

Maria Chiara Tulli

## La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry<sup>[1]</sup>

*In cella ergo vinaria nihil est, nisi vinum. Quidquid illud ingreditur, quidquid ingeritur, vinum vel est, vel fit* [2]: tutto ciò che entra in contatto con il luogo più intimo dell'incontro con Dio, è destinato a una trasformazione. E' un'immagine offerta da Guglielmo di S. Thierry nell'*Expositio super cantica canticorum*, un'opera della maturità costruita per intero sul linguaggio dell'amore fatto di contatti, baci, profumi e figure tratte dall'esperienza sensibile. Guglielmo poté fruire del ricco repertorio offerto dalle immagini sponsali della Scrittura, e fu senza dubbio favorito dalla scelta del testo che stava commentando; in ogni caso il testo si pone come estremamente rivelativo dell'atteggiamento di questo monaco di fronte alla dimensione corporea dell'uomo, e il lessico di cui si vale è indizio di una scelta voluta, precisa e a lungo meditata.

La gnoseologia occidentale articola il percorso conoscitivo ponendo in sequenza esperienza sensibile e apprensione intellettuale, evidenziando generalmente una discontinuità fra le due facoltà nell'intento di riconoscere alla seconda una netta superiorità. Alcuni autori, tuttavia, dopo aver delineato il livello razionale, accennano a un gradino superiore della conoscenza per rappresentare il quale fanno nuovamente ricorso alla terminologia propria della percezione sensibile; nasce così la sensibilità spirituale. Si tratta di una modalità di contatto con il divino strutturata secondo il meccanismo caratteristico degli organi sensori, capace di svilupparsi a livello spirituale grazie a un corredo di membra incorporee che di quelle corporee ricalcano le funzioni. Un simile spunto, che nasce in contesto pagano (addirittura in Plotino vi sono alcuni accenni a questa sensibilità spirituale), viene largamente ripreso e sviluppato in ambito cristiano, particolarmente da autori che spingono la loro speculazione verso un approdo mistico. I sensi spirituali divengono quindi l'espressione del massimo grado di contemplazione e l'indice di una crescente intensità nell'unione a Dio non analizzabile attraverso strumenti razionali.

Molto noti sono i testi di Origene: "Cristo viene colto da ogni

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 venire gustato" [3]. Noto anche il testo di Agostino: "Se possiedi i sensi interiori allora capirai il salmo che dice *illumina i miei occhi perché non dorma nel sonno della morte*, se hai le orecchie interiori ascolta la giustizia; le orecchie interiori sono quelle di cui si parla quando Cristo dice *chi ha orecchie per intendere intenda*. Se possiedi il tatto interiore ascolta ciò che la sposa canta dello sposo: *la sinistra sotto il mio capo e la destra mi abbraccia*" [4]. Ovviamente gli autori e le citazioni sono moltiplicabili: ai sensi spirituali interiori, infatti, fanno cenno teologi della tradizione orientale, come Gregorio di Nissa, e maestri del pensiero latino, come Gregorio Magno che dedica grande spazio alla capacità della scrittura di illuminare lo sguardo dell'anima e di essere masticata e trasmessa al ventre della memoria.

I sensi divini si presentano generalmente come simmetrici e alternativi rispetto all'esperienza corporea, sulla base di una più o meno dichiarata legge di *omonimia*, che permette di rappresentare l'esperienza dell'avvicinamento a Dio nelle fasi meno facilmente descrivibili. Guglielmo, prima abate benedettino, poi monaco cistercense, si affianca a questa pista di riflessione ed elabora egli stesso una teologia dall'esito mistico; anche per lui, indubbiamente, quello dei sensi spirituali costituisce il linguaggio più adeguato alla formulazione di un discorso altrimenti inespriabile. La dinamica che soggiace alla percezione dell'anima, tuttavia, è strutturata in modo analogo a quello delle altre fasi di conoscenza ed è quindi indagabile attraverso la ragione.

