

ESTETICA FONDAMENTALE: ANTICA SCIENZA DELL'ANIMA E DOTTRINA DEI SENSI SPIRITUALI

In un manoscritto vergato nel monastero di Heilbronn, intorno alla seconda metà del secolo XII, si trova un'illustrazione intitolata «Le due strade della vita». L'autore della miniatura, attraverso una complessa impostazione iconografica (quasi un rompicapo), ha disegnato una scala a pioli, che comincia nella bocca della natura e, dopo un certo tratto, si ramifica, per inarcarsi verso il Cristo *Pantocrator* o per precipitare negli abissi infernali. L'esordio del percorso, prima di giungere al bivio cruciale, è segnato da *cinque fasce* trasversali sulle quali è apposto il nome dei sensi: *vista*, *udito*, *gusto*, *olfatto*, *tatto*. Tre personaggi sono viandanti, o forse arrampicatori, su questo sentiero. Due di essi hanno, di fatto, compiuto la loro scelta. Il primo, posto in alto, tiene ancora un piede nell'ultimo senso e, già, beneficia di una pioggia d'orata, composta da sette pietre preziosissime, che scaturiscono dalla mano del Signore (i doni dello Spirito), mentre un angelo gli offre il suo *ministerium* di guida. Il secondo appare invece goffamente incurvato: il suo viso intravede *l'abyssum*, il suo ventre striscia sui sette vizi capitali, fuoriusciti dal petto di Satana; sul suo collo, infine, è posto un giogo pesantissimo. Il terzo incursore sta iniziando il cammino: un piede è ancora dentro la bocca della natura, l'altro ha già raggiunto il *visus*; una mano sta per agguantare il *gustus*, mentre l'altra afferra *l'odoratus*. Tra non molto giungerà al *tactus*. Ma a quel punto dovrà decidersi. Non gli resterà molto tempo: trattenere o, altrimenti, consegnare questi sensi, grazie ai quali ha percepito il mondo. Se sceglierà di cederli, la strada sarà quella di un formidabile guadagno: ai suoi cinque sensi corporei, si legheranno altri cinque sensi, come i talenti della parabola; se, al contrario, deciderà di conservarli, l'ascesa invertirà la sua marcia e la sua *rectitudo* piegherà verso un'immediata *incurvatio*: con la conseguenza di un cappotto su tutti i fronti.

1. *Il grembo generativo di un'estetica fondamentale*

La visualizzazione dei cinque sensi, come solidi gradini di una scala dell'esperienza, non è un'esclusiva del sapere medievale, ma toccò trasversalmente le epoche successive: traccia robusta di una delle migliori espressioni della *scienza dell'anima*. Il soggetto del ritratto, almeno nel suo lessico, è plurale. Ma è soprattutto, trasgressivo e nodoso: «*sensus spirituales*». Sofferamoci su quest'ultima espressione: quella che da Origene a Bonaventura, passando per Evagrio, ha avuto maggior successo. Non è questa un'espressione aporetica, una sorta di effrazione linguistica, che fomenta un ossimoro? Come conciliare la dimensione energetica del *sensus* con l'ordine escatologico

