

laNOTTOLA di MINERVA

Sapienzialità, mistica e umanesimo

Indice

Editoriale _____ p. 2
Marco Casucci

Il problema del male nell'antropologia di V. Soloviev _____ p. 4
Samy Abu Eideh
Università di Perugia

Il problema fondamentale della mistica cattolica _____ p. 18
Fra' Leonard Bajić
O. F. M.

Note sulla sapienzialità filosofica del francescanesimo _____ p. 57
Marco Moschini
Università di Perugia

Pantaleo Carabellese interprete di Benedetto Croce _____ p. 72
Furia Valori
Università di Perugia

Editoriale

Marco Casucci

Ancora una volta a me l'onore di aprire questo nuovo numero della rivista, che anche in questa occasione presenta una interessante rassegna di saggi che spaziano tra argomenti vari, ma che si ritrovano in un comune denominatore orientato alla chiarificazione del concetto di sapienzialità. Ciò che infatti è possibile ritrovare in tutti i saggi qui presentati è il valore sapienziale che va dalla sofiologia soloviana alla sapienzialità francescana, cercando di attingere il significato profondo di questo valore, termine di orientamento di ogni filosofia che voglia dirsi autenticamente tale.

Così nel suo saggio sul tema del male in V. Soloviev Abu Eideh compie un'attenta analisi del tema del negativo nel pensatore russo, sottolineando a tale proposito come esso rappresenti un punto fondamentale di svolta nel suo percorso di pensiero. In particolare, nel saggio viene messo in evidenza come il tema del male rappresenti un momento importante di ripensamento della prospettiva sofiologica nell'ambito di una antropologia in grado di restituire all'uomo la sua dimensione più propria a partire dalla centralità del Cristo come elemento soficamente imprescindibile.

Allo stesso modo troviamo l'elemento sapienziale fortemente presente anche nel saggio di Fra' Leonard Bajić, tradotto in italiano da Pavao Zitko, in cui vengono presentati i fondamenti della mistica cattolica. Il lungo saggio, così, si confronta con quelli che possono essere considerati i fondamenti teoretici della mistica nella sua dimensione teologico-sapienziale, raggiungendo anche in questo caso interessanti considerazioni sulla questione antropologica, sottolineando come la mistica non sia un elemento isolato nell'ambito dell'esperienza di fede, ma possa costituire un importante momento di riflessione sull'intelletto umano.

Nel saggio di Marco Moschini è invece possibile trovare un percorso filosoficamente profondo nella sapienzialità francescana sulla base degli insegnamenti del Moretti-Costanzi e in particolare degli studi dedicati a San Bonaventura da Bagnoregio. Il francescanesimo costituisce infatti per il pensatore umbro l'autentica filosofia, ovvero la possibilità di pervenire a quella "sofia" in cui e a partire da cui sempre la "filo-sofia" si sostanzia e si indirizza.

Col saggio della Valori ci si trova invece dinanzi ad un confronto tra Pantaleo Carabellese e Benedetto Croce sul tema della coscienza morale. La Valori in particolare sottolinea come la critica carabellesiana alla filosofia di Croce costituisca un momento importante nell'elaborazione filosofica del molfettese, soprattutto per quel che riguarda l'elaborazione di quel concetto fondamentale che è quello dell'"Essere di coscienza".

Insomma, anche in questo caso si può parlare di un'ampia offerta di contenuti che la rivista intende lasciare al lettore per le proprie considerazioni, nello spirito che ha sempre animato la rivista stessa nella sua attenzione a quei temi che permettono di attingere i significati e i valori profondi della sapienza cristiana.

M.C.

Il problema del male nell'antropologia di V. S. Soloviev

Samy Abu Eideh

1. Soloviev e il negativo

Nel dramma del finito si consuma gran parte della questione soloveviana. Fin dai suoi primi scritti, il Filosofo russo non ha mancato di mettersi in gioco personalmente, elaborando nelle contraddizioni della vita le proprie teorie. Egli tenta di collegare il respiro “concreto” della cultura russa¹ con l'anelito all'assoluto della speculazione occidentale (in special modo idealistica), attraverso un sistema di pensiero che integra tutte le opposizioni nel loro Principio metafisico.

Soloviev ha sperimentato il problema del male sulla propria pelle, e la vita è entrata fortemente nel suo pensiero². Il fallimento della proposta di riconciliazione tra le chiese (tratteggiata nel testo *La Russia e la chiesa universale*); le critiche dell'Ortodossia alla sua visione sofianica, giudicata troppo raziona-

¹ Per quanto riguarda la riflessione degli intellettuali russi sul problema del male, essa si è incentrata - ad esempio in scrittori come Gogol, Tolstoj, Dostoevskij, ecc. - soprattutto sulla questione della sofferenza come oppressione ingiusta dei poveri. Gli emarginati della società sono da essa considerati “innocenti” per eccellenza. In Russia tali valutazioni hanno in seguito portato una maggiore attenzione ai problemi sociali, concretandosi anche nelle correnti socialiste di lotta contro il potere zarista e aristocratico. Berdjaev riallaccia tale questione del male - come attenzione alla sofferenza innocente, nello scarto tra giustizia divina e giustizia umana - a una riproposizione più o meno consapevole della polemica marcionita (secoli I-II) (cfr. P BERDJAEV, *L'idea russa*, Mursia, Milano 1992, p.115).

² Secondo G. Riconda, addirittura, la riflessione soloveviana sul male è una sorta di proiezione delle sue esperienze incompiute e negative, spostata in scala universale, cosmico-storica (Cfr. G. RICONDA, *Introduzione a I tre dialoghi e Il racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano, 1996, p. XLVII).

listica e incline allo gnosticismo³ (in alcuni brani, ad esempio, egli pretende di “dimostrare” la necessità logica del dogma trinitario, o dell’incarnazione di Cristo – aspetti questi che si annoverano nell’*intellectus fidei*, ma che rischiano di venire mal interpretati, svilendo lo spazio del mistero e dell’ineffabilità divina); le delusioni in campo amoroso, che non gli hanno consentito altro che fugaci innamoramenti o astratti amori “platonici” (ad esempio quello con Sofia, sublimata a messaggera della sapienza, tentando in qualche modo di ovviare alla mancata vita di coppia e familiare)⁴; questi sono solo alcuni dei fatti che impressero nella ricerca del Pensatore russo un significativo cambio di direzione.

Fu soprattutto l’esperienza dell’incapacità a compiere il bene, nonostante esso fosse accolto dall’intelligenza⁵, che spinse Soloviev a chiarificare le sue teorie precedenti. L’egoismo umano mal si concilia con la limpida coscienza

³ «L’io umano è infinito nella possibilità e insignificante nella realtà. In questa condizione sta il male e la sofferenza, la mancanza di libertà e la schiavitù interiore dell’uomo. La liberazione da questa schiavitù può avvenire solo raggiungendo il contenuto assoluto e la pienezza dell’essere che l’aspirazione infinita dell’Io umano afferma – “Conoscete la verità e la verità vi farà liberi” - . Prima che l’uomo possa attingere questo contenuto assoluto nella vita, deve raggiungerlo nella coscienza; prima di comprenderlo come realtà fuori di se stesso, deve riconoscerlo in se stesso come idea» (V. S. SOLOVIEV, *Lezioni sulla Divinumanità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 79). Questo testo si potrebbe intendere sia come cognizione critica della fede creduta, sia come vera e propria salvezza dell’uomo nello sviluppo conoscitivo. Tali passi ambivalenti sono sempre stati all’attenzione degli studiosi (ad esempio N. Bosco scopre nella sofologia soloveviana tracce della dottrina gnostica valentiniana: cfr. N. BOSCO, *Vladimir Soloviev, - Cristianesimo e modernità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2005, pp. 133-134), che specialmente nell’ambito dell’Ortodossia hanno valutato le ambiguità soloveviane nel senso appunto di uno gnosticismo, incapace di ridurre le eccessive pretese di una ragione che tutto voglia dimostrare e comprendere logicamente già qui, su questa terra - anticipando la *visio beatifica* della verità.

⁴ Ciò si evince, fra l’altro, anche dalla sua parziale visione sul matrimonio, non approfondito dal punto di vista dell’etica sacramentale, ma piuttosto considerato come metafora della comunione cosmica (cfr. N. BOSCO, *Vladimir Soloviev – Cristianesimo e modernità*, cit., pp. 79-80).

⁵ Tale riflessione è sulla falsariga del noto testo paolino: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. [...]. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c’è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio [...]. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un’altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (S. PAOLO, *Lettera ai Romani*: 7, 14-24).

dell'armonia universale⁶. Pur sforzandosi a non errare mai, ad agire sempre nella comunione con gli altri, l'uomo si scontra con un muro più grande di lui. Il proprio interesse si frappone a quello dell'altro, mentre non si capisce dove stia l'equa giustizia, né è possibile travalicare il confine dell'Io, sciogliendo la paralisi della relazione. Anche la natura appare "egoista": essa può assumere un volto arcigno e mortifero, che non risparmia nessuno nella sofferenza delle malattie, delle deformazioni, degli aborti, delle catastrofi. Ogni bellezza ideale si dimostra fugace e inconsistente per l'uomo, nota Soloviev. Pensare a tutto questo è doveroso, e il Nostro ha sentito intimamente tale necessità: «IL SIGNOR Z. Riconoscete l'esistenza e la potenza del male nel mondo? LA DAMA. Non vorrei, ma lo devo riconoscere per forza. Consideriamo soltanto la morte: è questo un male a cui nessuno sfugge. Credo che "la morte sia l'ultimo nemico da distruggere", però fino a che questo nemico non sarà distrutto è chiaro che il male sarà non solo forte, ma sarà più forte del bene»⁷.

2. Per una "terza via" ermeneutica

I critici sono abbastanza divisi nel riconoscere una continuità nelle opere soloveviane. Gli anni novanta dell'Ottocento hanno costituito per l'Autore un tentativo incompiuto di tornare alle questioni iniziali (con un abbozzo di filosofia teoretica), e sono state segnate da un'impegnativa e "diversiva" attività pubblicistica. Da tutti, lo spartiacque tematico è visto nell'opera *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo* (1900). A riguardo, gli studiosi divergono soprattutto nello spazio che può essere lasciato all'iniziativa e alla collaborazione umana, nel dramma cosmico-storico dello scontro tra Cristo e Anticristo, Bene e Male.

Secondo Berdjaev, uno dei più attenti e prolifici lettori di Soloviev nel Novecento, la riflessione sul male ha drasticamente ridotto la portata delle pre-

⁶ Afferma Soloviev: «Se nella pura contemplazione e teoria (nel rapporto oggettivo) l'esistenza individuale come tale è priva di ogni valore autonomo, nella vita pratica, per la nostra volontà attiva (nel rapporto soggettivo) questo nostro essere egoistico separato dall'individuo è la cosa primaria ed essenziale; qui ne dobbiamo tenere sempre conto e se questo essere egoistico è un sogno, si tratta di un sogno opprimente e tormentoso dal quale non possiamo liberarci, un sogno che ci opprime nonostante la nostra consapevolezza della sua umbratilità (ammesso che ne siamo coscienti). Proprio per questo il sogno opprimente e tormentoso dell'esistenza egoistica singolare rappresenta per il punto di vista religioso qualcosa di misterioso e bisognoso di spiegazione, non il carattere oggettivo della natura nelle sue forme universali» (V. S. SOLOVIEV, *Lezioni sulla Divinumanità*, cit., p. 160).

⁷ Id. *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, cit., p. 114.

cedenti teorie dell'Autore delle *Lezioni sulla Divinumanità*⁸. Dopo la cocente disillusione verso la teocrazia, la sofologia, il perfezionamento divinoumano, l'unica fiducia che può risollevare l'uomo è nella "fine della storia", intesa quale termine della lotta umana contro il male, attuata dal Secondo Avvento (*Parusia*) di Cristo.

C'è dunque un transito così risolutivo, in Soloviev, dall'ottimismo luminoso, che tutto intuisce in Dio misticamente, a un pessimismo altrettanto esclusivo, per cui il mondo è governato dal male? Oppure, forse, esiste una "terza via" equidistante fra le due, che non sottovaluta la riserva critica che i vari dissesti hanno rappresentato nella vita dell'Autore, pur ravvisando nell'intuizione dell'unitotalità e della mistica sofianica un principio ermeneutico comunque valido, affinato nell'analisi del rapporto inscindibile Croce/Risurrezione? Ottimismo e pessimismo, questa la nostra tesi, conglobano nel Soloviev maturo in un ideal-realismo concreto, purificato attraverso il crogiuolo del negativo, potremmo dire mediante un autentico "passaggio pasquale"⁹.

Soloviev recupera le iniziali speculazioni sulla divinumanità dal punto di vista di un Dio "kenotico", che prende su di sé tutto il peso del male, del limite mondano, per redimerlo dal suo interno, nella vicinanza all'uomo, e non solo "dall'alto" di un'armonia prestabilita. Questa è la speranza più credibile per la vita umana, secondo l'Autore.

3. Una teodicea "troppo umana"

Si è già accennato alle diverse declinazioni del male fisico, come sofferenza e morte. Anche il senso del male morale, soprattutto quale falsificazione (demoniaca) del bene, compie un'evoluzione nascosta lungo le opere solovevia-

⁸ Una visione comunque di rottura, ma più "conciliante" e lineare hanno fornito, in modi diversi, H. U. Von Balthasar, e il russo P. Evdokimov, due grandi estimatori di Soloviev. In ambito italiano ha mostrato molto bene le "due anime" del pensiero soloveviano (con le dovute differenziazioni), N. Bosco, cui ci rifacciamo largamente in questo studio.

⁹ «Per quanto siano buoni i suoi motivi e preziosi i suoi risultati la sofologia [...] dev'essere, se vuol'essere davvero cristiana, "neptica", [...] cioè quanto più possibile sobria, ascetica, speranzosa ma non impaziente e non trionfalistica. L'ipotetica sofologia morta e risorta di Soloviev, quella che negli scritti manca, almeno in forma articolata, sarebbe stata sicuramente attenta a non ricadere nell' "impazienza escatologica" che fu sua in gioventù [...]. Questo l'avrebbe resa, come vuole lo stile teologico dell'Oriente, più apofatica. Più kenotica, appunto, di quella a cui Soloviev dovette rinunciare alla vigilia della morte: l'apofasi è infatti precisamente la kenosi del discorso» (N. BOSCO, *Vladimir Solov'ev – Cristianesimo e modernità*, cit., pp. 139-140).

ne. Se a livello di armonia cosmica il male è la negazione da parte dell'individuo di aprirsi con fede all'unitotalità, mutando il proprio sguardo sugli eventi tramite una teodicea conclusa e razionale, in seconda battuta lo stesso problema è preso in tutta la serietà dilemmatica della tragedia esistenziale.

Che bene può sorgere dal male? Com'è possibile presupporre il male, in vista di un bene maggiore? Dice Soloviev: «Nell'uomo santo il bene attuale presuppone il male in potenza: per questo egli è così grande nella sua santità, perché potrebbe essere grande nel male; egli ha vinto la forza del male, l'ha sottomessa al principio supremo ed essa è divenuta il fondamento e la portatrice del bene. Per questo il popolo ebraico, che rivela i lati peggiori della natura umana, popolo ostinato e col cuore di pietra, questo stesso popolo è il popolo dei santi e dei profeti di Dio, il popolo nel quale doveva nascere il nuovo uomo spirituale»¹⁰.

Che cosa significa questa nozione soloveviana di "male potenziale"? Sarebbe, ipotizziamo, un male che non esiste realmente, ma nonostante questo si presenta con tutto il suo carico di nullificazione, quando è reso effettivo dalla libertà. Siamo davvero in grado, tuttavia, di "dedurre" il bene da un male, seppur eventuale? Chi subisce violenze, soprusi, mortificazioni gratuite, non tanto facilmente riesce a ricondurre ciò che gli è successo ad un fine superiore, che al momento nemmeno intravede, e quindi non ha alcun esito "benefico" su di lui. Quale interesse davvero umano ha una teodicea di tal genere?