E' fondamentale osservare che il tema dei sensi spirituali si radica nella riflessione gnoseologica e a essa porta un contributo, perché, prima di mettere in luce la psicologia di alcuni mistici medievali, muove l'indagine proprio riguardo al processo conoscitivo. Giacinta Spinosa scrive: "*Sensus* è termine marcatamente polisemico e la sua radicale polisemia [...] si presenta come una funzione della complessità del problema filosofico della natura della sensazione e del rapporto fra sensazione e conoscenza; [...] sovente nodi semantici sottendono nodi epistemologici" [5]. Senza dubbio di nodo semantico si tratta nel caso dell'espressione *sensi spirituali* che, come denuncia il linguaggio comune, accosta termini afferenti ad aree semantiche opposte: da un

lato la sensazione e, dall'altro, la dimensione non materiale. Uno scavo nell'etimologia di *sensus* mostrerebbe come la parola latina in realtà traduca le due parole greche *aisthêsis* (sensazione) e *nous* (intelletto); è pure facile notare come anche in italiano *senso* erediti l'ambiguità del latino: con esso si indica la conoscenza sensibile, l'intelletto, ma anche il significato di un termine, di un intero discorso. Spinoza insiste in modo puntuale sul legame che intercorre fra quello che lei definisce "sintomo linguistico" e lo schiudersi addirittura della speculazione filosofica, e individua un "movimento a chiasmo" nell'interazione fra le strutture cognitive della visione e quelle della conoscenza intellettuale: "Da un lato il senso della vista deriva la propria superiorità rispetto agli altri sensi dall'affinità con la conoscenza intellettuale. Dall'altro i procedimenti operativi e gli appellativi della conoscenza intellettuale si precisano attingendo all'area della visione" [6].

Prima ancora di considerare il rapporto metaforico tra visione sensibile e visione intellettuale, si noti come l'atto sensibile del vedere, inteso come osservazione intelligente del cosmo, costituisca il momento inaugurale della filosofia, a prescindere dal diverso ruolo assegnato all'apporto dei sensi nella conoscenza da parte di indirizzi teoretici anche molto distanti tra loro; il *thaumazein* (l'*ad-miratio*) è da riconoscersi come emozione filosofica originaria, connessa con la sfera visiva dello *theomai*, del *mirari*.

Si ricava quindi una prima osservazione: il sintagma *senso spirituale* si presenta come ossimorico, ma in realtà è gravido di implicazioni epistemologiche, prima fra tutte l'osservazione che è il corpo a prestare parole alla teoria, configurandosi quindi come luogo non ultimo di rivelazione, se non come luogo originario; si apre così la possibilità di tematizzare il sentire non come la più imperfetta della facoltà, ma quale modulo e modello per tutti i tipi di apprensione. Una seconda osservazione di tipo diacronico, declinata cioè nella storia del pensiero, che emerge chiaramente da un'osservazione di Olphe-Galliard, riferita alla produzione dei mistici contemplativi: "La loro personalità letteraria si colora delle influenze che hanno agito su di loro. E' impossibile analizzare le loro testimonianze, definire le loro sfumature caratteristiche senza tenere conto dell'ambiente naturale in cui si sono arricchite le loro acquisizioni sensoriali" [7]. Se con Spinoza

quindi è chiaro che le parole della speculazione filosofica si radicano nel momento sensibile, si può anche affermare che il pensiero non segue vie avulse dal contesto esperienziale in cui viene generato. La riflessione di Guglielmo corre sul filo della sua vita, ne coglie gli stimoli e struttura giudizi capaci di incidere sul corso degli eventi. L'indicazione di Olphe-Gaillard è ancora più preziosa in quanto restringe il campo delle influenze attive sugli autori proprio all'esperienza sensoriale, come condizione imprescindibile dell'essere al mondo.

