RICERCHE

Munditia cordis. La via della negazione nell'amore di Dio secondo Tommaso d'Aquino

di Anna Sarmenghi

The desire of God is always characterized by our limited experience and the communion with God requires to purify human's mind and heart. The article proposes the theme of love and munditia cordis *in the* Summa Theologiae *of Thomas Aquinas: the first paragraph investigates what* amor *means and its connection to knowledge, the second one studies the role of* negatio/remotio *to reach a real communion with God in Christ through the Holy Spirit.*

Keywords: Thomas Aquinas - Negation - Purification - Apophasis - Love

Premessa

La *via negationis* ha da sempre rivestito un grande fascino per l'indagine filosofica e teologica sul Divino, perché esprime innanzitutto l'esperienza che l'uomo fa di se stesso nel tentativo di incontrare il diverso. L'uomo si trova diviso tra le sue possibilità, che sono sempre anche responsabilità, e i suoi limiti: ricerca il proprio fondamento e scopre che questo non è in sé, sperimenta che per trovarsi deve alla fine trascendersi. Allo stesso modo nel tentativo di volgersi verso l'Altro/altro si trova sempre collocato tra il desiderio dell'incontro e l'impossibilità di afferrarlo. L'uomo sperimenta allo stesso tempo il desiderio di unità e la dispersione e che la comunione a cui aspira non è frutto del suo affannoso ricercare, ma dev'essere accolta e realizzata nella relazione con l'Altro/altro.

La *via negationis* esprime allora una modalità attraverso cui l'uomo si rapporta innanzitutto a Dio, perché è qui che l'esperienza dell'alterità diventa massima e allo stesso tempo è accompagnata dal desiderio più profondo e intimo dell'uomo: vedere Dio e conoscerne il Nome[1]. La ricerca di Dio esprime il tentativo della creatura di sollevare il velo d'ignoranza che impedisce la visione "faccia a faccia"[2] di Dio e che Tommaso d'Aquino indica come l'essenza della beatitudine[3]. L'esperienza che l'uomo fa dell'Altro è dunque sempre divisa tra impossibilità e desiderio, tra oscurità e luce: ed è solo il rivelarsi di Dio che rende realizzabile l'incontro a cui l'uomo aspira.

È proprio quando si esperisce l'impossibilità di afferrare e possedere il Divino, attraverso il linguaggio e la conoscenza umana, che la *via remotionis* dello Pseudo-Dionigi Areopagita acquista la sua prima, ma non unica, importanza: Dio per la sua sovraeminenza e sovrabbondanza è nel silenzio della "tenebra luminosissima"[4] e non viene afferrato dalla conoscenza e dal linguaggio dell'uomo. Negare i termini comunemente utilizzati per descrivere Dio è allora il modo che l'uomo ha per purificare la propria intelligenza e volgersi al Divino come non-conosciuto, che è tale non perché inconoscibile in sé[5], ma per l'eccesso della sua natura.

---

1 - Sul desiderio e l'impossibilità di vedere e nominare Dio cfr. Es 20,7; Es 3,6; Es 33, 20-23; Sal 63 (62); Sal 105 (104), 4; Sal 42, 3-4.

2 - Cfr. 1 Cor 13,12; Gen 32,31.

3 - Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 5, c. Le citazioni della *Summa Theologiae* nel presente articolo sono tratte dalla traduzione a cura di F. Fiorentino: Tommaso d'Aquino, *Somma di Teologia*, Città Nuova, Roma 2018. Per la versione latina del testo, si fa riferimento all'Edizione Leonina, *Summa Theologiae*, t. IV-XII, Roma, 1888-1906.

4 - Cfr. Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in Id. *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, I.

5 - Tommaso d'Aquino illustra molto bene questo aspetto nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae* dove chiarisce che Dio è massimamente conoscibile in sé, ma non per noi a causa dei limiti della nostra natura,

La ricchezza che questa strada offre non è però solamente legata al problema della conoscenza e denominazione di Dio; la teologia negativa infatti se non è vincolata all'esperienza dell'amore rimane semplicemente un'altra forma della via catafatica[6]. Diventa per questo fondamentale il rapporto tra la conoscenza e l'amore di Dio che si scoprono indissolubilmente legati. Si tratta allora di comprendere, come chiarisce san Tommaso, che non è necessaria soltanto una *munditia mentis* all'unione con Dio, ma anche e principalmente una *munditia cordis*[7], e d'intuire dunque che l'amore di Dio è anche la sua autentica conoscenza. Sono due le strade che di conseguenza è possibile percorrere per interrogarsi sul ricercare inquieto dell'uomo: da una parte è necessario chiedersi quale sia il rapporto tra conoscenza e amore di Dio in questo percorso e dall'altra quale relazione vi sia tra l'amore di Dio e la via della negazione, per chiarire se per amare Dio sia necessario passare attraverso la negazione come avviene per la conoscenza.