Soloviev stesso si trova continuamente a metà fra il senso tragico del peccato, e l'esigenza di rimandarlo a un ordine superiore. Del resto, ammettere che il peccato sia "necessario" per santificare l'uomo, pare quasi un'empietà. Il peccato è avvertito dall'uomo quale mistero doloroso e inspiegabile. Il *mysterium iniquitatis* è qualcosa che Dio solo redime. Nessun ragionamento umano, invece, può comprenderlo o giustificarlo.

Nella visione cristiana accolta da Soloviev Dio si sacrifica, si "sporca le mani" nel mondo. Cristo non affronta dal di sopra, ma da dentro l'iniquità, per distruggere la morte sperimentandola appieno. Ci chiediamo, allora, come il male resti comunque potenziale nell'uomo, anche dopo l'Incarnazione e la Risurrezione. Non si può negare che peccato e morte permangano delle forze attive lungo tutto l'arco dell'esistenza umana. La tesi della libertà, della decisione assoluta dell'uomo (anche per la propria autodistruzione), si colle-

¹⁰ V. S. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998, p. 86.

ga qui strettamente all'opera della grazia divina. Lo sforzo umano infatti, l'esercizio della virtù, pur fondato razionalmente su un fiducioso intento di salvezza, non basta. In questo senso affrontare il fallimento del negativo è stato per Soloviev difesa contro ogni lusinga gnostica o prometeica¹¹.

4. *Le Difficoltà del negativo soloveviano*

Nel primo periodo della sua speculazione anche Soloviev sembra propendere per una visione "strumentale" del divenire cosmico. Tutto il negativo, su cui egli comunque non ha mai taciuto, funge cioè da "garanzia" per un'effettiva libertà creaturale: «A che scopo queste fatiche e sforzi nella vita mondana, perché la natura divina deve provare i dolori del parto, perché prima di produrre la forma perfetta che corrisponde all'idea, prima di generare l'organismo perfetto ed eterno essa produce tanti feti informi e mostruosi che non resistono alla lotta per l'esistenza e periscono senza lasciar traccia? Perché tutti questi aborti e parti immaturi della natura? Perché Dio permette che la natura raggiunga il suo scopo con tanta lentezza e con mezzi tanto cattivi? E in genere perché la realizzazione dell'idea divina nel mondo è un processo graduale e complicato e non un semplice atto? La risposta sta tutta in una sola parola che esprime qualcosa senza di cui non possono essere pensati né Dio né la natura: la libertà»¹².

¹¹ Anche in Dostoevskij, contemporaneo e confidente di Soloviev, si avverte questo forte contrasto tra mistero del male ed enigma della libertà umana. Lo Scrittore russo non ha alcuna pretesa di sciogliere tale nodo inestricabile "logicamente", mediante semplicistiche argomentazioni. Egli mette in luce tutta la drammaticità di questa contraddizione vitale. La situazione umana si definisce più come un' "aperta tragedia", che una "destinata commedia". Afferma in merito P. Evdokimov: «Quando si compie la grande Menzogna, quando il terribile vicario dello Spirito di negazione esce dai suoi deserti sterili cavalcando la Bestia, e le folle si trasciano ai suoi piedi, allora si comprende che la sintesi ottimista della storia non è dalla parte di Cristo, ma dell'Anticristo. Alla fine della loro vita, Soloviev e Dostoevskij arrivano ambedue a questa conclusione. L'ottimismo cristiano è tragico perché sospeso alla libertà umana. Il Bene non ha mai trionfato visibilmente nel mondo e il Vangelo non ha mai promesso alcun happy end storico» (P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, cit., p. 97). Tutto il dramma dostoevskiano, notiamo, si condensa nel non poter accettare da una parte un mondo armonico e necessitato (cioè non libero, anche se senza sofferenza), e dall'altra un mondo pur libero, ma pieno di sofferenza, anche se solo "potenzialmente" disgregato nel male. In alcune figure, come quella di Alesja o del protagonista dell'*Idiota*, il principe Myskin, il Romanziere ha tracciato l'abbozzo, tutto problematico, di una soluzione: l'unica salvezza umana è nel Cristo che, silenzioso e abissale, porta dentro di sé, sulla sua carne, tutto il carico doloroso del male. È un cristianesimo "kenotico", s'è detto, dello svuotamento di Dio. La crocifissione, la morte e sepoltura di Dio stesso nel suo Figlio, si appoggia infine al filo sottile e invisibile della Risurrezione.

¹² V. S. SOLOVIEV, *Lezioni sulla Divinumanità*, cit., p. 174.

Leggendo questo passo ci accorgiamo di una stranezza. Il divenire è “necessario” all’uomo affinché ne sia garantita la libertà. Ossia: è necessario che il divenire sia libero, che si componga di atti liberi, cosicché la creatura non sia determinata meccanicisticamente dal suo destino. Ma questi atti liberi creano la necessità opposta, la condizione irriducibile di un divenire insensato, votato allo scacco. Cioè il costo della libertà tanto cercata, il prezzo da pagare per essere liberi, sembra essere schiavi del peccato e della morte. È arduo, forse impossibile, uscire da questo nodo con i soli criteri della deduzione logica. Soloviev, nel primo periodo della sua attività, ha abbozzato nella sistematica sofiologica una risposta risolutrice, giustificando la caduta con l’ammissione di un principio malvagio, l’“anima del mondo” ribelle (presupposto demoniaco, legge del mondo), eternamente vinta “in Dio”¹³.

Argomentazioni simili sono state avanzate nella contemporaneità novecentesca, posta dinanzi all’abisso del male, giungendo a elaborare originali, e discusse, teologie nichilistiche della “morte di Dio”, oppure filosofie del “male in Dio”¹⁴. Non ci soffermiamo sull’analisi di queste dottrine. Occorre invece analizzare più approfonditamente l’evoluzione della ricerca soloveviana nel senso di una “teologia della Incarnazione”.

Emerge come l’imperfezione della libertà non le permetta di reggersi da sola. L’uomo combatte senza soluzioni la lotta contro la sua intrinseca malvagità. Ora, da un punto di vista religioso, la volontà umana, per non naufragare nel male, deve sottomettersi alla volontà di Dio. L’atto di fede infatti riconosce che l’essenza di ogni bene è in Dio. Egli, fonte e custode dell’assolutezza dei valori, supera e corregge l’interesse mutevole degli uomini. La virtù ha qui

¹³ Per la questione strettamente teologica del significato della dottrina soloveviana dell’*anima mundi* ribelle, con la sua libertà “negativa” di rifiutare il *Logos* divino, e della “necessità” per Dio di garantire una creazione autonoma, segno della sua onnipotenza (più che della sua impotenza a vincere il negativo stesso), rimandiamo a H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un’estetica teologica - Vol. 3*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 293-294.

¹⁴ «Soloviev spiega filosoficamente il male come il risultato dell’egoismo individuale, ed il dolore come la conseguenza di questo egoismo. L’uomo si sottrae all’unità divina, si arroga tutti i diritti dell’Assoluto, e si pone in antitesi con Dio e con gli altri esseri creati, e rompe così quell’unità e quell’armonia, donde deriva il bene. [...] Ma la sua vera origine ci può essere confermata dalla filosofia senza la rivelazione? I filosofi che lo hanno tentato sono caduti nel più desolante scetticismo o nelle aberrazioni più strane, giungendo finanche a chiamare Dio autore del peccato» (A. PALMIERI, *L’uomo, la natura, il male*, cit. in C. CARTA, *Vladimir Solov’ev – Il problema della falsificazione del bene nella filosofia escatologica*, Firenze Atheneum, Firenze 2008, p. 190). In merito a tale argomento pensiamo, ad esempio, alla nota “Filosofia della libertà” di L. Pareyson.

un fondamento assoluto, non umano. L'intuizione religiosa, assecondata dalla volontà umana, sfocia nella salvezza trascendente. Il problema sembrerebbe risolto con l'assenso personale (o il rifiuto) alla volontà di Dio, nelle diverse circostanze. La complicazione, però, consiste proprio nell'estrema inettitudine della volontà umana di aderire a quella divina, pur essendo consapevole che è in essa la sua reale felicità. Il bene di Dio, d'altronde, non s'impone all'uomo come legge costrittiva. La ricerca del giusto e del vero è piuttosto una tensione erotica, che trova realizzazione in un *ethos* intimamente vissuto, voluto, non semplicemente dovuto. Questa è la prospettiva tipica del primo Soloviev¹⁵: il male è quel traviamiento della volontà umana che, rifiutandosi di credere in Dio come sorgente del bene, cade in un relativismo arbitrario, terminando nello scetticismo etico. Qui sta il senso del tragico disorientamento umano. Se tutto è irrelato e insensato, l'uomo resta solo di fronte ai drammi più grandi della sua esistenza. Se cioè l'io non aderisce alla volontà di Dio, abbiamo detto, è destinato a una vita infelice, parziale, sterile.

Eppure, essendo l'uomo egoista "per natura", inevitabilmente schiavo di se stesso, a causa del peccato che fin dalla nascita lo divide da Dio e da tutti, come opererà questa "conversione" del principio malvagio che è in lui? La fede è una virtù "teologale", un dono divino. È scontato chiedersi dove stia il confine tra libera iniziativa dell'uomo e grazia di Dio. Soloviev, con alcune affermazioni, rischia di trasformare l'agognata "libertà perfetta" (unione di volontà umana e volontà divina) in un astratto sforzo, prima mentale (=riconoscere ciò che è santo e giusto), poi morale (=metterlo in pratica), soltanto umano. Scrive il Nostro: «Anzitutto, rimettendo a Dio la nostra volontà, agiamo spontaneamente senza essere costretti da un fatto innato, che ci obbliga e ci costringe. Si tratta infatti di un'azione interna, di un moto della nostra anima nel quale siamo noi il principio del movimento. Secondariamente, ciò che Dio vuole (l'oggetto della nostra nuova volontà) è anzitutto il bene morale, interiore, il bene infinito e perfetto dal quale nessun bene è escluso, senza limiti esterni che obbligano e reprimono la nostra volontà, come accade agli oggetti del desiderio di ordine naturale. Niente di ciò si trova o può trovarsi in Dio. Pertanto unendo la nostra volontà a quella divina, raggiungiamo la libertà perfetta»¹⁶.

¹⁵ Cfr. V. S. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 35.

¹⁶ *Ivi*, p. 46.

L'Autore descrive tale libertà come una sorta di principio metafisico già presente nell'uomo. In tutti gli atti morali buoni la nostra volontà si unisce alla volontà di Dio. Soloviev precisa, comunque, che tale principio non costituisce una realtà completa nella nostra vita, ma solo un movimento in divenire verso la rinascita spirituale dell'uomo. Manca nondimeno una sviluppata ed esplicita teologia della grazia¹⁷. Nella dottrina della grazia, infatti, prende corpo il crinale decisivo tra superomismo e *théosis*. La condizione umana prigioniera è liberata dall'alto, nel "mistero della Redenzione". Non è affatto scontato riuscire ad unire, perlomeno razionalmente (come sembra fare Soloviev in alcuni testi) libera iniziativa divina e libero *fiat* creaturale, indipendente assenso dell'uomo, quando quest'ultimo è macchiato dalla schiavitù della colpa.

Scarseggia poi, nel primo Soloviev, una chiara puntualizzazione sulla reale utilità ed efficacia dei sacramenti (nel gergo teologico si parla appunto di "grazia sacramentale"), oltre che sul senso della missione cristiana come evangelizzazione testimoniale, non avente nei suoi obiettivi la conversione "forzata" degli uomini, sulla base di comprensibili canoni di ragionevolezza e giustizia. Qui sta anche il limite forse più vistoso della sua visione teocratica, che fu giudicata "un'idea bellissima, ma, salvo un miracolo, irrealizzabile" da Papa Leone XIII¹⁸.

¹⁷ Spiega ottimamente Balthasar a riguardo: «Soloviev non è un pelagiano, egli conosce così poco una prestazione autonoma dell'uomo e dell'umanità senza influenza della grazia, preveniente, concomitante, "nutritiva", che ci sarebbe semmai da temere il contrario: un risolvimento dell'ordine di natura (dato che la natura sarebbe reale solo come pura potenzialità, mentre ogni idealità deriva dal logos) nell'ordine di grazia. Ma le sue asserzioni non si devono in tema premere troppo; come cristiano egli pensa che la creatura e la sua libertà non si risolvono panteisticamente in Dio, la sua dottrina del regno di Dio integra tutte le libertà individuali nell'unico Corpo mistico e nell'unica Comunione de santi, ma ve le salva e ve le eterna, appunto, come vere libertà di vere personalità» (H. U. VON BALTHASAR, Gloria. *Un'estetica teologica – Vol. 3*, cit., p. 303).

¹⁸ Cfr. G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo – 899/1989*, Edizioni Paoline, Milano 1992, p. 266. Leone XIII si riferiva all'opera *La Russia e la Chiesa universale*, composta da Soloviev nel 1888-1889, che egli lesse valutandola comunque molto positivamente. Il messaggio fondamentale dell'opera, infatti, non è tanto l'auspicio di uno "Stato Cristiano", dove tutti riconoscono razionalmente la verità della fede, ma piuttosto l'ispirazione per la società civile ai valori durevoli, edificati nella contraddittorietà delle opinioni e nel mutare ambivalente degli eventi storici.

5. *L'inganno dello gnosticismo*

Soloviev si rendeva conto con estrema lucidità che la forza del male agisce rendendo l'uomo schiavo, sia verso le passioni sensibili, sia in quella che egli definisce "superbia della mente", la quale pretende di emanciparsi autonomamente dalle passioni stesse. Il fascino del suo pensiero sta forse proprio nell'ambivalente complessità con cui egli ha presentato tale universale condizione¹⁹: «In due casi la nostra natura sensibile diventa un ostacolo all'azione di Dio in noi: quando rinneghiamo totalmente la sua forza cadendo nell'orgoglio spirituale e quando ne diventiamo totalmente sottomessi, cadendo in una schiavitù spirituale. [...] Negando realmente il potere della carne, noi solo giustifichiamo la nostra passività nella lotta contro di essa ed assicuriamo la sua vittoria sullo spirito; di modo che la nostra immaginaria libertà porta all'incremento della nostra schiavitù effettiva»²⁰.

Per l'orgoglio intellettuale gnostico solo pochi "eletti" intendono la verità sul reale, mentre ai più essa rimane nascosta come inganno e illusione. Soloviev vede bene come questi "privilegiati" non riescano invece a formulare un'idea obiettiva sulla propria finitezza manchevole. Anche l'anelito alla verità si corrompe. L'intelletto difatti, per Soloviev, comincia a camminare nella verità quando comprende il suo limite: «La verità risiede in se stessa eternamente, infinitamente, perfettamente. Non può essere proprietà particolare. [...] La nostra intelligenza può conoscere la verità solo per partecipazione, cioè partecipando alla perfezione infinita. [...] Nella verità non esiste il mio e il tuo; ma tutti possono avervi solo una parte, in essa sono tutti d'accordo. Se in nome di un preteso possesso della verità io mi oppongo agli altri, orgoglioso di questo privilegio, non faccio che dimostrare in realtà che ancora non sono nel regno della verità. [...] La verità è assoluta, indipendente e autosufficiente: se allora, per un sentimento di vanità, mi affatico per la stima degli al-

¹⁹ «Soloviev sentiva che, nonostante i suoi sforzi per giungere a una visione completa del mondo, nella sua coscienza si trovavano due piani che non riuscivano a fondersi e a coincidere. Anche nelle visioni escatologiche c'è una certa tensione tra le intuizioni del signor Z. e di Padre Pansofio. Il signor Z. costringe (nel terzo dialogo) il suo oppositore con argomenti logici a riconoscere che la fede nella risurrezione possiede un "fondamento sufficiente". Padre Pansofio non fonda nulla, "egli sa tutto" (come anche dice il suo nome) perché "senza fondamento sufficiente" crede nella Bibbia e nella tradizione... Soloviev è il signor Z. e Padre Pansofio, monaco, dialettico, e schietto credente. In questa pluralità di aspetti è l'enigma e il fascino della sua personalità» (L. MÜLLER, n.5 alla trad. tedesca del *Breve Racconto dell'Anticristo*, cit. in G. RICONDA, Introduzione a *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, cit., p. LXII)

²⁰ V. S. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 41.

tri e mi curo dell'opinione che gli altri hanno di me, con ciò io dimostro che rimango straniero alla verità [...]; se io gareggio con gli altri per il possesso della verità e ne ho invidia, dimostro che non ho affatto in me la verità»²¹.

