* voglia riferirsi all'oggetto conosciuto [...] sarebbe falso l'intelletto, se nell'astrarre la specie della pietra dalla materia, la concepisse come realmente separata dalla materia [...] L'affermazione invece è falsa, se il *diversamente* viene riferito al soggetto conoscente. Infatti non c'è errore nell'ammettere che la maniera di intendere del soggetto conoscente è diversa dalla maniera di esistere del suo oggetto nella realtà: poiché l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente, non nella sua fisica concretezza, ma in maniera immateriale conforme alla natura dell'intelletto.⁶⁶

La verità della conoscenza sensibile: gusto sano e gusto malato

Visto cosa sia la verità, vediamo in quali giudizi si può trovare a partire dalla conoscenza sensibile. Nella conoscenza umana il senso è quello che mette a contatto con le cose, ma costituisce solo il gradino per una conoscenza ulteriore, che è quella intellettuale. Il senso si trova, in un certo senso, in una posizione intermedia tra l'intelletto e la cosa conosciuta:

⁶² Cfr. *S. Th.*, I, q.44, a.1: «Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere»

⁶³ Fr. *S. Th.*, I, q.14, a.1: «[...] cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius,

⁶⁴ veritas est adaequatio rei intellectus»

⁶⁵ Sul rapporto tra verità, intenzionalità conoscitiva e nozione di essere, si veda A. MARCHESI, *Storia del pensiero filosofico patristico e medievale*, (2 voll.), Catanzaro, 1998, vol. I, pp. 151-152.

⁶⁶ *S. Th.*, q. 85, a. 1.

rispetto alla cosa esteriore il senso è *quasi intellectus quidam*, rispetto all'intelletto è *quasi res quaedam*. Dunque, se consideriamo il sentito rispetto all'intelletto, dobbiamo dire che il sentito è quello che è, né vero né falso: un rosso è un rosso, o che esista fuori dal mio corpo una matita rossa o che me la stia sognando. Tuttavia, questo sentito, sia pure *res quaedam*, è tuttavia per l'uomo *indicativus alterius rei*, di un corpo esteriore e accade talora che il senso rappresenti questo corpo in modo da indurre un falso giudizio (l'errore dei sensi). Neppure in questo caso, però, si può dire che il senso sia falso o si inganni, perchè il senso offre all'uomo quello che può, la *propria dispositio*: spetta poi all'uomo, con il suo intelletto, giudicare come stanno le cose e non domandare al senso più di quello che il senso può dare. Ma cosa può dare il senso?

Se consideriamo il senso rispetto ai corpi esterni, quasi *intellectus quidam*, c'è, nel senso, qualcosa di analogo all'apprensione intellettuale, e qualcosa di analogo al giudizio. Quando il senso giudica, ossia attesta qualcosa circa il suo oggetto proprio, è infallibile, a meno che l'organo sensibile non sia alterato (è il caso della malattia)⁶⁷; quando invece giudica un oggetto che non è di propria competenza, allora può sbagliare. Oggetto proprio del senso è il colore rispetto alla vista; il suono rispetto all'udito; l'odore rispetto all'olfatto; il sapore rispetto al gusto; le cose tangibili rispetto al tatto. Scrive Tommaso nella *Summa*:

I sensi infatti non si ingannano circa l'oggetto proprio: la vista per esempio non si inganna sui colori, ma la cosa può accadere solo per *accidens*, cioè per un impedimento casuale dell'organo. Così il gusto dei febbricitanti giudica amare le cose dolci perché la lingua è impregnata di umori cattivi⁶⁸.

L'utilizzazione esemplificativa del sensorio del gusto "malato" a dimostrazione di come una certa alterazione nel funzionamento dei sensi determini un giudizio scorretto sugli oggetti

⁶⁷ Tuttavia bisogna osservare come non solo la malattia determini il mal funzionamento dei sensi, ma come anche chi vive nel peccato non abbia il "gusto sano". Scrive Tommaso [In IV Sententiarum distinctio: 14, quaestio: 1, art.: 2, quaestiuncula: 1, corpus, linea: 17]: [solutio 1]: «Ora, colui che è nel peccato non ha il gusto sano, in modo da essere richiamato dal peccato per la dolcezza della divina bontà, ma ha l'effetto corrotto dal disordinato amore di sé: per cui è richiamato dal peccato per le pene che contrariano la sua natura e la sua volontà come il Filosofo dice di quei tali che *seguono i propri piaceri e fuggono le tristezza opposte; del bene invece e del vero dilettevole né hanno l'intelletto né capacità gustativa*; e così in essi il più delle volte la penitenza trae inizio dal timore; sebbene in alcuni la penitenza tragga inizio dall'amore».

Del resto anche la stoltezza scrive sempre Tommaso [S. Th., II, II, q.46, a. 2, co., l. 6] : «[...]implica una paralisi dei sensi nel giudicare [...]e in questo giudizio uno può trovarsi paralizzato in due maniere. Primo per indisposizione naturale[...]e tale stoltezza non è peccato; due perché uno ha immerso i propri sensi nei beni terreni, rendendosi così incapace di percepire le cose di Dio, secondo le parole di san Paolo *l'uomo animale non percepisce le cose dello spirito di Dio* come non può gustare le cose dolci chi ha il palato infitto dai cattivi umori. E tale stoltezza è peccato».

⁶⁸ S. Th., I, q. 85, a. 6, co., l. 3: «Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta».

esterni è assai frequente in Tommaso. Tuttavia, come rileva Tommaso sempre nella stessa *quaestio* 85 della *Summa*, il fatto che uno giudichi qualcosa pur non correttamente, sotto l'influsso della malattia, non per questo fa sì che il suo giudizio sia meno vero. Scrive Tommaso:

Se per esempio il gusto non percepisse che la propria impressione, quando uno di gusto sano giudica che il miele è dolce, darà un giudizio vero, ma darà un giudizio ugualmente vero un malato dal gusto corrotto, che lo giudica amaro, perché sia l'uno che l'altro giudica secondo le disposizioni del proprio gusto⁶⁹.

Dunque, chi è malato è portato a giudicare le cose dolci amare, come si legge nel *Commento* di Tommaso alle sentenze di Pietro Lombardo, laddove si discute se i demoni possano o no trovarsi nei corpi degli uomini:

[...] i demoni modificano gli organi; ora, modificati gli organi, il giudizio dei sensi viene tratto in errore (così come accade in un uomo che ha il gusto alterato: tutto gli sembra per es. amaro)⁷⁰.

Ora, nonostante Tommaso riconosca una verità nel giudizio dato da una persona malata sui sapori, tuttavia avverte che:

Non si deve giudicare dei beni umani dagli stolti, bensì dai savi, come, trattandosi dei sapori, di cerca il giudizio di chi ha un gusto sano⁷¹.

Tornando al giudizio dei sensi, si deve ammettere che le altre qualità dell'oggetto, come grandezza, figura, moto, ecc., sono considerate non qualità proprie dell'oggetto, ma comuni e sono ricostruibili attraverso l'azione dei sensi esterni e di quelli interni: e nel giudicare tali sensibili che il senso si può ingannare⁷². Se, però, il giudizio dell'intelletto si limita ad asserire che qualcosa è presente, quando il senso gli offre un dato, il suo giudizio non può essere falso.

⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, co., l. 26: «Putat si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicat mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur».

⁷⁰ *In II Sententiarum*, distinctio: 8, quaestio: 1, art.: 5, resp. ad argum.: 4, linea: 9: «*Alius modus potest esse ex immutatione organorum, quibus immutatis, fallitur sensus iudicium, sicut in eo qui habet gustum corruptum, cui omnia videntur amar*»a.

⁷¹ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 1, resp. 1, l. 3: «Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum».

⁷² L'errore è ancora più facile se si cerca di giudicare l'essenza di qualcosa che solo indirettamente ha attinenza con i sensi.

La teoria della conoscenza: una precisazione

Mentre oggetto dell'intelletto sono le essenze delle cose sensibili astratte dalle note individuanti, oggetto primario dell'atto conoscitivo (che si identifica in definitiva con quello delle scienze) non è la specie intelligibile, ma la realtà esterna e concreta, di cui la specie è un'immagine. La specie intelligibile è, dunque, il *mezzo* di cui si serve l'intelletto per conoscere le cose. La nostra conoscenza non solo parte dalle cose, ma ritorna anche alle cose. Se così non fosse, verrebbe a cadere la stessa condizione di possibilità dell'esistenza delle scienze naturali, che hanno come oggetto di indagine le realtà materiali e corporee. Emerge qui la diversità con l'interpretazione platonica della conoscenza scientifica: Platone, infatti, riteneva che oggetto delle scienze fossero le specie separate dalla materia. Tuttavia, Tommaso riconosce che l'intelletto, poiché può riflettere su se stesso, può conoscere anche la propria intellesione e quindi l'idea di cui si serve. Perciò questa in un secondo tempo diventa oggetto d'intellezione.⁷³ In ogni caso, oggetto primario dell'atto conoscitivo resta la realtà esterna, di cui l'idea è una rappresentazione.⁷⁴

Tommaso afferma inoltre che la conoscenza dei singolari è per l'uomo anteriore rispetto a quella degli universali: la conoscenza sensitiva, infatti, precede quella intellettuale, e il senso percepisce i singolari, ossia le cose concrete e individuali. Tuttavia, per l'intelletto, la conoscenza dei dati più universali precede quella dei dati meno universali: esso passa, infatti, dalla potenza all'atto, procedendo da una conoscenza generica e confusa ad una conoscenza

⁷³ Si deve, in altri termini, distinguere tra la *species* come *intentio prima* e la *species* come *intentio secunda*. Prime intenzioni sono i concetti che rappresentano direttamente le cose conosciute, ossia il contenuto intenzionale delle cose; seconde intenzioni sono gli enti di ragione (come genere, specie, differenza), che rappresentano l'oggetto della *logica docens*. Alla prima intenzione, poi, corrisponde l'atto primo o diretto, mentre alla seconda intenzione corrisponde l'atto secondo o riflesso. La *species* come *intentio prima* è, quindi, *id quo cognoscitur*, ossia ciò tramite cui il nostro atto intellettuale coglie il suo oggetto (la cosa esterna reale), sebbene essa, considerata come contenuto intenzionale della cosa, sia anche *id quod cognoscitur*, in quanto costituisce l'oggetto proprio dell'intelletto (l'essenza universale); la *species* come *intentio secunda*, e quindi come oggetto della logica, è *id quod cognoscitur*, ossia è il concetto considerato in se stesso, a prescindere dal suo carattere intenzionale di rappresentazione di una cosa esterna alla mente.

⁷⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, resp.: «E' perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere. [...] l'immagine o somiglianza dell'oggetto visibile è il mezzo di cui si serve la vista per vedere e la somiglianza dell'oggetto intelligibile, vale a dire l'idea, è la forma di cui si serve l'intelletto per intendere [cfr. ARISTOTELE, 4Metaph. C, 3, lect. 6; 11, cc.5,6lect. 5 / PROTAGORA] Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, allora, in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellesione e quindi l'idea di cui si serve. Perciò questa in un secondo tempo è anche oggetto di intellesione. Ma oggetto primario di intellesione è la realtà di cui l'idea è un'immagine o somiglianza».

Si veda anche NARDI, *Soggetto e oggetto* cit., pp. 25-31 e MARCHESI, *Storia* cit. vol. I, pp. 147-150.

distinta e determinata della realtà.⁷⁵ I concetti più universali sono, quindi, i dati più immediati della nostra conoscenza intellettuale, da cui poi approdiamo ad una certa conoscenza delle cose particolari. “L’ideale sarebbe una conoscenza intellettuale del singolare nella sua singolarità, ossia un’intuizione intellettuale nel senso forte; ma è un ideale che si realizza solo nella conoscenza divina, non in quella umana”.⁷⁶ Il nostro intelletto, infatti, non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle cose corporee, per il fatto che la radice della singolarità per le cose materiali è la materia individuale, segnata, e il nostro intelletto conosce astraendo l’aspetto intelligibile da tale materia. Esso quindi ha una conoscenza diretta soltanto dei dati universali che astraee.⁷⁷ Tuttavia è in grado di conoscere i singolari *indirettamente*, mediante una riflessione⁷⁸, raffrontando e contrapponendo i concetti: ossia attraverso il giudizio e il ragionamento.

E’ una necessità per l’intelletto umano conoscere mediante raffronti e contrapposizioni di concetti. [...] Così l’intelletto umano non acquista subito alla prima apprensione una conoscenza perfetta dell’oggetto; ma da principio ne percepisce un aspetto, mettiamo la quiddità, che è l’oggetto primario e proprio dell’intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che ricoprono la quiddità. Si trova così costretto a raffrontare e a contrapporre le varie percezioni, e a passare da un raffronto, o da una contrapposizione, ad altri raffronti e ad altre contrapposizioni, cioè a ragionare.

Invece l’intelletto divino e quello angelico [...] immediatamente fin da principio possiedono tutta la loro perfezione [...] [e quindi] una conoscenza immediata e perfetta delle cose. E quindi nel conoscere l’essenza di una cosa, ne apprendono simultaneamente tutti gli aspetti, che noi riusciamo a conoscere a forza di raffronti, di contrapposizioni e di ragionamenti.⁷⁹

Il nostro intelletto, quindi, conosce l’individuo, il singolare (perché conosciamo in primo luogo cose, non concetti), ma non arriva a conoscerlo nella sua individualità, nella sua singolarità.⁸⁰

⁷⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 3.

⁷⁶ VANNI ROVIGHI, *Introduzione* cit. p. 101.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1.

⁷⁸ Il processo di questa riflessione è descritto nel *De Ver.*, q. 10, a. 5: «[...] la mente, conoscendo il suo oggetto, che è una natura universale, ritorna alla conoscenza del suo atto, poi alla specie che è principio del suo atto, e infine all’immagine dalla quale è astratta la specie; e così ha una certa conoscenza del singolare».

⁷⁹ *S. Th.*, I, q. 85, a. 5: Come si vede, la semplice apprensione non è ancora la scienza per Tommaso. Si potrà parlare di scienza quando l’intelletto avrà sviluppato la sua potenzialità nelle operazioni del giudizio e del raziocinio. Non deve inoltre ingannare l’affermazione che l’intelletto di primo acchito raggiunge l’essenza delle cose, perché essa è appresa inizialmente nei suoi aspetti più generici e confusi, come si è già detto.

⁸⁰ Nel *De ente et essentia* Tommaso afferma, come si è visto, che delle cose sensibili ci sono ignote le differenze essenziali, e perciò le indichiamo attraverso le differenze accidentali che da quelle derivano.

Il senso del gusto in san Tommaso d'Aquino

Una premessa: le attività comuni di anima e corpo

La concezione tomistica dei cinque sensi si inserisce all'interno della dottrina aristotelica dell'anima. Tommaso adotta la definizione dello Stagirita dell'anima intesa come "atto primo del corpo naturale che ha la vita in potenza"¹ e fa di questa teoria il suo cavallo di battaglia per la difesa dell'unità dell'uomo, inteso come sinolo di anima e corpo². Come atto primo (entelechia), l'anima è il principio che dà all'essere; non è dunque una realtà separabile dal corpo, ma è lo stesso essere vivente in quanto vivente. Se, da un lato, il corpo riceve la propria forma dall'anima, è altrettanto vero che questa si serve del corpo per svolgere le proprie funzioni. E' su questa considerazione che Tommaso afferma che «il senso è comune all'anima e al corpo: sentire infatti conviene all'anima per mezzo del corpo»³.

Nelle righe successive Tommaso riporta e commenta il ragionamento di Aristotele volto a dimostrare, nella prima parte, come le facoltà proprie e comuni degli esseri viventi (facoltà sensitiva, facoltà motrice), insieme a quei caratteri che spettano in qualche modo alla natura della vita (veglia e sonno; gioventù e vecchiaia; respirazione ed espirazione, ecc.), siano funzioni comuni all'anima e al corpo; nella seconda parte perché e come è possibile affermare che il senso è comune all'anima e al corpo. Commenta Tommaso:

Aristotele rende dichiara la prima affermazione [*ovvero che le funzioni citate sono comuni all'anima e al corpo*] quasi per induzione: alcune infatti delle operazioni descritte *avvengono assieme alla sensazione*, quelle cioè che riguardano la conoscenza sensibile, come la percezione sensitiva, la fantasia, la memoria; alcune operazioni *invece* si verificano *attraverso la sensazione*, come quelle che riguardano la potenza appetitiva, che è mossa dall'apprensione del senso. Delle altre operazioni poi che riguardano in maniera più manifesta il corpo, *alcune sono affezioni* del senso, cioè il sonno, che è il legarsi del senso, e a veglia che è il suo liberarsi; *altre* invece sono *modalità* del senso, cioè la gioventù e la vecchiaia, che fanno sì che i sensi funzionino perfettamente o agiscano debolmente; altre

¹ Arist., *De an.*, II, I, 412a29. L'anima è dunque il principio formale, la prima e fondamentale determinazione del vivente, condizione di tutte le sue funzioni vitali, cognitive e operative. Tale corpo è quello dotato di organi. Osserva - a questo proposito - Alessandro d'Afrodizia nel *De anima*, 104, 11: il corpo che ha vita in potenza è il corpo che può vivere e cioè che ha gli organi adatti alle operazioni del vivere e quindi "che ha la vita in potenza" è lo stesso che "organico". Cfr. lo stesso Aristotele nel passo 412a27-8.

Cfr. anche Th. d'Aq., *In de an.*, II, lectio I, n.233

² Cfr. *S. Th.*, I, 76, I

³ Cfr. Th., *In De an.*, II, lectio 2, n.242: «manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius».

Cfr. *In de sensu et sensato*, lectio I, n.17 [commento al passo 436b1]: «sentire enim convenit animae per corpus»

ancora sono *conservative e utili* al senso, cioè la respirazione, la vita e la salute altre infine sono *corruzioni e privazioni*, come la morte e la malattia.

Uno schema può aiutare a visualizzare quanto detto fino ad ora:

	OPERAZIONI CHE	OPERAZIONI	OPERAZIONI	OPERAZIONI	OPERAZIONI	OPERAZIONI
	AVVENGONO	CHE	CHE SONO	CHE SONO	CONSERVATIVE	CHE SONO
	CONTEMPORANEAMENTE	AVVENGONO	AFFEZIONI	MODALITÀ	E UTILI AL	CORRUZIONI
	ALLA SENSAZIONE	ATTRAVERSO	DEL SENSO	DEL SENSO	SENSO	E
		LA				PRIVAZIONI
		SENSAZIONE				DEL SENSO
conoscenza	percezione sensitiva	potenza	sonno	gioventù	respirazione	morte
sensibile		appetitiva				
	fantasia		veglia	vecchiaia	vita	malattia
	memoria				salute	

Per quanto concerne in modo specifico il senso, Tommaso scrive:

La seconda affermazione poi, che cioè il senso è comune all'anima e al corpo, dice che è *chiara* con il ragionamento e senza il ragionamento; il ragionamento infatti è immediato: siccome il senso patisce a opera del sensibile, come è stato dimostrato nel libro *De anima*⁴, e i sensibili sono corporei e materiali, è necessario che sia corporeo ciò che partisce per effetto del sensibile. *Senza* ragionamento invece la tesi è provata per mezzo dell'esperienza, poiché se vengono turbati gli organi corporei, l'operazione del senso risulta impedita, e se tali organi vengono distrutti, il senso è soppresso totalmente.

Ora, nonostante l'anima sia presente tutta e sempre nel corpo, esercita le proprie funzioni servendosi di potenze o facoltà specifiche. Tommaso accetta la divisione tripartita dell'anima aristotelica⁵ e distingue tre potenze o facoltà principali dell'anima: la facoltà vegetativa (nascita, nutrizione, crescita), caratteristica dei vegetali; la facoltà sensitiva (sensazione e mutamento), grazie alla quale avviene la percezione e che caratterizza il mondo animale; e, infine, la potenza intellettuale (conoscenza e decisione), che esercita la funzione intellettuale e che è propria del solo uomo⁶.

⁴ Cfr. Ar., *De an.*, I, 12, 410a25-26: il sentire è una passione, un essere mosso; II 10, 416b33-34: La sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire [cfr. anche *De gener. et corr.* A 323b1]; II 23, 423b31-424a1: il sentire è un patire

⁵ Il discorso sull'anima e sulle sue potenze è sviluppato da Aristotele nel II libro del *De anima*.

⁶ Cfr. *In de sensu et sensato*, I, lectio I, n.3; ?

La concezione tripartita dell'anima e l'individuazione delle competenze specifiche di ciascuna delle tre parti, consente anche di delineare uno schema gerarchico degli esseri viventi: piante, animali, uomini, secondo una scala ascendente, dall'organismo meno perfetto al più perfetto.

S. Th., 79, I: [se si debbano distinguere nell'anima cinque generi di potenze]: Sembra che non si debbano distinguere nell'anima cinque generi di potenze, e cioè potenze vegetative, sensitive, appetitive, locomotive e intellettive. Infatti: la potenze dell'anima vengono dette sue parti. Ora si assegnano comunemente da tutti tre parti dell'anima, che sono: l'anima vegetativa, la sensitiva e la razionale. Sono dunque soltanto tre, non cinque, i generi delle potenze nell'anima.

Cfr. *S. Th.*, I, 76, I: *Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit;* [Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è l'intellezione; per essa infatti egli trascende tutti gli animali].

			PIANTE
FACOLTA'VEGETATIVA	MOVIMENTO	CRESCITA	
Condizione di ogni forma superiore di vita, può esistere indipendentemente dalle altre, mentre è impossibile che negli esseri mortali le altre esistano indipendentemente da essa.	NUTRITIVO		
		DECRESCITA	
		FACOLTÀ NUTRITIVA	ANIMALI
FACOLTA' SENSITIVA	TATTO	SENSO	
	Può esistere senza gli altri sensi.	DELL'ALIMENTO	
		FACOLTA'APPETITIVA	
		DOLORE	
	DESIDERIO	PIACERE	
			UOMINI
FACOLTA' RAZIONALE	INTELLETTO		
	E' facoltà propria del solo uomo; è separato, di natura immateriale e non fa ricorso ad alcun organo materiale per esercitare le proprie operazioni	FACOLTÀ OPINATIVA	
	RAGIONE		
	PENSIERO		

Tra le tre facoltà appena delineate esiste una gerarchia precisa secondo la quale ogni facoltà di grado superiore accoglie in sé quella di grado inferiore: così, mentre la facoltà sensitiva contiene in sé quella vegetativa e dipende in qualche modo da questa; la facoltà intellettiva, quella cioè più perfetta, accoglie in sé le prerogative delle prime due potenze così dette

inferiori: quella vegetativa e quella sensitiva⁷. Tutte queste facoltà, attraverso cui l'anima vive, sente, comprende, si servono, a loro volta, di mezzi particolari in funzione degli atti specifici che sono chiamate a compiere e di cui rappresentano il principio proprio⁸.

Il senso del gusto è una sorta di tatto. Gustabile e non gustabile

In riferimento al quadro generale delineato fino ad ora, il gusto - *gustus* - trova la propria collocazione nella parte sensitiva dell'anima, e, più precisamente, si colloca tra i sensi esterni, insieme alla vista, all'udito, all'olfatto e al tatto rispetto al quale, secondo un ordine per così dire genetico, viene dopo⁹.

Come tutti gli altri quattro sensi esterni, il gusto è una potenza passiva¹⁰, dunque, recettiva e suscettibile di assumere altre forme, ovvero di subire modificazioni e alterazioni da parte di oggetti sensibili esterni¹¹. Come gli altri sensi, infine, anche il gusto ha un proprio oggetto specifico: il sapore. Oggetto del gusto sono, infatti, le qualità sensibili del dolce e dell'amaro e i loro derivati, in una parola, i corpi saporosi.

La presente trattazione si basa prevalentemente sul Commento di Tommaso al *De sensu et sensato* e al *De anima* di Aristotele e su alcuni passi della *Summa*, di cui ci siamo serviti per delineare la teoria gnoseologica di Tommaso.¹²

⁷ Cfr. *S. Th.*, I, 76, 4: «Anima aut intellectiva habet completissime virtutem sensitivam : qui quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro De divinis nominibus»

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, 78, 2 per quanto riguarda la facoltà vegetativa; *S. Th.*, I, 78, 3 per i sensi esterni; *S. Th.*, I, 78, a.3, per i sensi interni; *S. Th.*, I, 78a4: per i sensi interni; *S. Th.*, I, 79 per la facoltà intellettuale.

Per un panorama generale circa la dottrina dei sensi interni, cfr. H.A., WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, in "Harvard Theologic Review", XXVIII, 2, 1935, pp. 69-133

⁹ Cfr. G.VAN RIET, *La théorie thomassienne de la sensation externe*, in "Revue philosophique de Louvain", 51, 1953, pp. 374-408

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, 78, 3: « Est autem sensum quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili».

¹¹ Tommaso d'Aquino rifiuta dunque l'idea di un "senso agente", essendo il principio della sensazione, l'oggetto sensibile, esterno all'uomo.

Cfr. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent: la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*, Louvain, 1988; cfr. anche J. BIARD, *Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIV siècle (Jean de Jandun, Jean Buridan, Blaise de Parme)*, in *Micrologus, I cinque sensi (The five senses)*, Firenze, 2002

¹² A proposito dell'importanza dello studio di questo trattato, Tommaso, nel proemio al suo commento, osserva che eccetto l'intelletto, che «non è nessuna parte del corpo, e perciò non può essere analizzato nella sua unione o applicazione al corpo poiché la sua massima unione avviene infatti nell'anima», lo studio di «tutte le altre facoltà sono l'atto di una certa parte del corpo, e perciò di queste parti vi può essere una considerazione particolare in rapporto al corpo o agli organi corporei». [cfr. anche 436a1] Riguardo invece alla facoltà sensitiva, in cui rientra anche il senso del gusto, così come lo studio di tutti gli altri sensi: « si può considerare ciò che spetta all'atto del senso interno o del senso esterno, e per questo l'analisi della facoltà sensitiva è contenuta in questo libro, che si intitola Il senso e il sensibile, cioè la facoltà della sensazione e l'oggetto del sensibile, nel quale è compreso

Nel paragrafo dedicato ai cinque sensi esterni, abbiamo visto come Tommaso nell'articolo 3, q. 78, della prima parte della *Summa*, suddivide i sensi, potenze passive, secondo i due tipi di trasmutazione che essi subiscono dagli oggetti sensibili: da una parte la vista, nella quale si ha soltanto una trasmutazione spirituale; dall'altra l'udito, nel quale si ha una trasmutazione fisica da parte dell'oggetto, in questo caso il suono. Segue l'olfatto, modificato nel suo essere dall'odore. Infine, tatto e gusto nei quali si ha una trasmutazione fisica da parte dell'organo, fatto, questo, che li rende i sensi più materiali, contrapposti alla vista, senso spirituale per eccellenza, senso della distanza¹³. Questa dicotomia tra sensi di contatto e sensi di distanza è ribadita da Tommaso anche in un passo del suo *Commento* alle sentenze di Pietro Lombardo in cui si legge:

Va detto che alcune realtà sensibili risultano recate al senso soltanto secondo una loro presenza presso il senso, che non è quella della loro corporeità (p.es. la specie dei colori). Esistono poi altre realtà sensibili che giungono a toccare l'organo del senso secondo una presenza della loro stessa corporeità (si pensi al gusto e al tatto). Ci sono inoltre realtà sensibili recate nell'uno e nell'altro modo, per es. presso il senso giunge la specie degli odori, commista a vapore; tuttavia la specie si estende oltre il vapore¹⁴.

