

La volontà amante. Un concetto teresiano nella prospettiva tomista

DAVID PEROUTKA, OCD

La psicologia tomista non può far certo concorrenza alle correnti moderne di psicologia sperimentale (non essendo disciplina psicologica nel senso contemporaneo), recentemente, però, attira l'attenzione dei filosofi del mondo anglofono e queste ricerche portano dei frutti interessanti anche – per esempio – per la nostra conoscenza filosofica delle facoltà affettive umane. Sorge, dunque, la questione, se il teresianista contemporaneo può servirsi di queste ricerche nel suo sforzo di interpretare la testimonianza di Santa Teresa d'Avila sull'orazione contemplativa. In questo articolo voglio investigare concretamente come la teoria tomista può aiutarci a capire meglio perché Teresa, parlando delle facoltà dell'anima, attribuisce l'amore contemplativo alla volontà.

1. Perché la prospettiva tomista?

Le motivazioni per ammettere la psicologia tomista a far parte dell'attrezzatura dell'interprete teresiano possono essere varie. Distinguiamo tre tipi, lasciando da parte le motivazioni del tradizionalista ideologico. Il primo tipo sono le ragioni storiche, il secondo tipo sono i motivi propriamente filosofici e il terzo tipo consiste in una motivazione che chiamerò motivo ermeneutico.

Quanto alle motivazioni storiche, non possiamo non tener conto del fatto che il rinnovo tomista si è svolto con un vigore fortissimo proprio nell'epoca e nel paese della Santa. I dotti dell'epoca erano in prevalenza sostenitori della scienza tomista. L'entusiasmo di Teresa per i dotti (*le-trados*) è ben noto¹. Fra i suoi confessori, amici e consulenti troviamo

¹ Vedi P. Tommaso della Croce, «Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo», in: *Santa Teresa. Maestra di orazione*, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi, Roma, 1963, p. 23-39. Teófanos Egido sembra insinuare che la propensione di Teresa verso i dotti era piuttosto una sua tattica. «Ambiente storico», in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù*, ed. A. Barrientos, Edizioni OCD, Roma-Morcna, 2004, p. 40-41. Senza sottovalutare le abilità strategiche della Santa Madre

anche il celebre teologo Domingo Báñez² Santa Teresa sottolinea che bisogna consultare i dotti (V 13, 17–19; cfr. CV 5, 2). Grazie a tali consultazioni – lo riconosce lei stessa – riuscì a precisare i suoi concetti psicologici, per esempio chiarire la differenza fra l’immaginazione e l’intelletto (4M 1,8).

L’approccio storico però non deve essere sopravvalutato. Anche se Teresa usa termini tipicamente tomisti come “potenze dell’anima”, “essenza dell’anima”, “passione” (per l’emozione), “sensualità” etc., non possiamo spiegare la sua terminologia psicologica ricorrendo semplicemente al tomismo del Cinquecento e fallire così l’originalità dell’Autrice. Teresa, infatti, non è tomista, ai concetti scolastici spesso attribuisce un senso particolare, come per esempio il concetto di essenza dell’anima (si è tentato di interpretare questa nozione teresiana anche nel senso di *das Selbst* iungiano³). Adatta la teoria tomista delle potenze dell’anima alla sua visione originale: invece dello schema gerarchico tomista, dove le facoltà intellettive costituiscono il vertice, ci offre un suo schema concentrico (1M 2,8) dove l’essenza dell’anima (5M 1,5; 7M 1,10), dimora di Dio, costituisce il centro (1M 1,3; 5M 1,12; 7M 1,5), le potenze psichiche e i sensi sono sfere più o meno periferiche (7M 2,10).

Passiamo dunque alle motivazioni filosofiche. L’antropologia tomista ha recentemente guadagnato rispetto soprattutto nell’ambiente filosofico anglofono. Fra le correnti di *philosophy of mind* del dopoguerra si è gradatamente affermato un monismo materialista, secondo cui la mente non è altro che il cervello (dunque l’oggetto materiale)⁴. D’altra parte, non mancano anche teorie dualiste di tipo cartesiano: la mente è un ente incorporeo⁵. Né il monismo fiscalista né il dualismo cartesiano corrispon-

dobbiamo però tener conto del fatto che lei ha sofferto molto per colpa di persone poco dotte (e quindi troppo paurose nel loro giudizio), mentre i dotti hanno avuto il coraggio di confermare la veracità della sua mistica (vedi per esempio V 25,14). Da qui l’affetto di Teresa verso i *letrados*.

² Interessante è la testimonianza dello stesso Báñez: «Y me dijo á mí algunas veces, que se le sosegaba más el espíritu cuando consultaba algun gran letrado, que no era hombre de mucha oracion y espíritu, sino muy puesto en razon y ley; porque le parecia que los hombres espirituales, con su bondad y afecion que tienen á los que tratan de espíritu y oracion, son más fáciles de engañar que los otros, que con una discrecion ordinaria, juzgan las cosas segun razon y ley, y questa tal era la más segura prueba del verdadero espíritu. Y tengo por cierto que una de las cosas por que perseveré tanto conmigo informándose de mí, era por verme tan puesto en la ley, en el discurso de la razon, como hombre criado toda mi vida en leer y disputar», D. Báñez, «Declaracion», in: P. Alvarez, *Santa Teresa y el P. Báñez* (Apéndice, Cartas y documentos confirmantes), Lezcano, Madrid, 1882, p. 165-166.

³ C. Baudouin, *De l’instinct à l’esprit. Précis de psychologie analytique*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1970, p. 289; J.R. Carballo, «La estructura del alma humana según Santa Teresa», *Rivista de Espiritualidad*, 22, Madrid, 1963, p. 420-424; Cfr. J. Welch, *Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila*, Paulist Press, New York-Ramsey, 1982, p. 74.

⁴ David M. Armstrong, insigne portavoce di antropologia materialista, riconosce che il riduzionismo fiscalista è una via “particolarmente dura”, non esita però a sceglierla come quella più verosimile. Ricorre alle macchine che pur essendo semplici meccanismi esibiscono certi manifestazioni quasi-mentali. *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London-New York, 2002 (first published 1968), p. 357-358.

⁵ Per esempio K. Popper, J.C. Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactio-*

dono in modo soddisfacente con l'esperienza umana. L'uomo non è mero meccanismo biologico, né spirito imprigionato nella macchina del corpo, ma piuttosto unità psico-somatica. Negli ultimi decenni, alcuni filosofi, volendo evitare gli ambedue eccessi senza cadere in una soluzione troppo vaga, si sono rivolti alla teoria tomista dell'anima come "forma sostanziale" del corpo⁶. Questa antropologia sottolinea l'unità essenziale dell'essere umano⁷ e corrisponde bene alla visione biblica (ebraica) dell'uomo come unità psico-fisica.

Chi trova nella psicologia tomista una spiegazione adeguata della struttura psico-fisica dell'essere umano probabilmente sarà incline ad adoperare questo punto di vista anche nell'interpretazione di testi spirituali, in quanto comportano temi psicologici. Tuttavia, come le motivazioni "storiche", anche le ragioni "filosofiche" devono essere applicate con cautela. Anche se un modello antropologico fosse in se stesso ragionevole e degno di fede, non deve condurci alla manipolazione dottrinale del testo interpretato (nel nostro caso con la testimonianza di santa Teresa). La misura dell'applicazione di una certa antropologia deve sorgere soprattutto dal testo interpretato. In questo senso, rivolgiamo finalmente la nostra attenzione alle ragioni "ermeneutiche".