dello *spiritus*? Invero, più si frequenta la cultura medievale dell'*aisthesis*, più ci si convince della sua indole a stanare e a sfondare ogni recrudescenza di dualismo gnostico. Per i suoi esponenti, più talentuosi e geniali, non si tratta di opporre un genere terreno ad una griglia spirituale di sensi, per il semplice fatto che l'espressione prescelta, «*sensus spirituales*», non identifica altri sensi, rispetto a quelli dell'umano condiviso, ma i medesimi: apprezzati nella loro sintesi spirituale; contemplati nella loro configurazione cristologica; restituiti alla loro intenzionalità *unitiva* e *transitiva*. Per farla breve: la *dottrina dei sensi spirituali* è qualcosa di diverso ed è molto più che una psicologia degli stati mistici. Rappresenta, piuttosto, la filigrana di un'*estetica fondamentale*, come non ne abbiamo più avute: per la quale è possibile esibire, con attenzione pratica e piglio teorico, la destinazione della nostra sensibilità (o dell'armonico sviluppo dei cinque sensi) a stabilire un legame giusto – coinvolto e consapevole – con la sacralità del senso. È questo che faceva, allora, e continuerà a fare la differenza. Prima di ogni divorzio razionalistico (fra lo spirituale e il corporeo, sacro e profano, trascendenza e immanenza) e fuori da ogni utilizzo squisitamente retorico della metafora (occhi del corpo/occhi dello spirito), il denominatore comune dello spartito antropologico sottostante era la persuasione che una *dottrina dei sensi*, intesa come decifrazione pensosa del *logos* che li coordina, sia in grado di offrire la *forma veritatis* di una esperienza libera ed affettiva dell'altro. Ovvero: che possa essa costituire una vera e propria teoria del *sapere*, che è in sé *conoscenza d'amore* e *percezione di un legame* sensato: non diversamente da un contatto profondo e da un attaccamento tutt'altro che subito. E tutto questo, parecchio prima che la tradizione *epistemologica* dell'irrelevanza del sentire spazzi via, per sempre, la scienza dell'anima, spezzando in quattro i capelli degli affetti e dei concetti (**P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti***, Glossa, Milano 2001, pp. 121, € 13,50). Poi, interverrà quello che tutti sappiamo. La riduzione del sapere a tecnica, delle relazioni a scambio economico e della ragione a computo calcolatorio ha gettato l'uomo in un mondo estraneo, inospitale, privo di incanto, nel quale i sensi sono atrofizzati (**M. PERNIOLA, *Del sentire***, Einaudi, Torino 2002, pp. 127, € 13,80). La via d'uscita sta in una *nuova spiritualità del sensibile*, nella quale il cristianesimo – che è annuncio della vicenda storica del Figlio, che si fa compimento del legame tra la trascendenza di Dio e concretezza esteriore della sua creazione – mostra come il mondo può tornare ad essere percepito e riconosciuto come lo spazio abitabile di un *Logos* comune (**G. ZURRA, *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale***, Città Nuova, Roma 2009, pp. 570, € 34,00).

2. Origene e Bonaventura: la sorgente e l'ansa del fiume

Per quanto sia vero che la storia ricomincia sempre con ciascuno; è altrettanto innegabile che a scoprire la *dottrina dei sensi spirituali* ci ha pensato, per tutti, Origene, sviluppandola a suo modo, sulla base di un impianto tipicamente biblico e mediamente platonico. Su questo punto, come scrive Balthasar, egli ha avuto in seguito degli epigoni sporadici, nella stagione patristica: eredi però incapaci, anche solo, di avvicinare la forza speculativa della sua composizione, incentrata sulla definizione di una portata conoscitiva dei *sensi*. Insomma, «un paio di rigagnoli scorrono fino al Medioevo. E quest'ultimo, così come sistematizza tutti i *theologumena* dispersi, riceve anche quei rivoli e li canalizza da qualche parte, fino al punto in cui il filo d'acqua si gonfia improvvisamente e diviene un grosso fiume in Bonaventura». Ecco, allora, la domanda: cosa incontra il lettore che risale il corso del fiume, fino alla fonte?

Origene attinge la sua *dottrina dei sensi* direttamente dalla pagina biblica. E la sviluppa, ulteriormente, nella polemica contro Celso. Scrutando nella prima, in fondo, non fa che sorprendervi l'esercizio di una dinamica inedita ed effettiva. L'intento di fissare tale effettività, articolata e composita, dell'esperienza di relazione sentita al divino, è precisamente il grimaldello della sua teoria. Infatti, la Bibbia non si sofferma a descrivere solo la vivacità dei sensi corporei. Con la medesima fragranza, accompagna la vicenda di altri cinque sensi, sui quali l'autore si impegna a stendere un arco linguistico molto ampio. Li chiama indifferentemente: *sensu dell'anima*; *sensi divini*; *sensi dell'uomo interiore*; *sensi del cuore*; *sensi spirituali*; oppure: «una specie di sensi che sono immortali, spirituali e divini»; «una sensibilità che non ha niente di psichico in sé»; «un senso superiore che non è corporeo»; e ancora: «una sensibilità divina, totalmente diversa da quella di cui abitualmente parliamo». Non mancano, tuttavia, passi e occasioni, in cui lo stesso Origene preferisce l'espressione secca e pulita dei *cinque sensi*. Lo scopo sembra essere quello di sottrarre la vita dello spirito al pregiudizio diffuso di una relazione mistica passiva: incolore e inodore della relazione che Dio sa inventarsi.