L'identificazione del gusto come un senso di contatto emerge ancora più chiaramente e con un valore simbolico molto forte in un altro passo, sempre del *Commento* alle sentenze di Pietro Lombardo, in cui Tommaso parla dell'istituzione del sacramento dell'Eucaristia:

[solutio 1] In qualsiasi genere di azioni in cui si trovano più azioni ordinate distribuite a diversi agenti ordinati, occorre che la principale di quelle azioni sia attribuita all'agente principale, in virtù del quale gli agenti secondari operano le azioni secondarie: come appare chiaro nelle arti che sono contenute le une nelle altre e sottoposte l'una all'altra, come la militare, l'equestre e la fabbricante delle briglie. E poiché troviamo

anche il trattato La memoria e la reminiscenza; e ancora allo studio della facoltà sensitiva spetta giustificare la distinzione riguardo al senso nel sentire e nel non-sentire, fenomeno che si verifica nel sonno e nella veglia, e che viene studiato nel libro che si intitola Il sonno e la veglia». Nelle righe che seguono, Tommaso, indica anche come si debba procedere nello studio delle opere aristoteliche circa la facoltà sensitiva, facoltà, lo ricordiamo, comune ad anima e corpo. Scrive infatti Tommaso: «poiché si deve passare dal più simile al dissimile, questo sembra essere ragionevolmente l'ordine di questi libri: che dopo il De anima, in cui si studia l'anima in se stessa, segua immediatamente questo libro: Il senso e il sensibile, perché lo stesso sentire spetta più all'anima che al corpo; dopo questo libro deve essere collocato nell'ordine il libro Il sonno e la veglia, essendo questi dei fenomeni che comportano il legarsi e il liberarsi del senso; seguono poi i libri che riguardano la facoltà motrice, che è più vicina alla facoltà sensitiva; in ultimo [...] i libri che si riferiscono alla comune considerazione dell'essere vivo, poiché questa analisi considera in massimo grado la disposizione del corpo».

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, q.78, a.3

¹⁴ In *II Sententiarum*, distinctio: 2, quaestio: 2, art.: 2, resp. ad argum.: 5¹⁴, linea: 27 «Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum; quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu; quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem».

diverse azioni sacramentali distribuite in diversi sacramenti, le quali agiscono in virtù del Verbo incarnato, occorre per una perfetta azione di questo genere che vi sia una qualche azione sacramentale che venga attribuita allo stesso agente principale che è il Verbo incarnato; e così era necessario che vi fosse il sacramento dell'eucaristia, il quale contenesse lo stesso Verbo incarnato, mentre gli altri sacramenti però agivano in virtù di esso; e così convenientemente questo sacramento fu istituito sotto forma di cibo: poiché fra gli altri sensi solamente il tatto è quello a cui il proprio sensibile si congiunge realmente, mentre gli altri sensi giungono attraverso il mezzo soltanto le immagini rappresentative delle realtà sensibili; ora il gusto è un certo tatto, e fra le altre cose che riguardano il tatto, solo il cibo è quello che agisce congiungendo se stesso con colui che si ciba, poiché chi nutre e chi è nutrito diventano una cosa sola; le altre cose tangibili, invece, agiscono realizzando certe impressioni in colui che viene toccato, come appare chiaro nel caldo e nel freddo e in altre cose simili¹⁵.

E poiché ogni sacramento deve essere proposto sotto la figura di una qualche realtà sensibile, convenientemente il sacramento nel quale è contenuto lo stesso verbo incarnato, per congiungersi a noi ci è proposto sotto la figura del cibo, non certo da convertirsi in noi mediante il suo congiungimento con noi, ma piuttosto convertente noi in se stesso mediante il suo congiungimento, secondo quanto dice s. Agostino in persona del verbo incarnato [conf. 7,10] *Non tu mi muterai in te, come il cibo della tua carne, ma tu sarai mutato in me*¹⁶.

L'idea del gusto come senso di contatto emerge in questo passo in maniera molto evidente. Il cibo, infatti, oggetto dell'azione gustativa, si congiunge fisicamente al soggetto che si nutre: in questo modo il nutrito e il nutriente divengono una cosa sola, grazie proprio al processo di assimilazione che accompagna ogni atto alimentare.

Dunque, il gusto insieme al tatto, è una potenza passiva, soggetta a un tipo di trasmutazione non spirituale, ma fisica. All'inizio dell'articolo 3 della *Summa* citato sopra, a proposito del numero dei sensi esterni e del rapporto che lega gusto e tatto, si legge:

Sembra che non sia esatto distinguere cinque sensi esterni. Infatti:
[...]3. Un senso non percepisce che una coppia di contrari, come la vista che percepisce il bianco e il nero. Il tatto, invece, percepisce più coppie di contrari: il caldo e il

¹⁵In *IV Sententiarum* distinctio: 8, quaestio: 1, art.: 3, quaestiuncula: 1, corpus, linea: 9: «Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuat, quod est verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilibus ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi».

¹⁶ Circa l'Eucaristia e il mangiare il corpo di Cristo, cfr. *S. Th.* III, q. 80, a. 4, argumentum: 4, l. 1] scrive: «sembra che il peccatore nel ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo non commetta peccato. Infatti [...] questo sacramento, come è oggetto del gusto e del tatto, così lo è anche della vista. Se dunque il peccatore peccasse gustando e toccando questo sacramento, dovrebbe peccare anche guardandolo. Ma ciò è falso, perché la Chiesa lo espone alla vista e all'adorazione di tutti, quindi il peccatore non pecca cibandosi di questo sacramento».

freddo, l'umido e l'asciutto, ecc. Saranno quindi più sensi e non uno solo. Dunque i sensi sono più di cinque.

4. Una specie non si contraddistingue dal suo genere. Ora il gusto è una specie del tatto. Perciò non si deve classificare come senso distinto dal tatto¹⁷.

Così nel *Commento al De anima*:

Ma se il gusto è un tatto, sembra che non debba essere distinto in opposizione al tatto, poiché la specie non è divisa in opposizione al genere, segue così che i sensi non sono cinque ma soltanto quattro¹⁸.

Nel rispondere a questi quesiti o difficoltà, Tommaso, nella *Summa*, analizza le diverse questioni punto per punto. In merito al terzo problema sollevato circa le coppie di contrari percepite dal tatto, scrive:

[dicendum quod]3. Stando a quello che sembra dire il Filosofo [Aristotele] nel 2 *De anima*, il senso del tatto è unico nel genere, ma specificatamente si suddivide in molti sensi; e per questo abbraccia diverse serie di contrari. Tuttavia questi sensi non sono reciprocamente distinti quanto all'organo, ma si trovano ad essere in concomitanza per tutto il corpo.; cosicché non appare la loro distinzione. Invece il gusto, che ha la percezione del dolce e dell'amaro, si trova in concomitanza con il tatto sulla lingua, e non su tutto il corpo, perciò è facile distinguerlo dal tatto[...]¹⁹

Chiarito il terzo punto, dopo aver definito in cosa tatto e gusto si differenzino, Tommaso passa a chiarire il quarto punto, ovvero se il gusto, in quanto considerato una specie di tatto, vada o no distinto da questo:

4. Al dire del Filosofo [Aristotele], il senso del gusto non è che una specie particolare del tatto con sede esclusiva nella lingua. E quindi non si contrappone al tatto in quanto genere; ma solo a quella specie del tatto che sono sparse in tutto il corpo.

Se invece il tatto dovesse essere un unico senso, a causa dell'unica ragione formale degli oggetti, Allora bisognerebbe rispondere che il gusto si distingue dal tatto in base alla diversità della trasmutazione, prodotta nei sensi. Infatti il tatto è soggetto a una trasmutazione non soltanto spirituale, ma fisica del suo organo, proprio secondo la qualità che gli viene presentata. Invece l'organo del gusto non subisce necessariamente una mutazione fisica, proprio secondo la qualità che gli viene presentata, cioè non si verifica che la lingua diventi [essa stessa] dolce o amara; ma secondo una qualità previa, su cui si fonda il sapore, cioè secondo l'umidità, che [di suo] è oggetto del tatto²⁰.

Nel suo *Commento al De anima* Tommaso affronta così il problema della distinzione del gusto e del tatto:

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q.78, a.3I

¹⁸ Com. de an., II, lec. XXI, 504

¹⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q.78, a.3I Ib.

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q.78, a.3I Ib.

[...]il gusto e il tatto possono essere considerati sotto due aspetti: sotto un aspetto quanto al modo di sentire, in questo caso il gusto è una certa specie di tatto, poiché percepisce il suo oggetto toccando; sotto un altro aspetto quanto all'oggetto, in questo caso dobbiamo dire che il senso del gusto sta al senso del tatto come l'oggetto del gusto sta all'oggetto del tatto. E' evidente però che il sapore, oggetto del gusto, non è una qualità delle qualità dei corpi semplici, da cui risulta formato l'animale, che sono oggetto specifico del senso del tatto, ma è prodotto da quelle e trova la sua origine in uno di quei corpi, l'umido, come nella materia. Quindi è evidente che il gusto non è identico al senso del tatto, ma in un certo modo vi trova il suo fondamento²¹. Per questa ragione anche siamo soliti operare una distinzione rispetto al gusto, poiché il gusto può essere considerato come la facoltà che distingue i sapori e può essere interpretato come un tipo di tatto in quanto distingue le qualità tangibili, quelle del nutrimento, di cui è senso specifico il tatto. Perciò il filosofo afferma nel terzo libro dell'Etica: accolto il gusto nel primo significato, non esiste temperanza quanto ai piaceri del gusto, esiste soltanto se attribuiamo al gusto il secondo significato²².

Dunque, il senso del gusto pur essendo una sorta di tatto differisce da questo in quanto non solo non si trova in tutta la superficie corporea, ma solo limitatamente alla cavità orale, ma anche perché, contrariamente a quanto avviene nel caso del tatto, l'organo del gusto non subisce necessariamente una mutazione fisica secondo l'oggetto che gli viene presentato. Se cioè è naturale che la mano si scaldi a contatto con un corpo caldo, la lingua per se stessa non diventa amara o dolce a seconda delle caratteristiche saporose dell'alimento.

Per quanto concerne invece la struttura generale del senso del gusto trattata da Tommaso nel II libro del suo *Commento al De anima* di Aristotele, alla lectio XXI, a proposito del *gustabile* e del *non gustabile* quali oggetti del gusto, si legge:

[...]il gustabile è un tangibile che viene percepito mediante il tatto, per questo motivo non viene percepito mediante un mezzo, che sia un corpo estraneo. Viene definito estraneo il corpo, che non è parte dell'animale. Infatti i sensibili, dei quali abbiamo già parlato²³, sono percepiti mediante l'aria o l'acqua, che non sono parti dell'animale. Ma il tatto non sente il suo oggetto mediante un mezzo estraneo, lo sente invece mediante un mezzo unico. Infatti la carne è il mezzo del tatto[...]Quindi poiché il gusto è una specie di tatto e il gustabile è un tangibile, il gustabile non sarà gustato tramite un mezzo estraneo²⁴.

Perché il gustabile sia poi considerato da Aristotele un tangibile è spiegato nel passo immediatamente successivo:

²¹ Cfr. ARISTOTELE, *De part. An.*, II, 10, 656b37-657 a 2,17

²² *De anima*, II, XXI, 504

La temperanza come virtù della moderazione può riguardare il gusto solo nella sua applicazione alla funzione nutritiva, in rapporto alla quale il gusto indica la qualità e la quantità. Cfr. ARISTOTELE, *Etica*, I, III, cap. X (XIII), 9ss (TOMMASO, lec. XX)

²³ Nn. 491-500

²⁴ XXI, 502

Aristotele dimostra che il gustabile è un tangibile perché l'umore, cioè il sapore, che è gustabile, trova il suo principio nell'umido come nella materia propria. L'umido però è un tangibile. Quindi è evidente che il gustabile è un tangibile.

Ma cosa si deve intendere per gustabile e non gustabile? Specifica Tommaso sempre nel suo *Commento al De anima*:

Il termine non-gustabile viene usato in due significati diversi: designa ciò che possiede poco sapore o un sapore cattivo o un sapore troppo violento fino a danneggiare il senso²⁵. Siccome il gustabile è umido acquoso, cioè bevibile, e l'umido acquoso è il principio del sapore, sembra che il bevibile e il non bevibile siano il principio di quelle qualità che sono percepite mediante il gusto. Il gusto infatti percepisce tutte e due questi sensibili, ma uno come cattivo e in grado di danneggiare il senso, cioè non bevibile, l'altro come conveniente secondo natura, cioè bevibile. Come il gustabile è percepito dal gusto, in quanto il gusto è un senso distinto dal tatto, così il bevibile e il non bevibile sono percepiti dal gusto in quanto il gusto è un certo tipo di tatto. Infatti il bevibile è un sensibile comune del tatto e del gusto, del tatto in quanto umido, del gusto in quanto umido che ha sapore²⁶.

Il gusto e il tatto: sensi comuni e necessari negli animali perfetti e imperfetti

Uno dei problemi che Aristotele affronta nel *De sensu*, riguarda le operazioni che appartengono al senso esterno e, in particolar modo, quelle facoltà che sono comuni e necessarie agli animali tanto perfetti quanto imperfetti.

La considerazione da cui parte Aristotele è che ogni animale in quanto animale, e l'uomo appartiene al genere degli animali, è necessario che abbia qualche sensazione, poiché è nel fatto di essere sensitivo che consiste la natura dell'animale, per mezzo della quale esso si distingue dal non animale [436b10]. Dunque, il sentire, definito passione perché l'azione del senso si compie patendo²⁷ [436b8] è proprio degli animali, ma - come viene specificato nei passi successivi - :

la facoltà sensitiva che è presente in tutti gli animali, è capace di raggiungere le realtà estrinseche, ma soltanto nel singolare; possiede quindi anche una certa immaterialità, in quanto è capace di accogliere le specie sensibili senza la materia, infima tuttavia nell'ordine degli esseri dotati di conoscenza, poiché non può cogliere tali specie se non in un organo corporeo [436b10].

²⁵ Le due significazioni diventano di fatto tre, a meno che non si voglia risolvere il poco sapore in un cattivo sapore.

²⁶ *In De An.*, II, lect. XXI, 510

²⁷ *In De An.*, II, 10, 416b32-35; 23, 423b31-424a1

Definiti i confini conoscitivi della facoltà sensitiva, capace di cogliere la verità soltanto nel singolare, nel contingente, attraverso gli organi corporei, Aristotele - afferma Tommaso - *indica ciò che appartiene ai sensi comuni e necessari all'animale*[436b12]. Cosa si intenda per sensi necessari, è specificato qualche riga sotto:

i sensi comuni e necessari a ogni animale sono quelli che sono in grado di conoscere le cose necessarie all'animale [436b12]²⁸.

La necessarietà o meno dei sensi, è valutata in base alla capacità o meno di questi, di segnalare tutte quelle cose che possono recare vantaggio (cose, dunque, utili) o, viceversa, danneggiare il corpo (cioè tutte quelle cose ritenute non necessarie). In modo particolare, vi sono due modi con i quali un sensibile è necessario all'animale:

[...] in un modo in quanto il corpo è un composto formato dai quattro elementi, per cui è necessaria all'animale una giusta temperanza di caldo e di freddo, di umido e di secco, e di altre simili qualità, che costituiscono le differenze dei corpi misti; in un altro modo invece è necessario all'animale in quanto il suo corpo è vivo e suscettibile di nutrimento, per cui gli è necessario il cibo adatto, mentre in caso contrario l'animale si corrompe²⁹.

Considerando la natura del corpo, composto di elementi, il cui equilibrio o non equilibrio determina rispettivamente la salute o la malattia del corpo stesso, il senso ritenuto fondamentale per una giusta temperanza degli elementi, è il tatto:

Dunque poiché l'animale conosca quelle cose che gli sono necessarie o dannose secondo la natura del corpo misto è predisposto il senso del tatto, che può conoscere le suddette differenze [436b12]³⁰.

Se invece si considera il corpo come qualcosa che per vivere (e vivere è la caratteristica propria di ogni corpo) ha bisogno di nutrimento, allora, il senso fondamentale non sarà il tatto,

²⁸ [81178] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 2 n. 4: «Deinde cum dicit proprie autem ponit id quod pertinet ad sensus communes et necessarios animalium. Circa quod considerandum est quod sensus communes et necessarii omni animalium sunt illi, qui sunt cognoscitivi eorum, quae sunt necesse animalium».

²⁹ [81178] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 2 n. 4: «Est autem animalium aliquod sensibile necessarium dupliciter. Uno modo in quantum corpus est mixtum ex quatuor elementis; et sic necessarium est animalium debita commensuratio calidi et frigidi, humidum et sicci, et aliorum huiusmodi, quae sunt differentiae corporum mixtorum. Aliud autem est necessarium animalium, in quantum corpus eius est vivum nutritibile; et sic necessarius est ei cibus conveniens. Per contraria autem horum animalium corrumpitur».

³⁰ [81178] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 2 n. 4: «Et quamvis primum sit necessarium omni mixto corpori, secundum autem sit necessarium etiam plantis, tamen animalium superabundat in hoc, quod horum notitiam habere potest ratione iam dicta secundum gradum suae naturae. Ad hoc igitur quod cognoscat ea, quae sibi sunt necessaria vel contraria secundum rationem corporis mixti, ordinatur sensus tactus, qui est cognoscitivus praedictarum differentiarum».

ma il gusto, a cui spetta identificare il nutrimento adatto e necessario. Dunque, perché l'animale

identifichi il nutrimento adatto gli è necessario il gusto, per mezzo del quale si conosce il saporito e l'insipido, che è segno del nutrimento adatto o non adatto [436b12]³¹.

Tutti gli animali, dunque, per il solo fatto di possedere un corpo, la cui vita e la cui salute dipendono rispettivamente dal nutrimento e dall'equilibrio tra gli elementi che lo compongono, devono necessariamente possedere il senso del gusto e quello del tatto. Se il tatto - come è esplicitato nelle righe successive - è fondamentale perché *conosce gli elementi di cui si compone l'animale*[436b12]³², il gusto:

gli è necessario a causa del nutrimento, poiché per mezzo del gusto l'animale distingue che cosa è gradevole e che cosa spiacevole, ossia il sapido e l'insipido riguardo al cibo, in modo da perseguire il primo sensibile come conveniente e fuggire il secondo come nocivo; in generale - continua il testo - il sapore è un'affezione della parte nutritiva dell'anima, non perché sia l'oggetto della potenza nutritiva, ma perché è ordinato all'atto dalla potenza nutritiva come al suo fine, come è stato detto[436b12]³³.

Dunque, per quanto concerne il senso del gusto si può affermare che:

1. è uno sei sensi fondamentali per l'animale;
2. suo compito è identificare il nutrimento adatto ad ogni animale;
3. con il gusto si conosce il saporito e l'insipido, rispettivamente il nutrimento adatto e quello non adatto;
4. con il gusto si conosce il gradevole e lo sgradevole dell'alimento, rispettivamente il saporito [sapido] e l'insipido;

³¹ [81178] *Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 4*: «Ad hoc autem quod cognoscat conveniens nutrimentum, necessarius est ei gustus, per quem cognoscitur sapidum et insipidum, quod est signum nutrimenti convenientis vel inconvenientis. Et ideo dicit quod gustus et tactus ex necessitate consequuntur omnia animalia».

³² Qui Tommaso rimanda al II libro del De anima di Aristotele [II, 5, 414b6-11]

³³[81179] *Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 5*: «Et de tactu quidem, causa assignata est in libro de anima, quia scilicet tactus est cognoscitivus eorum ex quibus componitur animal. Gustus autem est ei necessarius propter alimentum; quia per gustum animal discernit delectabile *et tristabile*, sive sapidum et insipidum circa cibum, ut unum eorum prosequatur tamquam conveniens, alterum fugiat tamquam nocivum. Et totaliter, *sapor est passio nutritivae partis animae*; non quod sit obiectum potentiae nutritivae, sed quia ordinatur ad actum nutritivae potentiae, sicut ad finem, ut dictum est. Alexander tamen dicit in commento, quod in quibusdam libris invenitur in Graeco quod sapor est gustativae nutritibilis partis animae passio, quia videlicet sapor apprehenditur a gustu ordinato ad nutritionem».

Commenta Tommaso: «Alessandro tuttavia afferma nel Commento che in alcuni libri si ritrova in greco che il sapore è una passione della parte dell'anima gustativa di ciò che può nutrire, in quanto cioè il sapore è appreso dal gusto predisposto alla nutrizione[436b12]»

Per quanto concerne il sapore, invece, le informazioni che si ricavano sono le seguenti:

1. ciò che è saporito, quindi gradevole, costituisce il nutrimento adatto e quindi da perseguire;
2. viceversa, cioè che è privo di sapore, quindi, insipido, è da fuggire perché sgradevole e non adatto come alimento.

La natura del sapore e quella dell'odore

Si è detto nel capitolo precedente, a proposito dei sensi necessari e comuni degli animali, che il gusto serve a distinguere gli alimenti adatti o non per il corpo. Si è anche accennato che il riconoscimento avviene attraverso il sapore: un sapore sapido è indice di un alimento adatto, viceversa il sapore insipido denuncia l'inadeguatezza dell'alimento. Ora, bisogna definire cosa sia il sapore e quale ruolo abbia nel processo alimentare. La prima definizione che si dà di sapore è quello di oggetto del gusto.

E' al sapore, dunque, che il gusto rivolge la propria attenzione quando deve giudicare gli alimenti ed è grazie al sapore, infine, che noi siamo in grado di percepire le qualità degli alimenti. A proposito del sapore è interessante rilevare come Tommaso metta in luce il gioco di parole che intercorre tra *sapore* e *sapere*:

[...] E' esatto dire che la stoltezza è il contrario della sapienza, poiché come dice s. Isidoro *sapiente* deriva da sapore e come il gusto serve a discernere i sapori dei cibi, così il sapiente è pronto a distinguere le cause delle cose³⁴.

Sempre sull'analogia tra sapere e sapore, in un passo del *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, si legge:

[problema3] sembra che la sapienza non sia nell'intelletto, ma di più nell'affetto; perché la sapienza è secondo il suo nome, come sta scritto. Ora, viene chiamata così dal sapore. Quindi, siccome il sapore fa parte del gusto, che viene trasferito all'affetto, come la vista all'intelletto, sembra che la sapienza sia nell'affetto.

³⁴ *S. Th.*, II, II, q. 46, a. 1, co., l. 11: «Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscantiam rerum atque causarum».

All'esposizione del problema segue la soluzione data da Tommaso:

[soluzione al problema 3] Abbiamo visto che il dono della sapienza ha la superiorità della conoscenza in forza di una unione alle realtà divine, alle quali non ci uniamo se non con l'amore, per cui chi aderisce a Dio è un solo spirito con lui, come sta scritto. Difatti anche il Signore dice di aver riservato i segreti del Padre ai discepoli, in quanto erano amici. Quindi il dono della sapienza presuppone l'amore come se fosse il principio; e per questo risiede nell'affetto. Invece per ciò che attiene all'essenza, esso è nella conoscenza. Per cui sembra che il suo atto, sia qui nel futuro, si trovi nel contemplare le realtà divine amate, e con esse giudicare delle altre cose[.]

[risposte alle difficoltà] la sapienza implica il sapore relativamente al piacere precedente, non relativamente al piacere che segue, se non a motivo del piacere che segue in atto la conoscenza stessa. Oppure va rilevato che il detto della Scrittura non va riferito alla somiglianza del nome con il sapore, dato che quella somiglianza, pur essendoci nella lingua latina, tuttavia non si riscontra nelle altre lingue. Ci si riferisce invece al significato che tutti attribuiscono al nome di sapienza, in qualunque lingua si parli³⁵.

Tornando al gusto, una delle dottrine più importanti che Aristotele espone nel *De sensu*, riguarda proprio l'origine del sapore: lo studio di questi passi, in cui vengono ricordate e confutate, le dottrine più importanti a riguardo, permetterà di aggiungere un tassello in più a quanto detto fino a ora sul senso del gusto in generale. Ma iniziamo con ordine.

Aristotele - osserva Tommaso - dopo aver determinato la dottrina sul colore, determina quella sul sapore. All'analisi del sapore, però, il Filosofo affianca quella sull'odore. Commenta Tommaso:

[...]si deve trattare di essi congiuntamente, [...] a motivo della loro conformità, poiché entrambi *sono quasi la medesima passione*; ora, - specifica Tommaso - designa entrambi come passioni perché tutte e due si trovano nella terza specie della qualità, che è la passione o la qualità sensibile; dice poi che l'odore e il sapore sono quasi la medesima passione poiché sono entrambi prodotti dalla mescolanza dell'umido e del secco secondo una qualche trasformazione da parte del caldo[440b28]³⁶

Ma se qualcuno fosse ad assimilare in tutto e per tutto sapore e odore, in virtù di quanto affermato fino ad ora, cioè che sapore e odore derivano dalla mescolanza degli stessi

35 In III Sententiarum, distinctio: 35, quaestio: 2, art.: 1, quaestiuncula: 3, argumentum: 1, linea: 4
36[81275] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 1: «Postquam philosophus determinavit de colore, hic consequenter determinat de sapore. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, igitur aquae natura. Dicit ergo primo, quod post colorem dicendum est de odore et sapore. Et circa hoc assignat duorum causam. Prima quidem, quare coniunctim de eis sit agendum, scilicet propter eorum convenientiam, quia utrumque eorum est fere eadem passio. Nominat autem utrumque passionem, quia utrumque eorum est in tertia specie qualitatis, quae est passio, vel passibilis qualitas. Dicit autem saporem et odorem fere esse eandem passionem, quia utrumque causatur ex permixtione humidi et sicci secundum aliqualem terminationem a calido [...]».

elementi, cioè umido e secco, si sbaglierebbe. Infatti specifica Tommaso, parafrasando Aristotele:

Tuttavia *non sono entrambi* in assoluto *nelle medesime realtà*, poiché l'odore consegue soprattutto al secco e perciò si trova principalmente nell'evaporazione fumosa, mentre il sapore consegue soprattutto l'umido[440b28]³⁷.

E ancora nel *De anima*:

[...]l'odore e il sapore sono prodotti da una ben precisa mescolanza delle qualità elementari, per questo motivo le specie dell'odore corrispondono alla specie del sapore[...]³⁸

Come una specie di umore, cioè di sapore, è dolce e un'altra è amara, anche gli odori si distinguono secondo questo criterio. Ma è necessario sapere che alcuni enti hanno odore e sapore corrispondenti, odore dolce e sapore dolce, altri invece al contrario un sapore soave e un odore non soave o viceversa³⁹.