Tali indicazioni permettono di focalizzare l'attenzione su un'esperienza largamente condivisa dai monaci medievali: la lettura. Il lettore moderno concepisce la pagina come una lastra che segna di inchiostro la mente, mentre per il lettore del mondo monastico il leggere è attività molto più carnale; innanzitutto la pagina, i fogli con cui vengono a contatto i monaci sono pelli traslucide, ravvivate da miniature, le figure delle pergamene sono *radiose*, oggi si direbbe che emanino luce propria. La teoria medievale della visione, si vedrà in seguito, si struttura intorno all'incontro di due raggi luminosi, uno proveniente dall'occhio e uno proveniente dall'esterno; i manoscritti ne sono l'esempio maggiormente significativo, poiché chiedono al monaco di esporsi alla luce che da essi proviene, la luce dei codici cerca l'occhio, come Dio si volge all'anima. Un secondo fattore è rappresentato dal gesto della lettura: essa, svolgendosi per lo più ad alta voce, è un'attività motoria che coinvolge occhio, bocca e orecchio, quasi fosse una tecnica per l'incarnazione della pagina letta. L'atmosfera che avvolge il momento in cui il monaco si accosta alla parola è legata al riverbero che ha l'esercizio oculare sugli altri sensi; la lettura assorbe tutte le membra e tutta la giornata, giacché la ripetizione di versetti biblici si protrae lungo tutte le ore del giorno. Durante la preghiera come durante il lavoro i monaci continuano a ripetere, a mormorare la parola, che arriva alla bocca dove viene masticata e assimilata; è la pratica della *ruminatio*, il continuo ritorno della parola alla bocca, quasi un *modus vivendi* per il monaco, un impegno ininterrotto già ereditato dalla tradizione ebraica. Ritmo e parola della scrittura si fissano nel corpo, la lettura è un atto di incarnazione, che ripropone la prima incarnazione, quella di Cristo nel grembo di Maria; il verbo si fa carne e Ivan Illich aggiunge "nel Libro" [8].

Guglielmo vive in una civiltà che si orienta in base a queste coordinate, sperimenta la soavità di una parola deglutita e ben conosce il vocabolario del palato del cuore, al quale è dato di assaporare le dolcezze del cibo spirituale. Egli esorta i monaci affinché ogni giorno qualcosa della lettura gustata si depositi nel ventre della memoria; è dunque nell'esperienza della lettura, ma forse anche in questa esperienza più complessiva cui si è fatto cenno, che Guglielmo individua il fondamento teorico di ogni considerazione sulla conoscenza sensibile e, per conseguenza, di ogni conoscenza: *Homo manducans transformatur in naturam cibi quem manducat* [9]. Osservando che l'uomo che mangia viene trasformato nel cibo mangiato, esprime la considerazione del trasformarsi come azione specifica della conoscenza: l'esperienza del gusto diviene emblematica, sia che si tratti di pane sia che si tratti del processo trasfigurante che la lettura è in grado di operare. Tra le immagini suggerite da Guglielmo nell'ambito dei sensi spirituali, nell'ambito quindi di quella conoscenza che riguarda le cose divine, il gusto contende il primato alla vista; l'*Expositio super cantica canticorum*, come si è detto, è un trionfo di aromi, unguenti e delizie perché la conoscenza amorosa trova nel gusto l'analogia più adeguata a descrivere il processo di assimilazione che la caratterizza. Il gusto è senz'altro per Guglielmo quello di una parola che ritorna continuamente alla bocca, quello di un verbo senza sosta assimilato e al contempo assimilante.

Il coinvolgimento fisico che caratterizza la lettura monastica non è esperienza condivisa dal lettore oculare, che si trova piuttosto di fronte al testo; allo stesso modo coloro che si sono formati alla mentalità contemporanea sono abituati a pensare alla visione in termini di immagini impresse sulla retina. Potrà quindi sembrare curioso il funzionamento degli organi di senso nella modalità descritta da Guglielmo: l'organo di senso, come per la tradizione antica, non è un puro recettore passivo, ma è attivo e passivo nello stesso tempo. I testi di Guglielmo presentano la vista come esperienza derivante dalla fusione di una *claritas* emessa dall'occhio con un'altra diffusa all'esterno; guardare un oggetto sembra quindi un'azione che procede dall'occhio molto più che uno stato di impressione.