Ora, la struttura e la natura dei «sensi spirituali» divengono più chiare, quando consideriamo con maggior attenzione: quali persone li posseggano; quali realtà essi colgano e come essi crescano. Origene dice espressamente che non tutti gli uomini sono in possesso di questi organi spirituali. «Gli occhi e le orecchie di Adamo si chiusero dopo il peccato». Molti individui forse hanno sviluppato, col tempo, un solo senso, ma non sono mai approdati all'uso corretto e unisono di tutti e cinque. Solo il *perfetto*, il *beato* e il *giusto* – categorie che hanno peso specifico nel vocabolario origeniano – dispongono, di per sé, dell'operato di tutti e cinque i sensi. Si tratta tra l'altro di: Isacco, di Mosé, dei profeti, di Paolo e Giovanni. Ciò che più colpisce, è però l'estrema concentrazione del loro unico traguardo: se è vero, com'è vero, che i *sensi spirituali* sono, per Origene, proiettati su un piano

inclinato che li porta a percepire, essenzialmente, il *Logos*, la Parola, il senso delle Scritture. Il loro 'oggetto' non è il *Deus nudus*, ma tutto «il mondo superiore, che in Cristo è disceso sulla terra e si manifesta nella pienezza del *cosmo della sacra scrittura*». Per ravvivare i *sensi spirituali*, infine, sono indispensabili almeno due componenti: la grazia e la loro pratica vissuta. Il fondamento del loro utilizzo corretto è il *Logos* stesso, che dona luce agli occhi dell'anima e conferisce la sua grazia ai sensi spirituali, visto che proprio mediante la grazia li *inabita*. D'altra parte, alla pari dei nostri sensi corporei, anche questi sensi sono rinvigoriti dalla coltivazione tenace e costante del singolo. Una pratica dolce e severa, la definisce. E, qui, la scena di riferimento, non può non essere che quella atletica e militare della preparazione, indirizzata alla lotta. Resta un sospetto: Origene, nel cuore della sua teoria dello spirito, ha pensato a cinque organi effettivamente diversi? Oppure, per lui, la vista, l'udito, il tatto spirituale, ecc., erano solo espressioni di tipo figurativo per far brillare *lo spirito*, senza azzardare l'idea di una concreta sinfonia di organi teologici? La prima ipotesi si direbbe più verosimile, perché Origene, non raramente, indica i «sensi spirituali» come «energie dell'anima», perfettamente attive e coordinate, che costituiscono cinque specie distinte dall'unico «senso divino generale».

Può bastare per un primo colpo d'occhio sulla genesi alessandrina della dottrina spirituale! Il suo influsso sul Dottore Serafico è, invece, l'aspetto ulteriore da analizzare, lasciandosi trasportare dalla corrente che, di nuovo, spinge dalla fonte verso la sua foce. Il numero cinque, inevitabilmente, prevale. Cinque sono i sensi come cinque sono le impronte origeniane, visibili ad occhio nudo sul terreno di Bonaventura: la solida configurazione della sensibilità spirituale, la cui natura va ben al di là di una metafora accattivante; la dialettica di similitudine e partecipazione, di marca platonica, secondo cui tra conoscente e conosciuto si instaura un profondo rapporto di somiglianza interiore; la precisa corrispondenza fra i sensi spirituali e i loro rispettivi *oggetti*; la strutturazione, tipica di Origene, degli stadi della vita spirituale; l'inserzione *dell'aisthesis* spirituale e dei suoi organi nella massima espressione della conoscenza di Dio: la conoscenza mistica e, più precisamente, nuziale. L'affinità è evidente!

Eppure, Bonaventura non è solamente un seguace medievale dell'alessandrino! La sua riconoscenza è almeno pari al suo senso critico, per cui vaglia, con molta circospezione, il materiale che gli giunge tanto dagli scritti di Origene, quanto piuttosto dalla tradizione degli altri maestri orientali. Dal fondatore della dottrina mutua comunque, senza riserve, l'idea di un vivido apparato interiore, plastico e compatto, che proprio da lui ha ricevuto la fortunata qualifica di «sensi spirituali»; semmai, confuta, con una certa virulenza, il loro essere *facoltà* sul modello degli organi dei sensi corporei. A perdifato, ripete che i *sensi spirituali* sono degli *usus* della grazia, non *habitus* inediti,