L'articolo che segue traccia questo percorso accogliendo la proposta di Tommaso d'Aquino, nella convinzione che la sua esperienza e ricerca intellettuale, anche se non associate immediatamente ai temi della teologia negativa, si collochino a metà strada tra la proposta radicalmente apofatica dello Pseudo-Dionigi e la formulazione di una "mistica della Notte" presente in san Giovanni della Croce. San Tommaso ha infatti elaborato un proprio uso della *via remotionis* certamente commentando i testi dionisiani, ma spingendosi oltre sulla strada della conoscenza e dell'amore di Dio. Non ha certo individuato in modo sistematico la via negativa come unitiva, ma ne ha comunque rilevato l'importanza per la mistica e di questo si trova traccia nella grande opera della maturità, oltre che nella sua esperienza personale[8].

Nei passaggi sottostanti vengono proposti alcuni dei risultati ottenuti nella ricerca di Dottorato condotta presso l'Istituto Universitario Sophia sul tema della *remotio obscuritatis*[9] nella *Summa Theologiae*. In un primo paragrafo si chiarisce l'uso che san Tommaso fa del termine *amor* e il rapporto con la conoscenza, per poi delineare il significato della negazione in relazione al tema dell'amore e della *munditia cordis* nel cammino della mistica.

---

cfr. *STh* I, q. 3 e 12.

6 - Cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere,* Morcelliana, Brescia 1974, pp. 280-284.

7 - *STh* II-II, q. 8, a. 7.

8 - Si fa riferimento in particolare all'esperienza mistica di Tommaso d'Aquino del 6 dicembre del 1273 in seguito alla quale cessò di scrivere, sperimentando la pochezza del linguaggio umano davanti all'esperienza di Dio che conduce al silenzio: «o*mnia quae scripsi, videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi*», Processo di canonizzazione, *Napoli,* 779, pp. 376-377; cit. in J.-P. Torrell, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 388.

9 - *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

1. La "diversità conveniente" dell'amore

Il termine *amor* nella *Summa Theologiae* è presentato in tutta la sua complessità e ricchezza di significato e di volta in volta san Tommaso ne distingue l'uso generico come *amor communis* da quello specifico come *dilectio, caritas* e *amicitia*[10].

È in particolare nelle *quaestiones* dalla 26 alla 28 della *Prima Secundae* che Tommaso chiarisce i diversi significati del termine facendo riferimento alle varie dimensioni dell'uomo considerato nella sua integrità: «stiamo parlando dell'amore comunemente inteso, in quanto comprende sotto di sé l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale»[11]. Nella sua accezione ampia e diversificata, esso è innanzitutto collocato tra le passioni dell'anima umana rivolta ai diversi beni ricercati, ma coinvolge anche tutti gli esseri, compresi quelli irrazionali, perché indica la tensione *in finem amatum*[12]. La specificità dell'amore riguarderà allora i diversi modi di raggiungere il fine e il fine stesso, considerato come bene, e differenzierà le creature intellettive da quelle irrazionali. La *dilectio* e la *caritas* saranno sempre *amor* nel senso generale del termine, ma non è vero il contrario: non ogni amore è anche predilezione e carità, perché non tutte le forme di amore aggiungono la scelta (*dilectio*) e la perfezione (*caritas*) proprie dell'essere razionale[13].