È dunque immeritato parlare della dottrina soloveviana come di un razionalismo deduttivo e logicistico. La conoscenza va sviluppata integralmente, secondo il Pensatore russo. Al contempo, ogni sapere sulla terra, per quanto aspiri alla globalità, non arriva mai alla compiuta visione di Dio. Apprendiamo “*per speculum et in enigmate*”, egli intende dire con Paolo²². Quella del nostro Autore somiglia più alla cusaniana “dotta ignoranza” che ad uno gnosticismo razionalistico²³.

6. *Falsità dell'intellettualismo etico. Per un'antropologia rinnovata*

Anche se la coscienza arriva a riconoscere l'inganno e l'errore di ogni egoismo (teoretico e pratico), tuttavia la volontà malvagia dell'uomo resta sempre un fatto per la vita. Anzi, che l'uomo si renda conto della propria fallibilità accentua il suo senso d'inadeguatezza, scindendo lo spirito tra idealità agognata e contingenza negativa. Portata all'estremo, l'autocoscienza del finito relega piuttosto l'ideale nello spazio dell'illusione e della non-verità, mentre la vita quotidiana contraddice come falsa ogni considerazione astratta sul reale stato dell'uomo.

²¹ V. S. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 50.

²² Cfr. S. PAOLO, *Prima Lettera ai Corinzi*: 13, 12.

²³ Riportiamo brevemente un famoso passo cusaniaco: «La precisione delle combinazioni nelle cose corporee e l'adattamento proporzionato del noto all'ignoto, supera la ragione umana. [...] Allora, se il nostro desiderio non è vano, ciò che desideriamo, è sapere di non sapere. Se potremo giungere a tanto, avremo raggiunto la dotta ignoranza. Nessun'altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all'uomo (anche al più diligente) oltre quella di scoprire di essere dottissimo nella sua propria ignoranza: e tanto più uno sarà dotto, quanto più si saprà ignorante. [...] La verità è come la necessità più assoluta, la quale non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto è come la possibilità. La quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattuabile nella sua purezza, cercata da tutti i filosofi, ma da nessuno trovata così com'è. E quanto più profondamente saremo dotti di questa ignoranza, tanto più ci avvicineremo alla verità» (N. Cusano, *La dotta ignoranza*, capitoli I e III, a cura di G. F. Vescovini, Rizzoli, Milano 2001, pp. 62 e 65).

Parafrasando San Paolo, per cui «il peccato è generato dalla legge»²⁴, la tragica scissione tra spirituale e materiale, dovere ed essere, alimenta il senso di colpa e fa soffrire. Se esistesse in noi solo una sensualità animalesca, cioè, non percepiremmo il male come tale, come difetto intrinseco, come “maledizione”. Esso sarebbe un mero atto dettato dall’impulso, identico agli altri. La legge morale, invece, giudica e condanna la natura delle pulsioni, pur non fornendo la forza, lo strumento per cambiarle, per modificare tale condizione. Qualsiasi intellettualismo etico dunque, secondo Soloviev, è confutato dai fatti. Anche se la virtù vive nel pensiero, essa rinnega la natura ordinaria dell’uomo, non fornendo alcuna “nuova naturalità” che sia libera e spontaneamente felice. L’etica razionalistica, chiarisce il Nostro, è frutto di una visione unilaterale della corporeità. Si tratta di quell’inclinazione manichea per cui lo spirito divino che abita nell’uomo deve preservarsi dalla materia, attendendo nella morte fisica la completa liberazione. Questa visione del mondo vuol far morire l’uomo già in vita. La realtà sensibile gli è indifferente, i suoi desideri annullati, le emozioni disprezzate.

Budda e Socrate sono gli emblemi, secondo Soloviev, rispettivamente di un’ascesi negatrice del mondo nel nulla “pacifico” del nirvana, e di un moralismo per cui è sufficiente conoscere ciò che è male, per evitarlo. Essi infatti, spiega il Pensatore moscovita, rimangono divisi tra teoria e prassi: «La dottrina di Budda fu in sostanza una rinuncia alla lotta; egli infatti predicò l’indifferenza verso la vita e verso la morte, e la sua fine non ebbe nulla di particolare. Socrate non rinunciò alla lotta, anzi la condusse con coraggio e la sua morte fu una ritirata onorevole in una sfera inaccessibile per il nemico, nondimeno il trofeo della vittoria rimase a questo nemico. Se la forza fisica viene ineluttabilmente vinta dalla morte, la forza del pensiero non basta per vincere la morte: soltanto la grandezza senza limiti della forza morale dà un’assoluta pienezza di vita, esclude ogni sdoppiamento di personalità e in

²⁴ Precisa l’Apostolo: «Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte» (S. PAOLO, *Lettera ai Romani*: 7, 7-11).

conseguenza non ammette la definitiva divisione di un uomo vivo in due parti distinte: lo spirito incorporeo e la materia soggetta a decomposizione»²⁵.

L'atarassia, in tali antropologie nichiliste, non coglie il vero fulcro del problema: il male non si trova di per sé nella materia, nelle cose. Non è tanto la materia, afferma Soloviev, ma la schiavitù della materia, ciò che opprime l'uomo, e da cui non può liberarsi. È necessario piuttosto cercare un rapporto rinnovato, sereno ed equilibrato con il mondo. Quella che il Nostro definisce la riconciliazione "edenica" con il tutto e con se stessi, corpo e pulsioni incluse: «Il dualismo naturale dell'essere caotico e irragionevole e della legge esterna dell'unità diviene nell'uomo dualismo interiore tra il suo proprio senso e la sua natura priva di senso. Nell'uomo il suo senso, con cui egli conosce tutto nell'unità (idea) si trova in contraddizione con la sua vita tenebrosa. [...] Il fondamento della vita dell'uomo naturale e dell'umanità è sempre l'egoismo, l'assurda e cattiva vita della natura. La luce della coscienza, l'idea dell'unità del mondo brilla in questa vita di tenebra, ma solo rivela la sua tenebra, non penetra in essa e non è accolta da essa. "La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta (Gv 1,5)»²⁶. L'Autore qui finalmente riconosce che per essere felici non basta "sapere" la verità, conoscere la necessità dell'armonia cosmica, comprendere la rettitudine del sacrificio dell'Io. Non basta sapere la verità, dice Soloviev, bisogna essere in essa. Qui si consuma il dramma umano della libertà. A che è valso il sacrificio di Socrate? Qualcuno vi ha visto una figura cristica *ante-litteram*. Ma egli era un semplice maestro di saggezza. Socrate, alla fine, non è risorto. Tutti terminiamo così la nostra folle corsa, nel nulla assoluto e completo, esattamente come gli altri. Conclude dunque Soloviev: «Noi ci figuriamo che l'uomo seguace del bene, diciamo Socrate, non solo trionfava dei suoi nemici interni, le cattive passioni, ma riusciva a convincere e a correggere anche i suoi nemici nella società, trasformando la polis ellenica. Ma quale sarà il vantaggio di questa vittoria effimera e superficiale sul male, se esso trionfa in modo definitivo negli strati più profondi dell'essere, sopra le stesse fondamenta della vita? Tanto il riformatore che il riformato hanno un'unica fine: la morte. In base a quale logica si potrebbe tenere in gran conto la vittoria morale del bene di Socrate sopra i cattivi microbi delle passioni nel suo petto e sopra i microbi sociali delle

²⁵ V. S. SOLOVIEV, *Lettere Pasquali* (n. 1), in Id., *I tre dialoghi e Il racconto dell'Anticristo*, cit., pp. 246-247.

²⁶ Id., *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 81.

piazze di Atene, se i veri vincitori risultarono ancora i peggiori, i più bassi, i più volgari microbi della decomposizione fisica? Qui nessuna retorica ci può difendere contro un pessimismo estremo e la disperazione. [...] Abbiamo un unico appoggio: la risurrezione reale»²⁷.

²⁷ V. S. SOLOVIEV, *I tre dialoghi e Il racconto dell'Anticristo*, cit., pp. 144-145.

Il problema fondamentale della mistica cattolica

Fra' Leonard Bajić O. F. M.
(trad. it. a cura di P. Žitko)

Nota del traduttore

La pubblicazione dello scritto Temeljni problem katoličke mistike - presentato in quest'occasione e tradotto per la prima volta in lingua italiana -, è stata originariamente scandita in due parti ed è avvenuta presso la rivista teologica croata Bogoslovska smotra; la prima parte del presente contributo è stata pubblicata nel vol. XVI, giugno 1928, pp. 4-21, mentre la seconda nel vol. XVII, maggio 1929, pp. 42-61.

Fra Leonard Bajić (Vojnić Sinjski, Croazia, 27 novembre 1889 – Stara Gradiška, Croazia, 17 febbraio 1948), l'autore dello scritto, è stato un religioso, mistico e teologo croato, noto per la vastità della sua produzione letteraria e filosofica. La sua bibliografia è composta da un totale di 262 pubblicazioni diverse, prevalentemente in forma di articoli, ma ivi sono compresi anche cinque libri, tra i quali due traduzioni e un libro di preghiere.

L'importanza del presente scritto consiste nell'analisi teoretica, in esso esposta, della mistica cattolica e nella ricerca della causa prima della contemplazione mistica. È stata esplicitata, dallo stesso autore, la necessità della contemplazione per la cognizione e la conoscenza del divino e del manifesto. La sapienzialità della fede, colta dalla teoria teologica, che fra Leonard analizza e alla quale aggiunge le sue personali considerazioni di carattere speculativo, risulta necessaria per un'adeguata capacità conoscitiva dell'intelletto umano.

Il lavoro di traduzione ha presentato alcuni problemi, derivanti principalmente da una complessa sintassi che caratterizza lo scrivere di fra Leo-

nard e dal carattere, in parte, arcaico di alcuni termini, teoreticamente significativi e perciò alquanto rilevanti. Il testo presenta delle parti impegnative e di non facile comprensione; la difficoltà è data sia dal contenuto di quanto esposto sia dalla sua forma che ho cercato di rispettare anche nella traduzione. Le note, presenti nel testo, seguono la forma esatta in cui sono state riportate dall'Autore in originale e, dunque, in molti casi non risultano conformi alle odierne norme editoriali.

* * *

Per quanto riguarda l'attività letteraria di fra Leonard, va menzionato che una delle sue quattro opere maggiori è il libro di preghiere Vjenčić Krista Kralja o, altrimenti Vjenčić molitava na čast Isusa Krista Kralja, scritto su richiesta del santuario Gospa od Zdravlja (Spalato) e in occasione all'enciclica Quas Primas del 11 dicembre 1925, con la quale il papa Pio XI ha stabilito la festa della Solennità di Cristo Re dell'Universo.

Tre anni più tardi, ovvero nel 1928, a Sebenico, presso l'editore Kačić, fra Leonard ha pubblicato la sua ricerca, dal titolo O. Ivan Rozić, franjevac, mučenik i mogući zagovornik pred Bogom, sulla vita del frate francescano Ivan Rozić, martire croato del periodo Ottomano, di cui la narrazione popolare ha mantenuto alcuni ricordi, riportati, appunto, nella monografia e salvati da un progressivo e lento oblio.

Su richiesta di fra Bono Zec, capo della comunità Počasna straža Presvetoga Srca Isusova, fra Leonard ha fatto la stesura, nel silenzio mistico dell'isola di Visovac e in poco tempo, dell'opera Svjetska svećenička zajednica prijatelja Srca Isusova (1930), avente come argomento l'analisi del modo in cui meglio risulta gestire e coordinare le attività di questa nota comunità dei francescani di terz'ordine. Da modello è servita la vita di A. M. Claret de la Touche, i suoi stati mistici e le regole della Svjetska svećenička zajednica prijatelja Srca Isusova.

Dieci anni più tardi, ovvero nel 1940, fra Bajić ha pubblicato la sua quarta opera maggiore, U duhu Katoličke obnove. Idejni prilog k proslavi 1300 godišnje veze hrvatske države sa Svetom stolicom, frutto di un ventennale lavoro presso le riviste Nova revija e Duhovni život. Come si evince dal titolo, la motivazione per la pubblicazione di questa raccolta di saggi è stato l'anniversario degli accordi che lo stato croato ha stabilito con la Santa Se-

de; il papa Pio XII ha proclamato, il 12 giugno 1940, l'Anno santo del popolo croato in onore alla millenaria tradizione in cui lo strettissimo rapporto con l'autorità papale ha contribuito, in modo decisivo, alla formazione dell'identità culturale croata. Tuttavia, il grande giubileo non poteva celebrarsi, come invece era previsto, a causa dello scoppio della Seconda guerra mondiale, ma è stato perciò riproposto e festeggiato trent'anni più tardi (dal 1976 al 1984) e incoronato con lo storico Congresso Eucaristico, tenuto-si presso il santuario mariano Marija Bistrica, il 9 settembre 1984.

La morte di fra Leonard è avvenuta, però, quasi trent'anni prima, in quanto esito di una resa dei conti del regime jugoslavo con la Chiesa croata. Gli agenti dell'UDBA (Amministrazione Sicurezza Statale) sono entrati nel monastero di Majka Božja Lurdska a Zagabria, il 19 aprile del 1947; il giorno dopo, fra Leonard è stato interrogato per la prima volta, dopodiché altre venti volte, fino al 19 luglio dello stesso anno. Assieme a fra Serafin Rajić, fra Matej Vodanović, fra Albert Bukić, fra Jozo Visković e Petar Grabić¹, fra Leonard è stato accusato di spionaggio e per la presunta partecipazione alle attività dell'organizzazione terroristica, con lo scopo di destabilizzare il nuovo stato jugoslavo. Il processo è iniziato il 23 luglio del 1947 ed è durato due giorni, terminatosi il 25 luglio con un verdetto definitivo secondo il quale l'accusato veniva privato dalle sue libertà politiche e personali e condannato a 12 anni di lavoro forzato presso il carcere di Stara Gradiška. Pochi mesi dopo, il 17 febbraio del 1948, fra Leonard è morto di polmonite, in quanto conseguenza delle difficili condizioni di vita presso la struttura dell'ex campo di concentramento ustascia. È stato sepolto nel cimitero Uskoci del carcere Stara Gradiška, senza essere mai stato riesumato.

Raccontano che, di recente, tre sacerdoti si sono incontrati per accordarsi. Avranno parlato di argomenti spirituali del loro servizio. È capitata, a loro, anche la parola 'mistica'. Per caso ci si è trovato anche un quarto sacerdote. Sarà che avrebbe dovuto prima sentire o leggere qualcosa di sconveniente sulla mistica cattolica e così egli, come *deus ex macchina*, ha interrotto loro

¹ Fonte: http://www.gospa-lurdska.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=141&Itemid=43
http://www.franjevci-split.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=797&Itemid=5

che si stavano accordando: lasciate la mistica e non inculcate, con essa, la testa di nessuno. La mistica è un *privilegium* dei santi sugli altari. Voi avete degli impegni spirituali più urgenti...

Ho ricordato l'andamento di questo ingenuo racconto che, purtroppo, potrebbe avere dei sostenitori che considerano la mistica cattolica, assieme al suo eccelso argomento, una sorta di lusso spirituale superfluo.

Per i sacerdoti cattolici la mistica non dovrebbe essere una perdita di tempo, un lusso spirituale o una mera curiosità speculativa. Essa è un ramo indipendente dell'albero generale della dottrina cattolica. Se la teologia è il più alto e il più fecondo ramo del sapere umano, allora la mistica ultraterrena è il suo frutto più bello e più dolce. La mistica è la dogmatica fecondata e fiorita, così come l'ascetica è la morale realizzata. La mistica è, dunque, un ramo della dottrina cattolica integrale. Questo legittima il suo diritto di cittadinanza nel mondo della Chiesa, almeno nella misura in cui esso è riconosciuto da altri rami dottrinali affini. La conoscenza teologica dei preti rimane incompleta, fragile e carente se non viene integrata almeno da uno studio basilare della mistica cattolica.