Il motivo è questo: il sapore consiste in un umore acquoso in qualche modo digerito, l'odore invece in aria secca in qualche modo temperata. Accade però che talvolta le due sostanze, la sostanza aerea e sottile e quella acquosa più spessa, sono mescolate secondo la dovuta proporzione e cos' si originano il sapore soave e l'odore soave. Se invece la dovuta proporzione è presente in una sostanza soltanto e non nell'altra, in una sarà presente la soavità, nell'altra no. Come abbiamo affermato del dolce e dell'amaro che sono gli estremi nei sapori e vengono applicati agli odori, cos' pure l'acido e l'aspro cioè l'acerbo e l'amaro, l'acuto e il denso sono attribuiti agli odori⁴⁰.

Più volte nel corso dei suoi scritti, Aristotele afferma che nell'analisi delle cose e della realtà, bisogna procedere da ciò che è più noto a ciò che è meno noto. Tenuto conto di questo modo di procedere, Aristotele, dopo aver delineato sommariamente analogie e differenze tra sapore e odore, chiarisce perché si debba procedere prima nell'analisi del sapore e non in quella dell'odore. Il motivo addotto da Aristotele, e condiviso da Tommaso, riguarda il mezzo di propagazione di questi due sensi: da una parte, quindi, l'odorato, che si serve di un mezzo esterno come l'aria per cogliere gli odori, dall'altra, invece, il gusto che percepisce i sapori non attraverso un mezzo esterno, ma attraverso la lingua, un organo interno [440b30], atto a giudicare i sapori, come si legge in un passo tratto dalla *Summa*:

³⁷ [81275] *Sentencia De sensu*, tr. I l. 9 n «[...] non tamen utrumque eorum est omnino in eisdem: quia odor magis sequitur siccum, et ideo principalius est in fumali evaporatione; sapor autem magis sequitur humidum».

³⁸ *De anima*, II, XIX, 486

³⁹ 487

⁴⁰ 488 [In 489 si specifica che l'odore e il sapore dolce sono prodotti dal croco e dal miele, l'odore e il sapore acuto dal timo e da sostanze simili. Accade la stessa cosa per gli altri odori e sapori].

[...] il parere sui gusti segue le disposizioni della lingua⁴¹.

A proposito dell'organo gustativo, Tommaso nel *Commento al De anima*, osserva:

[...]ciò che è gustabile deve essere umido e dotato di sapore, l'organo del gusto non deve essere umido in atto né saporito in sé né deve essere tale da non poter diventare umido[...]. Questo accade perché il gusto patisce a opera del gustabile, in quanto è gustabile[...]. Siccome il gustabile in quanto gustabile è umido, l'organo del gusto, in quanto ha già patito, deve essere necessariamente umido e tuttavia viene preservato nella sua natura affinché possa gustare cioè è in grado di gustare mentre può diventare umido, non è però umido in atto⁴².

[...]la lingua non può percepire quando è secca né quando è molto umida. Infatti nella lingua quando è molto umida, per il prevalere dell'umidità precedente si forma il contatto e la sensazione dell'umido che già esiste e non di quello che sopraggiunge; quando per esempio uno ha gustato un forte sapore prima, se ne gusta poi un altro, non lo sente, perché nella lingua rimane ancora la sensazione del primo sapore. Nello stesso modo a coloro che sono malati, cioè ai febbricitanti, tutti i sapori paiono amari, poiché sentono con la lingua impregnata di tale umidità, di bile⁴³, che è amara.

Riprendendo le file del discorso, è chiaro, dunque, conclude Tommaso, che essendo a noi più noto il genere dei sapori che quello degli odori, si deve trattare prima dei sapori [440b30]⁴⁴.

Si è detto che uno dei motivi per cui è lecito affermare che il sapore è più noto all'uomo, rispetto all'odore, è determinato dall'esteriorità o meno del mezzo rispetto al senso. Ma vi sono altre motivazioni, di carattere strettamente fisiologico, su cui ritengo valga la pena soffermarsi. Appurato che il sapore ci è più noto per il fatto che è percepito da noi con un senso più certo e che abbiamo un senso dell'olfatto peggiore non solo di tutti gli animali, ma anche rispetto a tutti gli altri sensi che sono in noi [440b30]⁴⁵, rimane da chiarire il perché.

Leggiamo interamente il passo in questione:

[440b30]E il motivo di ciò [cioè il fatto che noi conosciamo meglio i sapori rispetto agli odori] è che l'odorato, come si è detto sopra [438b21-25] è, è costituito in atto tramite il calore igneo, mentre l'organo dell'odorato è presso il cervello che è più

41 S. Th. I, II, q. 77, a. 1, co., l. 19:

«Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus».

42 Comm. De an., II, XXI, 512

43 ARISTOTELE, *De anima*, II, 422 b11

44 [81276] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 2: «Deinde cum dicit manifestius autem assignat causam, quare prius dicendum est de sapore quam de odore. Videbatur enim esse dicendum de odore immediate post colorem, quia odor sentitur per medium extrinsecum sicut et color, non autem sapor. Sed ordo disciplinae requirit, ut a manifestioribus ad minus manifesta procedatur: manifestius est autem nobis genus saporum quam odorum. Unde de saporibus prius est agendum [...]».

45 [81276] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 2: «[...]Ideo autem sapor est nobis manifestior, quia certiori sensu sentitur a nobis. Sensum enim olfactus peiorem habemus et per comparisonem ad cetera animalia, et per comparisonem ad ceteros sensus qui in nobis sunt».

freddo e più umido di tutte le [altre] parti del corpo, come si è stabilito sopra [438b25-30]⁴⁶;

Prosegue Tommaso nel Commento:

[440b30]ora, l'uomo fra tutti gli altri animali ha il cervello più grande rispetto all'estensione del corpo come si è detto nel libro *Le parti degli animali*⁴⁷; e così è necessario che l'uomo sia manchevole nel senso dell'odorato⁴⁸.

La stessa spiegazione si ritrova nel Commento di Tommaso al *De anima* di Aristotele:

[...] Non possediamo un senso dell'odorato perfetto, in grado di conoscere il suo oggetto chiaramente e in maniera certa, abbiamo un odorato inferiore a molti animali. Ecco il motivo: siccome l'organo di sensi deve essere proporzionato al suo sensibile, cioè l'odore è prodotto dal caldo e dal secco, così per il perfetto funzionamento dell'organo dell'odorato è necessario che prevalgano il caldo e il secco⁴⁹. L'uomo però possiede il cervello, in prossimità del quale si trova l'organo dell'olfatto, più grande per tutti gli animali secondo la proporzione del suo corpo⁵⁰ [...] perciò siccome il cervello considerato in se stesso è freddo e umido, la perfezione dell'olfatto non può verificarsi nell'uomo. Per questo motivo l'uomo ha un odorato debole e percepisce come ente odorabile solo quello che genera nell'uomo in grado notevole piacere o il suo contrario: questo accade perché il senso non è tanto accurato da distinguere con estrema certezza il suo oggetto.[...]⁵¹

Dunque, conclude Tommaso:

[...] l'uomo fra gli altri animali possiede un *tatto molto più sicuro*; infatti dal momento che sono tangibili le cose di cui è costituito il corpo dell'animale, cioè il caldo e il freddo, l'umido e il secco e le altre cose simili [...], non può accadere che l'organo del tatto sia privato di ogni qualità tangibile come la pupilla [che] manca di colore, ma è necessario che l'organo del tatto sia in potenza alle qualità tangibili⁵²[...]; perciò è necessario che il senso del tatto sia tanto più sicuro quanto è meglio proporzionata la complessione del corpo[...] è necessario che ciò si verifichi soprattutto nell'uomo, affinché il suo corpo sia proporzionato alla forma più nobile: per questo motivo l'uomo far gli altri animali ha il tatto più certo e di conseguenza anche il gusto, che è *un certo tatto*⁵³.

46 [81276] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 2: «Cuius ratio est, quia sicut supra dictum est, odoratus in actu perficitur per calidum igneum. Est autem organum olfactus circa cerebrum, quod est frigidius et humidius omnibus partibus corporis, ut supra habitum est».

47 Ar., *De parti. an.*, II7, 653a27-28

48 [81276] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 2: «Homo autem inter omnia animalia habet cerebrum maius secundum quantitatem sui corporis, ut dicitur in libro de partibus animalium. Et ideo oportet quod homo deficiat in sensu odoratus».

49 Quando la natura stabilisce la struttura dell'organo proprio di ogni senso, tiene conto dell'oggetto, che deve essere percepito; più l'organo è simile all'oggetto e più la percezione risulta perfetta.

50 Le proporzioni del corpo determinano la grandezza stessa degli organi, deve essere in effetti mantenuto un rapporto armonico tra le parti e il tutto

51 Lib.II, lect. XIX

52 Cfr. Ar. de an., II23, 423b26-424a10

53 [81277] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 3: «Sed homo habet certissimum tactum inter omnia animalia. Cum enim tangibilia sint ea ex quibus constituitur corpus animalis, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi, quae consequuntur; non potuit esse, quod organum tactus esset denudatum ab omni qualitate tangibili, sicut pupilla caret omni colore; sed oportuit organum tactus esse in potentia ad qualitates tangibiles,

E ancora, nel Commento al *De anima*:

Le specie dei sapori ci sono note, perché l'uomo possiede un senso del gusto più esatto degli altri animali, in quanto il gusto è un tatto; l'uomo d'altra parte rispetto agli altri animali possiede il tatto più infallibile sebbene negli altri sensi sia inferiore ad alcuni animali[...]ma l'uomo riguardo al tatto molto differisce dagli altri animali per la certezza della conoscenza⁵⁴.

Dunque, per quanto riguarda l'odore, Aristotele dice due cose: in primis, afferma che ad attivare l'odore è l'azione del calore igneo; poi, pone l'organo dell'odorato presso il cervello, la cui natura - ricorda - è di essere umido e freddo. Per giustificare, invece, l'affermazione circa la maggiore sicurezza con la quale noi conosciamo i sapori rispetto agli odori, Aristotele parte dalla considerazione della natura corporea dell'animale, ovvero dalla sua costituzione. Tirare le somme è poi facilissimo: essendo il corpo costituito da sostanze tangibili, ne consegue che il tatto, cui spetta - l'abbiamo visto - mantenere in equilibrio il corpo, sia il senso più sviluppato. L'altra altrettanto evidente conclusione è che, essendo il gusto una sorta di tatto, anche questo senso deve essere massimamente sviluppato negli animali. Sulla perfezione del tatto quale strumento di conoscenza nel Commento al *De anima* si legge:

Sembra però che la migliore disposizione della mente corrisponda più alla perfezione della vista che alla perfezione del tatto, poiché la vista è un senso più spirituale e rivela più differenze di oggetti. Ma dobbiamo dire che la perfezione della mente corrisponde alla perfezione del tatto per due motivi. Primo motivo: il tatto è il fondamento di tutti gli altri sensi [...] e qualunque organo di qualunque senso è anche organo del tatto e il senso, in virtù del quale un ente è detto sensitivo, è il senso del tatto⁵⁵. Quindi dal fatto che un essere possiede un tatto più perfetto segue che ha una natura sensitiva migliore in senso assoluto e di conseguenza che possiede un intelletto migliore. Infatti la perfezione del senso condiziona la perfezione dell'intelletto. Mentre dal fatto che un essere possiede un udito più perfetto o una vista più perfetta non segue che senta più perfettamente o abbia una natura sensitiva migliore in senso assoluto, ma soltanto sotto un certo aspetto.

Quando si percepisce un corpo tangibile o saporoso, tra gli organi del tatto e quello del gusto, cioè tra gli strumenti del corpo, attraverso il quale si percepiscono quei determinati sensibili e

sicut medium est in potentia ad extrema, ut dicitur in secundo de anima. Et ideo oportet, quod sensus tactus tanto sit certior quanto complexio corporis est magis temperata, quasi ad medium reducta. Hoc autem maxime oportet esse in homine, ad hoc quod corpus eius sit proportionatum nobilissimae formae. Et ideo homo inter alia animalia habet certissimum tactum, et per consequens gustum, qui est tactus quidam [...].»

Interessante il rapporto che intercorre tra intelligenza e sensibilità tattile: più uno è dotato di intelligenza più ha il senso del tatto sviluppato. Cfr. Ar., *De an.*, II 19, 421a23-26

⁵⁴ II, lec. XIX, 482

⁵⁵ Tommaso sottolinea qui efficacemente il legame tra sensibilità ed intelletto, in particolare la positiva influenza esercitata sui poteri dell'intelligenza dal senso della vista, il più acuto dei sensi, e dal tatto, che rappresenta la matrice di ogni sensibilità.

il corpo stesso, costituito, a sua volta, da qualità tangibili, esiste una corrispondenza quasi perfetta: un corpo costituito da qualità tangibili, è evidente, conosce meglio le cose tangibili. Non sembra esserci la stessa armonia nel senso dell'olfatto, tra quello che potremmo chiamare principio attivo del medesimo senso, cioè il calore igneo, e la sede dell'organo olfattivo, cioè il cervello, per natura freddo e umido.

Fatte queste considerazioni sulla natura generale del sapore e dell'odore, è opportuno, a questo punto, prendere in considerazione, la genesi del sapore: prima, però, di addentrarci nel vivo della questione, è necessario fare un passo indietro a analizzare velocemente la dottrina aristotelica degli elementi.

La dottrina aristotelica degli elementi

Ciascuno dei quattro elementi di cui è costituito il mondo - fuoco, aria, acqua, terra - è determinato *secundum se* per una qualità propria - fondamentale - rispettivamente caldo, secco, umido, freddo - e in maniera secondaria ("secondario") per un'altra di queste qualità. Nel suo commento al *De sensu*, Tommaso, a proposito del rapporto elementi-qualità, scrive:

Sebbene però delle quattro qualità degli elementi due convengono a ogni singolo elemento (infatti il fuoco è caldo e secco, l'aria calda e umida, l'acqua fredda e umida, la terra fredda e secca), tuttavia una sola di queste qualità si ritrova principalmente bei singoli elementi come propria a questi: il caldo infatti proprio del fuoco, poiché infatti il fuoco è il più nobile fra gli elementi e il più vicino al corpo celeste, gli conviene propriamente e per sé il caldo, che è attivo in sommo grado, mentre il secco gli spetta a causa dell'eccessività di calore, in quanto l'umidità è stata ormai consumata; all'aria invece spetta il caldo in senso secondario, per l'affinità con il fuoco, mentre per sé le spetta l'umido, che è la più nobile tra le qualità passive, in quanto il calore libera l'umidità e non la consuma, a motivo della maggiore distanza dalla prima causa del calore, che è il corpo celeste; all'acqua, invece, propriamente per sé spetta il freddo, che è la seconda qualità attiva, in quanto si rapporta privatamente rispetto al caldo, mentre l'umido le compete secondariamente per la vicinanza all'aria; alla terra invece, il freddo conviene secondariamente, in ragione alla vicinanza all'acqua, mentre il secco le spetta propriamente e per sé in quanto per la grandissima distanza dalla fonte del calore la terra non si è disciolta in umidità, ma rimane nell'ultima grossezza⁵⁶.

Riepilogando: la caratteristica del fuoco è di essere propriamente caldo e secondariamente secco; l'aria è come prima cosa umida e poi calda; l'acqua è prima fredda e poi umida, infine, la terra è propriamente secca e secondariamente fredda.

⁵⁶ Cfr. *In de sensu et sensato, lectio X, n.134* [capit. IX, commento al passo 441b8]; Cfr. anche ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, II 3, 330a-30-331a6;

Lo schema che ne consegue è questo:

	QUALITA' PRIMARIE	QUALITA' SECONDARIE
FUOCO	CALDO	SECCO
ARIA	UMIDA	CALDA
ACQUA	FREDDA	UMIDA
TERRA	SECCA	FREDDA

Tabella 1: I quattro elementi e le loro qualità

Per quanto riguarda l'azione degli elementi e delle loro qualità sugli oggetti e le conseguenze di questa azione, Tommaso, sempre nel suo commento al *De sensu* osserva:

[...]si deve dire che ogni cosa agisce in quanto è un ente in atto, come risulta nel I libro de La generazione⁵⁷; ora è necessario che <come> l'essere delle qualità elementari derivi dai loro principi essenziali, così anche la facoltà di agire convenga a tali qualità in virtù delle forme sostanziali; tutto ciò poi che agisce in virtù di altro produce qualcosa di simile a ciò in virtù di cui agisce[...]⁵⁸.

Quando gli elementi si mescolano tra loro, si mescolano anche le loro qualità: ne consegue che la realtà circostante viene modificata e, in un certo senso, arricchita di qualità nuove, frutto del mescolamento. L'esempio riportato da Tommaso rende meglio di qualsiasi altra parola quanto detto sopra:

[...]come coloro che lavano nell'umido acqueo i colori e i sapori, cioè i corpi colorati e saporosi, fanno diventare l'acqua [di] tale colore e sapore⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. Ar. De gen. et corr., I 13, 320b17-19

⁵⁸ *In de sensu, lectio X, n.138* [441b12, dubbio II]

⁵⁹ *In de sensu, lectio X, n.140* [commento 441b15]

Dunque, se A, che possiede certe caratteristiche proprie, viene sottoposto all'azione di B che a sua volta è caratterizzato da specifiche qualità, A, subendo l'influenza di B, viene modificato e acquista qualità nuove.

Un processo analogo avviene per quanto riguarda il costituirsi del sapore: quando l'acqua umida, filtra attraverso la terra secca, si produce nella prima una modificazione dovuta all'azione del calore che provoca una sorta di assimilazione dell'umido e del secco, l'umidità acquosa, in questo modo, acquisisce la qualità saporosa. Ma su questo torneremo.

La natura e l'origine del sapore dall'acqua: teorie false e teorie vere.

L'argomentazione aristotelica circa la natura del sapore, almeno per quanto concerne il *De sensu*, può essere divisa in tre sezioni principali: nella prima, il Filosofo passa in rassegna le diverse opinioni sul tema espresse dai filosofi che lo hanno preceduto, poi, esclude le false teorie a riguardo; e, infine, nella terza parte della sua trattazione, *determina intono al sapore secondo verità* [441a3].

Come vedremo, tutte le teorie che Aristotele prende in esame hanno come tema la formazione del sapore nell'acqua. L'acqua, infatti, come si legge:

sembra essere il soggetto dei sapori. E dice - e Tommaso che parla commentando Aristotele - che la stessa *natura dell'acqua* in sé *vuole essere*, cioè ha la naturale attitudine ad essere, insipida; e se un'acqua ha un qualche sapore, ciò viene per la mescolanza di qualche elemento di terra. E sebbene l'acqua si in sé insipida, tuttavia è la radice e il principio di tutti i sapori; ora alcuni filosofi spiegarono in tre modi come ciò possa accadere [441a3]⁶⁰.

La discussione di Aristotele sulla genesi dei sapori parte proprio da quanto si afferma nelle ultime righe del passo appena citato nel quale si afferma che l'acqua, sebbene insipida, è in grado di generare tutti i sapori. Questo l'assioma fondamentale di cui si dovrà tenere conto e che costituisce la cornice entro la quale si muovono le teorie discusse da Aristotele.

A questo proposito, prima di addentrarci nel vivo della questione, vorrei fare una considerazione circa il metodo aristotelico di procedere in questa discussione. Si è già

⁶⁰ [81279] *Sententia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 5: « Incipit autem determinare naturam sive generationem saporum ab aqua, quae videtur esse subiectum saporum; et dicit, quod ipsa natura aquae secundum se, *vult esse* id est habet naturalem aptitudinem ad hoc quod sit insipida: et si aqua habet aliquem saporum, hoc est per mixtionem alicuius terrestris. Tamen quamvis aqua sit secundum se insipida, est tamen radix et principium omnium saporum. Qualiter autem hoc esse possit, tripliciter aliqui assignaverunt».

ricordato sopra che Aristotele come prima cosa espone in maniera sistematica, una per una, le tre teorie filosofiche prese in considerazione circa la formazione dei sapori dall'acqua⁶¹ e, poi, solo in un secondo momento, procede, singolarmente, alla loro confutazione. Ora, si è scelto qui di non seguire il metodo espositivo aristotelico: ad ogni teoria esposta, infatti, si farà seguire immediatamente la confutazione corrispondente, nella convinzione che l'argomento risulti più chiaro ed efficace. Iniziamo dunque dalla prima teoria che Aristotele confuta: quella di Empedocle.

Esposizione e confutazione della teoria di Empedocle sulla generazione del sapore

Si è detto nel capitolo precedente come l'assioma fondamentale di cui si deve tener conto nel parlare della generazione dei sapori dall'acqua, sia l'affermazione che l'acqua, anche se insipida per natura, costituisca la fonte di tutti i sapori. A questo proposito Empedocle afferma che:

[...]tutti i sapori sono in atto *nell'acqua stessa*, ma non possono essere percepiti *per la piccolezza* delle parti in cui si radicano [441a3].

Aristotele giudica l'opinione di Empedocle apertamente falsa e lo dimostra attraverso una serie di esempi precisi. Secondo Aristotele, infatti, se si accettasse per buona la teoria di Empedocle, secondo cui tutti i sapori si trovano in atto nell'acqua, bisognerebbe ammettere che la formazione dei sapori si deve esclusivamente al movimento delle particelle dell'acqua, secondo una attrazione reciproca. Il che - sostiene il Filosofo - non corrisponde alla realtà dei fatti, com'è facilmente dimostrabile se si prende in considerazione il mutamento di sapore che si genera nei frutti. Tre le situazioni considerate: il sapore nei frutti staccati dagli alberi e

⁶¹ [81280] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 6: «Empedocles enim dixit, quod omnes saporis sunt actu in ipsa aqua, sed sunt insensibiles propter parvitatem partium, in quibus radicanur. Secunda opinio fuit Democriti et Anaxagorae, sicut dixit Alexander in commento, quod in aqua quidem non erant saporis, idest actu, sed erat ibi quaedam materia saporum quemadmodum pansperma, idest universale semen, ita scilicet quod omnes saporis fiant quidem ex aqua, sed alii saporis ex aliis aquae partibus. Ponebant enim partes indivisibiles esse principia corporum. Nullum autem indivisibile est actu saporosum, sed oportet corpus sapidum esse compactum. Et ideo non ponebant esse saporis in actu sed saporum semina, ita tamen quod diversa indivisibilia corpora sint semina diversorum saporum, sicut et diversarum naturarum. Tertia opinio est dicentium quod differentia saporum non est ex parte ipsius aquae, sed solum ex parte agentis, quod aquam transmutat diversimode, sicut sol, vel quodcumque aliud calidum».

sottoposti all'azione del calore del sole o cotti sul fuoco; il sapore dei frutti ancora appesi all'albero. Seguiamo il ragionamento aristotelico attraverso il Commento di Tommaso:

[...]Se infatti la diversità dei sapori si trovasse in atto nelle piccole parti dell'acqua, il mutamento dei sapori non dovrebbe essere prodotto se non in seguito a un'attrazione delle diverse parti dell'acqua verso il corpo i cui sapori sono modificati. Ora, ciò non avviene sempre: - e qui inizia la confutazione per esempi - se infatti i frutti staccati dall'albero vengono esposti al sole o anche sono cotti sul fuoco, è evidente che il loro sapore è modificato per l'azione del calore e non per una qualche attrazione dell'acqua; il che si potrebbe sostenere [invece] a proposito dei frutti che finché pendono sull'albero mutano il sapore attraendo i diversi umori della terra; ma nei frutti staccati dall'albero vediamo che il mutamento dei sapori viene prodotto per il fatto che gli stessi frutti subiscono una modificazione in quanto si ha una liberazione del liquido interno per una specie di trasudazione; per cui mentre rimangono esposti per un certo tempo al sole, passando dalla dolcezza all'amarezza o viceversa, oppure in qualsiasi altro sapore a seconda della diversa lunghezza della cottura [441a10.]⁶².

L'acqua, dunque, sembra non essere l'unica causa della generazione / modificazione dei sapori: anche l'azione del calore, come dimostrano gli esempi, gioca un ruolo determinante per la formazione dei sapori. Prima di trarre qualsiasi tipo di conclusione, analizziamo la seconda teoria che Aristotele confuta.

Esposizione e confutazione della teoria di Democrito e Anassagora sulla generazione del sapore

Dopo aver confutato la teoria di Empedocle sulla generazione dei sapori, Aristotele passa a considerare la posizione di Democrito e Anassagora, secondo anche quanto detto da Alessandro nel suo *De anima*. Democrito e Anassagora era convinti che

nell'acqua non c'erano i sapori in atto, ma c'era una sorta di materia dei sapori, simili a una panspermia, cioè a un seme universale, in modo cioè che tutti i sapori si

⁶² [81281] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 7: «Deinde cum dicit horum autem improbat per ordinem praedictas tres opiniones. Et primo opinionem Empedoclis: dicens quod dictum Empedoclis est apertum mendacium. Si enim diversitas saporum esset actus in parvis partibus aquae, oporteret quod immutatio saporum non fieret nisi per hoc quod diversae partes aquae attraherentur ad corpus cuius saporum immutantur: hoc autem non semper fit. Si enim fructus ablati ab arbore exponantur soli, vel etiam decoquantur ad ignem, manifestum est quod immutatur eorum sapor per actionem caloris et non per aliam actionem ab aqua, quod posset dici de fructibus, qui dum pendent in arbore, mutant saporum attrahendo diversos humores a terra, sed in fructibus decisis ab arbore, videmus transmutationem saporum factam, per hoc quod ipsi fructus transmutantur facta resolutione interioris humoris per modum cuiusdam resudationis; et ita, dum iacent aliquo tempore ad solem, transmutantur de dulcedine in amaritudinem, aut e converso, vel ad quoscumque alios saporum, secundum diversam qualitatem decoctionis».

formino dall'acqua, ma alcuni sapori da alcuni parti dell'acqua e altri da altre: infatti - si legge - ritenevano che i principi dei corpi fossero parti indivisibili; ora, nessun indivisibile è dotato in atto di sapore, ma il saporito deve essere compatto; e perciò non pensavano che vi fossero i sapori in atto, ma [che vi fossero] i semi dei sapori, tuttavia in modo che i diversi corpi indivisibili fossero i semi dei diversi sapori come anche delle diverse nature [441a3].

Dunque, mentre Empedocle sosteneva che tutti i sapori fossero in atto nell'acqua, ma che non potessero essere percepiti a causa della piccolezza delle parti in cui si trovavano ad essere, Democrito e Anassagora affermano che non ci sono sapori in atto nell'acqua, ma che in questa siano contenuti i semi dei sapori, da cui si originano, evidentemente, tutti i sapori. L'opinione di questi due filosofi è respinta secondo le seguenti argomentazioni:

è impossibile che l'acqua sia la materia dei sapori come contenente tutti i loro semi, cioè in modo che le sue diverse parti siano i semi dei diversi sapori, poiché vediamo che uno solo e medesimo corpo si cambia in diversi sapori: come infatti il medesimo alimento che è assunto dall'animale o dalla pianta si trasforma in parti diverse dell'animale o della pianta, così anche si trasforma nei sapori convenienti alle diverse parti: come di un'unica pianta è diverso il sapore della radice, del seme e del frutto, e sono diversi i sapori di piante diverse nutrite dal medesimo cibo; e ciò è la prova evidente che i sapori diversi non sono prodotti dalle diverse parti dell'acqua. Per cui rimane - e qui Aristotele giunge ad una prima conclusione - che i sapori siano prodotti dal fatto che l'acqua è trasformata in diversi sapori in quanto in qualche modo patisce a opera di un agente modificante[441a18]

⁶³.