non *facultates*, simmetriche e parallele. Inoltre pur apprezzando la triplice strutturazione della vita spirituale, resa da Origene, il pensiero bonaventuriano spezza le reni (in sintonia con quello di Bernardo) al fissismo latente, che renderebbe come monadi, *senza porte né finestre*, le tre tappe della perfezione cristiana (contemplazione, visione, martirio). La sua *triplex via*, viceversa, è completamente intrisa di una percezione sinceramente problematica del sentire spirituale, attraverso cui rimanda il lettore al senso di graduale maturazione e di alterno sviluppo dell'esperienza teologale (**H.U. VON BALTHASAR, I sensi spirituali**, in **La percezione della forma. Una estetica teologica. Gloria**, Jaca Book, Milano 1985, vol. I, pp. XX-672: 337-392, € 48,00).

3. Le radici latine del Dottore Serafico

Dall'Oriente all'Occidente cristiano, la distanza non è siderale. La dottrina dei *sensi spirituali* trova, infatti, il suo ponte di transito e, non meno, il suo trampolino di lancio nel genio agostiniano. Non solo Origene, dunque. Ma neppure soltanto Agostino, poiché il patrimonio latino è confluito, prospero e florido, secondo un'ermeneutica plurale, nella sintesi bonaventuriana. Si pensi, anche solo per fare qualche nome, al Grande Gregorio, al Dottore Mellifluo, al ruolo che rivestono la *lectio* del *De spiritu et anima* e la fitta spiritualità cistercense; e da ultimo, ma non per ultimo, al fascino esercitato su di lui dalla Scuola parigina di san Vittore. Tutti trasportano acqua fresca, in un immenso bacino di raccolta, che Bonaventura ha, dapprima, esplorato come *compiler*, per poi riorganizzarlo, con la forma e con la forza teorica, tipiche di un *Magister* scolastico. Gli elementi che il Dottore Serafico pesca, facendoli propri, non sono difficili da indicare: anzitutto, l'intensità etica ed estetica con cui si guarda alla relazione con Dio, nei termini di un «*quomodo scire Deum*»: una ricerca non smodata e gratuita, che incoraggia l'adozione del modello conoscitivo, segnato dalla *risonanza* dei sensi spirituali; in secondo luogo, la raffinata perlustrazione delle legature che insistono fra tra esperienza sensibile ed esperienza spirituale; da terzo, lo smagliante vocabolario 'estetico', intessuto di metafore e di continui rimandi al vissuto sensibile; infine, il nesso istituito tra *cognitio* e *affectio*, che cancella ogni dubbio sull'inalterata persistenza di una prerogativa biblica e medievale: l'atto di vera conoscenza intrinsecamente concepito come atto dell'amore.

Un ricco bottino, non c'è che dire. Ma i molteplici inserimenti degli apporti latini, nella armonica architettura della sua sintesi, Bonaventura li ha calibrati con personalità e fiuto.

Da Agostino eredita, con tono quasi entusiastico, la figura complessiva del *quomodo scire*, ma la inquadra piuttosto nell'imperativo più fondamentale del *quomodo amare*. Aspetto questo, che si rende evi-

dente nei due rispettivi sensi protagonisti: il *visus* per Agostino, il *tactus* per Bonaventura. Alla «luce della visione», che costituisce la suprema mèta del primo, è preferita il calore dell'unione e la densità del reciproco contatto dal secondo, per il quale, gli splendida *lumina* sono solo *praeambula* agli *excessiva solatia caritatis*. Da Gregorio assume la policroma terminologia estetica, il gusto di un'analogia vivace e l'acutezza di certe osservazioni psicologiche, ma l'*experientia* bonaventuriana dei sensi spirituali rimanda ad una *cognitio practica* e, quindi, ad un senso dell'oggettività del sensibile che il *videre Deum* gregoriano non conosce. Da Bernardo e da Guglielmo di Saint-Thierry strappa la fenomenologia *ante litteram* del *sentire* e del *gustare*, ma la sottomette a quella, solo in apparenza meno elegante, derivante dall'*olfatto* e dal *tatto*. Accoglie, poi, il duplice registro sensibile, consegnatogli dal *De spiritu et anima*, ma ne riempie la forma lacunosa, col precisare in che modo i due ambiti si leghino, effettuando entrambi la loro «*pascua intus et foris*».