È la vita stessa a richiedere imperativamente dal sacerdote la conoscenza fondamentale dei principi generali dell'ascetica e della mistica. Secondo la più diffusa opinione dei teologi, la completa perfezione si raggiunge, in modo regolare, nella sua natura mistica. La mistica è, dunque, un impegno importante della nostra personale perfezione ultraterrena. Neanche l'altra opinione, la quale sostiene che alla perfezione cristiana non serve la necessaria grazia mistica, libera il sacerdote cattolico dal sapere essenziale della dottrina mistica. Anzi, glielo comanda il dovere dell'ordine *doctoris in confessionali et pastoris in cura animarum*. «Su mille persone, afferma P. Godinez S. J.², che Dio invita alla perfezione dello spirito, a malapena dieci lo accettano, mentre su cento, che Dio chiama alla contemplazione mistica, novanta nove lo ignorano... a causa della mancanza delle guide spirituali», ovvero dei sacerdoti, istruiti almeno sulla teoria della dottrina mistica. Da un'altra parte³ ho descritto il rapporto che vige tra la vita spirituale, in particolar modo, mistica e il successo delle azioni cattoliche.

² *Praxis theol. Mysticae*, Parigi 1919. p. 219.

³ *Katolički List*, Zagabria 1927. n. 4-7.

La mistica cattolica appartiene, dunque, ad un genere della teologia cattolica. Esaminiamo, ora, il suo particolare volto per il quale essa si differenzia dalle altre discipline dottrinali.

1. *Che cos'è, in realtà, la mistica cattolica?*

Già gli antichi Greci intendevano con la parola 'mistica' (μυστικός) qualcosa di inerente alla fede, allo spirito, al mistero, alla vita morale⁴. Oggigiorno concepiamo il termine nella sua accezione più ampia, ovvero laica, quando diciamo: la notte mistica. Nel senso più stretto parliamo della mistica della liturgia cattolica, della vita completa dello spirito ecc. I teologi cattolici designano, però, con la mistica un ramo specifico della conoscenza teologica che si occupa degli aspetti particolari della vita cristiana ultraterrena. La mistica cattolica, nella sua accezione teologica contemporanea, esamina e studia le forme interne, ultraterrene e misteriose, rese evidenti dalla denominazione stessa della contemplazione mistica. Essa è il centro e la manifestazione più evidente di una ricca e santa vita mistica. Intorno ad essa verte la mistica intera. E anche se, dunque, per la natura stessa della disciplina, c'è una differenza e un notevole disaccordo sulle questioni così importanti della mistica, comunque possiamo distinguere e chiaramente riconoscere, nel suo nucleo, due indirizzi principali, due scuole più importanti per la soluzione dei problemi mistici contemporanei. Alle domande principali: qual è l'essenza della mistica, quali sono i *principia electiva* della contemplazione e il suo *objectum* principale – le due scuole più famose offrono delle risposte, non soltanto differenti, ma opposte.

C'è da ricordare che gli scolastici medievali, specialmente gli scrittori della perfezione spirituale del 16. e 17. secolo, hanno studiato la mistica cattolica nelle sue diverse forme. L'epoca di Pietro d'Alcántara, santa Teresa di Gesù, san Giovanni della Croce è stato il periodo d'oro per la mistica cattolica. Alcuni teologi contemporanei affermano, addirittura, che il ramo mistico della scienza teologica non ha più da progredire dopo san Giovanni della Croce⁵. Quest'affermazione sarà ritenuta da molti esagerata. Però, il fatto è che tutti i sostenitori di entrambe le teorie contemporanee trovano il loro materiale di prova nel pensiero e nell'autorità di per es. san Tommaso, san Bonaventura e

⁴ Cit. la discussione: *Mystique in Revue d'Ascetique et de Mystique*, 1926 janvier (Toulouse).

⁵ Almeno per quanto riguarda la mistica speculativa, lo sostiene anche P. Poulain nella Prefazione della I. edizione delle sue *Des Grâces d'Oraison*, p. CXIX nella X. ed.

soprattutto nelle classiche opere mistiche di san Giovanni della Croce e santa Teresa di Gesù⁶. Tuttavia, i classici, precedentemente menzionati, della scienza mistica non si sono posti queste domande in modo esplicito, ovvero nel modo in cui lo fa l'allenato genio teologico moderno. Perciò notiamo che i pensatori moderni della mistica riconducono le loro opinioni, seppur differenti, al medesimo e già ricordato dottore della Chiesa⁷.

Possiamo, però, nutrire una giustificata speranza che l'attuale fioritura della mistica sarà in grado di rispondere alle domande essenziali e sopraesposte sulla mistica cattolica.

Tra tutte le domande fondamentali, ce ne sono due che in particolar modo interessano entrambe le scuole mistiche moderne. Le domande sono queste: qual'è la *causa efficiens* della contemplazione mistica e qual'è il suo *objectum principale*? Due sono le scuole: descrittiva e speculativa, sperimentale e teologica. La prima si basa sulla teoria della sensazione esperienziale, mentre la seconda sulla propria teoria della grazia, donataci dallo Spirito Santo. La prima si orienta verso il molinismo, la seconda verso il tomismo. Intorno alla prima si raduna la maggior parte dei teologi della Confraternità Gesuita, guidati da P. A. Poulain D.I.⁸ con la rivista trimestrale *Revue d'Ascétique et de Mystique*⁹. Penso che il più importante difensore di questa scuola descrittivo-sperimentale sia il Mnsr. A. Farges¹⁰. Dall'altra parte, alla teoria speculativo-teologica aderiscono quasi tutti i teologi del Ordine di San Domenico, i teologi francescani; ma coloro che l'hanno resa ancor di più nota sono stati il canonico A. Saudreau¹¹, eudista, E. Lamballe¹² e la rivista *L'Ami du Clerge*¹³. I

⁶ L'anno scorso (1926.) 24: VIII. con la lettera apostolica *Die vicesima septima ...* Pio XI. ha proclamato san Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Si cerca di fare lo stesso anche con la sua maestra santa Teresa; bisogna, però, aver paura dell'insuccesso per cause diverse, ma non perché ce n'è una nelle sue opere letterarie.

⁷ Cit. per es. le opere di P. Reg. Garrigou-Langrange O. P. e Mnsr. Farges.

⁸ Morto il 19 luglio 1919. La prima edizione della sua significativa opera *Des Graces d'Oraison* è uscita nel 1901, mentre nel 1922 è uscita la decima edizione, con la prefazione e l'introduzione di J. V. Bainvel, pp. CXX-681. Poulain è il più importante divulgatore della mistica cattolica nel XX secolo.

⁹ In pubblicazione dal 1902, Tolosa, 9. rue Montplaisir e a cura di J. De Guibert, professore alla Pontificia Università Gregoriana.

¹⁰ Cit. la sua opera: *Le Phenomenes Mystiques distigués de leurs contrefaçon humaines et diaboliques*, 2. ed., 2 tomi. Lethielleux-Parigi, 1924. Nel 1925 è uscito anche il suo *Traité de Théologie Ascétique*.

¹¹ Tra le altre sue opere sulla mistica, menziono l'*État Mystique*, uscito nel 1903, in rapporto con P. Poulain. La II. ed., 1921, Amat-Parigi, pp. 380.

capiscuola sono P. Garrigon-Lagrange¹⁴, P. Arinterro¹⁵, Ad. Tauquerey¹⁶; il mensile, invece, è *La vie spirituelle ascétique et mystique*¹⁷.

2. La teoria descrittivo-sperimentale delle apparizioni mistiche

Penso che chiunque riconoscerà a P. Poulain il merito di essere considerato il fondatore di questa teoria; mentre a Mnsr. Farges spetta il merito di averla analizzata e formulata, arricchendola con le sue considerazioni filosofiche. Questo è il motivo per il quale, nell'esposizione della prima teoria, mi soffermo sulla dottrina che questi due principali esponenti hanno sviluppato intorno alla mistica. Cerco di essere il più oggettivo possibile, perciò uso anche la loro forma espressiva.

P. Poulain ritiene mistiche quelle apparizioni spirituali e quegli stati ultraterreni che in nessun momento possono derivare dalla nostra volontà e dai suoi sforzi¹⁸. Lo dico con un esempio: ad ogni cristiano la volontà divina è continuamente evidente, e dipende soltanto da lui se risveglierà, con essa, il senso della fede, dell'amore ecc. Ai cristiani di buona volontà Dio non negherà mai il diritto a queste grazie. Le possiamo chiamare le grazie ascetiche. Le opere supreme, compiute con il loro aiuto, sono del tutto le opere di Dio, perché Egli è, in questo senso, la loro *causa prima*, però sono anche le opere umane, perché noi siamo la loro *causa secunda*. In questa, chiamiamola, grazia divina, noi siamo attivi, in egual misura della stessa grazia.

Diversamente [stanno le cose] con gli stati mistici supremi e le loro opere. In essi non c'è traccia né della nostra fatica personale né dei nostri sforzi. Noi e la grazia divina siamo passivi, soltanto che la grazia opera con l'aiuto particolare di Dio, in altre parole, con il movimento. Per questo, le apparizioni mistiche della vita spirituale sono, nella loro essenza, perfettamente supreme, e – diciamo – più ultraterrene di una grazia ascetica e spirituale e degli esercizi ad esse inerenti, nel senso che la stessa grazia divina è attuata non con il no-

¹² Morto il 3 marzo 1914. A. Saudreau (l. c. p. 12) afferma che il suo testo *La Contemplation* (II. ed. Tequi-Parigi 1913) è il frutto delle impressioni mistiche personali.

¹³ Questa rivista è famosa anche da noi.

¹⁴ *Perfection chrétienne et Contemplation*, Sant-Maximin 1923, tomo 2.

¹⁵ Spagnolo, *Questiones misticas*, Salamanca, 1920.

¹⁶ *Précis de Theologie ascétique et mystique*, Desclée, 5. ed. 1925. p. 48 + 1000 + 32*.

¹⁷ La rivista mensile in 100 pagine, editore Sant-Maximin (Var). Tra i teologi francescani menziono P. L. de Besse (+1910.): *La science de la prière*. Parigi, S. François; P. Longpré: *La theologie mystique de S. Bonaventure*. Guaracchi II. ed. 1927.

¹⁸ *Des Grâces d'Oraison*, 10. ed. p. 1.

stro cooperare, bensì resa possibile con il particolare ed eccellente stimolo di Dio. Noi siamo assolutamente incapaci¹⁹ di raggiungere il dono della orazione mistica e contemplativa in modo esclusivo, ad esempio, con il nostro sforzo, però siamo capaci di perfezionare la nostra orazione con gli esercizi personali, di completarla fino al grado massimo della orazione ascetica, la quale perciò può essere vista come contemplazione attiva ed acquisita (*oratio simplex*). P. Poulain, parlando delle grazie mistiche, aggiunge: esse sono le condizioni mistiche supreme e presuppongono una tale cognizione di Dio e delle cose divine che ad esse non può arrivare nessuno sforzo né impegno che parte da noi²⁰.

Questa cognizione mistica si distingue, in modo essenziale (*specifiche*), dalla cognizione che deriva dal più grande genio e dalla più forte fede attiva. Però, secondo Poulain, che segue Suarez, l'amore mistico non è fondamentalmente diverso dall'amore ascetico, regolare²¹, perciò egli non lo menziona nel contesto della mistica, bensì soltanto come cognizione.

Esprimendosi sugli stati mistici, Poulain intende contraddire la natura interiore di queste apparizioni, o in altre parole, egli vuole scoprirci il contenuto della contemplazione mistica, la quale è l'essenza, il nucleo della mistica e lo fa postulando due 'tesi': I. Dio è l'*objectum* degli stati mistici, che attirano l'attenzione dell'anima mistica, prima di tutto, con l'impronta, l'impressione (di una nuova specie) d'interiore sobrietà, ricongiunzione che essa sente e per questo si chiama la ricongiunzione mistica. La vera differenza tra la sobrietà della orazione ascetica e regolare e lo stato mistico è che in esso Dio non vuole soltanto incitarci a pensare a Lui e a ricordarci della sua presenza, ma ci dona la cognizione mentale ed esperienziale della sua stessa presenza. Nella sobrietà mistica Dio dona e noi sentiamo che stiamo entrando nel vero rapporto con Lui, con la sola differenza che nel grado mistico più basso, che chiamiamo *quietitudo passiva*, questa sensazione di Dio è abbastanza lieve e oscura. Appena l'anima sale al grado più alto della ricongiunzione mistica, anche la cognizione mentale ed esperienziale diventa più evidente e chiara²².

Quattro sono i gradi di questa cognizione mentale ed esperienziale o mistica di Dio. In altre parole: quattro sono i grado differenti della contemplazione

¹⁹ l. c. p. 2.

²⁰ l. c. p. 4.

²¹ l. c. p. 4.

²² l. c. p. 70.

mistica, delle grazie mistiche, che Poulain chiama le grazie che ‘indiano’ (*indéiques*)²³, perché con esse ci immergiamo nella Divinità a differenza delle grazie che ‘non indiano’ (*exdéiques*), con le quali apprendiamo qualcosa al di fuori di Dio. Il primo grado è della ricongiunzione mistica incompleta o *oratio quietudinis*, il secondo è la ricongiunzione completa o semi-estatica, poi segue l’estasi e il quarto: la ricongiunzione metamorfica o il matrimonio dell’anima con Dio²⁴. Nel primo grado della contemplazione mistica²⁵ soltanto la volontà è legata alla contemplazione e ciò in modo passivo, mentre alla ragione e alla fantasia è concesso il riposo. Nel secondo grado dell’orazione mistica, assieme alla volontà anche la fantasia è insita nella contemplazione, soltanto i sensi esterni sono liberi nei loro legami con il mondo esterno. Nell’estasi anche i sensi perdono la loro capacità. Nella ricongiunzione metamorfica vengono meno le esaltazioni estatiche e l’anima è talmente trasformata in Dio, che essa dimentica se stessa e pienamente pensa a Dio e alla sua gloria²⁶.

Ora capiremo, in modo più semplice, la II. tesi che caratterizza la teoria di Poulain, espressa da quanto segue: il segno comune di tutti e quattro i gradi della ricongiunzione mistica è che l’impronta spirituale, la sensazione di questa vicinanza di Dio, viene sentita dall’anima come un qualcosa di interiore, dal quale essa è interamente permeata. Questa sensazione è uguale a quella dell’assorbimento (*imbibition*), unificazione (*fusion*) e affogamento (*immersion*)²⁷. In altre parole: in tutte le fasi della ricongiunzione mistica, in tutti i gradi della contemplazione infusa, l’anima sente, avverte Dio. Essa fa l’esperienza di Dio ed è in Lui affogata, assorbita, non soltanto nel senso teologico della grazia santificante, ma all’interno di se stessa, essa conosce esperienzialmente, avverte Dio con il dono, ad essa concesso, della vicinanza mistica e spirituale²⁸. Questo sentire interiore di Dio si avvicina alla sensazione

²³ l. c. p. 70.

²⁴ l. c. p. 58-9. Questa è una divisione semplice che fanno tutti i teologi in una graduale perfezione della contemplazione. La terminologia deriva da santa Teresa di Gesù.

²⁵ Gli scrittori mistici parlano spesso anche della contemplazione attiva, stante a significare un’osservazione molto semplificata che si è trasformata in uno sguardo spirituale del tutto semplice, in vicinanza di Dio.

²⁶ La dottrina generale di tutte le mistiche.

²⁷ l. c. p. 96.

²⁸ l. c. p. 96.

che abbiamo della presenza del nostro corpo, quando immobili e ad occhi chiusi pensiamo ad esso²⁹.