Della carità in particolare san Tommaso tratta tra le virtù teologali nelle *quaestiones* dalla 23 alla 27 della *Secunda Secundae*, dove irrompe con evidenza la dimensione del trascendente nel tema dell'amore perchè «la carità è una certa amicizia che l'uomo ha con Dio»[14] fondata sulla partecipazione alla beatitudine divina, su una certa *communicatio* dell'uomo con Dio. Per questo la carità è la più alta delle virtù perché *attingit ipsum Deum* e in lui si quieta la volontà dell'uomo grazie al dono dello Spirito Santo. Si comprende allora la ricchezza e diversità di significati con cui Tommaso d'Aquino utilizza il termine *amor*, diversità che riguarda il fine e l'origine, ma anche la dimensione orizzontale o trascendente che lo caratterizza: nella parola *amor* c'è infatti tutta la differenza abissale tra la concupiscenza che cerca di afferrare per sé e la *caritas* che unisce a Dio liberando dal possesso.

Quale che sia la forma considerata, *l'amor* è sempre una tensione verso un fine, desiderato per se stesso, come nell'amore di amicizia e assoluto, o in vista di altro,

---

10 - Cfr. *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

11 - «*Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem*», *STh* I-II, q. 28, a. 6, ad 1m.

12 - *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

13 - *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

14 - *«Caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum», STh* II-II, q. 23, a. 1, c.

come nell'amore concupiscibile e relativo; si tratta dunque di un moto con cui la creatura esce da sé spingendosi verso il Creatore o verso altri beni. All'origine dell'amore secondo san Tommaso vi è un rapporto di conoscenza del bene e di somiglianza con il principio, è questa la causa dell'amore, che è perciò sempre una forma di "convenienza" o connaturalità[15]. La somiglianza non esclude però la differenza, proprio come nel rapporto di analogia che tutela la differenza: non è infatti l'identità la fonte dell'amore, ma una "diversità conveniente" e questo a maggior ragione è vero nel rapporto di conoscenza e amore di Dio dove il massimo della differenza, dovuta all'eccellenza della natura di Dio (solo a lui conviene essere il suo stesso essere), nel minimo di somiglianza causata dal fatto che Dio partecipa le creature del suo essere e dell'amore, è la fonte di un amore che non può percorrere la strada del possesso, ma quella dell'abbandono.

Per questo, la natura umana è *capax Dei*[16] e può raggiungerlo attraverso le operazioni della conoscenza e dell'amore, perché porta in sé la somiglianza che lo inclina verso il fine soprannaturale in cui risiede la sua beatitudine, senza che per questo possa semplicemente afferrarlo con le proprie forze. Possiamo dire che Dio è l'oggetto di questa inclinazione, ma non si può certamente instaurare un paragone con altri beni ricercati dall'uomo. Se la volontà e l'intelletto tendono a beni e verità naturali che possono raggiungere grazie ai propri principi intrinseci, non si può dire lo stesso per il Divino. L'uomo porta dunque inscritta nella sua natura l'inclinazione a Dio a cui si avvicina tramite l'*affectus mentis*[17], ma necessita di essere elevato da Dio stesso oltre le proprie capacità e reso connaturale al bene infinito a cui aspira.

Il principale degli effetti dell'amore è l'unione dell'amante e dell'amato[18] e questo è tanto vero per l'amore nella dimensione orizzontale dell'uomo – il suo rapporto con le cose e con l'altro ricerca infatti un'unione reale –, quanto nella dimensione verticale del rapporto con Dio anche se in modo certamente eminente: l'esperienza mistica ha le caratteristiche dell'unione e tutto il senso biblico concreto della "conoscenza amorosa".

È dunque utile chiarire il rapporto tra conoscenza e amore per vedere poi come la *via negationis* assuma una rilevanza centrale in questo percorso. San Tommaso indica la conoscenza come una delle cause necessarie all'amore[19], si deve infatti avere una certa apprensione del bene perché sia possibile desiderare e tendere al

15 - Cfr. *STh* I-II, q. 27, a. 3, c.
16 - *STh* III, q. 4, a. 1, ad 2m.
17 - *STh* I, q. 3, a. 1, ad 5m.
18 - Cfr. *STh* I-II, q. 28, a. 1.
19 - Cfr. *STh* I-II, q. 27, a. 2, c.

fine. È importante allora chiarire quale conoscenza sia necessaria all'amore di Dio di cui non è possibile vedere l'essenza: a Lui in effetti si è uniti come a uno sconosciuto, a Colui che è oltre il silenzio dei nostri concetti e del nostro linguaggio. La non-conoscenza che abbiamo di Dio è comunque sufficiente all'amore di Dio che diventa esso stesso fonte dell'autentica conoscenza che segue il dono e la comunione: non è necessaria la perfezione della conoscenza all'amore e questo permette di amare pienamente Dio, senza esaurirne l'amabilità, anche nell'oscurità della fede e nella conoscenza di Lui come sconosciuto: «per questo accade che si ami una cosa più di quanto non si conosca; infatti, la si può perfettamente amare, pur non conoscendola perfettamente»[20].