L'argomentazione di Aristotele è semplice: dal momento che è facile constatare che uno stesso sensibile può modificare il proprio sapore nel corso del tempo, non si può affermare che la diversità dei sapori dipenda e sia contenuta dalla diversità delle particelle d'acqua. Ma arriviamo alla terza delle opinioni che Aristotele analizza.

La differenza dei sapori non dipende dall'acqua, ma solo da un agente esterno: esposizione e confutazione della terza teoria sulla generazione dei sapori

⁶³ [81282] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 8: «Secundo cum dicit similiter autem improbat secundam opinionem Democriti et Anaxagorae. Et dicit, quod etiam impossibile est aquam esse materiam saporum, quasi continentem omnia semina eorum, ita scilicet quod diversae partes eius sint semina diversorum saporum; quia videmus omnes unum et idem corpus immutari ad diversos saporos. Sicut enim eadem esca, quae sumitur ab animali vel planta, convertitur in diversas partes animalis vel plantae, ita et convertitur in diversos saporos convenientes diversis partibus; sicut unius plantae alius sapor est radicis, seminis et fructus; et diversarum plantarum ex eodem cibo nutritarum sunt diversi saporos. Et hoc est manifestum indicium quod diversi saporos non causantur ex diversis partibus aquae. Unde relinquitur quod causantur ex hoc quod aqua transmutatur in diversos saporos, secundum quod aliquo patitur ab aliquo immutante».

Escluse, perché ritenute false, le opinioni prima di Empedocle, poi Democrito e Anassagora, rimane da analizzare l'opinione di

[...]coloro che affermano che la differenza dei sapori non dipende dall'acqua, ma soltanto dall'agente che trasforma in svariati modi l'acqua, come il sole o qualunque altro corpo caldo [441a3]⁶⁴.

La differenza che intercorre tra le prime due posizioni filosofiche analizzate in precedenza e questa è abbastanza evidente: le prime due teorie, infatti, quelle di Empedocle, di Democrito e Anassagora, seppure diverse tra loro, erano basate sulla convinzione che l'acqua, e solo l'acqua, fosse la causa della generazione dei sapori. Questa terza teoria, invece, contrariamente alle prime due, afferma che i sapori sono sì generati dall'acqua, ma solo in quanto mutata dall'azione del calore. Contro chi fa propria questa teoria Aristotele ribatte che:

[...]è chiaro che l'acqua non riceve la qualità del sapore dalla sola *virtù del caldo* che modifica; l'acqua infatti è il più tenue tra tutti i liquidi, cioè fra tutti i corpi che umidificano in maniera sensibile[...]⁶⁵. Poiché dunque l'acqua per la sua sottigliezza, se è pura senza avere nulla di mescolato, non è condensata da un agente caldo come le altre realtà in cui esistono delle parti di terra, che restano dopo che l'umido sottile è evaporato, segue chiaramente che si deve porre per la generazione dei sapori una causa diversa dal mutamento dell'acqua da parte del caldo, poiché tutti i sapori si ritrovano in qualche corpo che possiede densità; tuttavia non si esclude che il *caldo* sia una certa causa che muta l'acqua verso il sapore, ma non è la causa totale: si richiede infatti qualche altra cosa; quindi è più una *concausa* che una causa [441a21]⁶⁶.

Che cos'è un sapore e come si genera secondo Aristotele

⁶⁴ E' l'opinione, cioè, di quanti affermano - come viene specificato dopo [421a21] - che i sapori sono prodotti dal mutamento dell'acqua da parte del solo calore.

⁶⁵ Alla affermazione dell'acqua come il più tenue tra tutti i liquidi, seguono alcune precisazioni. 1) l'aria, che è umida, è comunque più sottile dell'acqua; 2) Qualche dubbio è più si ha sull'olio poiché esso rimane sulla superficie dell'acqua. Ma l'acqua è più tenue anche dell'olio. Il fatto che questo galleggi sull'acqua è dovuto alla sua ariosità; il fatto poi che l'olio si diffondi più dell'acqua, è dovuto alla sua viscosità. La distinzione sta nella divisibilità dell'acqua in sommo grado (ciò fa sì che una sua parte non succeda all'altra), rispetto all'olio che non è divisibile al sommo grado. Conclude osservando che è più difficile tenere in mano l'acqua che l'olio.

⁶⁶ [81283] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 9 n. 9: «Tertio ibi, quod quidem improbat tertiam opinionem dicentium, quod saporis causantur ex mutatione aquae a solo calido. Et dicit manifestum esse quod aqua non accipit qualitatem saporis ex sola virtute calidi immutantis: aqua enim est subtilissima inter omnes humores et inter omnia corpora, quae sensibilibus humectant. Non autem dicit, inter omnia humida, quia aer, qui est humidus, est subtilior aqua».

Dopo aver escluso le opinioni degli altri filosofi sulla causa della generazione dei sapori, è arrivato il momento per Aristotele - come afferma Tommaso [441 a 30?] - di esporre, secondo la sua teoria, la vera causa della generazione dei sapori. Prima di esporre, però, la propria teoria, Aristotele, come mette bene in evidenza Tommaso, fa due cose:

[...]In primo luogo dimostra che i sapori <convengono> alla terra e non solo all'acqua, come ritenevano gli Antichi ; in secondo luogo mostra che l'acqua è modificata dal secco terrestre nei sapori[...],e infine, solo in terzo luogo ricava la causa della generazione dei sapori⁶⁷.

A partire dalla prima considerazione, secondo la quale i sapori convengono sia alla terra che all'acqua, Aristotele, scrive Tommaso:

[...]afferma: tutti quei *sapori che appaiono nei frutti* delle piante, nei quali in modo evidente si diversificano i sapori, *sono anche nella terra*; non nel senso che la pura terra abbia sapore, dal momento che non ha umore, ma in quanto con una modifica mescolanza di umido acquista un qualche sapore con una certa alterazione di caldo⁶⁸.

La terra, sta dicendo Aristotele, per sua natura priva di sapore perché priva di umore, acquista sapore grazie all'azione del caldo sull'umido. Per questo - prosegue Tommaso parafrasando Aristotele - :

[...] molti degli antichi *affermano che l'acqua ha un sapore simile alla terra in cui passa. E ciò è evidente soprattutto nelle acque salate*, non certamente nel mare, poiché ciò ha un'altra causa, come è stato dimostrato nel libro *Le Meteore*⁶⁹, ma perché le acque di alcune fonti sono salate in quanto passano attraverso una terra simile[...]⁷⁰;Ciò appare anche nelle acque filtrate *attraverso la cenere*, che hanno un *sapore amaro* come la cenere attraverso le quali sono filtrate; e si trovano *pure delle sorgenti* che hanno sapori diversi a causa delle terre diverse che attraversano⁷¹.

⁶⁷ [81286] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 1: « Postquam philosophus exclusit opiniones aliorum de causa generationis saporum, hic assignat veram causam secundum propriam opinionem. Et circa hoc tria facit. Primo assignat causam generationis saporum. Secundo definit saporem, ibi, et hoc est sapor. Tertio manifestat quod dixerat, ibi, quoniam autem non omnis sicci. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod sapor est terrae et non solum aquae, ut antiqui ponebant. Secundo ostendit quod aqua immutatur a sicco terrestri ad saporum, ibi, pati enim et cetera. Tertio concludit causam generationis saporum, ibi, quemadmodum igitur qui lavant. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quare multi antiquorum».

⁶⁸ [81286] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 1: «Dicit ergo primo, quod omnes saporum quicumque apparent in fructibus plantarum, in quibus manifeste diversificantur saporum, sunt et in terra: non quidem ita quod terra pura saporem habeat, cum non habeat humorem; sed ad modicam permixtionem humidum, cum alteratione calidi, acquirit aliquem saporem».

⁶⁹ Ar., *Meteor.*, II2-6, 354b18-33, 335a32b6, 375a5-358a27

⁷⁰ Nella parte omissa, si dice che il fatto che alcune fonti siano salate, non deve stupire né sembrare straordinario *poiché il sale è una certa specie della terra, come l'allume e lo zolfo; per cui si trovano alcuni monti fatti di sale*.

⁷¹ [81287] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 2: «Deinde cum dicit quare multi manifestat quod dixerat, per duo signa. Quorum primum sumitur secundum dictum, in quo multi antiquorum naturalium conveniunt: qui dicunt

Aristotele - conclude Tommaso -

[...] induce tutto questo per dimostrare che i sapori convengono alla terra e non all'acqua sola⁷² [441b1]

e aggiunge che:

[...] poiché i sapori convengono alla terra, *logicamente il genere dei sapori*, si manifesta e diversifica *soprattutto* in quelle realtà che nascono immediatamente dalla terra, a motivo della loro affinità con la terra [441b7]⁷³.

Dopo aver dimostrato che i sapori convengono tanto all'acqua quanto alla terra, Aristotele mostra ora che l'acqua è modificata, nei sapori, dal secco terrestre. Perciò, commenta Tommaso:

[...] in primo luogo afferma che *l'umido per natura patisce a opera del suo contrario*, come *anche* tutte le *altre* qualità patiscono a opera dei loro contrari, come è stato provato nel I libro de *La generazione*⁷⁴; ora il *contrario* dell'umido è il *secco*; quindi l'umido per natura patisce a opera del secco. E poiché non solo la terra è secca, ma anche il fuoco, così patisce anche a opera del fuoco⁷⁵[441b8].

talis saporis esse aquam, per qualem terram transeat; et hoc manifestum est maxime in salsis aquis, non quidem ipsius maris, quia hoc habet aliam causam, ut in libro Meteororum ostensum est; sed quia aquae quorundam fontium sunt salsae, propter hoc quod transeunt per similem terram. Nec hoc debet videri mirum; quia sal est quaedam species terrae, sicut et alumen vel sulphur. Unde et quidam montes inveniuntur de sale: hoc etiam apparet in aquis colatis per cinerem, quae habent amarum saporem, sicut cinis, per quem colantur. Inveniuntur quoque fontes diversorum saporum propter diversas terras per quas transeunt».

⁷² [81288] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 3: «Est autem considerandum quod Aristoteles non inducit hoc ad ostendendum universaliter causam generationis saporum: quia per hoc non manifestatur nisi causa saporum in aquis; sed totum hoc inducit quasi quoddam signum ad ostendendum quod sapes conveniunt terrae et non soli aquae».

⁷³ [81289] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 4: «Secundum signum ponit ibi rationabiliter itaque et dicit quod sapes conveniunt terrae rationabiliter, quia saporum genus maxime manifestatur et diversificatur in his quae nascuntur immediate ex terra, propter affinitatem ipsorum ad terram».

⁷⁴ Ar. De gen. et corr., I7, 323b29-324a19

⁷⁵ [81290] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 5: «Deinde cum dicit pati enim probat quod humidum aquae immutatur ad sapes a terra. Et primo probat propositum. Secundo excludit quamdam obiectionem, ibi, quia quidem igitur. Dicit ergo primo, quod humidum natum est pati a suo contrario sicut et omnia alia patiuntur a suis contrariis, ut probatum est in primo de generatione. Contrarium autem humido est siccum: unde humidum naturaliter patitur a sicco. Et, quia non solum terra est sicca, sed etiam ignis; ideo etiam patitur ab igne[...]».

Nelle righe successive Tommaso commenta e approfondisce la teoria degli elementi così come è stata esposta da Aristotele nel II libro sulla Generazione. Cfr. Ar., De gen. et corr., II, 3, 330a30-331a6.

All'esposizione sulla teoria degli elementi segue poi l'esposizione di due dubbi di Tommaso: il primo riguardo all'azione del fuoco; il secondo riguardo l'azione degli elementi nei confronti della materia.

Dopo aver dimostrato che i sapori convengono anche alla terra e non solo all'acqua, Aristotele espone, finalmente, la sua teoria - condivisa da Tommaso - sulla reale generazione dei sapori, giungendo anche a definire in maniera specifica cosa sia un sapore.

L'esempio di cui si serve Aristotele per introdurre e spiegare la propria teoria, è un esempio di carattere pratico e fa riferimento ad una situazione di cui tutti hanno fatto esperienza e, comunque, in caso contrario, facilmente sperimentabile. Scrive Tommaso:

[Aristotele] dice che, come coloro che *lavano nell'umido* acqueo i colori e i sapori, cioè i corpi colorati e saporosi, *fanno diventare l'acqua [di] tale* colore e sapore, così anche al contrario, quando l'umido acqueo viene filtrato attraverso il secco terrestre e con ciò viene prodotto un mutamento dal caldo che assimila e in un certo modo ammassa l'umido con il secco, l'umore acqueo è qualificato da una qualità saporosa [441b15]⁷⁶.

Dalle considerazioni fatte sino ad ora e dalle predette premesse, Aristotele ricava la sua personale definizione di sapore. Così, afferma Tommaso:

[...] dice che il *sapore* non è nient'altro che *la modificazione prodotta nell'umido* acqueo *dal secco sopraddetto*, cioè terrestre con l'aggiunta del caldo, che attraverso l'alterazione riduce *all'atto* il gusto *in potenza*. Il che si aggiunge alla differenza dell'odore e di alcune altre modificazioni che sono prodotte dall'umido e dal secco mediante l'azione del caldo, che tuttavia non mutano il gusto, ma altri sensi [441b19]⁷⁷.

Ecco una prima definizione di sapore su cui vale la pena soffermarsi. Il sapore, stando a quanto afferma Aristotele - è frutto di una modificazione prodotta nell'umido acqueo dal secco terrestre grazie all'azione del caldo. Alterazione prodotta dalla combinazione di questi elementi, umido e secco, sotto l'azione del caldo, risveglia, in qualche modo, il senso del gusto, che dalla potenza passa all'atto.

In questo passo, dunque, Aristotele afferma che il sapore altera il gusto in potenza. Nel passo immediatamente successivo, chiarisce quanto detto. Commenta Tommaso:

[...]per chiarire ciò aggiunge dunque che il sapore, come anche qualunque altro sensibile, riduce in atto *il principio sensitivo*, che prima era *in potenza al* sensibile, poiché *il*

⁷⁶ [81297] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 12: «[...]Et dicit, quod sicut illi qui in humido aqueo lavant colores et saporos, idest corpora colorata et saporosa, faciunt aqua habere talem colores et saporem: ita etiam e converso, quando humidum aqueum colatur per siccum terrestre, et cum hoc fit aliqua immutatio a calido digerente et quodammodo commiscente humidum sicco, qualificatur humor aqueus qualitate saporosa».

⁷⁷ [81298] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 13: «Deinde cum dicit et hoc est inducit, ex praemissis praedictis, definitionem saporum; et dicit, quod sapor nihil est aliud quam passio facta in humido aqueo a dicto sicco, scilicet terrestri cum additione calidi, quae gustum secundum potentiam alterando, in actum reducit; quod quidem additur ad differentiam odoris et quarundam aliarum passionum, quae causantur ab humido et sicco per actionem calidi, quae tamen non sunt immutativa gustus, sed aliorum sensuum».

sentire, che consegue all'azione del sensibile sul senso, *non* avviene *secondo l'apprendere*, *ma secondo il pensare*, cioè non ha somiglianza con ciò che è l'apprendere, poiché in colui che impara l'abito della scienza si forma per la prima volta; invece in colui che sente il senso non si genera per la prima volta per l'azione del sensibile, a il senso diventa operante in atto come accade in colui che pensa in atto [441b21]⁷⁸.

Data la definizione di sapore, Aristotele insiste sul fatto che il

che il sapore non è soltanto nell'umido o nel secco [441b23]⁷⁹.

Egli, infatti, è intento a dimostrare che il sapore ha il suo fondamento nell'umido e nel secco.

Per perseguire il suo intento, Aristotele - scrive Tommaso:

[...]afferma che *i sapori sono* passioni, quanto al dolce, o *privazioni*, quanto all'amaro, il quale in quanto imperfetto e privazione si rapporta al dolce come il nero al bianco; *non* di qualsiasi *secco*, *ma* di quello nutritivo, dal quale cioè possono essere nutriti gli animali o le piante; e da ciò possiamo ricavare che né il secco senza l'umido né l'umido senza il secco convengono ai sapori, poiché il cibo di cui si nutrono gli animali non è solo umido o secco, ma una loro mescolanza:infatti ci nutriamo delle medesime cose di cui siamo formati, come si è detto nel II libro de *La generazione*⁸⁰[...].

L'importanza dei sapori nel nutrimento: il sapore dolce

Si è già detto, all'inizio, a proposito dei sensi necessari e comuni degli animali, che il senso del gusto è ritenuto fondamentale poiché atto a riconoscere e a perseguire quegli alimenti adatti a nutrire il corpo e, viceversa, a fuggire quelli giudicati inadeguati. Si è anche detto che il giudizio del gusto sull' inadeguatezza o meno di un cibo, si esplica attraverso il sapore, che del gusto è l'oggetto. Ora, date le definizioni di sapore, rimane da chiedersi in che modo il

⁷⁸ [81299] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 14: «[...] ad hoc manifestandum subdit, quod sapor, sicut et quodlibet sensibile, reducitur in actum sensitivum, quod prius erat in potentia ad sensibile; quia sentire, quod sequitur actionem sensibilis in sensum, non fit secundum addiscere, sed secundum speculari, idest non habet similitudinem cum eo quod est addiscere, quia alias in eo qui addiscit, generatur habitus scientiae de novo; sed in eo qui sentit, non generatur sensus de novo per actionem sensibilis, sed sensus fit actu operans, sicut contingit in eo qui speculari actu».

⁷⁹ [81300] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 15: «[...]sapor non sit solum in humido sive sicco».

⁸⁰ [81300] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 15: «[...]Dicit ergo primo, quod saporum sunt passiones quantum ad dulce, vel privationes quantum ad amarum, quod se habet ut imperfectum et privatio ad dulce sicut nigrum ad album; sed non cuiuslibet sicci, sed nutrimentalis; ex quo scilicet possunt nutriri animalia et plantae. Ex hoc possumus accipere quod nec siccum sine humido, nec humidum sine sicco pertinet ad saporum; quia esca, qua nutriuntur animalia, non est solum humidum, vel solum siccum, sed commixtum ex his. Ex iisdem enim nutrimum, ex quibus sumus, ut dictum est secundo de generatione et eadem ratio est de plantis».

Cfr. *In De An.*, III, 11, 238-239

sapore possa contribuire al nutrimento. La risposta è contenuta in questo passo del Commento tomistico al *De sensu* :

[...] Il cibo procurato *nutre* in quanto può essere gustato; e prova ciò attraverso il fatto che *tutti gli esseri sono nutriti dal dolce*, che è percepito dal gusto; e ciò o dal semplice dolce o con la mescolanza di altri sapori - e neppure qui è contrario ciò che è detto nel II libro del *De anima*⁸¹, che cioè il tatto è il senso dell'alimento, poiché in quel passo Aristotele pone l'umore, cioè il sapore, tra i sensibili del tatto, e in quello stesso luogo dice che il sapore è ciò che reca diletto al nutrimento, in quanto cioè indica la sua convenienza^{441b27}⁸².

In un passo precedentemente analizzato, Aristotele definiva i sapori “passioni” se riferiti al sapore dolce, e “privazioni” se riferiti al sapore amaro, giudicato imperfetto rispetto al sapore dolce. Stando ai passi qui citati, infatti, sembra che spetti al solo sapore dolce nutrire, l'unico che reca piacere nell'uomo, un piacere che - come è detto nel passo appena citato - è indice della convenienza dell'alimento. Tutti, dunque, sono nutriti dal dolce, il solo sapore che *nutre*, e a tutti è piacevole questo sapore. Così Tommaso nella *Summa* scrive:

Per ogni gusto, insomma, è piacevole il dolce; ma a qualcuno piace di più il dolce del vino, ad altri quello del miele o di altre cose ancora⁸³.

Il sapore dolce sembra essere cioè universalmente apprezzato pur differenziandosi nei singoli alimenti, tuttavia, sempre nello stesso passo, qualche riga più sotto, Tommaso precisa:

Tuttavia il dolce più buono e piacevole dovrà essere, senz'altro, quello che è più gradito a chi ha più gusto raffinato⁸⁴.

⁸¹ Ar. *De an.*, II 5, 414b7

⁸²[81302] *Sentencia De sensu*, tr. I l. 10 n. 17: «[...]sed cibus oblatu nutrit, inquantum est gustabilis. Et hoc probat per hoc quod omnia nutriuntur dulci, quod percipitur gustu; et hoc vel simplici dulci, vel commixtione aliorum saporum. Nec etiam est contrarium, quod secundo de anima dictum est, quod tactus est sensus animalium alimenti; quia ibi humorem, idest saporem ponit inter tangibilia; et ibidem dicit, quod sapor est delectamentum nutrimenti, inquantum scilicet indicat convenientiam eius».

Il tema del Commento qui è la dimostrazione che Aristotele fornisce circa il fatto che il sapore è una passione o una privazione del nutrimento. In breve: i cibi a disposizione degli animali servono ad essi per due scopi: I. per l'accrescimento; Causa dell'aumento e della diminuzione sono rispettivamente il caldo e il freddo [oggetti del tatto].

Cfr. Ar., *De an.*, II 9, 416b12-13); II. per il nutrimento. (c'è anche un terzo motivo che riguardano la generazione, ma qui non viene preso in considerazione perché non riguarda l'individuo ma la specie).

Sull'aumento e sul nutrimento cfr. Ar. *De gen. et corr.*, I 11-17, 320a8-321b33; Ar., *De gen. an.*, III 11, 762a12-13 e IV 8, 776a28-29

⁸³ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, co. L. 10: «Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium».

⁸⁴

Il sapore dolce può, anzi in un certo qual senso *deve*, anche essere mescolato ad altri sapori, ma sempre in vista del nutrimento. In che maniera poi questi sapori siano mescolati a quello dolce, viene specificato in un altro passo, in cui Tommaso, interpretando il pensiero aristotelico a riguardo, afferma che

[...] *gli altri sapori sono mescolati* nel cibo dolce, che solo nutre, a modo di condimento, come chiaramente appare nel sapore *salato e aspro*, affinché cioè per mezzo di tali sapori il dolce sia mitigato, per non nutrire *troppo*: infatti può riempire troppo e [rimanere] *indigesto*, poiché per la sua leggerezza è facilmente attratto dal calore[442a8]⁸⁵.

Le specie dei colori, dei sapori e gli umori. Aristotele e la critica degli antichi

Dopo aver determinato in che modo si produce il sapore e aver accennato al ruolo che il sapore, soprattutto quello dolce, ricopre nel processo di nutrizione, Tommaso, seguendo Aristotele, distingue le specie dei sapori. L'analisi è piuttosto articolata: Aristotele infatti non si limita ad elencare i diversi sapori, ma ne descrive la generazione, le caratteristiche proprie; accenna poi alla distinzione nominale dei sapori; paragona i sapori ai colori. L'analogia tra colori e sapori la si ritrova anche nel Commento tomistico al *De anima*:

[...] come nei colori i colori semplici sono opposti, per es. il bianco al nero, così nei sapori i sapori semplici sono contrari, come il dolce e l'amaro. Le specie invece derivate dei sapori, quelle cioè che seguono immediatamente come effetto dalla specie semplici, sono il gradevole che si accompagna al dolce e il salato che si accompagna all'amaro⁸⁶.

La generazione dei sapori medi

Dunque, come prima cosa Aristotele *dimostra la generazione dei sapori medi in generale*[442.12]. Il parallelo è sempre tra colori e sapori. Una sola considerazione prima di leggere il Commento di Tommaso a questo passo aristotelico: quando si parla di colori e sapori medi, si devono intendere, per quanto concerne i primi, tutti quei colori contenuti nella

⁸⁵ [81303] *Sententia De sensu*, tr. 1 l. 10 n. 18: « [...] alii sapes commiscentur in cibo dulci quod solum nutrit, loco condimenti; sicut manifeste apparet de sapore salso et acuto, ut scilicet per huiusmodi sapes reprimatur dulce, ne nimis nutriat. Est enim nimis repletivum et supernatativum, quia facile attrahitur a calore propter sui levitatem».

⁸⁶ In De An., II, XXI, 514

gamma dal bianco al nero, colori, questi, ritenuti primari, ovvero generativi di tutti gli altri; allo stesso modo parlare di sapori medi, significa prendere in considerazione tutti i sapori che vanno dal dolce all'amaro, che, come il bianco e il nero per i colori, costituiscono i due sapori fondamentali. Data questa breve considerazione, lascio ora la parola a Tommaso:

[...] come gli [altri] *colori* medi sono generati dalla *mescolanza del bianco e del nero*, così anche i *sapori* medi sono generati dalla mescolanza del dolce e dell'amaro: o in se stessi o in seguito alla mescolanza delle cause del dolce e dell'amaro⁸⁷.

Quali siano le cause poi del dolce e dell'amaro viene specificato subito dopo: la causa è da ricercarsi nell'azione del calore. Se il calore non consuma tutto l'elemento umido di un cibo, allora, quel cibo avrà un sapore dolce; in caso contrario, invece, se il calore consuma tutto l'umido di un cibo, il sapore che si avrà sarà amaro:

Infatti il caldo separando perfettamente l'umido produce il sapore dolce, mentre la privazione dell'umido perfettamente separato è causa dell'amaro⁸⁸;

Chiarita la causa generativa del sapore dolce e di quello amaro, il Filosofo passa alla considerazione degli altri sapori che - come si legge qui sotto:

[...] sono prodotti in quanto l'umido si trova in una condizione intermedia, poiché non è né consumato totalmente né totalmente non separato. Poiché infatti il sapore segue più da vicino l'umore che il calore, non si deve considerare il medio e gli estremi secondo il caldo, ma secondo l'umido modificato in qualche modo dal secco e dal caldo, poiché in ciò consiste principalmente la natura del sapore. Altrimenti, se il medio e gli estremi venissero presi nei sapori secondo il caldo, il dolce e l'amaro non sarebbero estremi, ma il dolce sarebbe medio: infatti il caldo intenso e che consuma il freddo, <senza> però separarlo, <causa l'amaro>; il caldo invece che viene meno del tutto nella separazione per la preminenza del freddo produce il sapore aspro o acidulo; invece un calore moderato sufficiente per separare produce la dolcezza [442.12]⁸⁹.

Nel Commento al *De anima* di Tommaso, a proposito dei sapori medi, si legge:

⁸⁷ [81305] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 1: «[...]sicut alii colores medii generantur ex commixtione albi et nigri, et ipsorum secundum se vel ex compositione causarum albi et nigri, ita medii sapes generantur mixtione dulcis et amari, vel ipsorum secundum se, vel ex mixtione causarum dulcis et amari».

⁸⁸ [81305] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 1: «Calidum enim perfecte digerens humidum, causat saporem dulcem; privatio autem humidum perfecte digesti, est causa amaritudinis».