L'interprete non può spogliarsi di tutti i preliminari (o "pregiudizi"), l'interpretazione si svolge nel circolo o dialògo fra la conoscenza previa e il testo letto e riletto. Ma possiamo distinguere i preliminari giusti e fecondi da quelli sconvenienti? L'unico criterio che Gadamer ci offre è la "distanza di tempo" (*der Abstand der Zeit*)⁸. Le premesse giuste si verificano solo col tempo: l'interpretazione fondata sui preliminari giusti ha un futuro nella cultura umana. Senza valutare l'infallibilità di tale criterio possiamo però notare che l'interprete vorrebbe avere qualche criterio per discernere i propri preliminari già nel tempo in cui costruisce l'interpretazione.

nism, Springer-Verlag, Berlin, 1977. Il ragionamento cartesiano di Richard Swinburne procede (approssimativamente) così: è (per lo meno) pensabile (senza contraddizione) che io vivessi dopo la distruzione del mio corpo. Ma questa sopravvivenza non sarebbe pensabile se supponessimo che io fossi del tutto identico col mio corpo. E quindi non sono completamente identico con il corpo: in me esiste una componente incorporea che possiamo chiamare "anima" (nel senso cartesiano). R. Swinburne, «Body and Soul», in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Blackwell, Cambridge – Oxford, 1994, p. 311-316

⁶ Vedi, per esempio, E. Feser, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, OneWorld, Oxford 2005, p. 176-180; R. Cross, «Aquinas and the mind-body problem», in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, 2002, p. 36-53. L'argomentazione ontologica per la tesi *anima forma corporis* vedi in: R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, 2002, p. 26-40.

⁷ Tommaso d'Aquino rifiuta (più chiaramente che Alberto Magno) la pluralità di forme sostanziali nell'uomo e afferma l'unità sostanziale dell'essere umano. A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983 (first published 1934), p. 124.

⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: Id., *Gesammelte Werke I*, Mohr, Tübingen, 1985, p. 304.

Nella teoria della scienza esiste un criterio chiamato generalmente “forza esplicativa” (*explanatory force*)⁹. Esempi semplicissimi: l’astronomia di Copernico ha spiegato bene il movimento dei pianeti nel firmamento (mentre l’antica teoria tolemaica non poteva spiegarlo). Le presupposizioni di Copernico erano credibili (anche prima delle prove empiriche) grazie alla forza esplicativa della teoria fondata su di loro. Nel campo della psicologia crediamo nell’esistenza dell’inconscio (anche se non può essere provata col aiuto di bisturi e microscopio) perché questa premessa ci permette di spiegare i fenomeni che altrimenti resterebbero incomprensibili.

Torniamo però all’ermeneutica e alla testimonianza di santa Teresa di Gesù. Il principio esplicativo usato nelle scienze può (*mutatis mutandis*) servire anche all’interprete di un testo¹⁰. Succede che un testo oscuro comincia rivelare un senso nel momento in cui l’interprete introduce una certa premessa. Tale forza esplicativa della presupposizione può giustificare, a certe condizioni, la sua applicazione. Nelle pagine seguenti vedremo che esistono certe testimonianze spirituali nell’opera di Teresa che si possono capire meglio con l’aiuto della psicologia tomista. Non intendo dire che la psicologia tomista possa essere strumento principale del tesianista, voglio solo suggerire che (anche) la teoria tomista può – talvolta – essere utile.

Ora rivolgiamo nostra attenzione al problema interpretativo della nostra indagine. Santa Teresa ci dice che la protagonista amante dell’orazione infusa è la volontà. Teresa ripete: la volontà ama (V 14,2; CV 31,9; Cfr. V 10,1; 18,14; CV 27,7). Oggi però, nel linguaggio corrente, la volontà si distingue dall’emotività come capacità di decidersi. Diciamo, per esempio, che l’emozione deve a volte essere dominata dalla volontà. L’emotività è capacità di provare sentimenti, desideri etc., mentre la volontà è concepita come capacità di scegliere, di fare – e mantenere – decisioni. La frase “amare con la volontà” può oggi assumere il significato di “voler amare”, per non dire “forzarsi di amare”. Come poi possiamo capire o spiegare l’affermazione di Teresa che la contemplazione consiste nell’impegno della volontà? Non dovrebbe trattarsi piuttosto dell’affettività o dell’emotività? Tomás Álvarez, infatti, parlando dell’orazione delle quarte mansioni (corrispondente all’orazione di quiete – cfr. 4M 2, 2), descrive la contemplazione infusa come un «flusso misterioso di sentimenti, emozioni, affetti interiori»¹¹. In che senso esattamente possiamo concepire gli affetti come atti di volontà?

⁹ Sulla “forza esplicativa” vedi P. B. Bell, P. J. Staines, *Reasoning and Argument in Psychology*, Routledge, London, 1981, p. 50-58; sul concetto generale di *explanation* vedi D. H. Ruben, *Explaining Explanation*, Routledge, London, 1990, p. 12.

¹⁰ La distinzione spiccata fra *spiegazione* come compito di scienza naturale e *comprensione* come compito delle *Geisteswissenschaften* o scienze umanistiche, stabilita da Wilhelm Dilthey, fu relativizzata da Paul Ricoeur, “What is a Text? Explanation and Understanding”, in: *Twentieth-century Literary theory*, ed. V. Lambropoulos, D. N. Miller, State University of New York, New York, 1987, p. 331-349.

¹¹ T. Álvarez, *Guida all’interno del Castello*, Edizioni OCD, Roma, 2005, p. 66.

Potremmo, certo, accontentarci di rispondere semplicemente che il termine “volontà” qui serve come uno pseudonimo per indicare l’emotività. Ma per una risposta più elaborata occorre prendere in considerazione la teoria tomista della volontà come appetito intellettivo.

2. Distinzione preliminare fra l’intelletto e l’immaginazione

Prima di descrivere la volontà come appetito intellettivo, però, bisogna distinguere l’intelletto dai sensi interiori, soprattutto dall’immaginazione. L’immaginazione o fantasia – secondo Tommaso d’Aquino – è uno dei sensi interiori il cui organo è il cervello¹². Come ha rilevato recentemente John Haldane, l’intelletto si distingue dall’immaginazione come capacità di conoscere gli universali. Il senso conosce solo i singoli¹³. È una distinzione notata sostanzialmente già da Tommaso d’Aquino, e anche da Domingo Báñez¹⁴.

Mentre il nostro intelletto può capire – per esempio – il concetto universale “opera d’arte”, che (grazie al suo significato) include nella sua estensione sia la sinfonia come la statua (è predicabile di ambedue), la nostra immaginazione (visuale o uditiva) non può figurarsi un fantasma di opera d’arte che rappresentasse sia la sinfonia come la statua. Nell’intelletto abbiamo un concetto di uomo che (grazie al suo significato) include nella sua estensione l’uomo nero e nello stesso tempo anche l’uomo bianco (è predicabile di ambedue), ma nell’immaginazione non possiamo raffigurarci un uomo allo stesso tempo nero e bianco. Possiamo immaginarci qualcosa di vago, ma non universale.

Questa distinzione fra la rappresentazione immaginativa e quella intellettiva, però, grava sul fatto più fondamentale: solo l’intelletto è capace di “leggere dentro” (*intus legere*)¹⁵, cioè cogliere l’essenza della cosa, l’essenza nascosta dietro fenomeni sensibili o immaginabili. L’intelletto – per esempio – coglie (almeno in qualche misura) l’essenza dell’uomo come tale. Infatti, i concetti universali non sono sempre necessari per la conoscenza intellettiva dell’essenza: se l’intelletto dei beati (nella vita eterna) vede Dio *per essentiam*, questa conoscenza beatifica

¹² Tommaso d’Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, a. 8, co.: «... ad bonam habitudinem potentialium sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri».

¹³ J. Haldane, «The Metaphysics of Intellect(ion)», in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, p. 51: «In sense cognition individualized forms corresponding to those in the objects of sense are formed under the material conditions appropriate to the particular sense organ. In intellectual cognition, by contrast, the principle of cognition is not an individualized form but the universal».

¹⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 86, a. 1, ad 4. D. Bañes, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602, q. 77, a. 5, col. 414; q. 79, a. 3, col. 587. Vedi anche J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. - Pamplona, 1998, p. 113.