Ecco il motivo per cui è preferibile amare Dio piuttosto che conoscerlo: l'intelletto discorsivo dell'uomo raggiunge la propria perfezione quando penetra l'essenza della cosa a cui si applica, la volontà che è radice dell'amore non necessita di questa perfezione perché si relaziona direttamente alla cosa *secundum quod in se est*. L'amore coglie la realtà anche laddove essa sfugge alla conoscenza e si unisce ad essa con una presenza reale e affettiva. Questo vale soprattutto nell'amare Dio: la nostra conoscenza, o meglio non-conoscenza, grazie alla *via negationis* si limita a balbettare qualche cosa a partire dai suoi effetti o si riferisce alla conoscenza comunque oscura della fede, mentre l'amore unisce e ha la propria origine nel dono che Dio stesso fa all'uomo di sé elevandolo per grazia oltre le proprie capacità. L'amore è dunque per san Tommaso superiore alla conoscenza proprio perché unitivo, anche se è necessaria una qualche notizia del bene desiderato e l'unione non rimane puramente intenzionale, come a livello conoscitivo, ma reale e capace di una "trasformazione in amore"[21] operata dallo Spirito Santo che permette quel dono di sé che è anche superamento di sé per vivere, con Cristo, in Dio.

Questa unione avrà poi un duplice effetto sulla conoscenza: l'amato è presente nei pensieri dell'amante e allo stesso tempo questa presenza incentiva il desiderio di una conoscenza intima e profonda, il legame che si crea come conseguenza dell'amore approfondisce e perfeziona la conoscenza: la via per una conoscenza maggiore di Dio sarà allora non quella dei concetti, che devono essere negati in quanto inadeguati, ma quella *per amorem amicitiae*[22] consistendo nell'esercizio della virtù stessa della carità donata dallo Spirito Santo.

---

20 - «*Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur*», *STh* I-II, q. 27, a. 2, ad 2m.

21 - P. Coda, *L'Ontosofia e i gradi del sapere*, in G. Botta – E. Mauri (edd.), *Verità e bellezza in Jacques Maritain*, ed. Studium, Roma 2016, p. 41.

22 - *STh* I-II, q. 28, a. 2, c.

È possibile allora costatare che per san Tommaso *ordo amoris* e *ordo conoscientiae* sono complementari anche se inversi e diversi, perché dove termina la conoscenza inizia l'amore[23]: il movimento ascensivo dell'uomo verso Dio, il suo sforzo conoscitivo, culmina nel punto limite raggiunto dalla *via negationis* che dopo aver riconosciuto l'esistenza di una causa, nega ciò che non le compete per evidenziarne l'eminenza. Lo sforzo conoscitivo che dagli effetti delle creature cerca di risalire al Creatore, termina nell'amore il cui ordine è piuttosto contrario a quello ascensivo della conoscenza. È amando Dio che si amano le altre creature ed è così che san Tommaso offre un'immagine della perfetta circolarità che c'è tra amore e conoscenza[24]. Anche qui allora l'unità e la comunione passano attraverso una "diversità conveniente" che non è più soltanto l'origine dell'amore in quanto implica una somiglianza che non annulla la differenza, ma è anche espressione adeguata per indicare il convergere di due diversità, quelle del conoscere e dell'amare, da non considerare più semplicemente come ordini distinti e separati, ma in relazione. Questo è il motivo per cui anche la filosofia, la teologia e la mistica in Tommaso d'Aquino non possono essere slegate o considerate come dimensioni separate e a sé stanti, pena il fraintendimento, ma devono essere unificate innanzitutto nell'autore stesso e proprio lì dove si sperimenta il punto limite di ogni approccio che richiede l'incontro con altro-da-sé per essere completato nella circolarità della relazione[25].