⁸⁹ [81305] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 1: «Alii vero sapes causantur secundum quod humidum medio modo se habet, nec totaliter est consumptum, nec totaliter est indigestum. Quia enim sapor propinquius sequitur humorem quam calorem, non oportet considerare medium et extrema secundum calidum, sed secundum humidum aliquantulum passum a sicco et calido, quia in hoc principaliter consistit natura saporis; alioquin si medium et extrema acciperentur in saporibus secundum calidum, non essent dulce et amarum extrema, sed dulce esset medium. Nam calidum intensum et consumens frigidum, aut digerens calidum, aut omnino deficiens in digerendo propter victoriam frigidi, causat Ponticum vel acetosum saporem; calor autem moderatus sufficiens ad digerendum causat dulcedinem».

I sapori intermedi sono l'acido, l'aspro e il piccante, e l'acuto che da due sapori si riducono al medesimo sapore⁹⁰.

Come si distingue un sapore medio piacevole al gusto, da un sapore medio spiacevole

Dopo aver descritto come si generano i sapori medi, Aristotele tratta della distinzione di questi sapori, tenendo conto anche di ciò che si definisce come sapore piacevole o come sapore spiacevole. Commenta Tommaso:

In primo luogo dunque [Aristotele], afferma che i sapori medi si diversificano secondo la diversa proporzione della mescolanza, in quanto cioè *ciascuno* di essi si avvicina o *più o meno* alla dolcezza o all'amarezza, il che avviene in due modi, come si è detto nei colori [3439b27-30]: in un modo secondo la proporzione numerica osservata nella predetta mescolanza e trasformazione dell'umido a opera del caldo; in un altro modo secondo una sovrabbondanza indeterminata senza proporzione numerica; però arrecano piacere al gusto *solamente* quei sapori che sono *mescolati secondo una* proporzione numerica [442a13]⁹¹.

Aristotele aveva già affermato che i sapori medi, così come del resto i colori medi, sono generati dalla mescolanza del sapore dolce e del sapore amaro: alcuni sapori si avvicinano di più a quello dolce, altri a quello amaro. Tuttavia, perché un sapore derivato (e qui per sapore derivato intendo proprio i sapori medi, derivati, appunto, dalla mescolanza dei due sapori primari) possa essere giudicato piacevole al gusto, deve essere equilibrato, ovvero deve essere il frutto di una mescolanza numericamente proporzionata.

⁹⁰ *In De An.*, II, XXI, 514

⁹¹ [81306] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 2: « [...]Dicit ergo primo, quod medii sapes diversificantur secundum proportionem commixtionis, inquantum scilicet unusquisque eorum vel magis vel minus accedit ad dulcedinem, sive amaritudinem. Quod quidem contingit dupliciter, sicut in coloribus dictum est: uno modo secundum numeralem proportionem observatam in praedicta commixtione et transmutationem humidi a calido; alio modo secundum indeterminatam superabundantiam, absque proportione numerali. Solum autem illi sapes delectant gustum, qui sunt commixti secundum numeralem proportionem».

Distinzione dei sapori medi secondo il nome

Dopo aver esposto la teoria sulla generazione dei sapori medi, e dopo aver definito in cosa consista la piacevolezza o meno al gusto di un sapore medio, Aristotele distingue *i sapori medi secondo i nomi* [442a17]. Il primo sapore ad essere analizzato è quello grasso:

il sapore grasso è quasi identico al dolce: entrambi i sapori infatti designano la separazione dell'umido a opera del caldo; tuttavia nel sapore dolce si palesa che il calore domina di più sull'umido, per cui il sapore grasso è più vicino al sapore acquoso o insipido per l'abbondanza dell'umidità [442a17]⁹².

Il secondo sapore che Aristotele prende in considerazione è il sapore salato:

Similmente⁹³ anche il sapore amaro e quello salato sono quasi identici: entrambi infatti mostrano un eccesso di calore che asciuga l'umido; pur tuttavia sembra che il consumo di umidità nell'amaro sia maggiore che nel salato, poiché nel salato sembra che sia consumato l'umido infuso nel corpo, nell'amaro invece sembra che sia stato ulteriormente dissolto e consumato o totalmente o in parte l'umido che tiene insieme la sostanza del corpo; perciò i residui dei corpi evaporati e ridotti in cenere sono amari[442a17]⁹⁴.

In mezzo tra il sapore grasso e quello salato, si trovano gli altri sapori che Aristotele chiama aspro o pizzicante; pungente cioè acidulo; l'agro e l'acido: e con questi l'elencazione dei sapori, otto in tutto, è completa:

Nel mezzo, invece, si trovano il sapore aspro o pizzicante, e il pungente, cioè l'acidulo, e l'agro e l'acido; tuttavia in modo tale che l'aspro e l'acidulo consistono nell'umore non ancora separato per mancanza di calore (perciò i frutti indigesti sono o di sapore acidulo, come le prugne acerbe, o aspro, come le pere acerbe); tuttavia il sapore aspro sembra possedere una maggiore quantità di terra (per cui anche la terra ha un sapore quasi aspro); l'acidulo invece sembra avere una maggiore quantità di freddo; anche il sapore agro poi sembra possedere molto di terroso: infatti è più vicino all'aspro, ma ha una maggiore quantità di caldo, poiché si digerisce più facilmente (quindi anche alcuni cibi

⁹² [81307] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 3: «Distinguit saporos medios secundum nomina. Et dicit quod sapor pinguis est quasi idem cum dulci: uterque enim sapor designat digestionem humidi a calido: verumtamen in dulci sapor ostendit calor magis dominari super humidum; unde pinguis sapor propinquior est aquoso sive insipido saporum propter abundantiam humiditatis».

⁹³ L'analogia riguarda la somiglianza tra sapore dolce e sapore grasso

⁹⁴ [81307] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 3: « Similiter etiam amarus sapor et salsus fere sunt idem: uterque enim ostendit excessum caloris consumentis humidum: verumtamen in amaro videtur esse maior consumptio humiditatis quam in salso quia in salso videtur esse consumptum humidum infusum corpori: in amaro autem videtur esse ulterius resolutum et consumptum, vel totaliter vel in parte, humidum, conglutinans substantiam corporis. Unde faeces corporum resolutorum et interminatorum sunt amarae».

digeribili hanno un sapore agro, come il frutto del mirto); il sapore acido, invece, indica un eccesso di calore, non che consuma l'umido, ma che lo separa oltre misura [442a17]⁹⁵.

Il numero dei sapori e quello dei colori

Come si è visto, uno dei punti saldi del discorso aristotelico sulle generazione dei sapori, è costituito dalla somiglianza, dal punto di vista della genesi, tra colori e sapori: come, infatti, le specie dei colori sono generate dalla mescolanza del bianco e del nero, così i sapori nascono dalla mescolanza del dolce e dell'amaro. Ma le analogie tra sapori e colori, non finiscono qui: anche il loro numero è uguale. Commenta Tommaso:

[Aristotele poi] [...] distingue i sapori medi secondo il numero attraverso la somiglianza con i colori. E dice che le *specie degli umori*, cioè dei sapori, *sono quasi uguali* nel numero alla specie dei *colori*[442a19]⁹⁶.

E'interessante che si dica che i sapori siano quasi uguali nel numero a quello dei colori. La cosa, infatti, potrebbe risultare strana se si considera che egli, nei passi citati fino a questo momento, ha nominato, otto sapori e altrettanti colori. Ricordiamo brevemente i sapori, in ordine di elencazione:

1. sapore dolce;
2. sapore amaro;
3. sapore grasso;
4. sapore salato;
5. sapore aspro o pizzicante;
6. sapore pungente o acidulo;

⁹⁵ [81308] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 4: «In medio autem sunt Ponticus sive mordicativus sapor, et austerus, idest acetosus, et acutus: ita tamen quod Ponticus et acetosus consistunt in humore nondum digesto propter defectum caloris: propter quod fructus indigesti sunt vel acetosi saporis, ut poma acerba vel Pontici, sicut pyra acerba. Ponticus tamen sapor videtur plus habere de terrestri. Unde et terra fere Ponticum saporem habet: acetosus autem videtur plus habere de frigido. Stypticus autem sapor videtur etiam multum habere de terrestri, propinquius enim est Ponticus, sed plus habet de calido, magis enim ad digestionem accedit; unde etiam quaedam digesta habent saporem stypticum, sicut fructus myrti. Acutus autem sapor significat excessum caloris, non quidem consumentis, sed superdigerentis humidum».

⁹⁶ [81309] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 5: «Deinde cum dicit fere enim distinguit saporis medios secundum numerum per similitudinem ad colores. Et dicit quod species humorum, idest saporum, sunt fere aequales numero speciebus colorum[...]».

7. sapore agro;
8. sapore acido.

Se dunque, otto sono i sapori nominati e otto i colori individuati, perché affermare che i sapori sono quasi uguali nel numero a quello dei colori? La spiegazione è nel passo successivo:

ora le *sette specie* di sapori vanno numerate in modo tale che il sapore grasso non sia distinto <dal dolce> e il salato invece sia distinto dall'amaro, così che, se a questi tre sapori gli altri quattro sapori contati, vi saranno sette sapori[442a19]⁹⁷.

Dunque, Aristotele elimina qui la distinzione tra sapore grasso e sapore dolce, e fa rientrare il primo nel secondo, mantenendo, invece, la distinzione tra sapore salato e sapore amaro:

1. sapore dolce + sapore grasso;
2. sapore amaro;
3. sapore salato;
4. sapore aspro o pizzicante;
5. sapore pungente o acidulo;
6. sapore agro;
7. sapore acido.

Se il numero dei sapori è cambiato, passando da otto a sette, non si può dire altrettanto dei colori, il cui numero rimane invariato. Dunque, c'è un sapore in meno rispetto ai colori. Ma vediamo cosa si dice a proposito dei colori nel passo successivo:

Parimenti anche per quanto riguardo i colori a ragione si dice che il *grigio* sta al nero come il salato all'amaro, il *biondo* invece al bianco *come* il grasso al dolce; in mezzo invece ci saranno questi colori; lo scarlatto, cioè il rosso, e il porporino, cioè il giallo limone, il verde e il turchese, cioè il colore celeste, tuttavia in modo che il verde e il turchese si avvicinano più al nero, mentre lo scarlatto e il giallo limone si avvicinano più al bianco. E vi sono poi moltissime altre specie dei colori e sapori formati dalla mescolanza delle predette specie l'una con l'altra [442a19]⁹⁸.

⁹⁷ [81309] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 5: «septem autem species saporum sic numerandae sunt, ut pinguis sapor non distinguatur a dulci, salsum autem distinguatur ab amaro: ita quod si his tribus saporibus addantur alii quatuor supernumerati, erunt septem saporibus».

⁹⁸ [81309] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 5: «Similiter etiam rationabiliter dicitur ex parte colorum, quod lividum se habet ad nigrum sicut salsum ad amarum; flavum autem ad album, sicut pingue ad dulce. In medio autem erunt hi colores: puniceus, idest rubeus, et alurgon, idest citrinus, et viridis et ciarium, idest color caelestis,

Ancora, sull'analogia tra colori e sapori, Aristotele si sofferma a considerare il sapore amaro e il sapore dolce, paragonati al colore nero e a quello bianco:

[...]come il nero è la privazione del bianco e del diafano, così l'amaro o il salato è la privazione del dolce e dell'umido nutritivo- infatti uno dei due contrari è sempre come una privazione, come risulta chiaro dal X libro della *Metafisica*⁹⁹. E siccome l'amaro è la privazione del dolce, da ciò si ha che *la cenere di tutti gli oggetti bruciati è amara*, a causa dell'esalazione dell'umido nutritivo, che egli chiama *potabile* [442a25]¹⁰⁰.

Ancora sulle false opinioni dei filosofi sulla natura dei sapori

Dopo aver esposto la sua teoria sulla genesi del sapore, Aristotele ritorna nuovamente a parlare delle false opinioni dei filosofi riguardo la natura dei sapori. In particolare le opinioni confutate sono due: la prima riguarda le opinioni di coloro che riducono tutti i sensibili alle qualità tangibili; la seconda opinione discussa da Aristotele invece riguarda coloro i quali riducono tutti i sensibili propri ai sensibili comuni. Aristotele, commenta Tommaso:

[...] afferma che *Democrito e la maggior parte* dei filosofi naturalisti, ossia *tutti quelli* che si impegnano a parlare *dei sensi*, fanno qualcosa di *assolutamente incongruente*, in quanto cioè dicono che *tutti i sensibili* sono *oggetti del tatto*. Ma se ciò fosse vero - prosegue Tommaso -, seguirebbe che qualsiasi senso sarebbe del tatto[...]mentre [...]ciò è falso, poiché gli altri sensi sentono tramite un mezzo esterno, non invece il tatto [442a29]¹⁰¹.

Il tatto e il gusto, infatti, come viene ricordato più volte nel trattato, sono gli unici due sensi che non si servono di mezzi esterni per la percezione. In questi due sensi, infatti, la percezione avviene per contatto con l'oggetto: nel caso del tatto, tutto il corpo è potenzialmente in grado

ita tamen quod viride et ciarium magis appropinquant ad nigrum, puniceum autem et citrinum magis appropinquant ad album. Sunt autem aliae species plurimae colorum et saporum, ex commixtione praedictarum specierum adinvicem».

⁹⁹ Ar., Met., X6, 1055b26-27

¹⁰⁰ [81310] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 6: «[...]quod sicut nigrum est privatio albi in perspicuo, ita amarum et salsum est privatio dulcis in humido nutrimentali. Semper enim alterum contrariorum est ut privatio, ut patet ex decimo metaphysicorum. Et, quia amarum est privatio dulcis, inde est quod omnium combustorum cinis est amarus, propter exhalationem humidi nutrimentalis, quod potabile vocat».

¹⁰¹ [81311] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 7: «[...]Dicit ergo primo, quod Democritus et plurimi naturalium philosophorum, quicumque intromittunt se ad loquendum de sensibilibus, faciunt quoddam incongruissimum, quia omnia, scilicet sensibilia, dicunt esse tangibilia: quod si esset verum, sequeretur quod quilibet sensus esset tactus, cum potentiae distinguantur secundum obiecta. Quod autem hoc sit falsum, facile est videre; quia alii sensus sentiuntur per medium extraneum, non autem tactus».

di sentire, nel caso del gusto, invece, il contatto tra l'organo e il cibo avviene nella cavità orale ad opera degli organi interni, lingua in testa.

La seconda osservazione, l'abbiamo ricordato prima, riguarda la confutazione dell'opinione di coloro che trattano i sensibili comuni come propri. Aristotele, infatti, secondo quanto dice Tommaso:

[...]rimprovera gli antichi per il fatto che trattavano i sensibili *comuni come propri*: infatti reducevano i colori e i sapori e gli altri sensibili alla grandezza e alle figure; infatti la grandezza e la figura *e il ruvido e il liscio*, in quanto riguardano la figura, e similmente *l'acuto*¹⁰² *e l'ottuso*, che pure riguardano le disposizioni delle figure che hanno gli angoli, *sono i [sensibili] comuni dei sensi*; sebbene non tutte queste proprietà siano percepite da tutti i sensi; tuttavia sono percepite almeno dal tatto e dalla vista, per cui non sono sensibili propri[...]. [...]i suddetti sono sensibili comuni: poiché riguardo ai sensibili suddetti i sensi *si ingannano*, mentre *non si ingannano sui sensibili propri*, come la vista non si inganna sul colore né l'udito sui suoni [442b]¹⁰³.

→ cfr. Commento al De anima, II, l. XIII

Considerare i sensibili comuni come fossero propri, non solo è un errore, ma contraddice quanto Aristotele sostiene circa la possibilità dei sensi di conoscere. Parlando della conoscenza sensibile in Tommaso, si è detto che egli condivide pienamente la teoria aristotelica secondo la quale i sensi, se si limitano a giudicare gli oggetti di propria competenza (la vista il colore; l'udito i suoni; il gusto i sapori, ecc.) non possono ingannarsi. L'errore, per Tommaso come per Aristotele, avviene solo nel giudicare i sensibili comuni, cioè quei sensibili che non hanno un proprio referente in un determinato senso, ma che vengono giudicati da più sensi contemporaneamente. Dunque, confondere i due piani, cioè considerare i sensibili comuni come propri, significa svalutare i sensi, cosa che per Tommaso e Aristotele è impossibile affermare.

Tra coloro accusati di trattare i sensibili comuni come propri, c'è Democrito, il quale

¹⁰² Acuto: termine riferito alle voci e ai sapori

¹⁰³ [81312] *Sentencia De sensu*, tr. I l. 11 n. 8; «Deinde cum dicit amplius autem arguit antiquos in hoc, quod utebantur sensibilibus communibus quasi propriis. Reducebant enim colores et sapes et alia sensibilia ad magnitudinem et figuram. Magnitudo enim et figura, et asperum et leve, secundum quod ad figuram pertinent, et similiter acutum et obtusum, quae etiam pertinent ad dispositiones figurarum habentium angulos, sunt communia sensuum: quamvis non omnia haec percipiuntur ab omnibus sensibus, percipiuntur tamen saltem tactu et visu; et ita non sunt propria sensibilia, quia sic uno solo sensu sentirentur. Dicit autem quod acutum et obtusum, quod est in melodiis, vel in magnitudinibus secundum aliam literam, id est in corporibus ad differentiam acuti, secundum quod est in vocibus et in saporibus. Et quod praedicta sunt sensibilia communia, manifestat per quoddam signum, quod circa huiusmodi, quae dicta sunt decipiuntur sensus, qui tamen non decipiuntur de propriis sensibilibus, sicut visus non decipitur de colore, nec auditus de sonis».

[...] disse *che il nero è ruvido*[...]; invece disse che *il bianco è liscio*[...]; ha ridotto poi i sapori alle figure, poiché trova l'acuto e l'ottuso nei sapori come nelle figure, ingannato da un uso equivoco dei termini[442b10]¹⁰⁴.

Questo passo di Tommaso merita attenzione: secondo lui, infatti, l'errore di Democrito è dovuto in qualche maniera ad una imprecisione e confusione linguistica: l'equivocità dei termini "acuto" e "ottuso", evidentemente utilizzati sia per indicare sapori, sia per indicare particolari figure geometriche, lo ha indotto a pensare di poter ridurre i sapori alle figure.

I sapori non sono figure: le argomentazioni addotte da Aristotele per respingere la falsa teoria di Democrito

Tommaso, dopo aver esposto la propria personale opinione sull'errore di Democrito, commenta le argomentazioni con le quali lo stesso Aristotele respinge questa opinione. Le argomentazioni addotte - come ricorda lo stesso Tommaso sono tre. La prima argomentazione parte dalla considerazione che nessun sensibile proprio conosce le figure (sensibili comuni), come sensibili propri, anche se - osserva Tommaso - se fossero propri per qualche senso, spetterebbero alla vista [442b13]. Tommaso si chiede cosa succederebbe se i sapori fossero figure e a questo proposito si legge:

Se poi i sapori fossero figure, seguirebbe che il gusto conoscerebbe maggiormente tali cose; se dunque ciò è vero, dal momento che quanto più un senso è certo -e il gusto e il tatto come è stato dimostrato in precedenza e come viene ribadito sotto, sono sensi certi -tanto più può discernere con la massima precisione anche *le cose più piccole* in ciascun genere, seguirebbe che il gusto in quanto senso sommamente certo conoscerebbe i *sensibili comuni* al massimo grado e distinguerebbe le figure con al massima precisione: il che appare falso poiché la vista è in ciò più potente [442b13]¹⁰⁵.

¹⁰⁴ [81313] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 9: «[...]Dicit ergo primo, quod quidam reducunt propria sensibilia ad ista communia, sicut Democritus, qui nigrum dixit esse asperum, existimans obscuritatem nigri causari propter hoc quod partes, quae supereminet in aspero, occultant alias. Album autem dixit esse laeve, existimans claritatem albi provenire ex hoc, quod laeve totaliter illustretur propter hoc quod partes eius aequaliter iacent. Sapores autem reduxit ad figuras propter hoc, quod invenit acutum et obtusum in saporibus sicut in figuris, aequivocatione deceptus».

¹⁰⁵ [81314] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 10 : « Secundo ibi, quamvis aut improbat praedictam opinionem de saporibus tribus rationibus. Quarum prima est, quod nullus sensus cognoscit figuras quasi propria sensibilia; et si essent alicui sensui propria maxime pertinent ad visum. Sed, si sapores essent figurae, sequeretur quod gustus magis ea cognosceret. Si ergo hoc est verum, cum sensus aliquis quanto est certior tanto possit maxime discernere etiam minima in unoquoque genere, sequeretur, quod gustus tamquam certissimus cognosceret communia sensibilia, et maxime discerneret figuras: quod patet esse falsum, quia visus in hoc est potentior».

Ancora una volta le considerazioni di Tommaso ci riportano a quanto detto sino ad ora sui sensi in generale e sugli oggetti propri di ciascun senso: la vista, infatti, rispetto agli altri sensi, è più adatta a giudicare le grandezze, le figure.

Segue poi l'esposizione del secondo argomento con il quale Aristotele confuta la tesi di Democrito. Il punto centrale di questa argomentazione riguarda le considerazioni fatte sino ad ora sull'esistenza, per ogni sensibile, di un proprio contrario: bianco e nero; dolce e amaro; ruvido e liscio, ecc. Ora - afferma Tommaso -:

[...]tutti i sensibili hanno una contrarietà - poiché l'alterazione avviene secondo i contrari, come è stato provato nel VII libro della *Fisica*¹⁰⁶ - e come *nel colore* sono contrari il bianco e il nero, nei *sapori* invece il dolce e l'amaro, e la stessa cosa risulta negli altri sensibili[...]; ma *una figura non sembra che sia* contraria a una *figura*¹⁰⁷: [...]dunque i sapori non sono figure [442b17]¹⁰⁸.

La terza e ultima argomentazione introduce il tema della finitezza o meno dei sapori. L'assioma di partenza è che:

[...] le figure sono infinite, come pure i numeri[...] - tuttavia, prosegue Tommaso se si ammette che i sapori sono figure - [...]seguirebbe che le specie dei sapori sarebbero infinite; il che risulta falso, poiché non c'è alcuna ragione per cui sarebbe sentito un sapore e non un altro; e invece i sensi non distinguono infiniti sapori: dunque, i sapori non sono figure [442b21]¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Ar., Phys., 2° rec., VII 4, 244a27-245a22

¹⁰⁷ L'esempio riportato riguarda l'impossibilità di stabilire a quale dei poligoni sia contraria la circonferenza.

¹⁰⁸ [81315] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 11: «Secundam rationem ponit ibi amplius sensibilia quae talis est. Omnia sensibilia habent contrarietatem, quia secundum ea fit alteratio, ut probatum est septimo physicorum, sicut in colore sunt contraria album et nigrum, in saporibus autem dulce et amarum, et idem patet in aliis». [81316] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 12: «[...]Sed figura non videtur esse contraria figurae; non enim est assignare quod polygoniarum, idest figurarum habentium multos angulos sit contrarium circumferens, idest circulus, qui nullum angulum habet. Contraria enim maxime distant. Non enim est dare aliquam figuram, qua non sit invenire aliam plures angulos habentem: ergo saporis non sunt figurae».

¹⁰⁹ [81317] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 11 n. 13: «[...]Figurae sunt infinitae, sicut et numeri: multiplicantur enim secundum numerum angulorum et linearum, ut patet in triangulo. Si ergo saporis essent figurae, sequeretur quod essent infinitae species saporum: quod patet esse falsum, quia nulla esset ratio quare unus sapor sentiretur et non alius. Non autem discernit sensus infinitos saporis: ergo saporis non sunt figurae».

Commentando il passo aristotelico 442b23, Tommaso conclude che altre proprietà dei sapori sono trattati nel libro *Sulle piante*, che tuttavia - come dice Alessandro nel *Commento* - non ha scritto Aristotele, ma Teofrasto.

Se la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto¹¹⁰

Concluso questo discorso sul senso del gusto e sui sapori, vorrei soffermarmi su altri aspetti che Tommaso discute nella *Summa* concernenti il gusto, incominciando proprio dai piaceri legati a questo senso.

La questione 141 della *Secunda Secundae* (*Summa*, II, II) è dedicata alla temperanza. Tommaso, dopo aver affermato nell'articolo 1 che *la temperanza è una virtù* che ritrae l'uomo non tanto dai piaceri a lui conformi alla ragione, quanto piuttosto da tutti quei piaceri che in qualche modo sono contrari alla natura umana e che alla virtù della temperanza si accompagna sempre la prudenza, dedica i tre articoli centrali della q.141 (aa.3-5) all'oggetto proprio della temperanza, cercando di precisarlo gradualmente, richiamandosi, per altro, all'ampio trattato sulle passioni, indispensabile per qualsiasi indagine introno alla virtù della temperanza (cfr. *Summa*, I-II, qq.22-48). Concentreremo la nostra attenzione in modo particolare sul quarto e sul quinto articolo che trattano, rispettivamente, dei piaceri del tatto e di quelli del gusto.

Rispondendo al quesito se la temperanza abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri del tatto, nell'articolo 4 Tommaso scrive:

come abbiamo già detto, la temperanza ha per oggetto la concupiscenza e i piaceri, come la forza ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, la forza ha per oggetto timori ed audacie relativi ai più grandi mali, che minacciano la distruzione della natura, ossia i pericoli di morte. Quindi anche la temperanza deve avere per oggetto le concupiscenze o desideri dei più grandi piaceri. E poiché il piacere accompagna le operazioni connaturali, i piaceri sono tanto più intensi, quanto più naturali sono le operazioni che accompagnano. Ora, le operazioni che per gli animali sono più secondo natura sono quelle con le quali viene conservata la natura dell'individuo, mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina. Perciò la temperanza propriamente ha per oggetto i piaceri relativi ai cibi e alle bevande e ai piaceri venerei. Ma codesti piaceri dipendono dal senso del tatto. Perciò rimane che la temperanza riguarda i piaceri del tatto¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. La q. 30 dedicata alla concupiscenza

¹¹¹ *S. Th.*, II, II, q.141, a.4.