Questa cognizione esperienziale e la sensazione mistica, assieme all'impronta di Dio e delle cose divine, hanno – logicamente - indotto Poulain alla conclusione che l'impressione mistica e spirituale di Dio presuppone i sensi spirituali simili ai sensi che appartengono all'immaginazione. Le apparizioni mistiche richiedono, in particolar modo, la sensazione spirituale di una vicinanza spirituale come fondamento di altre apparizioni. Anzi, questa vicinanza spirituale è la caratteristica più importante ed essenziale dell'intera mistica, la più evidente essenza della contemplazione. Ancor di più, grazie all'intensità di questa vicinanza spirituale riconosciamo i gradi della grazia mistica; senza di essa, infatti, non c'è la mistica. È da intendersi, perciò, come criterio formale della distinzione tra l'ascesi e la mistica e in essa risplende la luce della mistica cattolica. Chi lo riduce ai riflessi della grazia santificante e ai stimoli regolari dello Spirito Santo, degrada la mistica al grado ascetico – conclude Poulain.

Poulain, dunque, completa la sua teoria sugli stati mistici e sulla contemplazione infusa con la teoria dei sensi spirituali di vista, udito, olfatto e gusto³⁰. Nelle grazie mistiche sentiamo qualcosa di concreto in grado di darci un'impressione oggettiva del fatto che in modo spirituale veramente vediamo, sentiamo, tocchiamo, odoriamo e gustiamo Dio e le cose Divine. Soltanto che è il senso del tocco spirituale a caratterizzare ogni apparizione mistica, mentre gli altri sensi seguono i gradi della perfezione di queste stesse grazie mistiche.

Dal momento in cui la sensazione del tocco interno tra Dio e l'anima mistica fonda anche l'esperienza fondamentale di tutte le fasi della contemplazione mistica, Poulain riesce a riassumere, in seguente modo, la fisionomia dell'unificazione mistica: quando questa unificazione non è eccessivamente stretta (come ad. es. nel primo grado contemplativo. Mia osservazione), noi (l'anima mistica) assomigliamo all'uomo che si trova accanto ad uno dei suoi amici (accanto a Dio), però entrambi tacciono e si trovano in un luogo completamente oscuro. Non vedono l'un l'altro, non sentono, ma odono, avvertono di essere lì, uno accanto ad altro, e ciò grazie a [questo particolare] tocco,

²⁹ l. c. p. 98.

³⁰ l. c. p. 93.

perché si sono, appunto, stretti le mani. L'un l'altro pensa e lo bacia³¹. Come si sviluppano gli stati mistici e la contemplazione progredisce, così si risvegliano anche gli altri sensi spirituali, e più tardi, la visione.

Questa è, ecco, molto brevemente, l'essenza della personale teoria di Poulain, con la quale egli spiega la natura e il contenuto essenziale delle apparizioni mistiche e della loro forma decisiva: la contemplazione infusa. Tre sono gli importanti e principali contenuti di questa teoria descrittiva di Poulain: 1. Gli stati mistici e spirituali sono assolutamente impossibili senza un particolare e del tutto eccezionale stimolo Divino, che è sopra la grazia e che Egli ci dona nella grazia delle virtù cristiane infuse e dei doni dello Spirito Santo. 2. L'essenza di queste grazie mistiche, le quali si fanno evidenti, nel modo migliore, nella contemplazione infusa, è che queste sono la sensazione oggettiva ed esperienziale di Dio e delle cose Divine. Nella contemplazione l'oggettiva presenza Divina viene veramente toccata dalla sensazione spirituale. 3. La sensazione del tocco interno di Dio non può essere spiegata senza ricorrere ai veri sensi, mentali e spirituali.

Successivamente e alla fine della descrizione di questa teoria, esporrò delle conclusioni teoretiche e pratiche, che la seguono, ma tenendo in conto la perfezione cristiana.

Passiamo, ora, alla seconda fase di questa teoria di Poulain, la quale è stata elaborata, dopo la guerra mondiale, dal filosofo Mnsr. Farges. La possiamo chiamare

3. Teoria filosofico-psicologica

Nella sua essenza, questa teoria è uguale alla teoria descrittivo-sperimentale di Poulain. Pochi sarebbero in grado di proseguire oltre la teoria di P. Poulain, per la sua efficace esposizione della credibilità dei fatti mistici, assieme alla sua personale, sintetica e fondata interpretazione [degli stessi]. In realtà, Mnsr. Farges ha cercato, con il suo talento filosofico³², di scolasticizzare la teoria di Poulain.

³¹ l. c. p. 101.

³² Mnsr. A. Farges (docteur en Philosophie et en Theologie, docteur, honoris causa, de Louvain, lauréat de l'Académie Française, ancien directeur à Sanit-Sulpuce et è l'Institut Catholique de Paris) tra le altre opere, ha pubblicato *Études Philosophiques* in nove tomi, premiati dall'Accademia francese.

Con il suo libro *Les Phénomènes Mystiques*³³, come lo conferma anche il contrario *L'ami du Clerge*³⁴, Mnsr. Farges ha sistemato tutto il materiale di prova della sua scuola in una sintesi organica, della quale dovranno tenere conto, in anticipo, non soltanto i suoi seguaci, ma anche i suoi leali oppositori³⁵. Nelle sue *Apparizioni mistiche*, Mnsr. Farges si immerge più in profondità nella loro essenza di quanto lo fa P. Poulain. Cercando le determinazioni fondamentali degli stati mistici e analizzando la contemplazione mistica, egli si sofferma su alcune teorie psicologiche della filosofia cristiana, in modo da poter, *per analogiam*, porre dei fondamenti di una [particolare] interpretazione degli atti mistici. Per comprendere meglio la sua, nei tempi più recenti, veramente originale teoria della mistica cattolica, menzionerò qualcosa di [quello che] ho precedentemente affermato.

San Tommaso ci insegna: «In hac etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest»³⁶. Santa Teresa, nella sua *Vita*, scritta – per di più – per mano sua, riporta: «La presenza così vicinanza di Dio mi sembrava improbabile, però mi risultava comunque impossibile non crederci che lì c'era Dio, perché con lo sguardo chiaro ho visto la sua reale presenza»³⁷. Anche san Giovanni della Croce, il maestro religioso della teologia mistica dice: «Le cognizioni mistiche sono l'impronta misteriosa del tocco Divino, che accade nell'intima profondità dell'anima. L'anima avverte e sente Dio stesso, ma non senza dubitarne, con la pienezza e la chiarezza della sua gloriosa e beata osservazione»³⁸. Con le simili parole tutte le anime descrivono la loro esperienza mistica e ci tramandano i loro doni spirituali per mezzo dei loro scritti.

A qualsiasi lettore cattolico di queste affermazioni risulta chiaro che in esse si parla di un qualcosa di misterioso, che i teologi cattolici chiamano le esperienze mistiche³⁹. Gli stessi testimoni diretti e i portatori di questi ecce-

³³ Vedi nota n. 9.

³⁴ Anno 1926, n. 33, p. 517. Questa rivista esce a Langres ogni giovedì in 32 pagine.

³⁵ Mnsr. Farges afferma nel sottotitolo che scrive secondo i principi di santa Teresa, proclamati da Congresso Carmelitano a Madrid nel 1923; ho portato le conclusioni in *Sacerdos Christi*, 1923., n. 12.

³⁶ I-II, q. LXIX. a. 2.

³⁷ *Vie*, p. 179. Edizione Beauchesne 1922.

³⁸ *Montée*, II. ch. 26.

³⁹ Le chiare impressioni mistiche si possono notare anche nella pia vita spirituale della monaca del Terzo ordine regolare di san Francesco Ivka Živalj († 1892) di cui la vita mistica è

zionali e ultraterreni doni, accanto all'atto stesso della grazia, potevano richiamarli alla memoria ed esplorarli, che cosa sono e come sono queste insolite apparizioni spirituali⁴⁰.

La stessa domanda si pone anche a noi, semplici mortali. È chiaro soltanto che queste grazie mistiche offrono alle anime pie una conoscenza mistica e di fede, assieme all'amore, che sono i doni molto più grandi di una semplice, anche se la più viva, fede e dell'amore. Come nasce, nell'anima, questa conoscenza mistica e l'amore? Mnsr. Farges risponde: alla cognizione mistica di Dio, l'anima non arriva per merito di alcun'attività naturale della ragione. Le rappresentazioni naturali della ragione o le idee non hanno alcun ruolo nelle apparizioni mistiche spirituali. Esse non possono essere nessuno specchio o le immagini dirette tramite le quali ci risplenderà una conoscenza mistica ed esperienziale. Anzi: le idee astratte e di aiuto non soltanto non possono essere inclini all'esperienza contemplativa, ma la abbassano alla categoria di un ordine ascetico inferiore ed essenzialmente diverso, mentre, al contrario, la cognizione mistica è diretta ed è esperienziale⁴¹. Ancor di meno ci è permesso di sostituire la contemplazione mistica con un qualche stato dei sensi o con il piacere dell'amor Divino, nel quale - come dall'effetto alla causa - potremmo dedurre la presenza mistica di Dio. Anche se l'esperto conoscitore degli stati mistici più profondi, san Bernardo⁴², volentieri deduce le prove delle grazie mistiche dalla logica dei sensi e del cuore, comunque il Mnsr. Farges, queste prove del cuore, in ogni caso, definisce soggettivistiche, che i non credenti riconducono alla mera illusione. Al contrario, la fonte di tutti i doni mistici è la realtà oggettiva e intuitiva della diretta presenza di Dio, la quale esclude perfino l'ombra del labile soggettivismo⁴³.

Il Mnsr. Farges non si sofferma sulla parte negativa della propria speculazione sulla apparizioni mistiche. Egli si sente molto più forte nell'edificare la parte positiva della sua robusta teoria, di cui essenza esaustiva viene da lui esposta alla fine dell'opera e intitolata *Sintesi e conclusione* nella quale tutta

stata descritta dal teologo francescano fra Ivan Dr. Marković nel suo *Cvijéce*, Zagabria, 1901, pp. 245-321. Questa è l'unica anima mistica riconosciuta nella nostra patria.

⁴⁰ Per questo ci danno, qualche volta, delle spiegazioni non del tutto chiare e contraddittorie, perché in esse si servono di conoscenza naturale.

⁴¹ *Les Phénomènes Mistiques*, tomo I, p. 93.

⁴² Cit. Tauquerey: *Précis de Theologie mystique*, p. 873. Il Santo Maestro scrive: "Non è che con i miei sensi conosco, in me, la vicinanza dello sposo Divino, bensì con i movimenti del mio cuore..." (Serm. in *Cant.* 76. 5-6).

⁴³ l. c. pp. 94-5.

l'analisi delle meraviglie interiori e mistiche viene ricondotta alle tre determinazioni importanti.

Gli stati mistici e la contemplazione mistica sono: 1) la cognizione esperienziale del Divino, conseguita per il tramite delle impressioni infuse in modo angelico (*par especes impresses infuses*), senza, però, alcuna astrazione dalle immagini sensibili *in phantasmate*, come invece sarebbe richiesto dalla condizione odierna della nostra natura. 2) Queste sensazioni infuse o le impronte divine, i tocchi [Divini, appunto,] producono la sensazione intuitiva e oggettiva della presenza di Dio o di qualche altro oggetto supremo, e non sono soltanto un sentimento soggettivo e immaginativo della presenza Divina. 3) L'anima è del tutto consapevole di questo agire divino e lo riguarda, mentre di esso si è sempre inconsapevoli nei percorsi regolari della grazia.

Quando la contemplazione infusa e l'unificazione mistica raggiungono i gradi più alti della loro perfezione, in quel momento questa sublime trasformazione mistica viene a rivelarsi anche esteriormente nelle estasi, visioni, levitazione ecc⁴⁴.

In questi tre punti è esposta l'essenza della teoria psicologica di Mnsr. Far- ges, in cui egli, senza alcuno scrupolo, vede la soluzione di tutti i problemi fondamentali della mistica cattolica.

Chiariamo meglio, però, alcuni punti che si riconducono alla

4. *Cognizione esperienziale di Dio.*

La sana ragione e la fede ci dicono che possiamo, secondo le esigenze della nostra natura spirituale nell'orazione e al di fuori di essa, presupporre in noi Dio nell'immaginazione o, in modo ancor di più perfetto, nell'ideato. Questa rappresentazione di Dio non lo rende più presente, ma solo il fatto che egli è in modo naturale presente ovunque e in ogni luogo *per essentiam, per potentiam et per omniscientiam*. In modo particolare e sublime, Dio è presente nelle anime cristiane con il suo dono della grazia santificata. Però, della naturale e sublime presenza di Dio nella nostra anima non siamo consapevoli né la sentiamo, ma la deduciamo con il ragionare logico di una sana mente e di una sublime rivelazione. I teologi espongono questa questione fondamentale della mistica cattolica [in modo seguente]: si può affermare che Dio, scegliendo, dona alle anime questa nuova ed eccezionale grazia, in modo da poterla possedere non soltanto nell'immaginazione, nell'ideato o nella grazia

⁴⁴ l. c. II. vol. p. 318.

santificata, o [le anime] la avvertono realmente ed oggettivamente, sentono e vedono la presenza oggettiva di Dio? In altre parole: è possibile che anche sulla terra le anime, che sono nella perfezione mistica, godono del diretto e reale possesso di Dio, consapevoli, per il tramite del tocco spirituale e della vista, della presenza Divina che in loro⁴⁵? Ciò risulta ancor più chiaro in questo esempio: nella notte più buia, madre e figlio si riconoscono tra di loro grazie alla reale presenza dell'abbraccio genitoriale. Possono le anime, nelle grazie mistiche, avere una simile e reale presenza del Divino ed avere una cognizione intuitiva di essa?

Mnsr. Farges cerca di affermare, come si suol dire – in tutti i modi, che questo diretto ed esperienziale possesso e la cognizione di Dio nelle persone mistiche è sostanzialmente uguale al possesso paradisiaco di Dio, soltanto che in terra c'è il suo primo grado, mentre in cielo è in perfetta misura. La prova principale delle proprie affermazioni egli trova nella sua personale concezione delle affermazioni fattuali e delle descrizioni [degli stati mistici tramandateci] delle anime mistiche. Nelle loro descrizioni dei doni mistici lui vede le chiare prove del fatto che, nella contemplazione mistica, Dio o qualche altra cosa sublime è presente nell'anima in modo direttivo, diretto, reale e oggettivo, e che essa li tocca spiritualmente e in modo mistico, almeno in modo in cui lo fa per es. nella notte l'amico con la stretta di mano. Mnsr. Farges, nella successiva spiegazione della sua teoria, espone soltanto questa differenza, vale a dire che nell'anima mistica non è presente la natura di Dio, come essa è in se stessa, bensì soltanto la sua immediata attività. Santi sono, nei cieli, coloro che partecipano alla natura Divina non creata, e guardano ad essa, essendo in essa. La ragione dell'anima viene, nella contemplazione, avvertita dell'agire generato di Dio, e in essa la persona mistica conosce l'agire della natura Divina, mentre rimane all'oscuro di ciò che essa 'è' in se stessa⁴⁶.

Mnsr. Farges è alquanto consapevole dell'enorme difficoltà che contro la sua affermazione sulla cognizione esperienziale e diretta di Dio pone la dottrina scolastica, secondo la quale la ragione umana, nella sua cognizione, dipende dalle immagini sensibili precedenti e dalla fantasia. Però, comunque, a lui non risulta sufficiente alcuna capacità sensibile né razionale che fungerebbe da presupposto di una chiara sperimentazione mistica di Dio. Anzi: secondo lui, nemmeno la più forte e regolare illuminazione risulta in grado di

⁴⁵ Cit. l. c. p. 70.

⁴⁶ l. c. p. 85.

spiegare la sensazione intuitiva del Divino; [l'illuminazione] è immessa nell'anima dai doni della saggezza e della ragione da parte dello Spirito Santo: ma niente di ciò che, in qualsiasi sua forma, presuppone anche il minimo della partecipazione regolare di qualsiasi potere, nemmeno gli stessi ideati, essi stessi miracolosamente infusi⁴⁷.

A che cosa ricorre, a questo punto, Mnsr. Farges, per poter trovare la soluzione fondamentale e completa della sua insistenza sulla cognizione esperienziale e mistica? Nell'insufficienza degli ideati supernaturalizzati e naturali, egli deve chiamare in aiuto, in modo miracoloso, le nuove idee infuse da Dio, in grado di spiegargli a sufficienza la cognizione mistica ed intuitiva di Dio e delle cose divine? Lui prontamente rifiuta gli ideati infusi, per la loro insufficienza, e ora si rivolge alla teoria filosofica della cognizione sensibile e naturale dell'uomo per trovarci la via verso la soluzione della cognizione mistica. A Mnsr. Farges la sensazione sensibile offre la chiave per la comprensione della sensazione spirituale⁴⁸. Come?