¹⁵ *Summa Theol.*, II^a-IIae, q. 8, a. 1, co.

non si realizza attraverso una similitudine mentale concettuale, ma direttamente¹⁶.

Bisogna sottolineare che i “fantasmi”, cioè le rappresentazioni immaginative, non sono solamente visuali. Se distinguiamo la *parola* e il *concetto* come due realtà diverse (nota che per esempio pronunciando “uomo” e “man” abbiamo due parole ma uno solo concetto!), possiamo dire che i “fantasmi” più frequenti che accompagnano i nostri concetti non sono fantasmi visuali ma sonori o uditivi: «le parole che pronunciamo a noi stessi sotto voce nell’immaginazione»¹⁷ le parole e le loro associazioni. I nostri discorsi interiori sono – almeno in parte – opera dell’immaginazione.

Nell’orazione Teresa soffriva molto a causa delle distrazioni. Si meravigliava come l’intelletto, essendo una potenza spirituale¹⁸ potesse così disturbare. Infatti, Teresa per «lungo tempo ha confuso l’intelletto con l’immaginazione»¹⁹, ma pian piano è arrivata a conoscere la differenza tra le due potenze. In un primo tempo dall’intelletto (*entendimiento*) distingueva il “pensiero” (*pensamiento*). La forza disturbante è il «pensiero» (CV 31,10)²⁰. Più tardi, sulla base della propria esperienza e con una conferma da parte di «un *letrado*» anonimo²¹, Teresa ha finalmente identificato il “pensiero” disturbante con l’immaginazione (*imaginativa*) distinta dall’intelletto:

«Per l’instabilità del pensiero, mi sono trovata anch’io varie volte in grandissima afflizione. Ma da poco più di quattro anni sono giunta a conoscere, per esperienza, che il pensiero, o a meglio intenderci l’immaginazione, non è la stessa cosa che l’intelletto. Ne ho interrogato un dotto ed ho saputo con mia grande soddisfazione che veramente è così. Non riesco infatti a spiegarmi come mai l’intelletto, che pure è una potenza dell’anima, rimanga alle volte intontito, mentre il pensiero sia quasi sempre così instabile da non poter esser fermato che da Dio» (4M 1,8)²².

¹⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 12.

¹⁷ Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London, 1993, p. 93.

¹⁸ «L’intelletto è una “potenza dell’anima” ed è spirituale». T. Álvarez, *Guida all’interno del Castello*, Edizioni OCD, Roma-Morena, 2005, p. 69.

¹⁹ E. Renault, «La manière d’oraison thérésienne», in: E. Renault, J. Abiven, *L’oraison thérésienne*, Éditions du Carmel, Toulouse, 2002, p. 110.

²⁰ «Pues cuando se viere en este tan subido grado de oración (que) es, como he dicho ya, muy conocidamente sobrenatural, si el entendimiento – o pensamiento, por más me declarar – a los mayores desatinos del mundo se fuere, riase de él y déjele para necio, y estése en su quietud [...]».

²¹ Forse San Giovanni della Croce. Però l’epiteto *letrado* non esprime adeguatamente la maniera come la Santa Madre percepiva la personalità di San Giovanni. La consultazione con un *letrado* si è realizzata fra il 1573 – 1577. Notiamo solo che verso la fine del 1574 Teresa ha incontrato il suo amico Domingo Báñez a Valladolid. Cfr. M. Lépée, *Báñez et Sainte Thérèse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, p. 78-79.

²² «Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento – o imaginativa, porque mejor se entienda – no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado y díjome que era

La santa Madre descrive un'esperienza mistica. Si può però notare fra parentesi che l'immaginazione e l'intelletto sono sempre in qualche misura legati ad una vicenda²³ (anche se la distinzione teorica è netta), perciò essendo l'immaginazione inquieta normalmente anche l'intelletto diviene inquieto.

3. La differenza e il legame fra la volontà e l'emotività

Avendo una chiara distinzione fra l'intelletto e i sensi interni possiamo finalmente (su questa base) fare una distinzione tra le potenze affettive. Tommaso d'Aquino chiama le potenze affettive con il nome "appetitive" e distingue la potenza appetitiva intellettiva (incorporea, spirituale) e la potenza appetitiva sensitiva (cioè sensuale). La distinzione è semplice: la prima si rivolge all'oggetto in quanto è conosciuto con l'intelletto, la seconda all'oggetto in quanto è conosciuto coi sensi (soprattutto interni)²⁴. Domingo Báñez, nel ruolo di commentatore, dice:

«Il resto che [Tommaso] ha detto in questo articolo, cioè che il bene conosciuto con l'intelletto è oggetto formale della volontà e il bene conosciuto con il senso è l'oggetto formale dell'appetito sensitivo, ha uno significato chiaro. Divo Tommaso intende di distinguere queste potenze per loro specie sulla base di distinta natura del bene che è oggetto dell'una e l'altra potenza»²⁵.

L'affettività intellettiva si chiama volontà. (Non solo le emozioni, anche gli atti di volontà si chiamano «affezioni»²⁶). L'affettività sensitiva è chiamata da Tommaso *sensualitas*, gli atti di sensualità (affetti sensitivi) si chiamano *passiones*²⁷.

asi, que no fue para mí poco contento. Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíase me recia cosa estar tan tortolito a veces [...].»

²³ Cfr. Thomas Aquinas, *Super II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 6. Il tomista Báñez ha dato un contributo importantissimo per la teoria della cooperazione dell'immaginazione e l'intelletto, come ho dimostrato nel mio articolo «Imagination, Intellect and Premotion. A Psychological Theory of Domingo Báñez», *Studia Neoscholastica* 7 (2010) /2, 107-115.

²⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 80, a. 2, co.: «Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva [...] nata est moveri ab apprehenso [...]. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo».

²⁵ «Ceterum quod in isto articulo dixit, bonum apprehensum per sensum esse obiectum formale voluntatis, et bonum apprehensum per sensum esse obiectum formale appetitus sensitivi, apertam habet intelligentiam. Intendit enim D. Thomas potentias istas specie distinguere ex distincta ratione boni, quod est utriusque potentiae obiectum», D. Bañez, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 80, a. 2, col. 659.

²⁶ *Summa Theol.* I^a-II^a, q. 59, a. 2, co.: "[A]ffectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas [...].» Cfr. A. R. Luévano, *Endless Transforming Love – an interpretation of the Mystical Doctrine of Saint John of the Cross according to the Soul's Affective Relation and Dynamic Structures*, Institutum Carmelitanum, Roma, 1990, p. 57.

²⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 1-2.

Alcuni filosofi contemporanei concepiscono le emozioni umane come atti non solo dell'affetto, ma anche di conoscenza²⁸. In tale caso non sarebbe possibile tradurre il termine *passio* come emozione.²⁹ Rimane però discutibile se non sarebbe meno confuso concepire l'emotività non come capacità conoscitiva, ma piuttosto come facoltà affettiva i cui atti sono naturalmente sempre legati con nostra conoscenza (realizzata per esempio con l'istinto o l'immaginazione). Senza entrare troppo in tale discussione possiamo fondarci sulla recente estesa ricerca di Diana Fritz Cates e interpretare – e anche tradurre – i termini tommasiani *sensualitas* e *passiones* come emotività e emozioni³⁰. Tipiche *passiones* di Tommaso sono per esempio gioia, tristezza, paura – quindi emozioni³¹.