Tuttavia questa affermazione non deve indurre a pensare che per Tommaso la temperanza abbia per oggetto solo i piaceri del tatto. Infatti nel rispondere a una delle problematiche sollevate all'inizio dell'articolo 4, al punto tre Tommaso precisa: "I piaceri degli altri sensi nell'uomo si producono diversamente che negli altri animali. Infatti negli altri animali gli altri sensi non producono un piacere se non in ordine alle sensazioni del tatto: il leone, p.es., sente piacere nell'avvistare un cervo, o nel sentire la voce per il pasto imminente. Invece l'uomo sente piacere nelle sensazioni degli altri sensi non solo per questo, ma anche per la loro intrinseca bellezza. Perciò la temperanza ha per oggetto i piaceri degli altri sensi in quanto si riferiscono ai piaceri del tatto non in maniera principale, ma indirettamente. Orta, quando l'oggetto degli altri sensi è piacevole per la sua bellezza intrinseca, come quando uno si diletta nella bella armonia di un suono, questo piacere non riguarda la conservazione della

Il piacere di cui parla qui Tommaso non è la semplice percezione gradevole che può interessare organi periferici, ma l'appagamento delle passioni del concupiscibile, appagamento che è anch'esso una delle undici passioni psicologiche da lui ampiamente studiate nella morale generale¹¹². Questo va tenuto ben presente nel determinare la moralità dei piaceri gastronomici e sessuali, piaceri intimamente connessi con la struttura materiale e fisiologica del nostro essere. Per l'Aquinate essi dipendono dalla sensazione, anche se l'antica fisiologia non era in grado di distinguere veri e propri organi indipendenti di queste sensazioni particolari. Seguendo Aristotele e i suoi commentatori arabi, l'Autore pensa di poter precisare che l'oggetto materiale cui si riferisce il piacere interessa il senso del tatto. Si tratta di un senso in cui gli antichi concentravano le percezioni del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, del duro e del molle. Così, nel *Dizionario Tomistico*, alla voce *Tactus* si legge: "È il senso base, perché legato alla struttura stessa dell'animale, cosicché non manca neppure negli animali inferiori, ed è diffuso su tutte le parti dell'organismo". Al tatto, dunque, si riducevano tutte le impressioni: sia quelle fisiologiche, sia quelle digestive, sia quelle sessuali.

Nel passo appena citato si è detto come per Tommaso la temperanza abbia per oggetto la concupiscenza e i piaceri, quelli più intensi, quelli cioè che si accompagnano alle più naturali operazioni degli esseri viventi, con le quali viene conservata la natura dell'individuo, mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina¹¹³. La temperanza, conclude Tommaso, ha perciò per oggetto i piaceri relativi ai

natura. Perciò codeste sensazioni non hanno quelle proprietà per cui appartengono alla temperanza per antonomasia.

¹¹² Cfr. *S. Th.*, I, II, qq. 22-48, in particolare cfr q. 31-34

¹¹³ Così Tommaso, nel suo *Commento* alle sentenze di Pietro Lombardo, [In *III Sententiarum* distinctio: 42, quaestio: 2, art.: 3, corpus, linea 61: sulla divisione dei vizi capitali] a proposito l'oggetto del concupiscibile del gusto e del tatto e dei rispettivi vizi capitali che ne derivano scrive: "[...]L'oggetto del concupiscibile è il piacevole e il conveniente secondo il senso, e quindi il peccato capitale che è nel concupiscibile o deriva dal fatto che esso desidera disordinatamente il piacevole secondo il senso, oppure dal fatto che fugge disordinatamente l'impedimento a questi piaceri. Se nel primo modo, ciò è in due modi: o in quanto l'appetito tende a ciò che è stato ordinato al piacevole del senso, come sono i beni esteriori, e così c'è l'avarizia, oppure in quanto l'appetito tende disordinatamente allo stesso piacevole del senso. Ora, il perfetto piacere secondo il senso è secondo il tatto e il gusto, in quanto è un certo tatto, poiché è secondo l'applicazione della cosa stessa al senso: e così riguardo al piacevole dal tatto in assoluto c'è un solo vizio capitale, cioè la lussuria e riguardo al piacevole del gusto, in quanto è un certo tatto, ce n'è un altro, ossia la gola".

Cfr. anche Id. In *III Sententiarum*, distinctio: 33; quaestio:3, art.2, quaestincula:2, argumentum: 1, linea 4: La sobrietà ha per oggetto i piaceri del gusto, la castità, invece, i piaceri del tatto; cfr. anche . Id. In *III Sententiarum*, distinctio: 33; quaestio:3, art.2, quaestincula:2, corpus, linea 1:Riguardo [...] alla sobrietà e alla castità [esse] sono parti soggettive della temperanza: infatti la castità ha per oggetto le sensazioni piacevoli del tatto in assoluto che sono nel sesso; invece la sobrietà ha per oggetto le sensazioni piacevoli del gusto in quanto è un certo tatto, che si trova nei cibi e nelle bevande.

cibi e alle bevande e ai piaceri venerei, piaceri che dipendono dal senso del tatto. Nell'articolo che segue, il numero cinque, dedicato ai piaceri propri del gusto quali oggetti specifici della temperanza, nelle questioni poste all'inizio dell'articolo si legge:

Sembra che la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto. Infatti:

I piaceri del gusto si provano nel cibo e nelle bevande, che sono più necessari alla vita dell'uomo che i piaceri venerei, i quali si provano nel tatto [...] [poiché] la temperanza riguarda i piaceri necessari alla vita dell'uomo. Dunque [...] ha per oggetto più i piaceri del gusto che quelli del tatto.

La temperanza riguarda più le passioni che il loro oggetto. Ora, come scrive Aristotele, *il tatto sembra essere il senso dell'alimento* [2 de anima, c.3] quanto alla sostanza stessa dell'alimento *il sapore invece*, oggetto proprio del gusto, *è come il piacere dell'alimento*. Perciò la temperanza riguarda più il gusto che il tatto.

Come dice Aristotele [7 Etich. , cc, 4,7, lectt. 4,7] *le stesse cose sono oggetto della temperanza e dell'intemperanza, della visibilità e dell'effeminatezza.* , il cui oggetto sono i piaceri. Ora, nei piaceri rientra il gusto che si prova nei sapori,. Dunque, la temperanza ha per oggetto i piaceri propri del gusto.

IN CONTRARIO: il Filosofo¹¹⁴ afferma che temperanza e intemperanza sembrano usare poco o nulla del senso del gusto.

¹¹⁴ [3Etich, cap. 20]

TOMMASO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, [ed. Eds]

Lib. 3, cap. IX [Leonina, lib. 3, cap. 19][la temperanza]:

ragione / sensi / piaceri / i piaceri della vista /dell'udito /

I profumi e gli odori dei cibi: In terzo luogo, dove leggiamo *né coloro ecc.* (1118⁹), dimostra [Aristotele] che la temperanza non verte sui piaceri dell'olfatto. A questo proposito va detto che, come sta scritto nell'opera di Aristotele, *Il senso e il sensato* (13, 443 b17), le specie degli odori si distinguono sotto due punti di vista: in se stesso, e in rapporto alle altre specie di odori.

Il motivo di questi fenomeni risiede nel fatto che l'appetito degli altri animali è mosso unicamente dall'istinto della natura; di conseguenza, essi trovano il piacere soltanto in ciò che costituisce il cibo del loro essere: è per questo che gli animali vengono dotati del senso.

Gli uomini invece vengono dotati dei sensi per la conoscenza delle realtà sensibili da cui si giunge alla conoscenza della ragione: è questa che muove l'appetito dell'uomo ed è per questo che l'uomo trova piacere nella congruità stessa dei sensibili considerati in se stessi, anche se non sono finalizzati a conservare il suo essere.

Componente bestiale di questi piaceri: Andando oltre, dove leggiamo dunque, *su tali operazioni ecc.* (1118a23), da quanto ha detto in precedenza trae la conclusione che la temperanza verte su tali operazioni o piaceri che sono comuni anche agli altri animali; quindi esse si presentano come operazioni servili e bestiali perché ciò che abbiamo in comune con le bestie in noi è servile e per natura sottomesso alla ragione. Questa è appunto la natura dei piaceri del tatto e del gusto che sono due sensi diversi dai tre di cui abbiamo parlato prima.

TOMMASO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, [ed. Eds]

Lib. 3, cap.XX [Leonina, lib. 3, cap. 20]

Il senso del gusto non rientra direttamente nella temperanza: Aristotele, dunque, inizia con l'osservare che pare che la temperanza si serva poco o nulla di ciò che appartiene specificatamente al gusto in quanto la funzione del gusto è quella di giudicare i sapori. Da questo punto di vista utilizzano il gusto coloro che degustano vini o condiscono le pietanze e le assaggiano per sapere se hanno dato giusto sapore ai cibi.

Si tratta di una attività nella quale gli intemperanti non trovano una grande soddisfazione, o, anche non si sottrae loro molto del piacere se non distinguono bene i sapori dei cibi: in realtà, tutto il loro piacere sta nell'utilizzare alcune cose piacevoli: p.es., nell'assunzione dei cibi e delle bevande e nella pratica dei piaceri sessuali, cose che si fanno con il senso del tatto.

E' quindi evidente che il piacere dell'intemperante verte direttamente sul tatto, mentre sul gusto, soltanto nella misura in cui i sapori rendono più piacevole l'assunzione dei cibi. Per questo Aristotele prima ha detto che l'intemperanza usa poco il gusto, cioè nella misura in cui è ordinato al tatto, oppure non lo uso per nulla per ciò che in sé attiene al senso del gusto.

Dopo aver esposto in tre punti le ipotesi che ruotano intorno al piacere del gusto quale oggetto o meno della temperanza e aver riportato per contro l'opinione di Aristotele, Tommaso, prima di rispondere punto per punto a ciascuno dei quesiti, ci fornisce una sua opinione generale sull'argomento:

Rispondo: La temperanza [...] riguarda i piaceri più importanti e necessari alla conservazione della vita, o della specie o dell'individuo. In essi però si distingue un elemento principale e uno secondario. Quello principale è l'uso stesso delle cose necessarie: la donna, p.es., necessaria alla conservazione della specie, e del cibo e della bevanda, necessari per la conservazione dell'individuo. Invece è un elemento secondario ciò che rende l'uso di tali cose maggiormente piacevole: p.es., la bellezza e gli ornamenti di una donna, oppure il sapore e l'odore gradevole di un cibo. Perciò la temperanza ha come oggetto principale il piacere del tatto, che accompagna direttamente l'uso delle cose necessarie, il quale consiste sempre nel tatto. Invece i piaceri del gusto, dell'olfatto, o della vista sono oggetti secondari della temperanza e dell'intemperanza.: poiché l'oggetto di questi sensi contribuisce all'uso piacevole delle cose necessarie, che avviene mediante il tatto. Siccome però il gusto è più vicino al tatto degli altri sensi, la temperanza riguarda il gusto in maniera particolare.

Cibo e bevanda, dunque, sono elementi fondamentali atti a garantire la sopravvivenza dell'individuo, poiché forniscono a questo il nutrimento necessario alla conservazione del corpo. In questo senso il gusto è elemento principale. Non è così per il sapore e per l'odore connessi a cibi e bevande che Tommaso giudica, invece, elementi secondari non necessari alla

Proseguendo, dove leggiamo *perciò pregò ecc* (1118 a 32), illustra la sua tesi con un esempio. Un tale di nome Filosseno (IV a.c.), figlio di Erisside, mangiando avidamente una pietanza desiderò di avere una faringe più lunga della gola di una gru, cioè affinché il cibo restasse più a lungo nella sua gola, il che ci fa vedere che egli non traeva piacere dal gusto, che non ha la sua sede nella gola, bensì nella lingua, ma che egli treva piacere solo dal tatto (ARISTOFANE, Rane, 934).

L' inferiorità del tatto: [...]il senso del tatto, infatti, che è oggetto della temperanza, è il senso più comune di ogni altro perché è un senso di cui sono dotati tutti gli animali; è quindi con ragione che l'intemperanza si presenta riprovevole dal momento che essa si trova nell'uomo, ma nell'ambito di ciò che esso ha il comune con gli altri animali[...]

Questo è il motivo per cui i vizi dell'intemperanza sono quelli di infimo grado perché con essi l'uomo si pone allo stesso livello delle bestie[...]

[...]il piacere del tatto che cerca chi è intemperante [sono esclusi esserci ginnici, ed es.] non interessa tutto il corpo, ma alcune parti del corpo. [...]l'Autore osserva che la concupiscenza comune del cibo è naturale in quanto deriva da tutta la natura del genere o anche della specie. E' questo il motivo per cui ogni uomo, per venire incontro al bisogno della natura, brama il nutrimento secco che viene chiamato cibo e quello umido che viene chiamato bevanda e a volte entrambi.

I gusti personali: [...]Aristotele rileva che non tutti gli uomini bramano questo o quel cibo [OMERO, Iliade 24, 129][...] così pure non tutti desiderano questo o quel cibo: p.es. costoso o raffinato[...].

Di conseguenza tali oggetto del desiderio si presentano come nostri: cioè non è la natura che ci spinge verso essi, ma piuttosto la nostra capacità di scoprirli. Ciò non vieta però che anche in essi si trovi qualche elemento naturale che sembra corrispondere alla natura del singolo individuo, benché non appartenga alla natura del genere o della specie[...]

→[nel passo imm.suc. si parla di "gastrimargi", di coloro cioè che sono simili a bestie perché pensano solo a riempirsi la pancia]→ [ancora dopo, si parla dei molti peccati di gola] Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'etica Nicomachea*, Roma, 1987

conservazione dell'individuo poiché sono considerati elementi inerenti più all'uso piacevole del senso gustativo e non all'uso per così dire primario del senso del gusto. Dopo aver chiarito la sua posizione generale riguardo a questi temi, Tommaso, come si accennava prima, affronta e risolve le difficoltà elencate sopra in tre punti, una per una. Nel testo si legge:

Soluzioni delle difficoltà: 1. Anche l'uso del cibo e del piacere sostanziale che ne deriva appartengono al tatto: ecco perché il Filosofo afferma che *il tatto è il senso dell'alimento, poiché noi siamo alimentati da elementi caldi e freddi, umidi e secchi*. [2 De anima, c.3, lect. 5] Il gusto invece ha il compito di discernere i sapori, i quali contribuiscono al piacere della nutrizione, come segni del nutrimento conveniente.

2. Il piacere del sapore è come un soprappiù; invece il piacere del tatto è connesso all'uso del cibo e della bevanda in maniera essenziale.

3. I piaceri gastronomici consistono principalmente nella sostanza dell'alimento: e solo in maniera secondaria nel sapore e nella confezione squisita dei cibi.

Nel risolvere le difficoltà sopra elencate, Tommaso, nel primo punto, afferma che i sapori, oggetti propri del gusto e da questo distinti, contribuiscono al piacere della nutrizione segnalando, per così dire, gli alimenti convenienti o meno alla natura corporea. Il sapore sembra cioè svolgere un ruolo fondamentale nel riconoscere il nutrimento adatto e nel rifuggire quello contrario, tuttavia, al punto due, Tommaso afferma che il piacere derivato dal sapore è come un qualcosa in più, utile, dunque, ma di cui si può fare a meno, parrebbe di capire dal testo. Questa posizione, apparentemente in contraddizione con quanto detto proprio sulla funzione del sapore nel punto uno, sembra essere rafforzata, nel punto tre, dalla considerazione che il piacere legato al cibo, che sembra sempre accompagnare l'atto di alimentarsi, o meglio un piacere "sano", è legato non tanto al sapore che raffinate preparazioni sono in grado di conferire a cibi e bevande, quanto piuttosto al valore nutritivo dell'alimento.

L'esercizio della sensazione nei santi dopo la resurrezione dei corpi

Un altro aspetto interessante legato allo studio del gusto riguarda il tema dell'esistenza o meno dei cinque sensi nei corpi dopo la risurrezione.¹¹⁵

Nel commento al IV libro delle sentenze di Pietro Lombardo¹¹⁶, dist.44, q.2, Tommaso si sofferma sul problema riguardante i corpi dei santi dopo la resurrezione e sulla loro passibilità

¹¹⁵ Cfr. C. TROCCMAN, *Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella scolastica*, in C. Casagrande e S. Vecchio [a cura di], *Anima e corpo nella cultura medievale*; Cfr. anche T. RICKLIN, *Le gout du paradis. Les cinq sens et l'au-delà*, in *Micrologus*, I cinque sensi (The five senses)

o meno. Il problema 3 in particolare è dedicato al tema dell'esercizio dei sensi nei corpi gloriosi, come li chiama Tommaso, ovvero nei corpi dei santi. Nell'esposizione delle difficoltà legate a questo aspetto, precisamente quattro, si legge:

Sembra che l'impassibilità escluda nei corpi gloriosi l'esercizio dei sensi. Infatti come dice il Filosofo (2 De anima, 11), sentire è un certo patire. Ora, i corpi gloriosi saranno impassibili, quindi non sentiranno in atto. La mutazione fisica precede quella psichica[...]Ora, i corpi gloriosi, a motivo della loro impassibilità, non subiranno trasmutazioni fisiche. Perciò nemmeno subiranno la trasmutazione psichica richiesta per la sensazione. In ogni sensazione, a ogni nuova impressione, si produce un giudizio nuovo. [...] dopo la resurrezione non ci saranno giudizi nuovi, poiché allora non ci saranno pensieri fluttuanti. Quindi non ci sarà la sensazione in atto. Quando l'anima è nell'atto di una potenza, si indebolisce l'atto si un'altra potenza. [...] L'anima sarà sommamente intenta all'atto della potenza intellettuale, con la quale contemplerà Dio. Quindi non sarà in alcun modo nell'atto della potenza sensitiva.

Questa serie di "difficoltà" appena esposta sembrerebbe propendere per una assenza di sensazione in atto nei corpi dei santi dopo la resurrezione. Tuttavia, subito dopo, Tommaso introduce una serie di argomenti in senso contrario, che tenderebbero a spostare l'ago della bilancia in favore, invece, di una sensazione in atto anche nei corpi dei santi dopo la resurrezione. Nel testo, infatti, subito dopo il passo appena citato si legge:

Ma al contrario, si legge: *Ogni occhio lo vedrà* (Apocal. 1,7),. Quindi lì ci sarà la sensazione in atto. Inoltre, secondo il Filosofo, l'animato si distingue dall'inanimato per la sensazione e il moto. Ora, lì ci sarà il moto in atto, poiché *i giusti correranno come le scintille in un canneto*. Quindi ci sarà anche la sensazione in atto.

Prima di esporre il quarto "problema", concernente in modo specifico l'esercizio specifico di ciascuno dei cinque sensi dopo la resurrezione, sul quale torneremo dopo, vediamo come Tommaso risolve le difficoltà esposte nell'articolo appena citato. Nel cercare di risolvere il

¹¹⁶ Le *sentenze* di Pietro Lombardo comprendono quattro Libri e ogni libro è diviso in Distinzioni. Nel suo commento s. Tommaso conserva la medesima struttura. Egli prende in esame ogni Distinzione e per ciascuna inizia con la Divisione del testo (*divisio textus*), mettendo in evidenza gli argomenti secondo l'ordine logico seguito da Pietro Lombardo. Poi prosegue molto liberamente organizzando la materia secondo una serie di questioni. La Questione si apre con l'elenco degli argomenti trattati, corrispondenti essenzialmente ai vari Articoli in cui la Questione è suddivisa. Ogni Articolo, poi, è composto di alcuni "Problemi" (*quaestinnclae*). Il Problema presenta inizialmente una serie di "difficoltà", che sembrano far propendere per un certo tipo di risposta (inizia infatti con l'espressione *SEMBRA CHE...videtur quod*). Seguono poi degli argomenti in senso contrario introdotti dall'espressione *MA AL CONTRARIO* (*sed contra*). A questo punto Tommaso espone il proprio pensiero dando la Soluzione (*solutio*) a ogni problema e la relativa *RISPOSTA ALLE DIFFICOLTÀ* (*Ab obiecta*). Alla fine di ogni Distinzione poi, nella Spiegazione del testo (*expositio textus*), Tommaso riprende alcune espressioni del testo di Pietro Lombardo che necessitano spiegazioni o chiarimenti.

terzo problema, quello appunto sulla presenza o meno di sensazioni in atto nei corpi dei santi, Tommaso scrive:

Tutti affermano che nei corpi dei beati ci sarà qualche sensazione: altrimenti la vita corporea dei santi dopo la risurrezione sarebbe più simile al sonno che alla veglia: il che non si addice a quelle perfezione[...]Però sono molte le opinioni circa il modo in cui avverrà la sensazione.

Alcuni infatti dicono che, dal momento che i corpi gloriosi saranno impassibili, e quindi refrattari a impressioni estranee, molto più dei corpi celesti, non ci sarà la sensazione mediante una ricezione di immagini a partire dalle realtà sensibili, ma piuttosto mediante un'emissione.

Ma ciò non può essere: poiché nella resurrezione la natura della specie rimarrà la medesima nell'uomo, come dimostra il Filosofo (Cfr. *De anima*, 2, 5): per cui se nella resurrezione i santi dovessero sentire mediante un'emissione, piuttosto che mediante una ricezione, i loro sensi non sarebbero delle potenze passive, ma attive, e così non sarebbero della stessa specie dei sensi attuali, ma sarebbero delle facoltà nuove concesse ai santi: poiché la materia non diventerà mai forma, così una potenza passiva non diventerà mai attiva.

[...]altri dicono che i sensi eserciteranno le loro funzioni mediante una ricezione, ma non a partire dai corpi sensibili esterni, bensì per un efflusso delle facoltà superiori[...]

Ma questo modo di ricezione non è sufficiente a dare una vera sensazione: poiché ogni potenza passiva in forza della sua natura specifica è proporzionata a un principio attivo speciale; infatti la potenza in quanto tale dice ordine al proprio agente correlativo: essendo quindi l'agente proprio correlativo alla sensazione la realtà esistente nella fantasia o nella ragione, se l'organo della sensazione non è mosso dalle realtà esterne, ma dalla fantasia o da altre facoltà superiori, il suo non sarà un vero sentire[...].

Esposte le sue ragioni atte a dimostrare l'influsso di realtà esterne sulla sensazione dei corpi dei santi, Tommaso si avvia a concludere il suo ragionamento con alcune importanti precisazioni:

Quindi bisogna dire con altri che la sensazione dei corpi gloriosi avverrà mediante l'influsso delle realtà esistenti fuori dall'anima. Però bisogna sapere che gli organi sensitivi vengono trasmutati dalle cose esistenti fuori dall'anima in due modi. Primo, con una trasmutazione fisica, e ciò avviene quando l'organo subisce la medesima qualità fisica della realtà esterna, la quale agisce su di esso: come quando la mano diventa calda e bruciata per il contatto con una cosa calda, oppure odorifera per il contatto con una cosa profumata. Secondo, con una trasmutazione spirituale: e ciò avviene quando una qualità sensibile viene ricevuta nell'organo secondo il proprio essere spirituale, che è l'immagine oppure l'idea della qualità e non la qualità stessa; come quando la pupilla riceve l'immagine della bianchezza senza diventare bianca. Ora, di per sé non è il primo tipo di ricezione a causare la sensazione: poiché come dice Aristotele il senso è fatto per ricevere le specie della materia senza la materia (2 de anima, 12)[...]per cui una tale ricezione va esclusa dai corpi gloriosi, mentre ci sarà in essi la seconda, che per se stessa causa l'atto della sensazione e non altera la natura di chi la riceve.

Terminata l'esposizione del suo pensiero, Tommaso risponde ora, punto per punto, alle difficoltà rilevate nell'affrontare queste tematiche:

Risposta alle difficoltà:

[...]con la passione che si riscontra nell'esercizio dei sensi, che è un ricevere di ordine conoscitivo, il corpo non viene alterato nelle sue qualità naturali, ma viene perfezionato spiritualmente; perciò l'impassibilità dei corpi gloriosi non esclude una simile passione.

tutto ciò che è passivo riceve l'azione dell'agente in conformità con la propria natura. Se dunque una cosa è fatta per ricevere una trasmutazione fisica e insieme spirituale, allora la trasmutazione fisica precede quella spirituale[...]Se invece è fatta per essere trasmutata solo spiritualmente allora non è necessario che lo sia anche fisicamente[...]Ora, nei corpi gloriosi non ci potrà essere alcuna trasmutazione fisica: quindi in essi ci sarà solo una trasmutazione spirituale.

Come ci sarà una nuova ricezione della specie nell'organo sensitivo, così ci sarà un nuovo giudizio sul senso comune, ma non un nuovo giudizio dell'intelletto in proposito, come avviene in chi vede una cosa che già sconosceva[...]

Quando di due cose una è la ragione dell'altra, l'attenzione dell'anima verso l'una non impedisce né riduce la sua attenzione per l'altra: come il medico nell'esaminare l'urina non pensa di menì, ma di più ancora alle regole della sua arte circa i colori delle urine; e poiché Dio viene contemplato dai santi come la ragione di quanto essi cominciano e conoscano, così il loro interessamento per le realtà sensibili [...] in nessun modo impedisce la loro contemplazione di Dio e viceversa[...]poiché nei santi tutte le facoltà saranno perfettissime, ognuna potrà agire intensamente senza essere di impedimento alle altre come avveniva anche in Cristo.

I cinque sensi e le loro funzioni dopo la resurrezione dei corpi

Una volta chiarita l'opinione di Tommaso sulla sensazione dei santi dopo la resurrezione del corpo, possiamo tornare al problema numero quattro, stesso libro e stessa distinctio dei passi sopra citati, delineato da Tommaso nel suo *Commento* al testo di Pietro Lombardo, problema che ha come oggetto quello dell'attività percettiva propria di ciascuno dei cinque sensi nell'al di là. La struttura del testo, anche in questo caso, è articolata in una prima serie di "difficoltà" elencate da Tommaso punto per punto, in questo caso sei, seguite da una serie di considerazioni contrarie alle argomentazioni fin qui esposte, e successivamente nell'esposizione del suo pensiero seguita, alla fine, dalla risposta a ciascuno dei "problemi" rilevati e sollevati nel corpo dell'esposizione. Per una mera esigenza esemplificativa e per rendere il discorso di Tommaso il più chiaro e il più scorrevole possibile, si è deciso qui di non seguire la struttura originale del testo, ma di procedere all'esposizione sistematica dei punti e delle problematiche sollevate in merito all'analisi di ciascun senso, incominciando da quello del tatto, e alle relative risposte che Tommaso offre come soluzione a questi problemi.

A questo proposito si tenga presente invece l'obiezione che Tommaso rileva a proposito delle funzioni dei sensi dopo la risurrezione dei corpi e che rimettono in discussione tutte le problematiche sollevate nell'esposizione delle "difficoltà" e che, per esigenza didascalica, essendo valide per tutti i punti che riguardano i cinque sensi, riporteremo qui di seguito:

Ma al contrario, una facoltà congiunta all'atto è più perfetta di una facoltà non congiunta. Ora, la natura umana sarà nei beati nella massima perfezione. Quindi lì ci saranno tutti i sensi in atto.

Inoltre le potenze sensitive sono più vicine all'anima che il corpo. Ora, il corpo sarà premiato o punito per i meriti o i demeriti dell'anima. Quindi anche i sensi nei beati saranno tutti premiati e nei cattivi tutti puniti mediante il piacere o il dolore connesso con l'esercizio delle loro funzioni.

La soluzione che Tommaso dà a questo problema in generale, soluzione che, nell'ordine espositivo del *Comento*, precede le singole risposte ai diversi quesiti che vedremo nei paragrafi che seguiranno, è la seguente:

Su ciò [sull'esercizio dei sensi dopo la risurrezione] vi sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che nei corpi gloriosi ci saranno tutte le potenze sensitive, ma che solo due sensi saranno in esercizio, cioè la vista è il tatto; e ciò non per un difetto dei sensi, ma per la mancanza del mezzo ambiente e dell'oggetto[...]