Guglielmo dedica una parte piuttosto estesa del *De natura corporis*

*et animae* alla descrizione della natura e dell'azione dei cinque sensi [10]; utile applicazione della facoltà animale che ha sede nel cervello, essi svolgono un ruolo di contatto fra il mondo esterno e i nervi che fuoriescono dalla *nucha*. La descrizione più dettagliata è riservata alla vista; Guglielmo precisa la funzione di ogni elemento e prosegue descrivendo come lo *spiritus visionis*, emesso dal cervello, pervenga all'*humor crystallaeidos*, per poi combinarsi con l'aria del giorno. L'atto propriamente visivo avviene nel seguente modo: *spiritus visibilis* e aria si confondono, lo *spiritus*, una volta modificato, comunica la sua modificazione all'*humor*, questo cambiamento viene in seguito percepito dall'intelletto. Lo stesso meccanismo si ripete in modo simile per l'udito, per l'olfatto, per il tatto e per il gusto; in quest'ultimo, ad esempio, la lingua, percorsa da un nervo che scende dal cervello, al contatto si muta nella natura di ciò che viene gustato, stimolando il nervo che trasmette tale informazione alla mente.

E' opportuno mettere a fuoco le costanti che costituiscono l'impalcatura della sensazione; essa presuppone tre cose: 1) la presenza nell'organo di senso di un elemento della stessa natura dell'oggetto da percepire; 2) l'incontro dell'elemento interiore con quello simile proveniente dall'oggetto, in occasione dell'atto sensitivo; 3) la trasformazione del soggetto senziente nell'oggetto sentito. Dato di partenza assolutamente fondamentale per la conoscenza è dunque una somiglianza; il pensiero greco aveva gettato le fondamenta del binomio conoscenza-somiglianza, basandosi sul principio "il simile conosce il simile". Guglielmo si inserisce nella scia di questa tradizione, di cui cita esplicitamente l'assioma in un'opera composta ai tempi dell'abbaziale di S. Thierry [11], e significativamente pone come apertura fondante del primo livello della sua gnoseologia. Un altro anello forte del processo sensibile è una forma di *mutatio*, di *transmutatio* che attiva le funzioni dell'apparato sensorio; Guglielmo scrive in tono esplicativo: *Omnis enim sensus sentientem transmutat quodammodo in id quod sentitur, alioquin non est sensus* [12]; riprende le stesse parole anche nello *Speculum fidei* [13] e nelle *Meditativae orationes* [14], testo assolutamente rilevante per il tema dei sensi spirituali.

Dalla lettura della citazione risulta chiaro come la *transmutatio* non solo sia uno dei meccanismi indispensabili per il verificarsi

dell'atto sensibile, ma ne esaurisca l'intero processo: il senso corporeo sente, infatti, in quanto si assimila all'oggetto esterno e l'anima sente questa trasformazione. La *transmutatio* porta a compimento una somiglianza inscritta nella natura umana, una connaturalità che sembra in certo senso passare all'atto in occasione dell'esperienza sensibile. E' su questo processo della sensazione che Guglielmo instaura quindi l'analogia, perfettamente organizzata, tra sensazione corporea e sensazione spirituale; nel *De natura et dignitate amoris* propone una complessa analogia fra i sensi dell'anima e i vari tipi di amore [15], ma si tratta più che altro di un paragone, mentre la vera analogia con i sensi spirituali si sviluppa in modo più puntuale, senza risolversi nella corrispondenza e affinità dei vari tipi di amore con i vari sensi, e senza necessità di moltiplicare il numero delle facoltà umane più o meno esterne, configurandosi come il meccanismo che governa ogni atto di conoscenza.