Passiamo alla volontà. Mentre Giovanni Duns Scotus, caratterizzando la volontà, sottolinea soprattutto la libertà di volere o non volere indipendentemente dall'intelletto³², Tommaso d'Aquino deduce la libertà della volontà dal ruolo direttivo dell'intelletto. L'intelletto conosce diversi aspetti intelligibili della cosa conosciuta: quelli attrattivi e anche quelli non-attrattivi. In altre parole, l'intelletto vede nella cosa qualche bene, ma anche qualche mancanza di bene, cioè il "male". Perciò la volontà, proprio *perché* diretta dall'intelletto, è libera di volere la cosa o non volerla³³. Il fatto che la volontà è libera quindi, non impedisce a Tommaso di concepire la volontà sostanzialmente come *appetito di bene conosciuto con l'intelletto*. Per di più, la possibilità di volere o non volere non costituisce l'essenza stessa della libertà: la volontà dei beati nella vita eterna si inclina a Dio necessariamente, tuttavia rimane libera, perché non è diretta da nessuna causa efficiente³⁴. L'intelletto propone solamente alla volontà un bene che – in questo caso – non può essere percepito sotto nessun aspetto "non-buono", è chiaramente visto come bene assoluto e infinito, quindi non può non essere voluto. Come dice Báñez, il bene (conosciuto con l'intelletto) non muove la volontà come causa efficiente, ma solo come "fine" (amabile

²⁸ M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 60.

²⁹ S. D. Floyd, «Aquinas on Emotion. A Response to Some Recent Interpretations», *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), c. 2, p. 161.

³⁰ D. Fritz Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, Georgetown University Press, Washington, 2009, p. 62–79.

³¹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 23, a. 4, co.

³² «[S]ic, inquam, posse in contraria convenit soli voluntati a se, sive ex se, et intellectus a voluntate sibi imperatur. Et ideo sola voluntas est completive potentia rationalis, potens in opposita». *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, liber IX, 15, 16 (*A Treatise on Potency and Act, Questions on Metaphysics of Aristotle, Book IX*, ed. A. B. Wolter, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 2000). Cfr. T. Williams, «The Libertarian Foundation of Scotus "Moral Philosophy"», *The Thomist* 62 (1998), p. 205.

³³ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 13, a. 6, co.; *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 17, a. 1, ad 2; *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 10, a. 2, co.; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 5.

³⁴ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 10, a. 2, co.; I^a, q. 82, a. 2, co.; I^a, q. 82, a. 4, co.; vedi E. Stump, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and the Will», in: *Monist*, 1997, Vol. 80, Issue 4, p. 576–592; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 226.

e attraente)³⁵; quindi la necessità (dell'inclinazione) qui non diminuisce la spontaneità d'inclinazione volontaria, non toglie la libertà.

Ora è chiaro che nel tomismo la volontà non è soprattutto facoltà di decidersi arbitrariamente, mantenere la decisione, dominare le emozioni. La volontà è fondamentalmente inclinazione spontanea al bene conosciuto con l'intelletto, la volontà è una «fame di bene»³⁶. Non vogliamo un male solo perché vogliamo un bene (che è – o potrebbe essere – impedito dal male); vogliamo a volte un male solo sotto l'apparenza di bene. La volontà, l'appetito intellettuale, è (in fondo) capacità di tendere al bene, cioè di *amare*. Amare è l'atto di volontà. Anche nella vita spirituale. Sentiamo ancora il Maestro Báñez:

«L'oggetto dell'amore è il bene divino il quale si conosce solo coll'intelletto. Quindi l'inclinazione a tale bene appartiene all'appetito intellettuale. (...) L'amore è dato per amare, ma amare è un atto di volontà»³⁷.

Una tale concezione dell'amore può sembrare un po' (o troppo) intellettualista. Perciò bisogna arrivare a un punto chiave della teoria dell'affettività: il legame fra il livello intellettuale e quello sensuale. Come l'intelletto necessariamente collabora con l'immaginazione, così anche la volontà sempre coopera con l'emotività. Non potremmo effettivamente volere una cosa se l'emotività non collaborasse (almeno in parte) con la volontà.

La volontà s'inclina al bene conosciuto con l'intelletto. Ma il concetto dell'intelletto è accompagnato – a livello sensitivo – con qualche rappresentazione immaginativa, con *phantasmata*. I fantasmi eccitano un'emozione rispettiva. L'esperienza religiosa si esprime anche a livello emozionale e quindi presuppone rappresentazioni cognitive sensuali, come per esempio «una rappresentazione immaginativa di Gesù o della luce»³⁸.

C'è però, secondo Tommaso d'Aquino, ancora un altro “modo” (alternativo o parallelo), un'altra spiegazione di come un bene intellettuale può essere oggetto della nostra emozione, cioè come si può svolgere la cooperazione fra volontà (*appetitus superior*) ed emotività (*appetitus inferior*). Se la volontà tende o “si muove” al bene intellettuale, dice san Tommaso, il suo movimento può semplicemente fluire, traboccare o “ridondare” dall'emotività. La volontà *movetur*, l'appetito inferiore *com-movetur*. In questo modo l'influenza della volontà sull'emotività si realizza

³⁵ D. Bañes, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 81, a. 2, col. 671.

³⁶ E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London and New York, 2008, p. 280.

³⁷ «*Objectum charitatis est bonum divinum, quod solo intellectu apprehenditur, ergo ad appetitum intellectivum pertinet tendere in illud bonum. [...] Charitas datur ad diligendum, diligere autem est actus voluntatis.*” D. Bañes, *Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum 1586, q. 24, a. 1, col. 851.

³⁸ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, p. 250. Cfr. le descrizioni teresiane delle «visioni immaginarie»: V 28.

non attraverso i fantasmi, ma direttamente «per un traboccamento» (*per quamdam redundantiam*)³⁹. Dato che l'emoività non è facoltà esclusivamente psichica, ma psicosomatica, «il movimento della volontà può essere accompagnato con una notevole risonanza corporea»⁴⁰.

4. La volontà amante e l'intelletto nell'esperienza mistica

Ora, tenendo a mente quanto è stato detto, rivolgiamo finalmente la nostra attenzione ai testi teresiani. La contemplazione infusa (usiamo il termine tradizionale) è chiamata "l'orazione di quiete" (V 14, 1; 4M 2,2), ma anche "quiete di volontà"⁴¹ (V 15, 9) o "l'unione di volontà" (V 15,6; 17,4). L'orazione di quiete non è chiamata semplicemente "unione", perché fra tutte le potenze l'anima è "unita" (cioè fissata soprannaturalmente a Dio) con la sola volontà (CV 31,4–5; cfr. V 14,3; CV 31,8–9; 4M 2,8). La volontà "gode" (V 14,3; 15,6; V 17,1; 4M 3,7) il bene divino. Si gode solo quello che si ama. Nell'orazione di quiete "la volontà è intesa ad amare" (CV 31,9).

«[S]oltanto la volontà è occupata, in modo tale, però, che – senza sapere come – si fa prigioniera: solo acconsente ad essere incarcerata da Dio, come chi sa bene di essere prigioniero di chi ama» (V 14,2)⁴².

Dunque la volontà "si tiene molto nel suo Dio" (4M 3, 8) per una stabilità *di amore*. Lo stesso vale anche nell'orazione di unione: «la volontà ama» (V 10,1), «la volontà è certo tutta occupata nell'amore, ma non sa come ama» (V 18,14).

Certamente non intendo dire che il concetto teresiano di volontà è semplicemente uguale al concetto scolastico di volontà. Penso, però, che il concetto tomista può servirci come uno strumento per interpretare il termine teresiano (dato che la volontà tomista, a differenza degli altri concetti di volontà, è essenzialmente facoltà di tendere spontaneamente al bene, cioè di amare). Se però voglio sostenere questo, devo affrontare un dubbio: non è la sproporzione fra i due concetti (tomista e teresiano) troppo grande? La volontà tomista è l'appetito intellettivo. Ma non è del tutto facile vedere come la volontà teresiana sia intellettiva (almeno in qualche

³⁹ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13: «[E]x apprehensione intellectus movetur appetitus superior: ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur».

⁴⁰ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, p. 223.