Ma ciò non sembra vero: poiché ciò che costituisce il mezzo ambiente per questi sensi lo è anche per gli altri; per la vista infatti il mezzo ambiente è l'aria, che lo è pure per l'udito e per l'odorato, come dice Aristotele. E similmente anche il gusto ha un mezzo congiunto al pari del tatto, non essendo esso che una specie del tatto. E ci saranno lì anche gli odori, che sono l'oggetto dell'odorato: poiché secondo la liturgia della Chiesa i corpi dei santi saranno un odore soavissimo. Inoltre nella patria non mancherà la lode vocale[...]

Perciò secondo altri si deve ritenere che avremo allora l'esercizio [oltre a quello del tatto e della vista]anche dell'odorato e dell'udito; non ci sarà invece l'esercizio del gusto mediante l'ingerimento di cibi o di bevande, come risulta dalla cose già dette ???; a meno che non si dica che ci sarà l'esercizio del gusto per una qualche umidità da cui sarebbe trasmutata la lingua.

Sempre nel suo *Comento* alle sentenze di Pietro Lombardo, in un altro passo, Tommaso, sempre a proposito dei corpi dei santi e della presenza o meno in essi dei sensi, scrive:

"Invece nei santi c'è quasi solo il tatto". Sembra che ciò sia falso; infatti Origene distingue cinque sensi spirituali, dicendo: c'è la vista spirituale, per vedere Dio; l'udito, affinché ascoltiamo chi parla; l'odorato, con il quale percepiamo il buon odore di Cristo; il gusto per assaporare la sua dolcezza; il tatto, affinché tocchiamo con Giovanni il Verbo della vita. Ora, tutto questo c'è in tutti i santi. Dunque essi non hanno solo il tatto. E si deve dire che i sensi spirituali si possono distinguere perché sono simili agli atti dei sensi del corpo, e allora si trovano in tutti i santi, come afferma Origene; oppure perché sono simili a certe proprietà dei sensi, per cui il tatto è necessario, mentre gli altri sensi no. Sotto questo aspetto, siccome negli altri santi si ha tutto ciò che è necessario alla salvezza, mentre in Cristi si ha in assoluto tutto ciò che fa parte della perfezione della grazia, per tale

ragione si dice che in Cristo ci sono tutti i sensi, negli altri, invece, solo il senso del tatto¹¹⁷.

Tornando al problema centrale, vediamo ora quali siano i problemi sollevati circa questo problema e le risposte che da Tommaso, incominciando, come già detto, dal senso del tatto

Se il senso del tatto eserciterà la propria funzione dopo la resurrezione dei corpi

All'inizio del problema 4 Tommaso presentando la prima delle difficoltà inerenti ai cinque sensi e all'esercizio delle loro funzioni nei santi, circa il tatto, scrive:

Sembra che lì non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni. Infatti il tatto è il primo fra tutti gli altri sensi, come dice Aristotele (*De anima*, 2,2). Ora, i corpi gloriosi saranno privi del senso del tatto: poiché il senso del tatto passa all'atto mediante una trasmutazione fisica del corpo, prodotta da un corpo esterni predominante in qualcuna delle qualità attive o passive, che il tatto ha la capacità di discernere; ora, tale trasmutazione va esclusa dopo la resurrezione. Quindi lì non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni.

Tommaso risponde così:

Risposta alla difficoltà: Le qualità che il tatto percepisce sono quelle che costituiscono il corpo animale: per cui nello stato presente esso è naturalmente mutato dalle qualità tangibili con una mutazione fisica che spirituale che procede dall'oggetto del tatto; e così il tatto è il più materiale tra tutti i sensi poiché implica una maggiore trasmutazione materiale. Tuttavia l'alterazione fisica nell'atto della sensazione, che si compie mediante una trasmutazione spirituale è solo accidentale; perciò nei corpi gloriosi, dai quali l'impassibilità esclude alterazione fisica, ci sarà solo l'alterazione spirituale da parte delle qualità sensibili, come c'era anche nel corpo di Adamo[...]

Se dopo la resurrezione il senso del gusto non ci sarà più

[Sembra che] Il senso del gusto serve all'atto della facoltà nutritiva. Ora, come si è detto sopra, dopo la resurrezione tale atto non ci sarà. Quindi il gusto esisterebbe inutilmente.

La risposta che da Tommaso è quanto mai sbrigativa:

¹¹⁷ *In III Sententiarum*, distinctio: 13, quaestio: 3, art.: 2, quaestiuncula: 3, expositio textus, linea: 1 → grazia di unione e grazia capitale: «Hoc videtur esse falsum: quia Origenes super levit. distinguit quinque sensus spirituales, dicens, quod visus spiritualis est, ut videamus Deum; auditus autem, ut audiamus qui loquitur; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Christi; gustus, ut gustemus ejus dulcedinem; tactus, ut palpemus cum Joanne verbum vitae».

Il gusto allora non sarà in esercizio quale senso dell'alimentazione; tuttavia quale senso del discernimento dei vari sapori forse potrà attualizzarsi nel modo che abbiamo indicato. ???

Se il senso dell'odore persisterà alla resurrezione

[Sembra che] Dopo la resurrezione nulla si corromperà: poiché ogni creatura si rivestirà di una certa corrottilità. Ora, il senso dell'odorato non può funzionare senza che vi sia una qualche corruzione: poiché l'odore scaturisce solo da un'evaporazione che si riduce a un dissolvimento. Quindi, allora, non ci potrà essere in atto il senso dell'odorato.

Risponde Tommaso:

Alcuni hanno detto che l'odore non è altro che l'odore non è altro che una specie di evaporazione. Ma questa opinione non può essere vera, come appare evidente dal fatto che gli avvoltoi corrono verso i cadaveri, dopo aver percepito l'odore da luoghi lontanissimi e d'altra parte non è possibile che una evaporazione giunga a luoghi così remoti[...]l'odore talvolta trasmuta il mezzo ambiente e gli organi della sensazione con una trasmutazione spirituale, senza che alcuna evaporazione raggiunga il senso. Che poi si richieda una certa evaporazione deriva dal fatto che l'odore è impregnato di umidità, per cui deve dissolversi per essere percepito. Ma nei corpi gloriosi l'odore sarà nella sua ultima perfezione e in nessun modo condizionato dall'umidità: esso quindi sarà solo una trasmutazione spirituale[...] e il senso dell'odorato, dato che nei santi non sarà impedito da alcuna umidità, non conoscerà solo gli odori più intensi, come avviene ora in noi data l'eccessiva umidità del cervello, ma ne percepirà anche le più piccole differenze.

Se il senso dell'udito, atto ad apprendere, servirà ancora dopo la resurrezione dei beati

[Sembra che] L'udito serve per apprendere, come dice Aristotele. Ora dopo la risurrezione i beati non avranno bisogno di apprendere nulla attraverso i sensi, poiché saranno riempiti di sapienza divina grazie alla visione diretta con Dio. Quindi allora non ci sarà l'udito.

Di contro Tommaso scrive:

Nella patria beata non mancherà la lode vocale[...]dal momento che nei beati l'organo dell'udito sarà alterato solo da una trasmutazione spirituale e questi suono [...]avranno lo scopo[...] di dare ai sensi perfezione e diletto[...]

Se la vista, il più nobile dei sensi, sarà ancora attiva anche dopo la risurrezione

[Sembra che] La visione si ha in quanto nella pupilla viene ricevuta l'immagine dell'oggetto visto. Ora, ciò non potrà accadere dopo la resurrezione dei beati. Quindi lì non ci sarà la visione in atto, pur essendo la vista il più nobile dei sensi.[...]

La lunga risposta che Tommaso dà in merito al problema della vista, può essere riassunta con queste parole:

[...]la luminosità del corpo glorioso non toglie la trasparenza della pupilla: poiché la gloria non eliminerà la natura; perciò l'intensità della luminosità della pupilla servirà più ad acuire la vista che ad attenuarla¹¹⁸.

¹¹⁸ q. 85, art. 1.

Abbreviazioni

<i>A.T.</i>	Antico testamento	<i>Gd</i>	Giuda
<i>N. T.</i>	Nuovo Testamento	<i>Gdc</i>	Giudici
		<i>Gdt</i>	Giuditta
<i>Ab</i>	Abacuc	<i>Is</i>	Isaia
<i>Abd</i>	Abdia	<i>Lam</i>	Lamentazioni
<i>Ag</i>	Aggeo	<i>Lv</i>	Levitico
<i>Am</i>	Amos	<i>Lc</i>	Luca
<i>Ap</i>	Apocalisse	<i>Mac 1</i>	1 Maccabei
<i>At</i>	Atti	<i>Mac 2</i>	2Maccabei
<i>Bar</i>	Baruc	<i>MI</i>	Malachia
<i>Ct</i>	Cantico	<i>Mc</i>	Marco
<i>Col</i>	Colossesi	<i>Mt</i>	Matteo
<i>1 Cor</i>	1 Corinzi	<i>Mi</i>	Michea
<i>2 Cor</i>	2 Corinzi	<i>Na</i>	Nahum
<i>1 Cr</i>	1 Cronache	<i>Ne</i>	Neemia
<i>2 Cr</i>	2 Cronache	<i>Nm</i>	Numeri
<i>Dn</i>	Daniele	<i>Os</i>	Osea
<i>Dt</i>	Deuteronomio	<i>1 Pt</i>	1 Pietro
<i>Eb</i>	Ebrei	<i>2 Pt</i>	2 Pietro
<i>Ef</i>	Efesini	<i>Pr</i>	Proverbi
<i>Esd</i>	Esdra	<i>Qo</i>	Qoèlet
<i>Es</i>	Esodo	<i>1 Re</i>	1 Re
<i>Est</i>	Ester	<i>2 Re</i>	2 Re
<i>Ez i</i>	Ezechiele	<i>Rm</i>	Roman
<i>Fm</i>	Filemone	<i>Rt</i>	Rut
<i>Fil</i>	Filippesi	<i>Sal</i>	Salmi
<i>Gai</i>	Galati	<i>1 Sam</i>	1 Samuele
<i>Gen</i>	Genesi	<i>2 Sam</i>	2 Samuele
<i>Ger</i>	Geremia	<i>Sap</i>	Sapienza
<i>Gc</i>	Giacomo	<i>Sir</i>	Siracide
<i>Gb</i>	Giobbe	<i>Sof</i>	Sofonia
<i>Gl</i>	Gioele	<i>1 Ts</i>	1Tessalonicesi
<i>Gn</i>	Giona	<i>2 Ts</i>	2 Tessalonicesi
<i>Gv</i>	Giovanni	<i>1 Tm</i>	1 Timoteo
<i>1 Gv</i>	1 Giovanni	<i>2 Tm</i>	2 Timoteo

A.T.	Antico testamento	<i>Gd</i>	Giuda
2 <i>Gv</i>	2 Giovanni	<i>Tt</i>	Tito
3 <i>Gv</i>	3 Giovanni	<i>Tb</i>	Tobia
<i>Gs</i>	Giosuè	<i>Zc</i>	Zaccaria

Abbreviazioni delle opere di Agostino

Adn. In Iob = Annotationes in Iob
C. Acad. = Contra Academicos
C. Adim. = Contra Adimantum Man. Discipulum
C. Faust. = Contra Faustum Manichaeum
C. Felicem = Contra Felicem Manichaeum
C. Fort. Man. = Acta contra Fortunatum Manichaeum
C. Iul. = Contra Iulianum
C. Iul. imp. = Contra Iulianum opus imperfectum
C. Sec. = Contra Secundinum Manichaeum
Confess. = Confessionum
De an. et e. orig. = De anima et eius origine
De beata v. = De beata vita
De cath. rud. = De catechizandis rudibus
De civ. Dei = De civitate Dei
De divv. qq. 83 = De diversis quaestionibus octoginta tribus
De divv. qq. ad Simpl. = De diversis quaestionibus ad Simplicianum
De doct. chr. = De doctrina christiana
De f. invis. = De fide rerum quae non videntur
De Gen. ad l. imp. = De Genesi ad litteram imperfectus liber
De Gen. ad litt. = De Genesi ad litteram
De Gen. c. Man. = De Genesi adversus Manichaeos
De imm. an. = De immortalitate animae
De lib. arb. = De libero arbitrio
De mag. = De magistro
De mor. Eccl. cath. = De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
De mus. = De musica
De nat. b. = De natura boni
De nat. et gr. = De natura et gratia
De nupt. et conc. = De nuptiis et concupiscentia
De octo Dulc. qq. = De octo Dulciti quaestionibus
De ord. = De ordine
De quant. an. = De quantitate animae
De Sermon. Dom. in monte = De sermone Domini in monte
De spir. et litt. = De spiritu et littera
De Trin. = De Trinitate
De u. cred. = De utilitate credendi
De vera rel. = De vera religione
Dial. = De dialectica
Enarr. in Ps. = Enarrationes in psalmos
Ep. = Epistulae
In Io. ev. tr. = In Iohannis Evangelium tractatus
Quaest. Ev. = Quaestiones Evangeliorum

Quaest. in Hept. = Quaestiones in Heptateuchum
Reg. = Regula
Retr. = Retractationes
Serm. = Sermones
Solil. = Soliloquiorum
Spec. = Speculum de Scriptura sacra

Abbreviazioni delle opere di Gregorio Magno

Mor. = Moralia in Iob
Ep. = Registrum epistolarum
Past. = Regula pastoralis
Hom. Ev. = Homiliae in Evangelia
Hom. Hiez. = Homiliae in hiezechihalem
Dial. = Dialogi
In Cant. = Expositio in Canticum canticorum
In I Reg. = Expositio in Librum primum Regum

Abbreviazioni delle opere di Giovanni Scoto Eriugena

Ann. Mart. = Annotationes in Martianum
De div. P. = De divina praedestinatione
In Io. Ev. = In Iohannis Evangelium
Periph. = Periphyseon (De divisione naturae)

Abbreviazioni delle opere di Giovanni Tommaso d'Aquino

C. G. I, II, III, IV = Summa contra Gentiles, libri I, II, III, IV.
I, II, III, IV Sento = Libri I, II, III, IV del Commento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo. –

S. Th. = Summà Theologiae
I, q. 1, a. 1 = S. Tommaso, Summa Theologiae, Parte Prima, questione prima, articolo primo. I-II = Summa Theologiae, Sezione Prima della Seconda Parte.
II-II = Summa Theologiae, Sezione seconda della seconda Parte.
III = Summa Theologiae, Parte III.
Supp. = Summa Theologiae, Supplemento alla III parte.

De An. = Quaestio disputata De Anima. .
De Magistro = Quaestio disputata De Magistro.
De Malo = Quaestio disputata De Malo.
De Poto = Quaestio disputata De Potentia.
De Unitat. Intell. = De unitate intellectus contra Averroistas.
De Vero = Quaestio disputata De Veritate.
De Virt. = Quaestio disputata De Virtutibus.
I, II... Ethic. = Libri I, II... del Commento di S. Tommaso all'Etica di Aristotele.
In I, II De An. = Libri I, II del Comm. di S. Tommaso al De Anima di Aristotele.
In De Hebd. = Commentarius in Boetium de Hebdomadibus.
In De Mem. = Commento di S. Tommaso al De Memoria et Reminiscentia di Aristotele.
In Boet. De Trin. = Commentarius in Boetium de Trinitate.

In Iob = Expositio in Iob.

In Psalm. = Expositio in Psalmos.

a = articulum I,

l. = linea

d. = distinctio

lect. = lectio

co = in corpore

q. = quaestio

resp. = respondeo

sol. = solutio

Riferimenti Bibliografici

Fonti

AGOSTINO

- Dialoghi i (controversia accademica - felicità - ordine - soliloqui - immortalità dell'anima), introd., traduz., note e indici: d. Gentili roma 1970, 1982 (2);
- Dialoghi ii (grandezza dell'anima - libero arbitrio - musica - maestro), introd. Gen.: a. Trapè - introd., traduz. E note: d. Gentili roma 1976, 1992 (2), pp. Xliv-852
- Trinità, introd.: a. Trapè - m. F. Sciacca - traduz., note e indici: g. Beschin roma 1973, 1987 (2);
- Città di dio i [i-x], introd.: a. Trapè - r. Russell - s. Cotta - traduz. E note: d. Gentili roma 1978, 1990 (2);
- Città di dio ii [xi-xviii],introd. E note: d. Gentili - a. Trapè - traduz.: d. Gentili roma 1988;
- Città di dio iii [xix-xxii], introd., traduz. E note: d. Gentili - indici: f. Monteverde roma 1991;
- La vera religione (la vera religione - utilità del credere - la fede e il simbolo - la fede nelle cose che non si vedono), introd.gen. E particolari, trad., note e indici di a.pieretti roma 1995;
- La vera religione (ottantatre questioni diverse - le diverse questioni a simpliciano - le otto questioni di dulcizio - manuale sulla fede, speranza e carità - il potere divinatorio dei demoni - la fede e le opere), introduzioni particolari, trad. E note: g. Ceriotti - l. Alici - a. Pieretti - indici: l. Alici - f. Monteverde roma 1995 ;
- Dottrina cristiana, introd. Gen.: m.naldini - l.alici - a.quacquarelli - p. Grech - traduz.:v.tarulli - indici: f.monteverde roma 1992;
- Genesi (genesì difesa contro i manichei - libro incompiuto su la genesi), introd. Gen.: a. Di giovanni - a. Penna - introd. Part., traduz., note e indici: l. Carrozzi roma 1988,
- Genesi (genesì alla lettera),traduz., note e indici: l. Carrozzi roma 1989;
- opere esegetiche ii (discorso del signore sulla montagna - questioni sui vangeli - xvii questioni sul vangelo secondo matteo - questioni sulla lettera ai romani - esposizione

- alla lettera ai galati - inizio dell'esposizione alla lettera ai romani), introduzioni particolari di s. Caruana - b. Fenati - m. Mendoza - traduz.: d. Gentili - v. Tarulli - indici: f. Monteverde roma 1997;
- Opere esegetiche iii (otto questioni dell'antico testamento - annotazioni in giobbe - specchio di precetti morali dalla sacra scrittura); introduzioni particolari di luigi carrozzi - gaspare mura - czar emmanuel alvarez - traduz.: l. Carrozzi - v. Tarulli - indici: f. Monteverde roma 1999;
 - Locuzioni e questioni sull'ettateuco i (locuzioni sull'ettateuco - questioni sull'ettateuco [libri i-ii: questioni sulla genesi e questioni sull'esodo]), introd. Gen.: l. Carrozzi - a. Pollastri - introd. Part.: a. Pollastri - note: l. Carrozzi - a. pollastri - traduz.: l. Carrozzi roma 1997, pp. 796 isbn 88-311-9148-9
 - Locuzioni e questioni sull'ettateuco ii (questioni sull'ettateuco [libri iii-vii: questioni sul levitico, sui numeri, sul deuteronomio, su giosuè, su i giudici])
 - Introd. Part.: a. Pollastri - note: l. Carrozzi - a. pollastri - traduz.: l. Carrozzi - indici: f. Monteverde roma 1998, pp. 624;
 - Contro i manichei i (costumi della chiesa cattolica e costumi dei manichei - disputa con fortunato - due anime - natura del bene); introd. Gen.: f. Decret - introduzioni particolari, trad. E note: a. Pieretti - l. Alici roma 1997;
 - contro i manichei ii (contro adimanto - la lettera del fondamento di mani - dibattito con felice manicheo - dibattito con secondino),introd. Generale, introd. Particolari e note: g. Sfameni gasparro - traduz.: a. Cosentino - c. Magazzù - indici: f. Monteverde roma 2000;
 - Contro i manichei iii (contro fausto manicheo); introd. Gen. E note: l. Alici - trad.: u. Pizzani - l. Alici - a. Di pillà - indici f. Monteverde roma 2004, pp. Xciii-404 isbn 88-311-9472-0
 - Contro i manichei iii (contro fausto manicheo), introd. Gen. E note: l. Alici - trad.: u. Pizzani - l. Alici - a. Di pillà - indici f. Monteverde roma 2004, pp. 470 isbn 88-311-9473-9
 - Natura e grazia ii (atti di pelagio - grazia di cristo e peccato originale - anima e sua origine),introd. E note: a. Trapè - traduz.: i. Volpi - indici: f. Monteverde - i. Volpi roma 1981, pp. 708;

- polemica con giuliano i (nozze e concupiscenza - contro le due lettere dei pelagiani - contro giuliano),introd. E note: n. Cipriani - traduz.: n. Cipriani - e. Cristini - i. Volpi roma 1985;
- Grazia e libertà (grazia e libero arbitrio - correzione e grazia - predestinazione dei santi - dono della perseveranza),introd. E note: a. Trapè - traduz.: m. Palmieri - indici: f. Monteverde roma 1987;
- Xxi/1 lettere [1-70]
- Introd.: m. Pellegrino - traduz.: t. Alimonti - l. Carrozzi - note: l. Carrozzi roma 1969, 1992 (2);
- Lettere [71-123],traduz. E note: l. Carrozzi roma 1969, 1992 (2);
- Lettere [124-184/a],traduz. E note: l. Carrozzi roma 1971,
- Lettere [185-270],traduz., note e indici: l. Carrozzi roma 1974;
- commento al vangelo di s. Giovanni [1-50],introd.: a. Vita - traduz. E note: e. Gandolfo - rev.: v. Tarulli roma 1968, 1985 (2), pp. Lxxvi-1024 isbn 88-311-9121-7;
- Commento al vangelo di s. Giovanni,introd.: a. Vita - traduz. E note: e. Gandolfo - rev.: v. Tarulli - indici: f. Monteverde;
- Commento alla prima epistola di s. Giovanni,introd. E traduz.: g. Madurini - rev.: l. Muscolino - indici: f. Monteverde roma 1968, 1985 (2);
- esposizione sui salmi [1-50],introd.: a. Corticelli - traduz.: r. Minuti roma 1967, 1982 (2);
- Esposizione sui salmi [51-85];traduz., rev. E note: v. Tarulli roma 1970, 1990 (2),
- Esposizione sui salmi [86-104],traduz., rev. E note: t. Mariucci - v. Tarulli roma 1976, 1993 (2)
- esposizione sui salmi [105-120];traduz., rev. E note: t. Mariucci - v. Tarulli roma 1976, 1993 (2)
- Esposizione sui salmi [121-139],traduz., rev. E note: v. Tarulli roma 1977, 1993 (2);
- Esposizione sui salmi [140-150],traduz., rev. E note: v. Tarulli - indici: f. Monteverde roma 1977, 1993 (2);

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

- Giovani Scoto Eriugena, Il prologo di Giovanni, a cura di Marta Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 1987.

- Giovanni Scoto Eriugena, glosse al *De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella*) [Glosae Martiani, in: Édouard Jeuneau, Quatre thèmes érigéniens, 1978, pp. 91-184]
- Giovanni Scoto Eriugena, *Ann. Mart.* = Annotationes in Martianum
- Giovanni Scoto Eriugena, *Annotationes in Marcianum* [Annotationes in Marcianum, ed. Cora E. Lutz, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1939.];
- Giovanni Scoto Eriugena, *Commentarius in Euangelium Iohannis*, PL 122; ed. É. Jeuneau, SC 180, Paris, 1972;
- Giovanni Scoto Eriugena, *De diuina praedestinatione liber*, ed. Goulven Madec, Turnhout, Brepols, 1978 (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 50); ed. E. Mainoldi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003 (Per Verba 18);
- Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di Ernesto Mainoldi, SISMEL-Edizioni del Glluzzo, Firenze, 2003 (Per Verba 18).
- Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione*; ed. Heinrich Joseph Floss, PL 122, 347-440 (1853). *De diuina praedestinatione liber*, ed. Goulven Madec, Turnhout, Brepols, 1978 (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 50); ed. E. Mainoldi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003 (Per Verba 18); *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di Ernesto Mainoldi, SISMEL-Edizioni del Glluzzo, Firenze, 2003 (Per Verba 18).
- Giovanni Scoto Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. Jeanne Barbet, (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 31);
- Giovanni Scoto Eriugena, *Glossae diuinae historiae* (commento in forma di glosse alla Bibbia) [*Glossae diuinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, John J. Contreni-Pádraig Ó'Neíll (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1997]
- Giovanni Scoto Eriugena, *Omelia Iohannis Scoti translatoris Ierarchiae Dionisii*, PL 122; ed. É. Jeuneau, SC 151, Paris, 1969.
- Giovanni Scoto Eriugena, *Periph.*, libri V (De divisione naturae), libb. I-V PL 122; libb. I-IV ed. I.P. Sheldon-Williams - L.Bieler - É. Jeuneau, Dublin, 1968-1996; ed. É. Jeuneau, libb. I-V, (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 161-164).
- Giovanni Scoto Eriugena, *De diuina praedestinatione*
- Giovanni Scoto Eriugena, *In Iohannis Evangelium*

- Giovanni Scoto Eriugena, *Il prologo di Giovanni*, a cura di Marta Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 1987.

Gregorio Magno [ed. Roma-Città Nuova]

- Gregorio Magno, *Registrum epistolarum*
- Gregorio Magno, *Dialogi*
- Gregorio Magno, *Expositio in Canticum canticorum*
- Gregorio Magno, *Expositio in Librum primum Regum*
- Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*
- Gregorio Magno, *Homiliae in hiezechihalem*
- Gregorio Magno, *Moralia in Iob*
- Gregorio Magno, *Regula pastoralis*
- JOHN BLUND, *Tractatus de anima*,

Studi

Abulafia, D., *Frederick II. A medieval emperor*, Allen Lane The Penguin Press, London, 1988 (trad. it. *Federico II. Un imperatore medievale*, Einaudi, Torino, 1993).

Adnès, P., voce *Goût spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VI, Parigi 1967, coll. 626-644

Alessio, F., *La filosofia e le artes mechanichae nel secolo XII*, in "Studi medievali", 6, 1965, pagg. 71-161.

Alfaric, *L'evolution intellectuelle* cit., pp. 149-54

Amerio, R., *Forme e significato del principio di autocoscienza in s. Agostino e Tommaso Campanella*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1, 1930, pp.,

Antonelli, M.T., *Aspetti agostiniani del problema del filosofare*, in "Augustinus magister"(Congrès international augustinienne, Etudes augustinienes), Paris, 1954, vol.1, pp. 335-346;

Ayres, L., *The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology*, in R. Dodaro, G. Lawless (a cura di), *Augustine and his critics: essay in honour of Gerald Bonner*, London, New York, 2000, pp. 51-76

Badawi, A. *Plotinus apud Arabes*, Il Cairo 1955;

Badawi, A., *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968;

Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, vol. II ;

Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991;

Bardy, G., *Saint Augustine et les Medecins* in "L'année Théologique Augustinienne", 13, 1953, pp. 327-46

Bazan, B. C., *13° century commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in G. Fioravanti, C. Leonardi e S. Perfetti (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.-15.). :Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000 / organizzato dalla SISMEL (societa internazionale per lo studio del medioevo latino) e dalla SISPM (societa italiana per lo studio del pensiero medievale), sotto l'egida della SIEPM; Turnhout, Brepols, 2002*

Bazán, C., *On "First Averroism" and its Doctrinal Background*, in *Of Scholars, Savants, and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1989, pp. 9-22.