In poche battute, Bonaventura assorbe dalla sua esposizione alla tradizione latina il colpo di fulmine dell'analogia tra le due conoscenze/esperienze; quella mondana e quella spirituale, così efficacemente unite dal comune lemma del *sentire*; ma l'incremento che egli impone all'analogia lo conduce fino in fondo, guadagnando in tal modo un realismo semplicemente stupefacente e totalmente rispettoso della sintesi spirituale. La *dottrina* bonaventuriana ritma, infatti, la cadenza del processo conoscitivo, secondo cui l'oggetto – il *cognitum/amatum* – è dapprima visto ed impresso nella memoria del cuore, attraverso i *sensus disciplinales* della vista e dell'udito; quindi, è pedinato come presenza *odorosa* e fragrante; poi, degustato in una valenza personale e irriducibile; ed infine, raggiunto, per il *sensus sublimis* del *tactus*, in una *intima unio*. Di fatto, nessuno prima di Bonaventura aveva legato i sensi alle cinque *rationes* secondo le quali conoscere ed amare il *Verbum*. In lui, egli vede il termine e il compimento di tutta l'*aisthesis*: il «*Logos* del sensibile» (la forma delle forze). «I sensi corporei trovano la loro *pascua* nell'umanità del redentore; mentre i sensi spirituali già godono la *pascua* della sua Divinità». Prima che ciò accada, però, occorre che i sensi vengano crocifissi insieme allo Sposo e per questo dà loro appuntamento, per le nozze, ai piedi della croce (F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1999, pp. 371).

4. L'apex affectus e la rivincita del tatto

Le coordinate della riflessione bonaventuriana sul tema dei sensi spirituali sono state assottigliate, da Karl Rahner, alle due seguenti. Anzitutto, la teologia della grazia che, nel suo *ramificarsi* nell'anima attraverso le virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, le beatitudini,

rende possibile il determinarsi, nell'uomo *perfetto*, di quel genere peculiare di relazione percettiva al «divino cristiforme», che sono appunto i «sensi spirituali». Bonaventura concepisce, infatti, la sua *dottrina* entro l'itinerario sapienziale, che infonde *un gusto* alla conoscenza di Dio, svelandola come *sapida scientia*. Una cosa, che oggi non riusciamo nemmeno più a balbettare! I sensi spirituali, nel momento in cui si legano a Dio, ne degustano il *sapor*, subentrando una vera *cognitio Dei experimentalis*, nella quale a farla da padrone non sono più le *intellectuales operationes* o le *considerationes rationales*, bensì quella che lui chiama *experientia affectualis*: per quella conoscenza che si consuma *per modum tactus et amplexus* (G. MOIOLI, *I sensi dell'uomo spirituale*, in *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana I.*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1985, 19-37).

Evidentemente, però, questa *teologia della grazia* si coordina con una singolare *antropologia* (l'allora *psicologia*, ch'è cosa ben diversa dalla psicanalisi attuale), quella che, segnatamente, non distingue la sostanza dell'anima dalle facoltà; e pur individuando, ma non confondendo l'anima come intelligenza e l'anima come amore, coglie nondimeno un livello più sintetico e profondo nell'*apex affectus*. Rahner la pensa così! L'*apex affectus* non è solo una facoltà, allineata al piano dell'intelletto. Quale sfera più alta e «più cristiana» dell'anima, esso appartiene ad uno stato dell'essere più originario di quello a cui appartengono l'intelletto e tutto ciò che può essere posto sul suo stesso piano: come la volontà o l'affetto ordinario. Tuttavia, questa *punta suprema* – che diverrà l'indiscussa protagonista del racconto mistico del Seicento e delle agguerrite antropologie di Teresa e di Francesco di Sales – presenta una affinità maggiore con la volontà e l'affetto che non con l'intelletto. Ciononostante, tale *apex* si colloca ad un livello più profondo della volontà: è il fondamento dell'anima, quello che fa da cardine per le due facoltà dell'intelletto e della volontà. Ebbene, se le facoltà d'intelletto e volontà promanano, in un certo senso, da questo fondo dell'anima intimissimo e profondissimo, allora l'anima, in questo suo stato, deve racchiudere in sé delle qualità che si sviluppano verso l'esterno (il fuori), in due diverse facoltà solo successivamente. E quando Dio tocca dall'interno tale punto profondissimo dell'anima, come in-*formandolo*, l'*apex affectus* può rendersi conto di questo vincolo amoroso diretto, che non esige l'intervento dell'intelletto.