⁴¹ Il «sonno delle potenze» (di cui Teresa parla nei capitoli 16 e 17 della *Vida*) può essere visto come «una mera intensificazione de la oración de quietud». M. Herráiz, *La oración, historia de amistad*. Editorial de espiritualidad, Madrid, 1991, p. 91. Alcuni teologi però sostengono che il «sonno delle potenze» è una specie dell'orazione di unione; così per esempio Roberto di S. Teresa del B. Gesù, «Orazione ed estasi», in: *Santa Teresa - Maestra di orazione*, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi, Roma, 1963, p. 201.

⁴² *Libro de la Vida* 14,2: «[S]ola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama».

senso), dato che l'orazione teresiana non consiste nel pensare, ma nell'amare (cfr. 4M 1,7).

La differenza tra i due concetti consiste soprattutto nel fatto che Tommaso d'Aquino parlando della volontà normalmente *astrae* dalla cooperazione di questa facoltà con le facoltà sensuali (che noi chiamiamo emotività), mentre Teresa spesso parla di volontà *in quanto* i suoi atti sono collegati con quelli dell'emotività. È vero che gli atti di volontà sono talvolta perfino diretti dall'emozione, oppure sotto il termine "volontà" si può intendere piuttosto l'emotività. Infatti, nell'opera della Santa, il termine "volontà" indica qualche volta degli affetti umani o inclinazioni emotive più o meno problematici (vedi V 5,5-6; 7,5; 7,2; CV 6,7). Tuttavia, Teresa conosce anche la volontà come capacità di mantenere una buona decisione malgrado le emozioni che, a volte, vanno in senso contrario (CV 4,6). Il termine *voluntad* è spesso accompagnato con quello di *determinación* o *determinada* (CV 18,8; 32,6; 41,8; *Castello Interiore*, Prologo 1; 5M 3,10; 6M 9,16; 7M 3,9).

Quanto alla volontà amante, penso che anche negli scritti di Teresa questa volontà è effettivamente legata con l'intelletto, non (solo) con i sensi. Ricordiamo la distinzione tommasiana fra la ragione (cioè la razionalità discorsiva) e l'intelletto nel senso più stretto (la facoltà di semplice intuizione intellettuale)⁴³. La volontà contemplativa ed amante certamente non è immediatamente diretta dalla ragione discorsiva. Ma ciò non significa che l'intelletto non partecipi affatto nell'evento contemplativo. Lasciando da parte la ragione discorsiva, ricordiamo ancora la differenza fra l'intelletto attivo (facoltà astrattiva) e quello "possibile" ossia passivo (la recettività intellettuale)⁴⁴. San Giovanni della Croce, collaboratore congeniale della Riformatrice carmelitana, ci spiega che il raggio contemplativo si riceve nell'intelletto passivo (senza agenzia di quello attivo)⁴⁵. Penso che non sarà sbagliato interpretare la dottrina di santa Teresa in accordo con questa linea⁴⁶.

Teresa non conosce le dotte distinzioni sopra menzionate, eppure pare distinguere due tipi di conoscenza intellettuale. Leggendo l'inizio del capitolo decimo del *Libro della vita* vediamo che il primo tipo della conoscenza non serve nell'esperienza mistica (nella *mística teología*), il secondo invece sì. L'intelletto «non ragiona» (*no discurre*), però capisce o «intende» (*entiende*). L'intelletto è privo della sua attività naturale (astrazione, ragionamento...), tuttavia "non si perde". La Santa Madre si esprime paradossalmente. L'intelletto nello stesso tempo intende e non intende. Non può intendere nulla perché intende troppo:

⁴³ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 8, co.: «*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud...*».

⁴⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 2-5.

⁴⁵ *Cantico espiritual* (B) 39,12; *Llama de amor viva* 3,32-33.

⁴⁶ In questo senso Rosella Rinaldo applica il concetto di *intellectus possibilis* alla dottrina di S. Teresa. *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila* (tesi del dottorato), Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1968, p. 87.

«Tale stato tiene l'anima sospesa in modo tale che essa sembra tutta fuori di sé: la volontà ama, la memoria mi pare sia quasi smarrita, l'intelletto non ragiona, a mio giudizio, ma non si perde; però, ripeto, è inoperoso, standosene come stupito per le molte cose che intende, perché Dio vuole che capisca come da solo non possa intendere nulla di ciò che Sua Maestà gli presenta» (V 10,1)⁴⁷.

Ora ricordiamo i diversi livelli di orazione mistica teresiana e rivolgiamo in breve la nostra attenzione all'aspetto intellettuale di queste esperienze. Si tratta dell'orazione di quiete o dei gusti divini (dove la volontà sola è unita cioè soprannaturalmente fissata in Dio), del sonno delle potenze e dell'orazione di unione (dove anche le potenze cognitive sono unite e sospese).

Nell'orazione di quiete o dei gusti divini l'intelletto, anche se a volte «intontito» (*tortolito*, 4M 1,8), non è sospeso: bisogna che si ricordi della presenza di Dio «e chi è questo Dio» (4M 3,7). Come Maria, sorella di Lazzaro (cfr. Luca 10,38-42), l'intelletto gode *unum necessarium*:

«L'intelletto non vorrebbe intendere che una cosa, la memoria non ricordarne che una sola, perché vedono che questa sola è necessaria, mentre tutte le altre la turbano» (CV 31,3)⁴⁸.

Più vicino all'unione mistica è l'orazione chiamata «sonno delle potenze». L'intelletto è quasi sospeso, ma non privo di tutta la conoscenza:

«Dio cattura la volontà e anche, a mio giudizio, l'intelletto, perché non ragiona, occupato a godere di Dio, come chi sta guardando e vede tante cose che non sa dove indirizzare lo sguardo; guardando una cosa ne perde di vista un'altra, e così non sa descriverne nessuna» (V 17,5)⁴⁹.

Nell'orazione di unione le potenze cognitive sono ormai sospese (V 18,12; 18,14). Quindi l'intelletto è privo di attività: «non può muovere né mani né piedi». Tuttavia «non si perde del tutto» (5M 1,4). L'intelletto riceve una «vera sapienza» (5M 1,9), *una noticia de Dios tan admirable* (V 20,11), una «scienza» o «teologia», però in *manera de entender* tutta particolare (V 27,8-10). Qui la santa scrittrice si esprime in modo paradossale, la sua descrizione affascinante assomiglia ad un gioco di parole:

⁴⁷ *Libro de la Vida* 10,1: «Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende».

⁴⁸ *Camino de perfección* (V) 31,3: «El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más. Aquí ven que ésta sola es necesaria y todas las demás la turban».

⁴⁹ *Libro de la Vida* 17,5: «[C]oge Dios la voluntad y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando y ve tanto que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa».

«L'intelletto, se intende, non si intende come intende, per lo meno non può comprendere nulla di ciò che intende. A me sembra che non intenda affatto perché – ripeto – non intende se stesso; non riesco a intendere questo» (V 18,14)⁵⁰.

Di nuovo: l'intelletto intende e non intende. Non intende per due motivi: sia perché non capisce la maniera del suo intendere, sia perché la verità intesa trascende le sue capacità. Il primo motivo si riferisce alla pura passività della conoscenza mistica, il secondo all'ineffabilità del mistero conosciuto o sperimentato. (Dice San Tommaso: se un volatile notturno, vedendo il sole, ne è abbagliato e non vede niente, il motivo non consiste nell'invisibilità del sole, ma – paradossalmente – nell'eccesso della sua visibilità⁵¹).

Nella mistica unione ha luogo (fra gli altri fenomeni mistici) una «*christofania*», si svolge come una «rivelazione progressiva» ossia (da parte umana) «percezione progressiva»⁵². Teresa la descrive come «visioni intellettuali» e «visioni immaginarie» (V 27-29; 6M 8-9). Sono termini tomisti⁵³. Possiamo supporre che le visioni immaginarie sono sempre allo stesso tempo anche intellettuali⁵⁴. Dall'ultima delle *Relazioni* o *Conti di coscienza* (maggio 1581) sappiamo che nella piena unione (delle settime mansioni) spariscono le visioni immaginarie, rimane una perpetua *visión intelectual* del Dio Trino e l'uomo Cristo (66,3); mentre l'amore a Dio «non diminuisce, ma «piuttosto cresce» (66,5).