Guglielmo propone il rapporto che regola l'esperienza sensibile come modulo per ogni livello. Il discorso si apre, come di consueto, con un'immagine dalla forte capacità di sintesi, per proseguire poi in forma più analitica, distinguendo tre livelli in cui si attua il processo di assimilazione: nel primo i sensi corporei sono trasformati nei *sensibilia*, sul secondo livello l'*intellectus* o *ratio* si trasforma nei *rationabilia*, e infine si giunge allo stadio in cui l'anima amante raggiunge l'*unitas spiritus* con Dio. L'analogia della *transmutatio* si rivela chiave di lettura indispensabile dell'*Expositio super cantica canticorum*, la percezione della bellezza dell'amato, esito mistico del percorso di avvicinamento, difficilmente esplicabile in termini razionali, può essere efficacemente descritta per mezzo dell'analogia sopra considerata: come, per le cose che riguardano il corpo, il senso ha una certa somiglianza con la cosa sentita, così accade anche nel caso del senso dell'amore che vede Dio. Ogni gradino della conoscenza consiste in un processo assimilatorio, secondo la radice del termine *ad-similare*, attuare cioè un percorso di avvicinamento che renda due realtà sempre più simili l'una all'altra; tale percorso prende avvio al contatto delle due realtà, in forza di una similitudine iniziale.

Come l'organo corporeo si trasforma, così la *mens* si muta in ciò che pensa; vi è simmetria tra l'elemento comune a corpo e oggetto,

e la componente interna all'anima dell'uomo l'*imago dei*, che è la traccia indelebile dell'origine, la somiglianza iniziale. E' a partire da essa che l'uomo può intraprendere la conoscenza delle cose divine per giungere infine alla *visio dei*, meta ultima dell'itinerario; secondo la gnoseologia di Guglielmo l'uomo conosce Dio nella misura in cui lo vede. Il binomio somiglianza-conoscenza ha valore a livello sensibile, intellettuale e nell'esperienza amorosa, in quest'ultima sviluppa una delle qualità che si sono viste caratterizzare l'*imago*: la *capacitas*, che è quindi la possibilità dell'immagine di Dio di essere slancio, capacità di desiderio e capacità contenitiva (*capacitas*, come capacità a livello di volume); recita il passo di Guglielmo. *Sensus enim animae amor est [...] Cum per hunc in aliquid anima extenditur, quadam sui transformatione in id quod amatur transmutatur* [16].

L'amore quindi rende l'anima più vasta, più capace, in quanto subisce l'influenza di ciò che ama; si tratta della stessa anima alla quale si erano riconosciute la capacità di incontrare l'oggetto, a partire da una condizione recettiva, e insieme la spinta orientata verso di esso. L'accento quindi è palesemente posto sull'amore, forza naturale e motore dell'anima, l'amore è per Guglielmo la potenza che trasforma l'anima nel suo oggetto di conoscenza attraverso la collaborazione fra soggetto e oggetto e la somiglianza iniziale che si ripete a ogni passaggio. Agostino osservava acutamente come un aspetto specifico della relazione d'amore sia il fatto che l'oggetto amato reagisca in qualche modo su ciò che ama così da trasformarlo a sua immagine e assimilarlo [17]; l'abate di S. Thierry riprende questa intuizione e ci costruisce intorno una vera teoria gnoseologica, capace di dare unità all'insieme delle esperienze umane, per giungere fino al cuore della sua dottrina: amando Dio l'uomo in qualche modo è trasformato in Dio e diventa ciò che Egli è.

E che cos'è Dio? Secondo lo *Speculum fidei* Dio è *mutua cognitio* [18], lo *Speculum* è una delle opere più rigorosamente teologiche di Guglielmo, nella quale l'autore risponde alla dottrina di Abelardo, difendendo la distinzione fra le persone della trinità per timore dell'unità a cui lo riconduceva Abelardo. Dunque Dio è *mutua cognitio*, è mutua conoscenza fra le tre persone della trinità; quindi dai sensi spirituali ci troviamo proiettati verso l'interno delle relazioni trinitarie, in un

circolo virtuoso, l'uomo conoscendo si trasforma in Dio ma Dio stesso è conoscenza. La *transmutatio* vede quindi la concorrenza di soggetto e oggetto in un unico processo, e la compresenza, ancora una volta, delle due fondamentali dimensioni dell'attivo e del passivo; non solo l'anima si trasforma conformemente all'oggetto del suo desiderio, ma l'oggetto stesso, tramite l'amore, la raggiunge e la trasforma congiungendosi a essa nella somiglianza, luogo per natura deputato al contatto con l'intelligibile.