Secondo la teoria tomista, noi conosciamo prima la realtà sensibile in modo diretto, intuitivo, impresso (*species impressa*), e poi creiamo nella mente un ideato di questa cosa sensibile (*species expressa*): *cagnosendo exprimit*. Dunque, prima la conoscenza sensibile, poi l'ideato ad essa relativo. *Species impressa* è l'impressione (*touche, empreinte, impressio*), che viene portata dall'oggetto sentito e lasciata nei sensi, che la avvertono. Essa è il riflesso, la passività nel senso ad esso relativo; questa passività si genera nei sensi in presenza dell'oggetto. Dunque, *species impressa* è qualcosa di completamente diverso dalla *species expressa*, l'ideato. La prima è una conoscenza cosciente e sensibile, mentre la seconda è un suo concetto astratto. Essa è un'espressione mentale ancor prima di una conoscenza sensibile acquisita. La precedente conoscenza sensibile, ovvero la sensazione esterna degli oggetti materiali non la necessitano⁴⁹. La stessa teoria è valida anche per i sensi interni e nondimeno per la coscienza mentale⁵⁰. Con ciò la conoscenza sensibile, la cognizione fantastica e la coscienza mentale non sono il risultato di un pensare discorsivo, non sono nemmeno la conoscenza ideata, astratta, ma intuizione, con la quale prima di astrarre sentiamo l'operare dell'oggetto pre-

⁴⁷ l. c. pp. 78-80.

⁴⁸ l. c. p. 383.

⁴⁹ l. c. p. 384.

⁵⁰ l. c. p. 385.

sente. Intuitivamente, in questo solo operare vediamo che l'oggetto sussiste⁵¹. «Un simile caso è evidente», continua Msgr. Farges, «anche con la sensazione spirituale di Dio, ovvero con l'impressione divina che rappresenta l'essenza della contemplazione, che si svolge nel luogo più intimo della nostra coscienza, dove Dio ci si trova più vicino di quanto non lo siamo noi a noi stessi. *Species impressa* – che traduco con l'impressione (*empreinte*) o il tocco divino (*touche divine*) per una più facile compressione – è sufficiente per produrre la sensazione della vicinanza di Dio, che opera nel profondo dell'anima: questa è precisamente la cognizione mistica che non necessita di alcuna *species expressa* o dei concetti astratti. È sufficiente avvertire l'impressione divina, il tocco del divino Agente per poter comprendere, in questo stesso agire, la sua presenza»⁵². Questa intuitiva ed esperienziale cognizione di Dio, può essere successivamente compresa dall'anima dalla sola sensazione e con l'aiuto dei concetti astratti, però nella sola sensazione del Divino questi non sono necessari. Essi appaiono e nascono, in modo regolare, presso le anime mistiche, dalle impressioni divine, però sono più o meno confusi, oscuri e non sono da Dio infusi, ma sono la conseguenza naturale dell'umana ragionevolezza⁵³. La contemplazione, dunque, cerca e presuppone, come suo *principium electivum*, le impressioni divine (*species impressa, touche divine*) e non necessita, in alcun modo, i concetti astratti (*species expressa*).

Nella sua definizione degli stati mistici e della contemplazione cristiana, Msgr. Farges ha esplicitato che la cognizione mistica in terra è come il guardare angelico (*quasi-angélique*) in cielo. Però, comunque, ci sono delle differenze importanti tra di loro. La cognizione esperienziale, nella mistica, tra Dio e l'anima richiede necessariamente il *medium* d'intuizione, ed esso è la *species impressa*, mentre i beati in cielo non necessitano né la *species impressa* né la *species expressa*. La seconda differenza consiste nel fatto che i beati nel Paradiso guardano, faccia a faccia, la stessa natura non generata di Dio, però le anime mistiche, nella fase iniziale della contemplazione, avvertono l'agire creato della natura divina, nella sua fase perfetta, e vedono questo agire miracoloso, mentre la natura di Dio è sempre inconoscibile in *statu viae*, tranne forse in alcuni casi del tutto particolari o del tutto miracolosi di

⁵¹ l. c. p. 386.

⁵² l. c. p. 386-7.

⁵³ l. c. p. 387.

Mosè e san Paolo l'Apostolo⁵⁴. Ma la somiglianza tra l'intuizione paradisiaca e mistica sta nel fatto che l'anima oggettivamente sente quest'ultima, la tocca, gode in essa l'esperienza di Dio, e la sua fede nella contemplazione è senza concetti astratti ed è trasparente nel senso vero⁵⁵.

Mnsr. Farges permette, volentieri, che la luce divina di un'alta fede ascetica, questa luce particolare con la quale i doni dello Spirito Santo illuminano la creatura spirituale: saggezza, ragione e conoscenza, indirizzano la sua particolare attenzione a qualsiasi verità o a qualche sua conclusione. Queste creature spirituali e illuminate possono, grazie alla forte ed inusuale influenza di questa luce divina, sentire gli impulsi molto intensi della fede e dell'amore e con questi guadagnare qualcosa di simile ad una cognizione esperienziale delle cose Divine, però per Msgr. Farges questo è soltanto una preparazione e una guida verso gli stati mistici, e in nessun modo una contemplazione mistica⁵⁶.

Ciò che segue - logicamente - da questa teoria è che tutti gli stati mistici devono essere coscienti. La contemplazione mistica è infusa, passiva, *supernaturalis*, il che significa che è *experimentalis*, *manifesta* ed *evidens* o in altre parole: cosciente. L'anima sente coscientemente i suoi stati mistici e la loro passività⁵⁷.

Ecco, alla fine, il riassunto dell'intera teoria di Farges:

La contemplazione mistica è: 1. l'intuizione suprema e spirituale, e non materialmente sensibile. Possiamo compararla, anche se soltanto lontanamente, con le sensazioni esterne, che toccano immediatamente i loro oggetti. 2. Questa intuizione è pura, ovvero esclude qualsiasi ricerca, il ragionamento, il pensiero, anzi può esserci senza alcun'immagine sensibile. 3. L'intuizione è esperienziale e al pari della sensazione, osserva l'oggetto reale e presente, non astratto, e ciò in modo immediato, non servendosi di alcun ragionamento. 'Sentire il Divino' sta sempre per un'eretta, esperienziale intuizione del Divino, e non per una qualche sensazione che segue questo sentire. I sensi del Di-

⁵⁴ l. c. p. 389.

⁵⁵ «Ce medium ou espèce impressée dans la sensation du divin... est il une traduction plus exacte du témoignage unanime des saints mystiques, nous affirmant que, pour eux, Dieu est non seulement pensé, dans un concept abstrait, mais encore senti, touché, expérimenté dans une expérience ineffable, et que leur foi en est devenue transparente et sans raisonnement», l. c., p. 39.

⁵⁶ l. c. p. 391.

⁵⁷ l. c. p. 55.

vino, anche se i più forti, possono essere soltanto una preparazione per l'intuizione sensibile, la quale è *simplex intuitus*. 4. L'oggetto di questa intuizione è trascendentale, divino. L'oggetto della sua contemplazione mistica è l'agire divino creato nell'anima mistica, ovvero Dio stesso. Questo agire divino non è sempre chiaro, però è evidente almeno quanto la presenza di qualcuno, quando fisicamente agisce su di noi. 5. Questa intuizione è passiva, non autovolitiva, però l'anima n'è consapevole⁵⁸.

La risposta definitiva che questa teoria offre di fronte alle due domande fondamentali della mistica cattolica è la seguente:

La causa *efficiens vel principium elicitivum* degli stati mistici e della contemplazione infusa è la *species impressa*, ovvero l'impressione, la sensazione, che anima sente dalla presenza di Dio. L'*objectum* principale della contemplazione mistica è la presenza oggettiva di Dio, che l'anima sente più vicina di quello che essa è nei confronti di se stessa. In questa presenza mistica di Dio, l'anima ha una cognizione esperienziale delle cose divine. Dalla cognizione esperienziale delle cose divine scorre nell'anima la luce divina infusa, assieme all'amore, senza alcuna collaborazione della forza naturale della ragione.

5. *Le conseguenze teoretiche e pratiche di questa teoria.*

Appena ci immergiamo più a fondo di questa teoria sperimentale e psicologica delle opere mistiche, seguono uno dopo l'altro, da questa generica rassegna, queste conclusioni alquanto importanti e inerenti alla perfezione cristiana.

1. Sono mistici quegli stati supremi della perfezione spirituale in cui sia l'anima sia la grazia delle virtù e dei doni dello Spirito Santo sono del tutto passive. Attiva è soltanto la nuova e particolare grazia e l'impressione Divina. Descriviamo al meglio le fasi mistiche quando diciamo che in esse Dio 'fa tutto'. Al contrario, gli stati ascetici sono quegli stati della vita spirituale in cui l'anima mantiene una parte della sua partecipazione attiva. Nella vita attiva o ascetica, l'anima è consapevole della propria attività, ma nella mistica essa è consapevole della sua assoluta passività. Per questo motivo le grazie mistiche non sono, per se stesse, meritevoli, perché non sono, da parte nostra, *actus vitalis*, ma si tratta soltanto di *passio vitalis* e per questo sono indirettamente meritevoli.

⁵⁸ l. c. pp. 61-62.

2. C'è una notevole differenza tra l'ascesi e la mistica. Nell'ascesi abbiamo la cognizione di Dio in concetti astratti, mentre nella mistica ciò accade senza di essi, con un'impressione e un tocco divino, immediato, più misterioso, ma anche oggettivo. Infine, nell'ascesi facciamo tutto noi, mentre nella mistica tutto fa Dio. Dunque, esse sono da intendersi come due mondi diversi della vita spirituale, che mai si incontrano sulla strada per il Paradiso, ma camminano una accanto all'altra.

3. Questi due mondi separati della vita spirituale creano due modelli della perfezione cristiana, due santità divise: la perfezione cristiana ascetica e mistica, la santità ascetica e mistica. La prima è la santità semplice, ordinaria, alla quale Dio chiama con l'ordine dell'amor perfetto di se stesso e dell'altro. Il percorso verso questa santità è lungo e faticoso. La seconda, vale a dire la santità mistica è inusuale, eccezionale, fuori o accanto alla via della perfezione ordinaria. Il suo percorso è più breve e dopo la fase spinosa, esso rimane cosparso soltanto di rose dei piaceri mistici. Sui nostri altari e in cielo, due sono i tipi dei santi: i santi ascetici e mistici. Dio concede le grazie ascetiche a tutte le anime di buona volontà, mentre le mistiche soltanto ai rari e ai scelti. Da parte dell'umano non c'è un vero ponte tra l'ascetica e la mistica. Gli stati mistici non possono essere il merito di un determinato senso, ma sono, per così come sono, i doni *gratis* dati.

4. La grazia santificante, che riceviamo nelle virtù infuse e nei doni dello Spirito Santo, non ha un legame diretto con la contemplazione infusa. Essa è [da intendersi] come un agire del tutto straordinario, anzi miracoloso, dei nuovi e completamente straordinari stimoli Divini. Volere le grazie mistiche o prepararsi per esse è, perciò, presuntuoso. Esse sono fuori dalla via della nostra santità.

6. *La teoria teologica*

Passiamo alla seconda teoria e vediamo le sue posizioni di fronte al problema fondamentale della mistica cattolica. Vediamo i suoi principi base, con i quali essa comprende le apparizioni mistiche della vita spirituale, e le conclusioni, che essa applica nella parte pratica della perfezione suprema. Nella studio delle impressioni mistico-contemplative possiamo, col pieno diritto, chiamarla teoria teologica.

Premetto, fin da subito, che il punto di vista della teoria teologica sulle diverse questioni fondamentali della mistica cattolica è opposto a quel tipo di

teoria di cui posizioni sono state espresse nella prima parte di questo articolo. La prima è una comprensione puramente filosofico-psicologica delle apparizioni mistiche e si fonda sulle impressioni di certe persone contemplative, o per meglio dire: questa prima opinione intende chiarire e spiegare, con le sue proprie teorie psicologiche sulla cognizione umana, gli accadimenti sovranaturali e misteriosi che noi notiamo nel più alto sviluppo della vita spirituale. La teoria teologica, invece, chiarisce e illustra diversi atti mistici importanti in luce della dottrina teologica della grazia, delle virtù, della perfezione cristiana, e specialmente con la dottrina sui doni dello Spirito Santo.

Nei tempi più recenti, questa diversa via, altrimenti detta teologica, viene seguita, nella mistica e accanto ad altri, anche da: bollandista De Smedt⁵⁹, A. Saudreau⁶⁰, dalla rivista sacerdotale *L'ami du Clergè* e dal suo collaboratore eudista O. E. Lamballe⁶¹, però mi sembra che oggigiorno i difensori più validi sono i domenicani P. Arinterro e O. Garrigou-Lagrange⁶².

I paladini della teoria teologica concordano su tutte le principali questioni della mistica. Anche a me piace questa seconda via – cosa che sarà notata dal lettore stesso – e perciò ne darò, di seguito, un quadro [preciso] e la argomenterò con le considerazioni personali⁶³.

7. *L'organismo umano ultraterreno*

Nello studio della vita ultraterrena, i teologi giustamente affermano che il dono Divino della grazia santificante – la quale è il germe e il nucleo di tutta la vita ultraterrena – non danneggia e non demolisce la natura umana, ma al contrario, la nobilita oltremisura e la innalza alle sfere ultraterrene. La grazia veramente purifica la natura storpiata dalle escrescenze del peccato originale e con ciò aiuta lo sviluppo delle sue proprietà, sane e naturali. La vita spirituale

⁵⁹ Ch. De Smedt, S. J. bollandista: *Notre vie Surnaturelle*, III. ed., 2 vol., Bruxelles 1919. (A. Dewrit). Cit. I. vol. pp. 513-526.

⁶⁰ Questo scrittore, tuttora fecondo, si è distinto, in modo particolare, nella divulgazione del secondo indirizzo, contro le nuove teorie di O. Poulain.

⁶¹ A. Saudreau testimonia che l'eudista Lamballe ha personalmente vissuto le grazie mistiche e che la teoria di Poulain, secondo lui, «era sbagliata e incoerente». (*L'État Mystique*, II. ed. p. 12)

⁶² Ho già riportato le loro opere.

⁶³ La razza latina ha dato e tuttora dà alla Chiesa una percentuale altissima dei Santi e dei Beati; non sorprende, dunque, che ad essa appartengono i maestri eccellentissimi della teologia mistica.

è insita nella natura umana⁶⁴. La grazia è aggiunta alla sua natura. Il Creatore è lo stesso, sia della natura che della grazia. Non sarebbe conforme all'omnisaggezza di Dio se nella stessa natura [umana] il suo agire definitivo demolisse quello primo e [per di più] iniziale. Perciò non sorprende che nella natura umana e nel dono della grazia notiamo un'armonia meravigliosa che sorge da un certo parallelismo nel processo d'edificazione tra la vita terrena e ultraterrena⁶⁵. In realtà, un cristiano ha due nature, due vite separate. La prima fa di lui un essere razionale, la seconda lo fa partecipe dell'essere non creato di Dio⁶⁶.

Le caratteristiche importanti della natura umana sono la ragione e la volontà. Ma anche la grazia dona all'uomo una nuova cognizione ultraterrena e nobilita la volontà con l'amore supremo. La fede è, nel cristiano, la ragione ultraterrena e l'amore è la volontà ultraterrena. Dalla natura umana sorgono la cognizione e la percezione sensitiva. Queste capacità sono governate dalle virtù naturali e morali. Ma anche dall'altra natura, dalla grazia santificante, sorgono non soltanto le virtù teologiche, ma anche quelle morali e ultraterrene che dirigono la nostra intera vita morale e pratica in direzione dello scopo supremo, indicato dalla fede. Con questo e nei limiti delle sue possibilità, la natura arricchisce i singoli con gli eccezionali doni del talento e della genialità. Ma anche la grazia santificante dà a tutti i suoi ammiratori i doni dello Spirito Santo. Questi doni particolari infondono una genialità ultraterrena e divina in quelle anime che, con l'accentuata modestia e con il perfetto accostamento alla volontà Divina, riescono a sfruttare tutto il loro tesoro nascosto.