In questa circolarità la *via remotionis* non può esaurire il suo ruolo a livello della conoscenza dell'uomo. Per Tommaso è chiaro che la *caritas* donata all'uomo da Dio richiede una purificazione dell'uomo, essendo diversa dall'amore di concupiscenza proprio perché non ricerca il possesso, ma accoglie nella libertà. Questa dimensione della *caritas* importa sempre una trasformazione dell'uomo e richiede la gratuità propria di ogni amore di amicizia che passa attraverso il superamento innanzitutto del peccato e della chiusura per aprirsi all'autentica comunione: la carità, e non la sola conoscenza, elimina ciò che allontana da Dio e permette questo legame d'unione[26].

È dunque evidente che il cammino dell'uomo verso Dio nella circolarità della conoscenza e dell'amore passa per la negazione dei concetti e del linguaggio umano, sempre inadeguato ad esprimere l'eminenza di Dio, ma anche attraverso la ri-

---

23 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 1m.

24 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 2m.

25 - Per il rapporto tra filosofia e teologia cfr. K. Hemmerle, *Il problematico rapporto tra filosofia e teologia*, in Id., *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018. Sul tema della transdisciplinarità cfr. S. Rondinara, *Dall'interdisciplinarità alla transdisciplinarità*, in «Sophia», 1 (2008-0), pp. 61-70.

26 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 3m.

mozione di tutto ciò che nell'uomo ostacola l'unione a Dio. È la carità stessa donata dallo Spirito Santo che opera questa purificazione. San Tommaso ha certamente presente tutte le dimensioni dell'uomo e sa bene che il rapporto con Dio lo trasforma nella sua interezza, per questo la negazione, che ha tanta parte nella dimensione conoscitiva per tutelare la differenza con il Divino, non può che avere un ruolo altrettanto significativo nella dimensione esperienziale del rapporto con Dio.

È possibile seguire le tracce di questo percorso nella *Summa Theologiae,* il cammino della mistica, come quello della conoscenza, essendo per san Tommaso in definitiva *remotio obscuritatis*[27].

2. *Munditia cordis*: in Cristo per opera dello Spirito Santo

Per poter seguire le tracce della negazione è innanzitutto necessario richiamare il significato della mistica nel pensiero di san Tommaso, intesa come esperienza di Dio compiuta in Gesù Cristo ad opera della *gratia gratum faciens* che unisce a Dio e santifica l'uomo[28]. Questo rende evidente che la salvezza è qualcosa che viene donato e non conquistato dall'uomo, chiarendosi con ciò che l'unione dell'anima a Dio è operata da Dio stesso e consiste in quella trasformazione che risana e giustifica l'anima stessa.

La grazia è *gratia Christi*[29], proprio perché soltanto il dono di Cristo ha reso possibile l'elevazione dell'uomo alla conoscenza e all'amore di Dio inaccessibile alle sole forze della natura. Cristo è vero Dio e vero uomo e dunque conosce e ama di quell'amore increato che è l'essenza della Trinità. Soltanto nella misura in cui l'uomo viene reso partecipe di questa comunione, mediante la grazia, può di fatto accedere alla vera conoscenza di Dio.

La persona di Gesù è al centro della *Tertia Pars* dove viene descritto come *verus et plenus comprehensor*[30] di Dio, poiché sin dal concepimento la sua anima ha la visione beatifica, pur essendo allo stesso tempo *viator*, in cammino con gli altri uomini *ante passionem*[31]. Il mistero dell'incarnazione costituisce innanzitutto il luogo dell'unione tra Dio e l'uomo, secondo l'essere personale e singolare di Cristo,

---

27 - Cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

28 - *Gratia gratum faciens* distinta dalla *gratia gratis data* che non santifica chi la possiede, ma indica i mezzi attraverso cui si concorre alla santificazione di altri. Cfr. *STh* I-II, q. 111, a. 1.

29 - Il riferimento alla "grazia cristica" è ampiamente presente non soltanto nella *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, ma a più riprese è tematizzato da Tommaso d'Aquino anche all'interno del *Commento al Corpus Paulinum,* in particolare cfr. il prologo della *Lettera ai Romani*, in *Commento al Corpus Paulinum*, ESD, Bologna 2008.

30 - Cfr. *STh* III, q. 7, a. 11.

31 - Cfr. *STh* III, q. 15, a. 10.

che culmina nella comunione con il Padre nel momento della croce e dell'esperienza dell'abbandono, del dono massimo di sé in amorosa obbedienza[32].