Si può fare un ulteriore passo indietro e ritornare a quanto si era definito sintomo linguistico, è interessante constatare, concludendo, che il termine *aisthêsis* già in Platone, e ancor più in Aristotele, esprime sia il concetto di sensazione passiva che quello di percezione sensibile che tende all'attività, riunendo in sé le due accezioni di sensazione a livello corporeo e di percezione, di attenzione della mente. Sempre Spinoza nota come, da una parte, nel greco classico manchi una terminologia adeguata a esprimere tale distinzione, dall'altra, si osserva che la diatesi media del verbo *aisthanomai* esprime il carattere duplice dell'atto di sentire, "che si svolge in una doppia direzione" [19]: dal soggetto all'oggetto e, viceversa, dall'oggetto al soggetto senziente, il quale subisce una modificazione, restando tuttavia all'interno del processo stesso. Percepire e sentire, agire e patire, subire uno stimolo, accorgersene, operare una riflessione consapevole sul proprio agire, sono i significati che si condensano nel verbo *aisthanesthai*, e suggeriscono la presenza di un'impronta deponente nella semantica dell'atto sensibile, e si può dire che tale carattere deponente permane nella rappresentazione medievale del processo percettivo.

## Note

- [1] La stesura del testo, a partire dalla comunicazione tenuta al convegno e non rivista dall'autrice, è a cura di Marco Rossini
- [2] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super cantica canticorum*, c.1, s. 10, ed. J. M. Déchanet, Sources Chrétiennes 82, Paris 1962, p. 252.
- [3] Origene, *Commentaria in cantica canticorum*, II, GCS VII, 167-168.

- [4] Agostino, *Sermo CLIX*, 4, P.L. 38, 869
- [5] G. Spinosa, *Sensazione e percezione tra platonismo e aristotelismo: semantica greca del sensus medievale* in *Sensus, sensatio*. VIII colloquio internazionale, Roma 6-8 gennaio 1995, a cura di M.L. Bianchi, Olschki, Firenze 1996, p. 37
- [6] G. Spinosa, *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in "Micrologus. Natura, scienze e società medievali" V (1997) *La visione e lo sguardo nel medioevo*, I, p. 134.
- [7] M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité* in *Nos sens et Dieu*, Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1954, p. 181
- [8] I. Illich, *Nella vigna del testo. Per un'etologia della lettura*, Cortina, Milano 1994, p. 129.
- [9] Guglielmo di S. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, ed. M.M. Davy in *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*, Paris 1953, p. 126.
- [10] Cfr. Guglielmo di S. Thierry, *De natura corporis et animae*, ed M. Lemoine, Paris 1988, pp. 35-46
- [11] Cfr. Guglielmo di s. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, ed. cit., p. 76: "simili naturaliter ad simile sibi recurrente".
- [12] Guglielmo di S. Thierry, *De natura corporis et animae*, ed. cit., p. 41.
- [13] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Speculum fidei*, ed. J. M. Déchanet, Sources Chrétiennes 301, Paris 1982, p. 97
- [14] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Meditativae orationes*, III, ed. J. Hourlier, Sources Chrétiennes 324, Paris 1985, p. 70
- [15] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *De natura et dignitate amoris*, ed. cit., pp. 15-21
- [16] Guglielmo di S.Thierry, *Meditativae orationes*, III, ed. cit., p. 72
- [17] Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus*, 83.35.2, P.L. 40, 24
- [18] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Speculum fidei*, ed. cit., p. 105
- [19] G. Spinosa, *Sensazione e percezione tra platonismo e aristotelismo: semantica greca del sensus medievale*, cit., p. 45