- Beierwaltes, W., *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, a cura di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano, 1998.
- Belanger, R., *Antropologie et Parole de Dieu dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le cantique des cantiques*, in *Grégoire le Grand*, Chantilly, Centre culturel Le Fontaines, 15-19 setp. 1982 (Colloques internationaux du Centre nationale de la recherche scientifique), Paris, 1985, pp. 245-254
- Bernardini, P., Note su alcune tematiche dei commenti al de anima della Facoltà delle arti (ca. 1250-60), in G. Fioravanti, C. Leonardi e S. Perfetti (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.-15.) :Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000 / organizzato dalla SISMEEL (società internazionale per lo studio del medioevo latino) e dalla SISPM (società italiana per lo studio del pensiero medievale), sotto l'egida della SIEPM; Turnhout, Brepols, 2002, pp. 311-325*
- Bettetini, M., *Introduzione al De Musica di Agostino*
- Bianchi, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII-XIV siècle)*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.
- Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990 (Quodlibet, 6)
- Biard, J., *Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIV siècle (Jean de Jandun, Jean Buridan, Blaise de Parme)*, in *Micrologus, I cinque sensi (The five senses)*, Firenze 2002
- Bloomfield, M., *The seven Deadly sins. An introduction to the history of religious concept, with special reference to Medieval English literature*, Michigan, 1952
- Blumenthal, *Plotinus' psychology. His doctrines of the embodied soul*, The Hague, 1971
- Boyer, C., *Augustin (saint)*, DS, 1937, pp. 1101-1130;
- Brams, J- Vanhamel, W., *Guillaume de Moerbeke: recueil d'études à l'occasion du 700 anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven University Press, Leuven, 1989.
- Bremmer, J., *The early Greek concept of the soul*, Princeton, New Jersey, 1983;
- Brown, P., *Augustine of Hippo. A biography*, London, 1967
- Buttler, *Western Mysticism. The teaching of. ss. Augustin, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, London, 1922, pp. 91-133;
- Calati, B., *Saggio per una lettura dei Dialoghi di s. Gregorio Magno secondo la metodologia del senso spirituale della Scrittura inteso dai padri medioevali*, in G. J. Bekes e G. Farnedi (a cura di), *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di Cipriano Vagaggini*, (Studia anselmiana 79), Anselmianum, Roma, 1980, pp. 109-130

Calati, S. *Gregorio maestro di formazione spirituale*, in "Seminarium", 2, 1969, pp. 245-268

Callus, A. *The function of the Philosopher in thirteenth-century*, in *Beitrage zum Berufbewubtsein in des mittelalterclichen Menschen*, Berlin, 1964, pp. 153-162;

Calogero, A., *Giovanni Scoto Eriugena*, Roma, 1974-1976, 2v.

CALOGERO, A., *Giovanni Scoto Eriugena. I. Fede e ragione*, Roma, 1974, pp. 79-94

Canevet, M., *Saint Grègoire de Nisse*, in DS 6, 1967, pp. 971-1011

Canevet, M., voce *Sens spirituels*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1967, p. 599;

Capatti, A.- Montanari, M., *La cucina italiana. Storia di una cultura*, Roma-Bari 1999, (6[^]ed. 2006), p. 99;

Catapano, G., in *Aurelio Agostino, Tutti i dialoghi*, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano, Traduzioni di Maria Bettetini, Giovanni Catapano, Giovanni Reale, Bompiani, 2006, pp. X- XIX.

Chenu, M. D., *La teologia del Medioevo: teologia nel sec. 12*, Milano, 1972 [La théologie comme science au XIII siècle, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1957 (trad. it. a cura di Spranzi M. e Vigevano M., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, 3[^] edizione italiana, Jaca Book, Milano, 1995)]

Chiereghin, F., *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padova, 1965

Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris 1954;

Corbin, H. , *Storia della filosofia islamica*, Paris 1964, Milano 1973;

Courcelle, P., *Les lettres greques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Ecoles Francaises d'Athènes et Rome, 159), Paris, 1948 (trad. ingl. *Late Latin writers and theie Greek sources*, Cambridge, Mass. 1969)pp.119-129;

Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968, pp.20-40.

Cremascoli, G., *La Bibbia nella regola pastorale di s. Gregorio Magno*, in "Vetera Christianorum", VI, 1969, p.66

Cristiani, M., *L'universo spazio-temporale di Giovanni Eriugena*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo*. [Atti del Convegno internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999], Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2000, pp. 73-105;

Crouzel, H. , *Origene et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961, pp. 258-62; 504-507.

Crouzel, H. , voce *Origene*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 11, 1982;

Cruz Hernandez, M., *Historia de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid 1957;

Curtius, E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, Scandicci, 1992.

- D'Ancona, C., *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996;
- D'Onofrio, G., Le fatiche di Eva. Il senso interno tra aisthesis e dianoia secondo Giovanni Scoto Eriugena, in Federici Vescovini G. – Sorge V., Vinti C., (a cura di)Corpo e anima' sensi interni e intelletto dai secolo XIII –XIV ai post-cartesiani e spinoziani, Belgium, 2005
- D'Onofrio, G., L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda -Antichità e alto Medioevo, in G.Marchetti, O. Rignani, V. Sorge (Ed), Ratio et superstitio. Essay in Honor of Graziella Vederici Vescovini, Louvain - la -Neuve, Federation internationale des Instituts d'etudes medievals, 2003, pp. 421-482, in partic. pp. 440-443
- D'Onofrio, G., Giovanni Scoto Eriugena, in Storia della teologia nel Medioevo, Piemme, Casale, 1996, I;
- D'Onofrio, G., Oltre la teologia. Per una lettura dell'"Omelia" di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo, in "Studi Medievali", 31, 1990, pp. 285-356;
- D'Onofrio, G., *La filosofia nel monastero e nella corte*, in P. Rossi- C. Vaino, *Storia della filosofia*, vol. 2, Il Medioevo, Roma-Bari, 1994, pp. 6-8
- D'Onofrio, G., Oltre la teologia. Per una lettura dell'"Omelia" di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo, in "Studi Medievali", 31, 1990, pp. 285-356;
- Daiber, H. , *L'incontro con la filosofia islamica*, in C. Rossi – A. Viano (a cura di), Storia della filosofia, vol. 2, Il Meidoevo, Roma-Barri, 1994, pp.180-195
- Dal Pra, M.
- Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden- New- York Köln, Brill, 1995;
- Danielou, J., *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*, Paris 1953 ;
- Davidson, H. A., *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, in "Viator ", 3 (1972), pp. 109-178;
- Decret, F., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum - livre II - De moribus Manicheorum*, in Aa. Vv., « De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum », « De quantitate animae » di Agostino d'Ipbona, Palermo, 1991, p.84
- Di Martino, C., Il ruolo dell'intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate, in "Revue des Études Augustiniennes", 46/2, 2000, pp. 180-182

- Dihle, A., *The theory of will in classical antiquity*, in "Sather Classical Lectures", 48, Berkeley/Los Angeles/London, 1982, pp. 123-132
- DIHLE, A., "Vom sonnenhaften Auge", *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dorrie* (a cura di H.D. Blume - F. Mann), in "Jahrbuch für Antike und Christentum", supplemento 10, 1983
- Dinkler, *Die anthropologie Augustins*, in "Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte" 4, Stuttgart, 1934
- Dod, B.G., Aristoteles latinus in *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1660*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge, 1982;
- Dronke, P., Le cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille, in *Micrologus*, I cinque sensi (The five senses), Firenze, 2002. pp.1-14;
- Dudden, H., Gregory the Great. His place in history and thought, 2voll., London, 1905;
- Ead., Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1978;
- Ebbesen, S., *Late-ancient ancestors of medieval philosophical commentaries*, in G. Fioravanti, C. Leonardi e S. Perfetti (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.-15.)* [Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000 / organizzato dalla SISMEEL (società internazionale per lo studio del medioevo latino) e dalla SISPM (società italiana per lo studio del pensiero medievale), sotto l'egida della SIEPM; Turnhout, Brepols, 2002, pp. 1-15
- Faurion, A., Gusto. I sapori sono quattro: dolce, salato, acido e amaro, in J. Fr. Bouvet (a cura di), *Gli spinaci sono ricchi di ferro. I luoghi comuni della scienza*, Milano, 1999,
- Fedriga, R., *Le migliori intenzioni: una ricerca di storia delle idee*, Milano, 2002
- Fioravanti, G. - Leonardi, C. - Perfetti, S. (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.-15.)* [Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000 / organizzato dalla SISMEEL (società internazionale per lo studio del medioevo latino) e dalla SISPM (società italiana per lo studio del pensiero medievale), sotto l'egida della SIEPM], Turnhout: Brepols, 2002,
- Flasch, K., *Agostino d'Ipbona: introduzione all'opera filosofica*, Bologna, 2002
- Fraigneau-Julien, B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien*, Paris, 1985

Garcia Evangelista, A., *La experiencia mistica de la inhabitacio*, Granada, 1955, pp. 89-202;

Gardet, L. *Le problème de la 'philosophie musulmane'*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 261-284;

Gardet, L., *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951 ;

Gardet, L., *Le problème de la 'philosophie musulmane'*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 261-284;

Gardinali, M., *Da Avicenna ad Averroè: questiones super librum de anima*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 2/1992, n. 3

Gastaldelli, F., Il meccanismo psicologico del peccato nei *Moralia* in Job di S. Gregorio Magno, in "Salesianum", XXVII, 1965, p. 589

Gauthier, L., *Antécédents gréco-arabes de la psycho-physique*, Beirut 1939;

Gillet, R., *Introduzione ai Moralia*, Sources Chrétiennes, 32 bis, Paris, 1989, pp. 20-81

Gilson, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1934, pp. 99-10

Gilson, E., *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age" 4 (1929), pp. 5-158;

Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, in "Etudes de philosophie médiévale", 11, Paris, 1949 (trad. ingl. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, London, 1961)

GILSON, E., *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano, 1988.

Gilson, E., *L'itinerario dell'anima a Dio*, in M. Gardinali -L. Salerno (a cura di), *Le fonti del pensiero medievale*, Milano, 1993

GILSON, E., *La filosofia nel Medioevo*, 9^a ristampa, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1995.

Giovanni Scoto Eriugena, Oltre la teologia. Per una lettura dell'"Omelia" di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo, in "Studi Medievali", 31, 1990, pp. 285-356;

Glorieux, *La faculté des Arts et ses maitres aux XIII siècle*, Paris, 1971;

Goulet-Cazè, M.-O., Madec, G., O'Brien, D., (Ed.), *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 561-571

Gouter in *Vocabulaire de theologie biblique*, Paris, 1962

Gregory, T., "L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele. Il secolo XII", in Tullio Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pagg. 77-114 (Raccolta di studi e testi, n° 181), ristampa da *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale, Passo della Mendola - Trento, 31 agosto – 5 settembre 1964*, Vita e pensiero, Milano, 1966.

- GREGORY, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955.
- Gregory, T., *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, in "Belfagor", XIX, 1964, 1.
- Gregory, T., *Mundana Sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992;
- Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden 1989;
- Guzzo, A., *Agostino dal "Contra Academicos" al "De vera Religione"*, Torino, 1957
- Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.
- Hadot, P., *L'image de la Trinité dans l'ame chez Victorinus et chez saint Augustin*, in "Studia Patristica" 6, TU 81, 1962, pp. 409-442
- Hadot, P., *Neoplatonismo e cristianesimo in Agostino*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, vol 4, Milano, 1975;
- Harl, La "bouche" et le "coeur" de l'apotre, deux images bibliques du sens divin de l'homme (prov. 2,5) chez Origene, in *Forma futuri*, Torino, 1975, pp.26ss ;
- Haskins, C. H., *La rinascita del XII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Hasnawi, voce *Avicenne*, in *L'Encyclopédie philosophique universelle*, vol. III (Les Œuvres philosophique), ed. J.-F. Mattéi, Paris 1992.
- Hissette, R., *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Publications Universitaires, Vander Oyez, Paris, 1977.
- Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester, Mass. 1962,
- Horn, G., *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photice*, RAM 8, 1927, pp. 402-419.
- Imbach, R., "L'averroismo latino du XIII siècle", in *Gli studi di filosofia medievale fra Ottocento e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale-Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di Ruedi Imbach e Alfonso Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991 (Raccolta di studi e testi, 179), pagg. 191-208.
- Introduction of Aristotelian learning to Oxford, in *Proceedings of British Academy*, 1943, pp. 299-281)
- Jacquart, D., *Commentaire et écriture médicale aux XIV° et XV° siècles*, in G. Fioravanti, C. Leonardi e S. Perfetti (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.-15.) : atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000 / organizzato dalla SISMEL (societa internazionale per lo studio del medioevo latino) e dalla SISPM (societa italiana per lo studio del pensiero medievale)*, sotto l'egida della SIEPM; Turnhout, Brepols, 2002, pp. 43-60
- Jeauneau, É. *Études érigeniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1987.

- Jeaneau, E., *Études érigéniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1987.
- Jeaneau, E., *Le De paradiso d'Ambroise dans le livre IV du Peryphyseon*, in M.-O. Goulet-Cazè, G. Madec, D. O'Brien (Ed.), *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 561-571
- Jolivet, J., *L'intellect selon al-Kindi*, Leiden 1971;
- Kassem, M. *La teoría de la emanación en los filósofos musulmanes*, in "Pensamiento", 28 (1972), pp. 131-144 ;
- Kassem, M., *La teoría de la emanación en los filósofos musulmanes*, in "Pensamiento", 28 (1972), pp. 131-144 ;
- Kraus, P. *Plotin chez les Arabes*, in "Bulletin de l'Institut d'Égypte" 23 (1941) ;
- Kraus, P., *Plotin chez les Arabes*, in "Bulletin de l'Institut d'Égypte" 23 (1941) ;
- Kuhn, T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1969
- Lafleur, C., *Quatre introductions à la Philosophie au XIII siècle. Textes critiques et étude historique*, Institut d'Etudes Médiévales, Librairie Philosophique Vrin, Montreal-Paris, 1988 (Université de Montreal, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, XXIII).
- Landesberg, *Le sens spirituels chez saint Augustin*, in *Dieu Vivant*, n. 11, 1948, pp. 81-105
- Landsberg, *Le sens spirituels* cit.,
- Lange, K., *Geistliche Speise*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XVC, 1966, pp. 81-122
- Leclercq, J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze, 1965
- Leclercq, J., *L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957,
- Leclercq, J., *La spiritualità nel Medioevo*, in "Storia della spiritualità" 4a, 1986, pp. 66
- Leclercq, J., *La doctrine de saint Grégoire*, in "Histoire de la spiritualité", Paris, 1961, II, pp.11-14;
- Leff, G., *Paris and Oxford University in the XIII et XIV centuries: an institutional and intellectual history*, New York, 1968.
- Leonardi, C. – Menestò, E. (a cura di), *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia*. [Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987], Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli studi di Perugia. N.S. 1 ;

- Leonardi, C., Menestò E., (a cura di), *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia*. Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli studi di Perugia. N.S. 1 ;
- Lettieri, G., *La dialettica della coscienza nel De Trinitate*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in "Studia Ephemeridis Augustinianum" 32, Roma, 1990, pp. 145-176
- Lohr, Ch., *Medieval latin Aristotle Commentaries*, in „Traditio“, XIII-XXIX (1967-73);
- Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, in "Zeithschrift fur Kirkchengeschichte", 75 (1964), pp. 21-78
- Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934;
- Marchesi, A., *Storia del pensiero filosofico patristico e medievale*, (2 voll.), Catanzaro, 1998, vol. I, pp. 151-152.
- Markus, *"Marius Victorinus and Augustine"*, in The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, a cura di A.H. Armstrong, Cambridge, 1967, pp. 329-419
- Marrou, H. , *Saint Grégoire le Grand*, in "La vie spirituelle", 69, 1943, pp. 442-455;
- Marrou, H. I., *Agostino, le arti e la filosofia*, in M. Gardinali -L. Salerno (a cura di), *Le fonti del pensiero medievale*, Milano, 1993, pp.
- Marrou, H. I., *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, Paris, 1958
- McVaugh, M., *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia*, ed. Garcia Ballester-Paniagua, Granada-Barcelona 1975;
- Melina, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'etica Nicomachea*, Roma, 1987
- Miles, M.R., *Augustine on the body*, in "American Academy of religion Dissertations Series", 31, Misoula, Montana, 1979
- Minio-Paluello, L., *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in *L' Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo* : settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 12. : 2-8 aprile 1964, Spoleto, 1965,
- Mondolfo, R., *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi precedenti greci*, in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964, pp. 59-84.
- Montanari, M., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari, 2004, p. 74.

Mouroux, J., *L'expérience chrétienne: introduction a une theologie*, in "Théologie Lyon, Paris, 1952 (trad. it. L'esperienza cristiana: introduzione a una teologia, Brescia, 1956)

Naldini, M., Gregorio Niseno e Giovanni Scoto Eriugena. Note sull'idea di creazione e sull'antropologia, Spoleto, 1979

Nardi, B., Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale, Roma, 1951.

NARDI, B., Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale, Roma, 1951.

Nasch, R.H., *The light of the mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, Kentucky, 1969

Newbold, R. F., *Perception and sensory awareness among Latin writers in late antiquity*, in "Classica et Mediaevalia", 33 (1981/82), pp.169-190

O'Daly, G., "Sensus interior" in St. Augustine, "De libero arbitrio", 2, 3, 25-6, 51 in "Studia patristica" 16, TU 129 (1985), pp. 528-532

O'Daly, G., Anima, error y falsum en los primeros escritos de san Augustin, in "Augustinus" 26, 1981, pp. 187-194

O'Daly, G., La filosofia della mente in Agostino, Palermo, 1987, p. 20.

O'Donovan, O., *Usus and fruitio in Augustine, "De doctrina christiana"*, in "Journal of Theological Studies", N.S. 33, 1982, pp.361-397

O'Meara, J.J., *The young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his conversion*, London, 1954

Ohly, F., *Hohelied-Studien: Grundzuge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, Steiner, 1958

Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu* 8 Etude Carmélitaines, Desclée de Brower, 1954;

O'Meara, J.J., *The young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his conversion*, London, 1954

Onians, R.B., *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge, 1954 (trad. it. *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino: nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, a cura di Lorenzo Perilli, trad. di Paolo Zaninoni, Milano, 2006

Orbetello, L., *“Per speculum in aenigmate”*: conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel *De Trinitate*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in “*Studia Ephemeridis Augustinianum* 32, Roma, 1990

Oroz Reta, J., Dall’interiorità dell’anima alla contemplazione di Dio nel “*De Trinitate*” di Sant’Agostino, in Luigi Alici (a cura di), *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in “*Studia Ephemeridis Augustinianum* 32, Roma, 1990, pp. 85- 106

Otten, W., The role of Man in the erigeniana universe: dependence or autonomy, in Leonardi, C. – Menestò, E. (a cura di), *Giovanni Scoto nel suo tempo: l’organizzazione del sapere in età carolingia*. Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Atti dei convegni dell’Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell’Università degli studi di Perugia. N.S. 1, pp. 595-609

Pacioni, V., *La struttura logica del principio di autocoscienza in s. Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in “*Studia Ephemeridis Augustinianum* 32, Roma, 1990

Pacioni, V., *Un caso di utilizzazione di logica stoica: De Ord. II, 3,8-9*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di) *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. [Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 41, Roma, 1993, pp. 175-181

Pacioni, V., *La struttura logica* cit., pp. 64-66;

Pacioni, V., *La struttura logica del principio di autocoscienza in s. Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino* cit.,

Panti, C., *I sensi nella luce dell’anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel sec. XIII*, in *Micrologus*, I cinque sensi (The five senses), Firenze, 2002, pp. 177-198

Parodi, M., *Il conflitto del pensiero: studio su Anselmo d’Aosta*, Bergamo, 1988

Parodi, M., *Il paradigma filosofico agostiniano: un modello di razionalità e la sua crisi nel 12 secolo*, Bergamo, 2006

Pasnau, R., (a cura di), *Mind and Knowledge*, Cambridge, 2002 (The Cambridge Translation of Medieval Philosophical Texts, 3);

- Pattin, A., *Pour l'histoire du sens agent: la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*, Louvain, 1988;
- Penco, G. *La sobria ebrietas in s. Bernardo*, in "Rivista di ascetica e mistica", XIV, 1969, pp. 249-255
- Penco, P., *La dottrina dei sensi spirituali in s. Gregorio Magno*, in "Benedictina", 17, 1979, pp.161-201
- PINCHERLE, A., *Vita di Agostino*, Roma, 2000, pp. 23 -26
- Pingree, D. *Some of the Sources of the Ghayat al-hakim*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 43 (1980), pp. 1-15; R. Walzer, *New studies on al-Kindi*, in "Oriens" 10 (1957), pp. ?
- Pizzani, U., *Intentio ed escatologia nel sesto libro del De Musica di s. Agostino*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino* [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in "Studia Ephemeridis Augustinianum 32, Roma, 1990.
- Pizzolato, L.F., *Commento a Confess. IX, VI, 14 in Sant'Agostino, Confessioni, vol.III, libri VII-IX*, Milano, 1944, p.327
- Puech, H. C. *Sul manicheismo e altri saggi*, Torino, 1995
- PUTALLAZ, François-Xavier e IMBACH, Ruedi, *Professione filosofo: Sigeri di Brabante*, Jaca Book, Milano, 1998.
- Rahman, F., *Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London 1958;
- Rahner, K., *La Doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-Âge, surtout chez Bonaventure*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique", 13 (1932), p. 113 ss ; 14, 1933, pp. 236-299.
- Rahner, *Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique, 1932, pp.113-145. (Questo articolo è stato parzialmente riprodotto in italiano: *I sensi spirituali secondo Origene*, in *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, Roma, 1978, pp. 133-163).
- Reiner Voss, B., *Der dialog in der frühchristlichen*, München, 1970, p.197
- Ricklin, A., *Le gout du paradis. Les cinq sens et l'au-delà*, in *Micrologus, I cinque sensi (The five senses)*, Firenze, 2002
- Romeyer - Dherbey, *Voir e toucher. Le probleme de la prééminence d'un sens chez Aristote*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, pp. 437-454
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962.

- S. Knuuttila, R. Työrinoja, S. Ebbesen, *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki, 1990;
- S. Vanni Rovighi, *Gnoseologia*, Brescia, 1963
- S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, LIV, 1962, pp. 18-32 (in Id., *Studi di filosofia medievale*, vol. I, *Da Sant’Agostino al XII secolo*, Milano 1978, pp. 3-21)
- Saint Augustin, *La musique*, (De musica libri sex), texte de l’édition Bénédictine, introduction, traduction et note de G.Finaert et F.J. Thonnard, Paris, 1947
- Santi, F., *Il senso del regno: sistemi a confronto*, in “Micrologus”, I cinque sensi (The five senses), Firenze, 2002
- Santi, G., *Interiorità e verbum mentis*, in Luigi Alici (a cura di) *Interiorità è intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I° e del II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], in “Studia Ephemeridis Augustinianum 32, Roma, 1990, pp. 133-143
- SEVERINO, E., *La filosofia antica*, 3^a edizione, Biblioteca Universale Rizzoli Supersaggi, Rizzoli Libri, Milano, 1993.
- Solmsen, F., *Greek philosophy and the discovery of the nerves*, in “Museum Helveticum”, 18, (1961), pp. 150 -167,
- Spencer, W.W., *St. Augustine in the influence of religion on philosophy*, in “International Journal of Ethics”, 41, 1930-31, pp. 461-79.
- Stock, B., *The philosophical anthropology of Joannes Scottus Eriugena*, in “Studi Medievali” 8, 1967, pp.1-57
- Tempier, E., *La condamnation parisienne de 1277*, a cura di D. Piché con la collaborazione di C. Lafleur, Paris 1999 e L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990 (Quodlibet, 6)
- Tilliet, J-Y., *Le symbolisme des cinq sens dans la littérature morale et spirituelle des XIe e XIIe siècles*, in *Micrologus*, I cinque sensi (The five senses), Firenze, 2002, pp. 15-32
- TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires, Fribourg Suisse – Du Cerf, Paris, 1993 (trad. it. *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato, 1994).
- Trocman, A., *Sulla funzione dell’anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella scolastica*, in C. Casagrande e S. Vecchio [a cura di], *Anima e corpo nella cultura medievale*;

- Van Riet, G., *La théorie thomasiennne de la sensation externe*, Revue philosophique de Louvain, 51 (1953), pp. 374-408
- Vanni Rovighi, S., *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano, 1982
- Vanni Rovighi, S., *Elementi di filosofia*, (3 voll.), Brescia, 1963.
- Vanni Rovighi, S., *Elementi di filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia, 1963, pagg. 107-137;
- Vanni Rovighi, S., *Gnoseologia*, Brescia, 1963
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 7^a edizione, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Vanni Rovighi, S., *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LIV, 1962, pp. 18-32 (ora in Id., *Studi di filosofia medievale*, vol. I, Da Sant'Agostino al XII secolo, Milano 1978, pp. 3-21);
- Vanni, U., *Commento, nuovo testamento*, ed. Paoline 1989.
- Verbeke, G. *Avicenna in Westen: eine historische Begegnung*, in "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", XXIX, Budapest, 1981
- Verbeke, G., *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, in "Augustiniana" 6, 1954, pp. 501ss
- Verbeke, G., *L'evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*, Paris/Louvain, 1945 (ed. 1987, London)
- Verbeke, G., *Le "De anima" d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme ?*, in *Avicenna Latinus, Liber De anima seu sextus de naturalibus*, Louvain/Leiden, 1968, IV-V
- Verbeke, V., *Avicenna in Westen: eine historische Begegnung*, in "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", XXIX; Budapest, 1981, p.6.
- Verneaux, R., *Psicologia. Filosofia dell'uomo*, Brescia, 1966
- Vernet, F., voce *Érigène*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 1913, pp. 401-434
- Vinge, L., *The five senses: studies in a literary tradition*, Lund, 1975
- Voss, B. R., *Der dialog in der frühchristlichen*, München, 1970
- Wallace, W. A., "St. Thomas's conception of natural philosophy and its method", in *La Philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin*, Pontificia Editrice Vaticana, 1982 (Studi Tomistici, n° 18), pagg. 7-27.
- Walzer, *New studies on al-Kindi*, in "Oriens" 10 (1957), pp. 203-232;
- Wéber, E. H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin 1991
- Weijers, O., *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations*, in Leonardi, C. – Menestò, E. (a cura di), *Giovanni Scoto nel suo tempo:*

l'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi 11-14 ottobre 1987, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli studi di Perugia. N.S. 1pp. 17-41

Weisheipl, J. A., *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York, 1974 (edizione italiana a cura di Inos Biffi e Costante Marabelli, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, 2^a edizione aggiornata, Jaca Book, Milano, 1994).

Wiesner, H. S. *The cosmology of al-Kindi*, Harvard 1993.

Wolfson, H.A., *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, in "Harvard Theologic Review", XXVIII, 2, 1935, pp. 69-133

X Gouter in *Vocabulaire de theologie biblique*, Paris, 1962

Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere (Da al-Kindi, al-Fârâbî e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento)*, in "Orientalische kultur und europäische Mittelalter. Miscellanea Medievalia" 17, Köln 1984;