Da queste testimonianze sappiamo che se la volontà ama, l'intelletto «intende», anche se in modo tutto particolare. Questi due eventi non li possiamo separare, amore e conoscenza sono realtà reciproche. Se vi domando «amate questa cosa?», non potete rispondere di sì senza sapere *che cosa*. Tommaso d'Aquino constata che «si può amare solo quello che si conosce» in qualche modo (*non potest amari nisi cognitum*)⁵⁵. Anche nella vita di orazione l'impegno delle facoltà affettive suppone l'aiuto delle «facoltà intellettive»⁵⁶, l'amore suppone una conoscenza. Teresa sa bene

⁵⁰ *Libro de la Vida* 18,14: «El entendimiento, si entiendo, no se entiendo cómo entiendo; al menos no puede comprender nada de lo que entiendo. A mí no me parece que entiendo; porque – como digo – no se entiendo. Yo no acabo de entender esto».

⁵¹ *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 1, co.

⁵² J. Castellano Cervera, «La Bellezza del volto di Cristo nell'esperienza mistica di Santa Teresa di Gesù», *Rivista di Vita Spirituale*, LIV, 2, Roma, 2000, p. 162-163; T. Alvarez, «La contemplazione di S. Teresa di Gesù», in: J. Castellano - T. Alvarez, *Nel Segreto del Castello*, Edizioni OCD, Firenze, 1982, p. 97.

⁵³ *Summa Theol.* III^a, q. 30, a. 3, ad 1. Secondo Tommaso la *visio intellectualis* vale più che la *visio imaginaria* considerata come tale, comunque la *visio imaginaria* può essere allo stesso tempo anche *intellectualis*.

⁵⁴ Così afferma (ragionevolmente) Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, «Visions et révélations chez sainte Thérèse d'Avila», *Études Carmélitaines* 23 (1938) 2, p. 199.

⁵⁵ *Summa theol.* I^a-II^a, q. 27, a. 2, co.

⁵⁶ P. Federico di S. Giovanni della Croce, «Attività conoscitiva nell'orazione mentale», in: *L'orazione mentale*, Teresianum, Roma, 1965, p. 59.

che il nostro amore verso il Signore dipende dalla nostra conoscenza di Lui e del *suo* amore (V 30,5; 33,2).

5. La volontà amante e l'emotività nell'esperienza mistica

L'ultima tappa dell'indagine presente concerne il legame tra la volontà e l'emotività soprattutto nella prospettiva delle Quarte mansioni, dove si parla delle primizie della contemplazione soprannaturale: l'orazione «di quiete» o «dei gusti divini». “I gusti” non sono altro che l'esperienza amorosa infusa. I gusti procedono da Dio (4M 1,4), sono «grazia soprannaturale» (*merced sobrenatural*, 4M 2,4). Dai gusti Teresa distingue i «contenti» (*contentos* 4M 1,4-6; 2,3) ossia «consolazioni» (*consuelos* 4M 2,1). I contenti li conseguiamo *con nuestra meditacion* e questo *procede de nuestro natural* – certo con l'aiuto del Signore senza del quale non possiamo far nulla (4M 1,4). La differenza fra “gusti” e “contenti” (consolazioni meditative) è dunque espressa nella contrapposizione di *sobrenatural* e *natural*.

Prendiamo in considerazione adesso la terminologia psicologica usata qui dall'Autrice. Nelle Quarte mansioni del *Castello Interiore* Teresa dice che i *contentos* provengono dalla nostra *sensualidad* e caratterizza i contenti con il termine *pasión* o *pasiones del alma* (4M 1,5). Ricordiamo che nell'uso dei tomisti dell'epoca *sensualitas* significa l'emotività, la *passio* significa l'emozione. La Santa, quindi, sembra attingere la sua terminologia dai *letrados*. Lo conferma anche la sua umile clausula «io so ben poco di ciò che siano le passioni dell'anima» seguita da una lode della scienza (*ibid.*). Mentre nel *Libro della Vita* il termine *pasiones* era ancora riservato per indicare le fragilità umane, nel *Castello Interiore* il significato del termine *pasiones* è spostato: include le emozioni ottenute attraverso le pie meditazioni (4M 1,5; 2,1). Nel *Libro della Vita* Teresa chiamava le pie emozioni (distinte dai *gustos* soprannaturali) con il nome comune *sentimientos* (V 25,10-11). Lo sviluppo terminologico forse rivela l'influenza progressiva dei *letrados* sulla Santa Madre.

I *contentos* o *consuelos* comportano le *pasiones* provenienti dalla *sensualidad*. Si tratta dell'opera di emotività. «Gli stessi contenti» (*los mismos contentos*), cioè le esperienze dello stesso tipo psicologico, provengono anche dalle cose terrestri. Gli esempi riportati dalla Scrittrice sono suggestivi: ottenere un successo, veder ritornare vivo il marito, un fratello, un figlio di cui si era già pubblicata la morte... Tali “contenti” terrestri possono causare le lacrime (4M 1,4). Così anche certi contenti religiosi e spirituali. La meditazione della Passione di Gesù ci fa versare le lacrime «mosse dalla passione» (4M 1,5). Le *consuelos* del genere, pur essendo spirituali in qualche modo, comportano *pasiones* che possono provocare effetti somatici, per esempio singhiozzo (4M 2,1).

A differenza dei *contentos*, i *gustos* non provengono dalla *sensualidad*. Se i contenti «cominciano da noi e finiscono in Dio», i gusti sor-

gono da Dio (4M 1,4), vengono dalla fonte divina che costituisce «il più profondo dell'anima» (4M 2,4). Santa Teresa ci dice che i gusti non provengono dal “cuore”:

«[N]on mi pare che sia cosa che abbia sua nascita nel cuore, ma [proviene] da un punto più interno, come da una cosa molto profonda» (4M 2,5)⁵⁷.

E dice perfino che questi dilette all'inizio non si sentono neanche in cuore (4M 2,4). Che cosa significa, in questo contesto, il termine «cuore» (*corazón*)? Certamente il “cuore” qui non indica il centro dell'anima (il “profondo”). Pare che il cuore sia l'emotività. Descrivendo le varie pie meditazioni (non la contemplazione infusa) Teresa parla spesso del “cuore” come una capacità di sentimenti (V 4,3; 10,2; 13,13; CV 26,5-6; 33,4). Leggiamo due esempi:

«Già prima avevo assai di continuo una tenerezza che in parte, mi pare, può essere frutto dei nostri sforzi, una gioia che non è tutta spirituale né tutta sensuale. Tutto è da Dio, ma credo che a tal fine possiamo aiutarci molto, considerando la nostra miseria e la nostra ingratitudine verso Dio, quanto egli ha fatto per noi, la sua Passione così dolorosa, la sua vita piena di tante tribolazioni, godendo nel vedere le sue opere, la sua grandezza, quanto ci ama e molte altre cose [...]. Se a questo si aggiunge un po' di amore, l'anima gioisce, il *cuore* s'intenerisce, vengono le lacrime [...]» (V 10,2)⁵⁸.

«Alcune [persone], di *cuore* tenero, si estenuano molto nel pensare sempre alla passione e, invece, trovano sollievo e profitto nel considerare la potenza e la grandezza di Dio nelle creature, l'amore che ha avuto per noi e che si rivela in tutte le cose» (V 13,13)⁵⁹.

“Il cuore s'intenerisce” grazie a quelle esperienze che – nelle Quarte mansioni – si chiamano “contenti”. Nel cuore si provano dunque le *pasiones* o *sentimientos*, le emozioni. Il “cuore”, almeno nei brani considerati, probabilmente significa l'emotività umana. L'affermazione che i gusti non nascono dal cuore e non si sentono (all'inizio) nel cuore, quindi dice che i gusti non provengono dall'emotività, anzi, all'inizio dell'espe-

⁵⁷ «[N]o me parece que es cosa – como digo – que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aun más interior, como una cosa profunda».