Dunque, l'edificio dell'organismo umano ultraterreno è composto dalla grazia santificante di una salda e teologica virtù, assieme ai doni dello Spirito Santo. Tutte queste parti, di cui è composto l'organismo supremo, vengono concepite dalla teoria teologica come presupposti della sua tradizionale interpretazione di tutte le importanti apparizioni mistiche. Il loro ruolo decisivo per la perfezione mistica fa sì che dobbiamo prestare una particolare attenzione a ciascuno di questi doni ultraterreni.

⁶⁴ Questa verità di fede è stata sviluppata, con grande maestria, da Scheeben: *Slava milosti Božje* (trad.), Sarajevo, 1908.

⁶⁵ Cit. A. Lemonnyer: *Les trois sortes d'oraison* in *Revue Apologetique*, 1. maggio 1924.

⁶⁶ II. Petr. I, 4.

8. *La grazia santificante e la vita mistica.*

L'assoluta supremazia della grazia santificante non sarà mai messa in evidenza, in modo sufficiente, nella teoria teologica delle apparizioni mistiche, a prescindere dal suo affermarsi nella perfezione ascetica o mistica. La grazia decisamente supera non soltanto la natura umana, ma anche quella creata e angelica. Tutte le energie naturali, assieme alle forze angeliche, non possono in alcun modo competere neanche con il più piccolo dono della grazia Divina. La grazia e la natura sono due imperi del tutto separati, divisi da un enorme abisso che gli uomini non possono travalicare⁶⁷. Anche gli angeli sono, per la grazia, i cittadini di Dio. La grazia è, dunque, nella sua essenza, di un ordine diverso, più alto, ultraterreno rispetto a qualsiasi altra natura.

È importante sottolineare che la grazia fa dei cristiani, in realtà, dei partecipanti della stessa natura Divina, per la quale Dio è in quanto Dio. Per la grazia, la vita Divina scorre nella natura umana. Con ciò la vita Divina è, allo stesso tempo, anche la vita umana. La grazia riorganizza, in modo supremo, la natura dell'uomo. In essa l'uomo nasce in un modo del tutto nuovo. Nasce da Dio⁶⁸. Per la grazia, Dio e l'anima sono così tanto uniti che la santissima natura Divina, veramente e oggettivamente non creata, dimora nella natura umana creata – *modo participato*. La grazia è il vestito da matrimonio con il quale si va alla cerimonia nuziale⁶⁹.

Non dimentichiamoci che la grazia santificante dà all'uomo una vita nuova, ma anche la vita suprema è l'attività, l'evoluzione. È necessario, dunque, che anche la vita della grazia abbia la sua età infantile, giovanile e matura. La completa maturità della grazia indossa l'abito nuziale mistico. La conferma che questa non è un'affermazione *a-prioristica* sta nel fatto che anche per es. san Giovanni della Croce o Santa Tereza di Gesù, nelle loro descrizioni delle apparizioni mistiche più evidenti, testimoniano la loro personale esperienza ed affermano che queste sono del tutto ultraterrene⁷⁰ e che hanno un significato divino e che in esse l'anima si trasforma⁷¹ in Dio e celebra il fidanzamen-

⁶⁷ Cit. Lc. 16, 26.

⁶⁸ Le Epistole di san Giovanni Apostolo evidenziano il rapporto ultraterreno tra Dio e uomo.

⁶⁹ Mt. 22, 11.

⁷⁰ Cit. S. Thérèse: *Oeuvres*, tomo II. p. 295.

⁷¹ L'«Union trasformante» è il nome generico del grado più alto della contemplazione. Il carmelitano O. Gabriel, nel testo *La vie spirituelle* (maggio, 1927) prova che l'«union trasformante», nella dottrina di san Giovanni della Croce, è l'apice della perfezione cristiana.

to e il matrimonio⁷² con lo Sposo celeste. Ma non dobbiamo, forse, esprimerci sul mistero in stessi termini anche quando parliamo della grazia santificante nel suo stato iniziale o ascetico? L'anima festeggia il fidanzamento e il matrimonio con lo sposo celeste anche nella grazia ascetica⁷³. Dunque, la stessa grazia santificante è la base e il nucleo di tutta la vita spirituale, nello stesso modo in cui è sempre della stessa natura umana che si tratta in tutti i periodi del suo sviluppo fisico e mentale.

In questo, l'ascetica e la mistica non si distinguono in modo particolare. La grazia è il nucleo e la connessione di entrambe le fasi della perfezione spirituale. Le apparizioni che caratterizzano la contemplazione mistica sono soltanto delle forme più accentuate del perfettissimo sviluppo della grazia. L'unificazione spirituale e metamorfica dell'anima con Dio è, nella sua radice, uguale nell'ascetica e nella mistica, perché entrambe derivano dalla stessa grazia⁷⁴. L'unica differenza consiste nel fatto che la prima, in quanto stato ascetico dell'ultraterrena unificazione, è il frutto dell'apparizione della grazia, mentre la seconda è il riflesso e la conseguenza del suo governare perfettissimo sull'anima. Nel primo caso assistiamo soltanto alla comparsa della luce della grazia, mentre nel secondo [la sua luce] splende ed è il suo calore di mezzogiorno a scaldarci. La grazia conduce una vera vita presso le semplici anime cristiane, soltanto che questo è l'inizio della sua vita, mentre il suo crescere, la fioritura e la completa fecondazione della grazia presso le anime interamente spirituali si trasforma nella perfezione mistica. Anche il Vangelo⁷⁵ menziona non soltanto la grazia, ma anche il suo crescere: Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza.

Alla stessa conclusione, sul legame che vige tra la grazia santificante e le apparizioni mistiche, arriveremo con l'analisi della grazia e della gloria paradisiaca. Gli scolastici vedono nella grazia santificante il seme della gloria (*semen gloriae*). È logica questa affermazione. La stessa grazia è anche nell'anima mentre si trova assieme al corpo e quando è senza di esso in cielo. Se non fosse così, da che cosa si svilupperebbe la gloria? La fede e la speranza sono insite nella gloria. Queste due virtù teologiche non hanno alcuna ragio-

⁷² In tutti gli scrittori sulla mistica, troviamo delle descrizioni del matrimonio e del fidanzamento mistico.

⁷³ Mt. 22, 2: «Il regno dei cieli è simile a un re, che fece una festa di nozze per suo figlio. ... Andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze...»

⁷⁴ Cit. P. Gabriel, l. c.

⁷⁵ Gv. 10, 10.

ne di esistere in cielo, e ciò perché la speranza ha raggiunto il suo scopo, mentre la fede è scomparsa di fronte all'immediato timore di Dio. Ma né in cielo né in terra ci può essere un amore separato dalla grazia santificante. La grazia è la partecipazione ultraterrena della natura Divina. Chi in essa abita, colui già in terra dimora in Dio, e Dio in lui⁷⁶. Che cos'è il paradiso se non il misterioso soggiorno in Dio, che abbiamo anche in terra con la differenza che la grazia in terra non è fecondata dalla gloria, mentre in cielo è fecondata. La grazia ci fa uniti con Dio in modo ultraterreno. Affermiamo forse qualcosa di illogico quando tra l'iniziale rinascita nella grazia in terra e la sua metamorfosi paradisiaca in cielo arriviamo alla conclusione che c'è uno stato medio della grazia, cresciuto nell'unificazione attuale, che chiamiamo metamorfica e mistica, perché matura[ta] per una visione paradisiaca? Nemmeno la grazia conosce i salti in modo regolare. Non, dunque, una mera unificazione illusoria, ma un'unificazione mistica con Dio è [sufficientemente] matura per una raccolta immediata dei frutti della gloria.

Anche la dottrina della fede insegna che la grazia è l'inizio della vita eterna⁷⁷. La grazia illuminata e arricchita di apparizioni mistiche è matura per la trasformazione paradisiaca. Come la spiga è nel seme, così la gloria è nella grazia. La gloria è la fase finale dell'assoluta perfezione della grazia santificante, e accade nello stesso istante in cui l'uomo si separa dal corpo⁷⁸.

9. *La virtù della fede e le grazie mistiche.*

La luce della ragione è la caratteristica più evidente della natura spirituale dell'uomo. Ciò non viene intaccato dal fatto che la cognizione puramente razionale trova la sua base materiale nel mondo sensibile, perché la ragione trae, dalla sua connaturata luce, l'ultimo formale motivo della sua evidenza, della sua assoluta generalità e dell'imprescindibilità delle prime verità fondamentali. *Naturalis intuitus veritatis* è l'opera di una vita della stessa ragione, la quale è anche capace di notare la naturale evidenza dei principi fondamentali della cognizione. Le menti particolarmente geniali sono capaci di

⁷⁶ Gv. 4, 16.

⁷⁷ Gv. 11-12: «Questa è la testimonianza, che Dio ci ha dato la vita eterna... Chi ha figlio, ha la vita...».

⁷⁸ Cit. Salmaticenses, *De Gratia*, disp. IV. dub. VI. n. 107, 109; dub. VII. m. 141.: la grazia santificante è *habitus*, che chiamiamo, nella sua perfezione ultima, la gloria o la grazia definitiva (in Gar.-Lagr. p. 143.)

un'intuizione straordinaria, che li trascina, a volte, ad una qualche contemplazione naturale⁷⁹.

Alla luce naturale della ragione cristiana è aggiunta, in fede, la nuova ragione, la nuova e la suprema sorgente delle verità fino ad allora sconosciute. La sorgente è per la fede nella grazia. Essa è un dono assolutamente ultraterreno di Dio non soltanto perché Egli si dà nella grazia, ma soprattutto perché l'intero spettacolo della fede ultraterrena parte dalla grazia, visto che il contenuto della fede è la vita ultraterrena di Dio ed è per autorità suprema di Dio che noi, con l'assoluta sicurezza, aderiamo alle verità rivelate. Gli scolastici dicono che la grazia è ciò in cui crediamo e ciò con il quale crediamo⁸⁰.

Con le verità della sana coscienza, l'apologetica cattolica porta alla fede, ma con il supremo dono della grazia che, divinamente, ci illumina la ragione, allo stesso tempo, essa ci incoraggia a credere nelle verità cristiane.

La fede, dunque, chiarisce, in modo supremo, la ragione umana. Grazie alla fede noi siamo dotati di una luce nuova e diretta da Dio, che ci comunica, interiormente, le verità sull'essere misterioso di Dio. Con il dono della verità, Dio passa (*modo participato*) la sua conoscenza alla ragione, e per questo, con la stessa cognizione divina, si arriva alla conoscenza della sua verità di fede. Dio è *actus purus*. In lui, la conoscenza e l'essere sono lo stesso. La fede, perciò, non soltanto oggettivamente ci arricchisce con quella cognizione che Dio ha di se stesso, ma ci unisce a Lui. La luce della fede si innalza molto di più sulla luce della ragione di quanto lo fa la ragione di fronte alla conoscenza sensibile. Mnsr. Gay afferma che, nella fede, la luce Divina è la nostra luce, la Sua saggezza è la nostra saggezza, la Sua conoscenza è la nostra conoscenza, il Suo spirito è il nostro spirito, la Sua vita è la nostra vita⁸¹.

La forza istintiva spinge la ragione a cercare la connessione diretta con le verità dell'ordine naturale. Ma anche la fede, con il desiderio ultraterreno, tende al rapporto diretto con Dio, inteso non soltanto nel significato del suo rivelarsi nella luce naturale della ragione, ma con Dio vero, uno e trino; con la fede tendiamo alla Sua intima e divina vita, rivelatasi a noi dall'ultraterrenità.

Dall'osservazione delle verità naturali risulta, da se stesso chiaro che tutta la verità, assieme alle intuizioni geniali, deriva dalla vitalità interiore e natu-

⁷⁹ Anche le persone comuni sentono almeno l'inizio della contemplazione naturale, e perciò diciamo: «Si è lasciato trasportare!»

⁸⁰ *Id quo et quod creditur*.

⁸¹ Mnsr. Gay: *De la vie et des vertus chrétiennes* (ed. Mame), tomo I, p. 150.

rale della ragione. Al contrario, invece, nella fede - che è un dono celeste e di cui noi, per natura, non meritiamo la grazia ultraterrena ed assoluta -, l'iniziativa dello stesso atto di fede è nelle mani di Dio e ciò presume una nostra iniziale passività. La fede tiene aperti i nostri occhi spirituali, in modo da permettere di guardare Dio misericordioso; da chi altrimenti deriverebbe la spinta per la quale è possibile immergersi nell'intimità ultraterrena della vita Divina, se Dio stesso non facesse aprire gli occhi spirituali, non infondesse la luce per guardare e non offrisse un qualcosa da guardare?

La vita intima di una fede viva è [di natura] teoretica e tende all'intuizione. La stessa natura della fede la incita alla suprema contemplazione delle verità rivelate. Dalla natura della intuizione naturale possiamo intravedere, per analogia, la tendenza della fede alla contemplazione speculativa; il supremo germe della fede, per sua essenza, tende alla perfezione assoluta, per quanto ciò risulti possibile in terra e in ultimo momento della vita terrena la fede diventa talmente matura che già nel momento successivo di una nuova e celeste vita, essa si trasforma nel beato guardare. La differenza tra la fede e il guardare paradisiaco è paragonabile, ad esempio, a quella tra il seme ed il frutto maturo [di quel seme]. Vederemo, più in avanti, in che modo la contemplazione mistica è a metà tra la riflessione, con la quale vediamo gli oggetti supremi come un enigma, e il guardare paradisiaco del 'faccia a faccia', ma già da ora annunciamo i gradi della perfezione di quell'intuizione che si riferisce ai doni della fede.

Dovrei parlare, in modo separato, della perfezione dell'amore cristiano in relazione alla contemplazione mistica, ma sottolineo che l'amore ci lega di più e in modo più stretto a Dio rispetto alla fede. L'amore tende all'unificazione metamorfica con Dio, più intima e più forte dell'unificazione intuitiva per fede⁸². L'unificazione metamorfica o mistica crea una particolare simpatia tra Dio e l'anima, assieme ad una loro reciproca appartenenza⁸³. Questa simpatia ultraterrena e la co-appartenenza portano l'anima a godere delle perfezioni interne di Dio e a volere la diffusione della gloria Divina. L'amore ci porta, dunque, all'azione e alla contemplazione.

⁸² Nei suoi lavori, *L'union transformane (Vie spirituelle, maggio 1927)* e *L'Union de transformation* (l. c. marzo 1925), P. Gabriel afferma che secondo la dottrina di san Giovanni della Croce, l'unificazione metamorfica rientra nel pieno sviluppo della grazia e che ad esso porta l'evoluzione normale della vita spirituale.

⁸³ Cit. Tauquerey l. c. p. 765.

10. *Il ruolo dei doni dello Spirito Santo nella vita mistica.*

La teoria teologica attribuisce ai doni dello Spirito Santo il ruolo importante nelle apparizioni mistiche e contemplative della vita ultraterrena. Che cosa sono, nella teoria teologica, i doni dello Spirito Santo? Essi sono una qualche particolare caratteristica ultraterrena, la flessibilità, la perspicacia che ci dona lo Spirito Santo, assieme alla grazia santificante, e ciò ai fini di una tale preparazione dell'anima da permetterle di accogliere e di seguire le Sue infinite ispirazioni⁸⁴. I doni sono delle capacità ultraterrene dell'anima che vengono governate dagli istinti divini⁸⁵. Questi sono una sorta di doppia forza dell'anima, la quale, quand'è al massimo delle proprie forze, frena e reprime la natura puramente umana di vivere le virtù, dandole la forma divina, che presso gli Santi risulta alquanto ovvia. I doni, dice San Tommaso, innalzano le virtù alla dimensione dell'agire oltre-umano⁸⁶. A quale scopo Dio dona, per sette volte, alle vive anime cristiane i suoi doni?