L'incarnazione è un *unicum* che riguarda l'essere personale di Cristo, in cui la natura umana è stata assunta per appartenere alla persona del Figlio di Dio, ma è attraverso di essa che l'uomo riceve la grazia e l'esempio dell'unione beata operata nei santi che *cognoscunt et amant Deum*[33]. Il fine della grazia è quello di portare a compimento l'unione tra Dio e la creatura razionale e non vi è maggiore unione che in Cristo vero *comprehensor* e dunque via che porta l'uomo alla comunione con Dio[34].

È dunque in Cristo che per san Tommaso si fa possibile quell'esperienza di Dio che è amore e conoscenza. La mistica di Tommaso è una mistica della conoscenza solo nella misura in cui è anche una mistica sponsale e unitiva. Il talamo della croce è il luogo della comunione massima proprio nel momento e nell'esperienza della consegna, che è anche esperienza di spogliazione: una "negazione relativa", non assoluta, del proprio corpo, della propria volontà, delle relazioni circostanti, fino a quella con il Padre, per un'obbedienza che è dono e consegna di sé nella spogliazione in cui non viene meno la comunione:

> «Infatti soffrì nei suoi amici, che lo abbandonarono; nel suo buon nome, a causa delle bestemmie dette contro di lui; nell'onore e nella gloria, a causa delle derisioni e delle offese arrecategli; nelle cose, perché fu spogliato delle sue vesti; nell'anima, a causa della tristezza, il tedio e il timore; nel corpo, a causa delle ferite e dei colpi di flagello»[35].

San Tommaso colloca il tema dell'obbedienza al centro dei misteri della vita di Cristo e in particolare della passione: all'origine del dono di sé per amore vi è l'offerta volontaria di Cristo che offre se stesso *ex oboedientia*, unito alla volontà del Padre di liberare l'uomo attraverso la via sovrabbondante dell'amore al di là di ogni possibilità dell'uomo[36]. Nell'esperienza del *taedium,* descritta nella *quaestio 46*, non viene meno la comunione con il Padre: anzi, la passione è il luogo della massima comunione, è il momento in cui l'unità tra il Padre e il Figlio è mantenuta anche

---

32 - Cfr. *STh* III, q. 1-59.

33 - Cfr. *STh* III, q. 2, a. 10, c.

34 - Cfr. *STh* III, q. 7, a. 11.

35 - «*Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum dictas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella*», *STh* III, q. 46, a. 5.

36 - Cfr. *STh* III, q. 47, a. 2 e a. 3.

nella notte dell'anima in cui non viene meno l'atto di libertà di Cristo nell'amare e aderire alla volontà del Padre nella perfetta *fruitio Dei*[37].

In quanto incorporati in Cristo e a lui conformati dalla grazia, gli effetti della passione si riversano sull'uomo condotto così alla gloria immortale[38]; è dunque nell'essere uniti a Cristo ad opera della grazia donata dallo Spirito, che diventa possibile la comunione sponsale dell'uomo con Dio. Quest'unione d'amore richiede però anche per l'uomo un percorso di purificazione e negazione di ciò che lo rende difforme dal Divino, proprio perché l'amore stesso trasforma e purifica. È il dono della carità in particolare, e in generale il dono delle virtù ad opera dello Spirito Santo, che permette questo percorso di purificazione dell'uomo per renderlo connaturale alla visione di Dio, la cui esperienza è possibile nella vita beata, ma il cui inizio è già in noi nella fede[39] e nella vita contemplativa dove san Tommaso delinea il percorso di ascesa verso Dio[40].

È la presenza dello Spirito a compiere la rimozione delle difformità che l'uomo porta in sé e consente l'ingresso dell'uomo nel legame d'amore trinitario, proprio perché è quello *spirare amorem*[41] che con il dono della carità eleva l'uomo oltre le sue forze naturali, inclinando prontamente e piacevolmente l'anima a Dio. In questo modo si opera quella *munditia cordis* necessaria, assieme alla *munditia mentis*, per essere uniti a Dio, di cui san Tommaso tratta in particolare nella *quaestio* 8 della *Secunda Secundae*. I doni dello Spirito aiutano l'animo umano a non porre ostacoli alla grazia per lasciarsi trasformare: il dono dell'intelletto, legato alla virtù della fede, non rimuove soltanto le immagini inappropriate (*depuratae a phantasmatibus*), ma anche gli errori che sorgono nel percorso di conoscenza del Divino per arrivare non a conoscere o vedere l'essenza di Dio, ma ciò che Egli non è, perché «in questa vita conosciamo tanto più perfettamente Dio quanto più capiamo che Dio è al di sopra di tutto ciò che l'intelletto può comprendere»[42]. A questa purificazione intellettuale si accompagna sempre anche la purificazione del cuore umano: la trasformazione operata dalla grazia investe l'uomo nella sua totalità, nella dimensione intellettuale e volitiva, fino al percorso compiuto nella visione