L'atto con cui, al di là dell'*intelligere* e a prescindere da esso, viene 'saputa' questa unione immediata con Dio, sempre cristiforme, è l'*atto estatico* di Bonaventura. E in esso consiste propriamente il «tatto spirituale»: l'eccellenza dell'estetico. Esso è caratterizzato da un doppio registro: l'*immediatezza* e l'*oscurità* (come il toccare e il toccarsi): appunto perché avviene ad un livello superiore a quello dell'immaginazione e del ragionamento. Più che un conoscere questo

sapere è un *sentire*. Qui dunque si incontra il senso spirituale più alto. Accanto ad esso, ma ad un gradino più in basso, Bonaventura considera anche *il senso della vista spirituale*. È l'atto dell'intelligenza rettificata, potenziata, perfezionata rispettivamente dalla fede, dal dono dell'*intellectus* e dalla beatitudine della *purezza del cuore*. A queste tre disposizioni, il Dottore Serafico fa corrispondere tre *tappe* della *scienza soprannaturale*. La prima consiste nel semplice assenso alla verità rivelata in forza della fede e dell'intelletto, attraverso le orme impresse nelle cose materiali. Il secondo fornisce una conoscenza più profonda di questi misteri, nella misura in cui il dono dell'intelletto è capace di raggiungerli attraverso la contemplazione delle immagini di Dio, impresse nelle creature spirituali. Ma solo la terza tappa riveste, in lui, un interesse particolare e un ruolo strategico: essa consiste nel «*simplex contuitus*» che è riservato alla purezza del cuore. Tale *contuitus* equivale al fatto che noi diventiamo essenzialmente coscienti dell'influsso diretto esercitato dalla verità eterna sul nostro spirito (nel *sentirne il riverbero*): «*non videtur in sua essentia sed in aliquo effectu interiori cognoscitur*». *Tactus* e *visus* sono dunque due sensi spirituali, che contraddistinguono i livelli diversi del *sapere Deum*, affettivo e unitivo. E sono spirituali non principalmente perché affiorano dall'anima, ma perché suppongono le tre diverse disposizioni di grazia, a cui si è accennato. Mentre il *tactus* comporta un diretto farsi presente di Dio nell'*apex affectus*.

In rapporto con la *volontà*, Bonaventura si riferisce pure ad un *gustus*. Nei confronti della relazione, immediata e riuscita, con Dio il *gusto* è perciò, per la volontà, quel che la *vista* è per l'intelletto: quindi è una valutazione affettiva dell'influsso della grazia divina creata; una *delectatio*; una *dulcedo* creata, che Dio quale fonte di essa fa sperimentare. In linea gerarchica si potrebbe dire: *tactus*, *visus*, *gustus*. Hanno invece minor importanza, per Bonaventura, gli altri due sensi: *auditus* e *olfactus*. Li considera: li apprende e li comprende, ma in misura, per così dire, più leggera, al punto che Rahner si pone il problema (in maniera un po' bisbetica o, forse, anche solo gesuitica nei confronti di un francescano) della loro rilevanza e della necessità bonaventuriana di aderire, a tutti i costi, allo schema dei cinque sensi spirituali.

Nel soprapensiero moderno dell'*aisthesis* tutto questo ben di Dio si sfilaccia e si disperde. Per riaffiorare, molto più tardi, nelle punte più avanzate di una *fenomenologia dei sensi*, che, non a caso, ripiglia per i capelli quella straordinaria rilevanza – transitiva e più che consistente – del contatto, che in realtà sopraggiungeva da una tradizione metafisica, pressoché sconosciuta, del *tactus*, congeniata da Aristotele e da Tommaso sdoganata e rinforzata (K. RAHNER, *La dottrina dei sensi spirituali nel Medioevo*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Nuovi Saggi VI, Paoline, Roma 1978, 165-208).

«L'intelletto del primo mobile diviene intelligibile in atto mediante un

contatto (*per contactum aliquem*) con la prima sostanza intelligibile [...]. Tutto ciò che si trova di divino e di nobile – come pensare e gioire – nell'intelletto che tocca (*in intellectu attingente*), tanto più si trova nel primo intelligibile che è toccato (*in intelligibili primo quod attingitur*)» (TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libro metaphysicorum Aristotelis expositio*, L, XII, lect. 8. §§ 2542).

Prof. Dario Cornati