⁵⁸ «Primero había tenido muy continuo una ternura, que en parte algo de ella me parece se puede procurar: un regalo, que ni bien es todo sensual ni bien espiritual. Todo es dado de Dios; mas parece para esto nos podemos mucho ayudar con considerar nuestra bajeza y la ingratitud que tenemos con Dios, lo mucho que hizo por nosotros, su Pasión con tan graves dolores, su vida tan alligida; en deleitarnos de ver sus obras, su grandeza, lo que nos ama, otras muchas cosas [...]. Si con esto hay algún amor, regalase el alma, enternécese el corazón, vienen lágrimas [...]».

⁵⁹ «Algunas [personas], si son tiernas de corazón, se fatigan mucho de pensar siempre en la Pasión, y se regalan y aprovechan en mirar el poder y grandeza de Dios en las criaturas y el amor que nos tuvo, que en todas las cosas se representa».

rienza contemplativa non si fanno quasi sentire nell'ambito dell'emotività. (Con questa affermazione Teresa probabilmente allude a quello che chiamiamo «l'aridità contemplativa»⁶⁰: la notte contemplativa ci purifica all'inizio dalle luci abituali e provvisorie dei principianti...).

Tutto questo certamente non vuol dire che l'esperienza contemplativa sia riservata alla volontà amante, all'appetito "intellettivo", senza alcuna partecipazione della nostra sensualità. Sentiamo il brano meraviglioso di Teresa:

«[Q]ueste gioie e dilette non si sentono nel cuore (a differenza di quelli di quaggiù), dico nel loro inizio, perché in seguito inondano tutto. L'acqua si riversa per ogni mansione e in tutte le potenze, sino a raggiungere il corpo: perciò ho detto che comincia in Dio e finisce in noi; cosicché certamente tutto l'uomo esteriore gode di questo gusto e soavità, come sa bene chi l'ha provato» (4M 2,4)⁶¹.

L'amore e godimento contemplativo, spesso attribuito alla volontà, progressivamente "inonda tutto". Dal profondo di noi stessi questa acqua si riversa non solo nella volontà, ma anche nella sensualità (o "cuore") legata con il corpo. Ricordiamo adesso la teoria tomista: la potenza di amore spirituale è la volontà, però la volontà può coinvolgere l'emotività «per un traboccamento» (*per quamdam redundantiam*)⁶². A differenza della volontà (che secondo i tomisti è potenza spirituale, cioè incorporea) l'emotività come potenza sensitiva è (almeno in parte) facoltà somatica, quindi non ci sorprende che – secondo Teresa – il godimento spirituale raggiunge anche il corpo. San Tommaso parla della "ridondanza" anche nel contesto della teologia di grazia: «l'effetto della grazia ridonda (= trabocca) dall'anima al corpo»» (*ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus*)⁶³. Santa Teresa non esprime la sua idea dell'"inondamento" usando il termine *redundar*, lo usa invece san Giovanni della Croce:

«Da questo bene dell'anima ridonda talvolta nel corpo l'unzione dello Spirito Santo e tutta la sostanza sensitiva ne gode [...]. Il corpo sperimenta allora tanta gloria nella gloria dell'anima che a suo modo magnifica Dio [...]» (Fiamma B 2,22)⁶⁴.

⁶⁰ Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel, 1988, p. 579-598.

⁶¹ «[N]i aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón – digo en su principio, que después todo lo hinche – , vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad».

⁶² *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13.

⁶³ *Summa Theol.* III^a, q. 79, a. 1, ad 3.

⁶⁴ «Y deste bien del alma a veces redonda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva [...]. [Y] siente el cuerpo tanta gloria en la del alma, que en su manera engrandece a Dios [...]».

Possiamo dire, con Otger Stegging, che a santa Teresa fu dato l'amore che ha «ripercussione nella sfera del corpo», risonanza sensuale e somatica a guisa di una *redundancia*⁶⁵.

Stegging, nelle sue riflessioni sull'affettività, sottolinea il fatto che l'affettività mistica di santa Teresa, essendo realtà non solo spirituale ma anche psicosomatica, sensuale e umana, comporta l'amore che non è asessuale, ma femminile. È vero che il simbolismo nuziale di Teresa certo non tradisce una sessualità frustrata e sublimata (o spiritualmente "travestita"), giacché testimonia un'esperienza veramente mistica. Ma – d'altra parte – il linguaggio nuziale non è neanche una pura allegoria letteraria⁶⁶. C'è un realismo, non solo una *façon de parler* estetica: è una donna innamorata che parla e nel suo amore spirituale rimane – anzi diviene di più – donna. Dicendo questo facciamo un passo oltre la psicologia tomista tradizionale, rimanendo però sostanzialmente in buon'accordo con il suo aspetto naturalista (*gratia praesupponit naturam*⁶⁷).

6. Una digressione: l'affettività nelle relazioni tra le persone umane

Infine, torniamo col nostro sguardo alla volontà amante in quanto si realizza nell'ambito delle relazioni interpersonali umane e sociali. Anche in seguito ci serviremo della teoria tomista del rapporto (differenza e nesso) fra volontà e sensualità-emozionalità. Occorrerà però arricchire il nostro approccio anche dell'intuito psicologico odierno che concerne le dipendenze affettive (per cui quest'ultima sezione del presente studio, pur tenendo la linea tematica, costituisce una "digressione" metodologica).

Le dipendenze emozionali fanno parte di quello che Teresa chiama le «affezioni basse» (CV 6,7). Questi amori imperfetti possono essere più o meno problematici. Il nostro amore imperfetto è sempre in qualche misura egocentrico: comporta soprattutto un desiderio (sia naturale, sia patologico) di essere amati; tale amante dona per ricevere (cfr. CV 6,6).

L'amore «perfetto»⁶⁸ (CV 7,7) è invece gratuito (CV 6,7; 7,1)⁶⁹. È amore «vero», «benefico» (CV 6,7), caratterizzato con una «purezza» (CV 4,12), prezioso e cristiforme:

«Oh, prezioso amore che imita il capitano dell'amore, Gesù, nostro bene!» (CV 6,9)⁷⁰.

⁶⁵ O. Stegging, «Experiencia de Dios y Afectividad», in: *Congreso internacional Teresiano*, vol II., Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 1061-1062.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1062-1063.

⁶⁷ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 99, a. 2, ad 1.

⁶⁸ "Perfetto" non perché fosse del tutto incapace di sbagliare, ma perché è amore nel senso pieno e vero del termine.

⁶⁹ «Tale amore è molto libero e disinteressato [...]». R. Moretti, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, Edizioni San Paolo, Milano, 1996, p. 156.

⁷⁰ «¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien!».

Come l'amore contemplativo, anche l'amore "perfetto" sociale sorge ultimamente dalla fonte divina (che costituisce «il profondo dell'anima», cfr. 4M 2,4; 5M 3,4). Teresa ne parla per esempio nelle Quinte mansioni. Prima di essere trasformata nell'amore perfetto (prima che il «verme» diventasse «farfalla», 5M 2,2-7), il suo amore rimaneva in qualche misura egocentrico. L'egocentrismo dell'amore si rivela nel fatto paradossale che quell'anima (Teresa stessa) essendo tutta «attaccata» agli amici (5M 2,8)⁷¹ in fondo «non pensava che a se stessa» (5M 2,11). Teresa è poi arrivata all'amore libero, gratuito e oblativo (5M 3,7-12) non grazie al suo sforzo morale, ma grazie al dono della trasformazione descritta nelle Quinte mansioni⁷². La liberazione all'amore perfetto dunque proviene da Dio percepito dentro l'anima (5M 1,9) a modo di unione con Lui (di unione mistica nel caso di Teresa).