---

37 - Cfr. *STh* III, q. 46, a. 7 e 8. Sul ruolo della passione di Gesù e il suo rapporto con l'obbedienza d'amore al Padre cfr. G. Rossé – P. Coda, *Il grido dell'abbandono. Scrittura, Mistica, Teologia*, Città Nuova, Roma 2020, parte IIa, e sul *taedium* in Tommaso d'Aquino cfr. E. Pili, *Il taedium tra relazione e non senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.

38 - Cfr. *STh* III, q. 49, a. 3, ad 3m.

39 - Cfr. *STh* II-II, q. 4, a. 1, c.

40 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 4.

41 - Cfr. *STh* I, q. 37, a. 1.

42 - «*Videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectibus cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*», *STh* II-II, q. 8, a. 7, c.

beatifica. La *munditia cordis* sarà compiuta attraverso le virtù morali e in particolare grazie all'infusione della carità che perfeziona la trasformazione dell'uomo rendendolo connaturale alle cose divine. Questa è la sapienza per san Tommaso, dono dello Spirito legato alla virtù della carità, che arricchisce di un certo sentire, una connaturalità, alla conoscenza di Dio e porta dunque non soltanto l'anima ad imparare le cose divine, ma a sentirle dentro di sé (*patiens divina*)[43].

La *remotio obscuritatis,* espressione che san Tommaso usa a proposito della profezia[44] e che può essere assunta in modo emblematico per descrivere questo percorso di ascesa nell'amore e nella conoscenza a Dio, è allora e innanzitutto rimozione dei concetti e del linguaggio umano, operata nella *via negationis* e dal dono dell'intelletto, ma anche rimozione di tutte le difformità causate dal peccato e dall'errore che allontanano l'uomo da Dio, attraverso i doni dello Spirito che compiono la purificazione e trasformazione della mente e del cuore umano.

San Tommaso descrive questo percorso di ascesa e conversione dell'uomo parlando della vita contemplativa e dei suoi diversi gradi, in particolare nella *quaestio* 180 della *Secunda Secundae.* La vita contemplativa caratterizza principalmente chi contempla e cerca la verità, per sua natura è legata all'intelletto, ma ha origine nella volontà che la suscita[45]. Per san Tommaso, che riprende le affermazioni di Gregorio Magno, essa consiste nell'amore di Dio: il nostro intelletto è mosso dall'amore della cosa che ha in mente. Dove si trova il proprio tesoro si trova il proprio cuore, così da poter dire che l'uomo «a causa dell'amore di Dio, desidera ardentemente ammirarne la bellezza. E poi ognuno prova piacere quando ottiene ciò che ama, ecco perché la vita contemplativa termina nel godimento, che risiede nell'affetto e per il quale anche l'amore diventa più forte»[46]. La contemplazione dunque come la visione beatifica, fine dell'uomo[47], non afferisce semplicemente alla dimensione intellettiva dell'uomo a cui appartiene per natura, proprio perché è ricerca della verità, ma ha anche un legame con la dimensione affettiva e desiderativa dell'uomo. La verità a cui guarda la contemplazione infatti non può che avere una natura desiderabile ed essere ricercata dalla potenza appetitiva che muove lo stesso intelletto[48].

---

43 - Cfr. *STh* II-II, q. 45, a. 2, c.

44 - Cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

45 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 1.

46 - «*Inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit in quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu: ex qua etiam amor intenditur*», *STh* II-II, q. 180, a. 1, c.

47 - Cfr. *STh* I-II, q. 4, a. 3.

48 - *STh* II-II, q. 180, a. 1, ad 1m e 3m. Per un approfondimento del modo di intendere la contemplazione in Tommaso e il corretto uso del termine speculativo, mai semplicemente legato all'idea moderna del

San Tommaso usa l'immagine del moto circolare[49] per descrivere la tensione della vita contemplativa che ruota attorno ad un unico centro che è Dio stesso: l'uomo per giungere alla contemplazione necessita di un percorso e la negazione consiste proprio nel percorso che giunge ad avere Dio come unico centro amato e conosciuto.

Sono in particolare tre le caratteristiche che è necessario rimuovere in questo cammino di purificazione verso il centro: è necessario superare l'inclinazione dell'uomo verso le cose esteriori, perché si possa tornare a quell'interiorità da dove Tommaso, sulla scia di sant'Agostino, fa iniziare il cammino di ricerca di Dio. Non è però sufficiente guardare alla propria interiorità, ma è necessario passare attraverso la rimozione dei concetti e del linguaggio e ciò riguarda la ragione e non più semplicemente l'esteriorità a cui l'uomo si volge: la ragione deve tacere, per poter contemplare la semplice verità. All'apice di questo cammino, infine, si colloca un terzo passaggio, dove è necessario trascurare tutto (*praetermissis omnibus)* e fissarsi solo in Dio. Non si tratta del semplice trascendimento legato alla ragione discorsiva e del modo di conoscere, ma si riferisce all'uomo stesso e a quella negazione di sé che ogni mistica comporta per non essere più difformi, ma "ricentrati" e ricreati in Dio, nella pienezza della vita contemplativa.

Questa contemplazione è certamente imperfetta *in statu viae*, e si fa perfetta solo nella visione di Dio "faccia a faccia" nella vita beatifica, ma non di meno è esperienza reale di Dio e «con essa si ha in noi un inizio di beatitudine, che comincia qui per terminare in futuro»[50].

Praetermissis omnibus, proprio a immagine del Cristo in croce, anche l'uomo è chiamato a una trasformazione che richiede un oltrepassamento di sé, del proprio modo naturale di conoscere e amare, non soltanto negando e rimuovendo le conseguenze del peccato e aprendo le porte all'azione della grazia sanante, ma anche lasciando che Dio stesso lo elevi oltre i propri limiti naturali per un amore di Dio che è anche vera conoscenza perché frutto della comunione. Rimane vero che non è mai possibile esaurire il mistero e l'infinita amabilità di Dio, neanche nell'esperienza estatica o nella visione beatifica che comporta la visione dell'essenza di Dio[51], ma questo permette di percepire come l'amore di Dio, che salva ed eleva

---

rappresentare e concettualizzare, cfr. S. Pinckaers, *Recherche de la signification véritable du terme spéculatif*, in «Nouvelle Revue Théologique», 81 (1959/7), pp. 673-695.

49 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 6.

50 - *«Unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur*», *STh* II-II, q. 180, a. 4, c.

51 - Cfr. *STh* q. 12, a. 7, ad 2m.

l'uomo, si realizza sempre nella verità della differenza che non viene negata, ma tutelata.

La *via negationis* assume allora una portata più ampia rispetto al tema della conoscenza, senza per questo diventare un assoluto che comporterebbe una negazione della relazione con Dio o della differenza tra Dio e l'uomo. È un mezzo e mai un fine per san Tommaso, che non a caso è prudente nel suo utilizzo. Come la *kenosi* e passione di Cristo essa è la via per elevare l'uomo alla comunione trinitaria. La negazione è parte della dinamica intrinseca dell'*agape* di Dio svelata in pienezza nella passione: non ha dunque valore a sé ma permette di attingere la totalità del dono[52].

La *via remotionis* così delineata ha poi un'ulteriore ricchezza da offrire alla riflessione: poiché non è soltanto la strada verso Dio, ma anche la via per incontrare l'altro uomo. L'esperienza dell'incontro con l'altro-da-sé deve attraversare il momento della purificazione della propria mente e del proprio cuore, attraverso la rimozione di ciò che ostacola l'incontro, per aprire alla dimensione dell'incontro reale con l'altro che solo può essere accolto e non posseduto. La vera unità con se stessi e con l'altro, a somiglianza di quella operata dall'amore trinitario per l'uomo, passa attraverso la negazione del possesso e l'obbedienza all'altro nel suo autentico significato del "prestare ascolto".

ANNA SARMENGHI
Dottorato in Ontologia trinitaria, indirizzo filosofico (2020) presso l'Istituto Universitario Sophia
anna.sarmenghi@gmail.com

52 - Cfr. S. Mazzer, *«Li amò fino alla fine», il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.