È interessante che l'amore imperfetto e quello perfetto non si distinguono come passione e affetto spirituale. Teresa dice che tutti due gli amori sono spirituali (CV 4,12-13). È chiaro che l'amore imperfetto non è spirituale nel senso evangelico. Se la Santa insiste sulla spiritualità di questo amore, possiamo forse vedervi l'influenza dei *letrados*, i quali sapevano che in *ogni* amore umano troviamo non solo la sensualità ossia l'emotività, ma anche la volontà, "appetito intellettuale" trascendente l'animalità e corporeità, quindi – in questo senso – l'appetito spirituale. (Percepriamo il valore e la bellezza di una persona umana non solo coi sensi, ma anche con un'intuizione d'intelletto.)

Teresa dice anche che tali amori (l'imperfetto come pure quello perfetto) comportano la passione. Teresa contraddice se stessa (in apparenza) affermando che nell'amore perfetto non interviene «nessuna passione» (*pasión ninguna*, CV 4,12), e che questo amore si realizza «con un più di passione» (*con más pasión*, CV 6,7). Per interpretare questa "contraddizione" distinguiamo due tipi di affetto passionato: da un lato la passione causata da un vuoto nascosto, un ammanco interiore che cerca ad ogni prezzo una compensazione, e dall'altro lato la passione che – al contrario – scaturisce da una pienezza interiore. La prima passione non interviene nell'amore perfetto, ma la seconda ovviamente sì.

"Le affezioni basse" si svolgono tipicamente in un circolo vizioso della dipendenza emozionale. Teresa lo conosceva anche dall'esperienza propria (V 7,7; 24,5). La dipendenza sorge (lo sappiamo oggi) da un deficit

⁷¹ Soprattutto a una certa persona (V 24,7). Anche se Teresa fu "molto affezionata" a questa persona, il loro contatto «non comportò la perdita dell'onore» (*ni perdía honra*, V 7,7).

⁷² Anche se – scrivendo le Quinte mansioni – Teresa astrae dalla dimensione *estatica* dell'"unione", la trasformazione si è realizzata nel tempo della prima estasi (probabilmente nel 1557). Questa estasi è venuta dopo la ripetuta preghiera allo Spirito Santo imposta alla Santa dal gesuita Juan de Prádanos (V 24,5-7). Teresa percepisce l'evento soprattutto come una liberazione. («Ya aquí me dio el Señor libertad y fuerza...» V 24,7) Elisabeth Rhodes dice perfino che Prádanos ha aiutato Teresa a «prendere la sua vita nelle sue mani». «Join the Jesuits. See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus». in: *The Jesuits II. Cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, ed. J. Malley et al., University of Toronto Press Incorporated, Toronto, 2006, p. 41.

nascosto che in ogni caso singolo ha una sua archeologia psicologica (dovuto a cause del passato, nell'infanzia...). Le persone reciprocamente dipendenti credono di trarre l'una dall'altra l'energia emozionale. Attingono però ciascuna dal serbatoio vuoto dell'altro, perciò "attingendo" si esauriscono (sprecano e deconcentrano le loro forze reali)⁷³. La Santa Madre illustra tali dipendenze citando le parole infauste che le monache reciprocamente legate si scambiano: «vita mia», «anima mia», «amore mio» (CV 7,8).

La passione del genere non interviene (o almeno non troppo) nell'amore perfetto. Ciò però non significa che questo amore prezioso sia un freddo altruismo moralizzante. Tutt'al contrario: Teresa chiama l'amore perfetto anche *pasión* (CV 6,9) o *apasionado amor* (CV 7,1).

«Vi sembrerà che tali anime non amano né sanno amare nessuno se non Dio. Amano, invece, sì, e molto di più, e il loro amore è più vero, più appassionato, più proficuo; in conclusione è amore» (CV 6,7)⁷⁴.

È vero che in caso di amore perfetto si tratta di un dinamismo della volontà come facoltà intellettuale⁷⁵. Tuttavia, l'amore perfetto, l'amore spirituale nel senso evangelico, include la passione. Anche qui (come nella contemplazione) l'affetto di volontà è congiunto con quello di emotività. Così nasce l'«emozione tipicamente umana»⁷⁶.

Conclusione

Se una pietra cade nell'acqua, si formano dei cerchi concentrici: le onde che procedono dal centro verso la periferia dell'evento. Abbiamo seguito un processo simile in questo studio, investigando l'esperienza mistica di Santa Teresa con uno sguardo al concetto di volontà. Teresa vede l'anima come un castello concentrico: intorno al "centro" dell'anima ci sono delle sfere delle potenze e dei sensi (7M 2,10; cfr. 1M 2,8). Il corpo costituisce le mura della cinta esteriore (1M 1,2)⁷⁷. Dalla profondità (4M

⁷³ R. Hemfelt, F. Minirth, P. Meiner, *Love is a Choice. The definitive book on letting go of unhealthy relationships*, Thomas Nelson inc., Nashville, 2003, p. 124.

⁷⁴ «Pareceros ha que estos tales no quieren a nadie, ni saben, sino a Dios. Mucho más, y con más verdadero amor, y con más pasión y más provechoso amor: en fin, es amor».

⁷⁵ «Volere razionale» è capace di «trascendere la situazione e l'interesse immediato al momento presente per valutare alla luce di criteri più universali (principio di totalità)». A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia e Formazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, p. 49-50.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47. Si può aggiungere che Teresa non è solamente essere umano, ma anche donna, e dunque le sue amicizie spirituali si esprimono per l'affettività tutta femminile. Vedi per esempio le *Cartas a Gracián*: 28.8.1575; 5.9.1576; 20.9.1576; 13.10.1576; 30.11.1576... Sul rapporto Teresa-Gracián vedi M. Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Edizioni OCD, Roma-Morena, 2003, p. 373-395. Herráiz (p. 381) dice: «Le *Lettere* dimostrano profusamente la sua spontaneità femminile verso il suo Paolo».

⁷⁷ T. Álvarez, «Alma», in: *Diccionario de Santa Teresa*, ed. T. Álvarez, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 38.

2,6; 7M 1,7) dell'anima, cioè da Dio inabitante "il centro" (6M 3,5; 7M 1,5; 7M 2,3) o "l'essenza" (5M 1,7; 7M 1,10) dell'anima, la luce contemplativa fluisce nell'intuizione intellettiva (allora l'intelletto «non intende come intende» – V 18,14). Questa comunicazione "imprigiona" la volontà cioè l'affettività intellettiva, dato che la volontà è (generalmente) capacità di amare quello che l'intelletto conosce. Ma la volontà è capacità *umana* di amare solo in quanto appassiona la sensualità, in quanto l'amore di volontà si lega con la "passione" dell'emotività. Dunque dalla volontà l'esperienza affettiva trabocca o "si riversa" nella sensualità; "inonda" anche il corpo (4M 2,4).

Forse la psicologia tomista ci ha reso possibile di comprendere meglio alcuni aspetti di questo evento complesso e misterioso. E forse il nostro sforzo di comprendere ha contribuito ad alimentare la nostra intuizione della bellezza attraente dell'avvenimento mistico – in quanto questo avvenimento ha luogo nella struttura dell'anima umana⁷⁸.

Abstract .- In the mystical contemplation – Teresa of Avila says – it is the will (as a faculty of the soul) that is occupied with loving. Since the will is today usually understood rather as the capacity to make (and maintain) decisions, we have to interpret somehow the Teresian peculiar sentence. Thomistic theory permits us to conceive the will as the spiritual capacity to love. Moreover, Thomas Aquinas left us an account of the impact of will on the emotionality. The mystical experience does not remain only in purely spiritual sphere of the soul, it "overflows" in the sensual (emotional), even in the bodily area. In this way we may understand the testimony of St. Teresa about the loving will.

Key words: Teresa of Avila, thomistic psychology, will, emotivity, love, contemplation.

⁷⁸ The research underlying this paper was supported by the Grant Agency of Charles University, project no. 92610.