La vita ultraterrena è (*modo participato*) l'infusione della vita Divina nell'uomo. Finché la vita spirituale soffre il modo umano di vivere, essa non raggiungerà una sua completa perfezione. Questa [vita spirituale] è in se stessa assolutamente ultraterrena e a causa di questo e per la sua natura essa è incline al modo in cui la completa ultraterrenità si riflette *et in modo agendi*. In ciò essa viene turbata dalla fragilità della natura e dalla sua terrenità. Dio arricchisce l'anima con i doni dello Spirito Santo per poter permettere alla natura umana di dare uno slancio alla vita ultraterrena e [per permettere] che il suo modo divino di agire predomini sull'intera natura umana⁸⁷.

La teoria teologica distingue tre *modus agendi* della vita suprema dell'uomo. Questi modi sono determinati da tre tipi diversi delle virtù, intese come doni. Le virtù morali infuse, quali ragionevolezza, giustizia, forza e sobrietà, nel loro agire, permettono la piena espressione del naturale *modo agendi*. Da ciò sembra ed è davvero così che il modo di agire delle virtù ultraterrene e principali risulta uguale al vivere morale, inteso in senso naturale. Quando l'anima progredisce seriamente nella fede, nella speranza e nell'amore, diventa ovvio il modo illuminato o spirituale della vita virtuosa.

⁸⁴ Accanto ai già menzionati rappresentanti della teoria teologica, anche il Mnsr. Paulot: *L'Esprit de sagesse*, pp. 187-204 (Deselée); Enciclica di Leone XIII.; *Divinum illud*.

⁸⁵ *Homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum* – afferma Leone XIII.

⁸⁶ *Dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes percipiunt ad actus modo humano, sed dona ultra modum humanum*. Sent., III. d. 34. q. 1.

⁸⁷ Cit. De Smedt, l. c. pp. 494-532; Tanqueray, l. c. pp. 844-849.

Però non so quanto possono progredire o rendersi perfette sia le virtù morali sia le virtù teologiche [dal momento in cui] il volto e il modo del loro vivere e del loro agire sono limitati internamente ed esternamente dalle forme umane e dalle imperfezioni. Per questo lo Spirito Santo distribuisce i suoi doni, in modo da poter offrire all'uomo la possibilità, sempre se lo vuole, di liberarsi dal suo agire virtuoso, non perfetto e di concedere il suo posto a Dio, che completa e perfeziona in modi oltre-umani dell'incompleto e dell'imperfetto agire umano. Allo stesso tempo, la vita virtuosa raggiungerà, grazie ai doni dello Spirito Santo, la sua perfezione relativa, ma [ciò le risulterà possibile] soltanto con l'aiuto di questi doni che agiscono in modo divino, perché tutto ciò che è umano è marcato dall'incompiuta perfezione.

Dunque, i doni dello Spirito Santo danno all'anima la possibilità di spogliarsi dall'imperfetta forma umana della perfezione spirituale e di rigettarla e anche di trasformare, grazie ad essi, tutta la sua vita ultraterrena in una forma divina ed oltre-umana che soltanto ora potrà camminare, senza disturbo, verso la sua completezza. Per questo l'anima necessita i doni dello Spirito Santo. L'essenza della perfezione cristiana veramente si trova nella grazia santificata, ma quest'ultima porta con sé i doni dello Spirito Santo in modo da poter, grazie al loro aiuto, raggiungere la piena maturità del progresso spirituale. Non è che la grazia santificante, senza questi doni, non avrebbe nemmeno una, seppur minima, perfezione – infatti, ho detto prima che *gratia (est) semen gloriae* -, però la teoria teologica sostiene che la perfezione che è nel germe della grazia santificata, matura sempre e soltanto in presenza di una luce forte e del calore degli esercitati doni dello Spirito Santo; [tutto ciò è paragonabile anche] al fatto che ad un germe risulta impossibile arrivare alla sua normale maturità e al suo pieno sviluppo se non ha delle condizioni necessarie come il terriccio, l'umidità ed il calore. Non ho detto, con ciò, che le virtù morali ed ultraterrene e, in particolar modo, le virtù teologiche non perfezionano la vita spirituale, anzi l'amore è l'apice anche della perfezione eroica, ma la teoria teologica afferma che non c'è né una perfezione compiuta né un amore del tutto maturo senza un'evidente e una decisa collaborazione dei doni dello Spirito Santo. I doni perfezionano l'agire delle virtù. Le virtù sono imperfette senza i doni. Sono imperfette perché lasciano all'anima *modum humanum agendi*. Soltanto i doni sviluppati e rafforzati innalzano la virtù umana ultraterrena in *modum suprahumanum* e ciò si nota, in modo chiaro, presso le anime veramente perfette.

A questo scopo lo Spirito Santo distribuisce i suoi doni: per poter costruire l'ultima fase della perfezione delle virtù teologiche e morali; per portare l'intero organismo ultraterreno alla completa maturità; per poter trasformare, con le sue illuminazioni immediate e sovrarazionali e le spinte superiori al libero agire, il modo umano di un vivere virtuoso in uno oltre-umano. Questo modo oltre-umano della vita virtuosa fa sì che la perfezione ascetica cristiana riceva le caratteristiche della spiritualità mistica, resa possibile dalle particolari grazie dello Spirito Santo che immediatamente influisce sulla ragione e sulla volontà e anche sulle virtù della vita mistica – *magis agimur quam agimus*. Per questo motivo la vita mistico-spirituale è doppiamente suprema: è ultraterrena a causa dell'ultraterrenità della grazia santificante (*quoad substantiam*), ma è ultraterrena anche per il modo dell'agire virtuoso (*quoad modum agendi*), che non viene mai raggiunto da nessuno sforzo umano⁸⁸.

La teoria teologica accentua, in particolar modo, la passività dell'anima nella fase mistica della perfezione cristiana. Nel modo in cui la grazia si adatta alla natura della volontà e della ragione nella prima fase del progresso spirituale, nella seconda fase la ragione e la volontà si adattano al potere della grazia dei doni. Nella prima, la ragione e la volontà sono attive, mentre la grazia è passiva, ora invece la grazia è più attiva, mentre l'anima più passiva. Questa passività si è venuta a generare perché i doni dello Spirito Santo hanno preso l'iniziativa e il primato nell'edificazione della perfezione ultraterrena. Nell'esercizio ascetico, Dio aiuta l'anima con la regolare grazia partecipante (*gratia cooperans*), mentre nella vita mistica la grazia Divina e l'intensa attività dei doni dello Spirito Santo incitano l'anima alla contemplazione. I doni sono, presso l'anima semplice, in uno stato latente, ma se risvegliati danno all'anima virtuosa una vita nuova, mistica e spirituale.

11. Principia elicitiva della contemplazione mistica.

Tutto ciò che è stato affermato, secondo la teoria teologica, sulla natura della grazia santificante, della fede e dei doni dello Spirito Santo e inerente alle apparizioni importanti della vita mistica, ci serve da chiave per poter dare una risposta alla domanda fondamentale della mistica cattolica, che ricerca la causa ultima della contemplazione mistica.

⁸⁸ In questo senso, santa Teresa spesso chiama la vita mistica - ultraterrena: «J'appelle sur-naturel ce qui ne peut s'aquerir ni par industrie, ni par effort quelque peine que l'on prenne pour cela.» Relation 54.

O. Garrigou-Lagrange definisce, in questo modo, la contemplazione passiva o mistica: essa è una cognizione di Dio, ma sovrarazionale, semplice, nascosta e nel mistero della fede; Dio non può essere raggiunto con il nostro personale sforzo aiutato soltanto dalla grazia ordinaria, ma la cognizione mistica e l'amore richiedono l'ispirazione particolare ed evidente e l'illuminazione dello Spirito Santo⁸⁹. Tanqueray offre una definizione diversa: la contemplazione mistica è una visione semplice, sensibile e prolungata di Dio e delle cose Divine, che nasce nell'anima sotto l'influenza dei doni dello Spirito Santo, assieme ad una particolare grazia d'agire, che si impossessa dell'anima che è, nel suo agire, più passiva che attiva⁹⁰.

In entrambe le definizioni della contemplazione passiva, secondo la teoria teologica si notano due sviluppi (*principia elicitiva*) delle apparizioni mistiche. Mentre la prima, ovvero la teoria psicologica mette in evidenza tale passività della contemplazione mistica che le impressioni divine (*specie impressae infusae*) e i sensi mistici cancellano ed escludono ogni partecipazione attiva, assieme alle fondamenta di una vita naturale e spirituale, la teoria teologica distingue chiaramente la parte Divina e la parte umana nella contemplazione infusa. Nemmeno nella teoria teologica lo spirito umano partecipa positivamente con se stesso e di sua personale iniziativa alla contemplazione mistica, ma la ragione e la volontà – o, in modo ancor più preciso – la più intima natura della ragione e della volontà, le loro sommità e i loro centri⁹¹ sono rafforzati spiritualmente e nobilitati in modo supremo dalle virtù fondamentali e teologiche, mentre la nuova forza dei doni dello Spirito Santo ha talmente arricchito lo spirito con la flessibilità da renderlo adatto e corretto nel rispetto [che esso dimostra] nei confronti della particolare grazia operativa di Dio, la quale infonde nell'anima la luce mistica e l'amore. Dunque, la contemplazione sorge contemporaneamente dall'anima e dai doni dello Spirito Santo. Questo agire comune della natura e dell'ultraterrenità non è di egual misura nella contemplazione – la contemplazione è l'agire *supremo et in essentia et quoad modum* -, ma la contemplazione non esclude e non deve escludere l'agire generale della ragione e della volontà. La contemplazione è, veramente, l'agire esclusivo della grazia Divina, in tal senso, riuscita e parti-

⁸⁹l. c. p. 342.

⁹⁰l. c. p. 867.

⁹¹Le espressioni quali "l'apice, il centro della ragione" si incontrano spesso in autori mistici e vengono riferiti, non allo spirito che vive e sente, ma a quel particolare *mens* che pensa e ama e che è il più vicino a Dio.

colare, perché presuppone un'anima preparata e ammorbidita dai doni dello Spirito Santo; perciò, essa nasce nell'anima pia sotto l'influenza dei doni della saggezza e della ragione, ma non in quella parte della ragione che ragiona – come dicono gli scolastici – *discurendo et componendo*, bensì nell'apice della ragione, che matura, intuisce, nella sommità della volontà che bacia soltanto ciò che è celeste. I gradi veramente alti della contemplazione possono anche sospendere l'agire della ragione e della volontà, ma la contemplazione, di per sé, non richiede tanta intensità.

Visto che siamo al centro del problema della teologia mistica, mi devo ancora soffermare su una specifica dottrina che, nello studio della mistica cattolica, enfatizza la differenza tra la teoria teologica e, in particolar modo, la scuola descrittiva⁹².

Due sono i compiti dati ad entrambe le teorie. Il secondo sarà trattato successivamente, mentre il primo è questo: qual'è il *principium elicitivum* della contemplazione, ovvero qual'è la sua *causa efficiens*?

Mentre la teoria descrittivo-psicologica freneticamente difende le miracolose *specie impressas infusas*, la teoria ascetico-mistica o teologico-speculativa non vede nella contemplazione regolare un effettivo bisogno di questi tocchi divini miracolosi, anche perché questi escludono ogni *actum vitalem* della ragione e della volontà.

Perché dovremmo innalzare la contemplazione così tanto sull'anima pia da eliminare il suo *actus vitalis* dello spirito? Per la contemplazione è sufficiente la perfetta mortificazione⁹³ ascetica e l'influenza dei doni intellettuali dello Spirito Santo. Quando l'agire dei doni matura e toglie il respiro alle virtù morali e teologiche infuse, la vita ascetico-spirituale assume il carattere della misticità contemplativa, con i suoi gradi. La mistica è l'agire personale dei primi tre doni dello Spirito Santo. Questi doni sono *principium elicitivum*, *causa efficiens* della contemplazione ultraterrena. Le virtù teologiche della fede alimentano l'orazione altamente illuminata, mentre i primi tre doni dello Spirito Santo offrono l'amore della contemplazione mistica.

Questa impostazione corrisponde alla natura della grazia santificante, al contenuto delle virtù ultraterrene fondamentali e teologiche e alla funzione

⁹² Il metodo di P. Poulain è stato da lui stesso chiamato, nell'Introduzione, la scuola descrittiva. Cit. p. CXIX, ed. 10.

⁹³ San Giovanni della Croce, il dottore della Chiesa e della mistica, afferma che la causa del numero così basso delle anime contemplative, è il fatto che soltanto poche riescono completamente a distaccarsi dalle tentazioni. (ed. Hornaet, libro III., cap. 31.)

dei doni dello Spirito Santo⁹⁴. Le virtù ultraterrene fondamentali guidano la nostra vita morale e pratica verso l'ultraterreno; ciò accomuna i cristiani. La meditazione discorsiva è l'agire di queste virtù morali. Per questo la meditazione discorsiva rappresenta il grado più basso dell'orazione. Le virtù teologiche arricchiscono le capacità mentali umane e introducono l'anima nella vita illuminata e più spirituale. Il tipo di meditazione, all'interno del quale collaborano la ragione, la volontà e i sensi illuminati dalla fede e rafforzati dall'amore e dalla speranza, supera la meditazione discorsiva grazie alla sua determinazione e lo fa come lo fanno le virtù teologiche che superano quelle morali. Per questo i maestri della vita spirituale chiamano 'orazione affettiva' (*oratio affectiva*) quel tipo di orazione che arricchisce soltanto le anime spiritualmente dotte. La perfezione ascetica delle virtù teologiche perfeziona tanto questa eccellente ed affettivamente pensata orazione che essa fiorisce in una cosiddetta orazione affettiva semplice (*oratio affectiva simplex*), che alcuni chiamano 'contemplazione acquisita e meritata'.

Questa orazione semplice ed affettiva, che nasce dalle virtù teologiche perfette, è una preparazione ulteriore o come dice Tanqueray – un'introduzione alla contemplazione suprema (*initiation à la contemplation infuse*)⁹⁵. Nel modo in cui le virtù morali supreme fanno nascere la riflessione cristiana, la quale viene riportata dalle perfette virtù teologiche nell'orazione affettiva e nella contemplazione attiva, così dai primi tre doni dello Spirito Santo nasce, nella ragione e nella volontà, la contemplazione passiva.

L'anima è incline alla contemplazione. Questa inclinazione è condivisa dalla grazia dei doni dello Spirito Santo. L'anima ha bisogno ancora, però, di un'esterna e particolare grazia operativa di Dio per trovarsi nella contemplazione. L'amore definitivo e perfetto ha, già, preparato l'anima per lo Spirito Santo che ora può, quando vuole, far sentire nei suoi doni dei suoni armonici della contemplazione. Il dono risvegliato della ragione, tale a causa del forte vento della fede e dell'amore, con la particolare spinta da parte dello Spirito Santo, rafforza così tanto la fede e le dà una vita nuova, che questa, con l'intuizione passiva, permea la verità rivelata, leggendole dentro (*intra-legere*). Questo 'guardare' è passivo, intuitivo ed esperienziale, 'oltre-logico', ma non 'a-logico'. Se la genialità naturale può trasformarsi nelle per es. esal-

⁹⁴ Cit. Tanqueray, l. c. pp. 814-849; De Smedt, l. c. pp. 494 – 533; Garrigou-Lagrauge: pp. 338-38.)

⁹⁵ l. c. p. 865.

tazioni poetiche e filosofiche, nate dalla natura del genio, perché – lo dirò in questo modo – la fede geniale e l'amore non possono indurre all'esaltazione suprema – contemplazione? ... Le perfette virtù teologiche e i perfetti doni dello Spirito Santo arricchiscono l'anima con la suprema e mistica genialità.

Ancor più esaltata e contemplativa è la genialità ultraterrena del dono di saggezza che crea, tra l'anima e Dio, una simpatia misteriosa ed una co-appartenenza. La saggezza mistica conosce le cose supreme nella loro causa prima – in Dio. Il dono di saggezza si immerge nel senso delle verità di fede per via di una particolare illuminazione dello Spirito Santo, il quale è l'oceano della luce e della verità⁹⁶.

La luce accecante e il godimento esaltante dei doni della saggezza affogano l'anima nel mare della meraviglia e dell'amore. Questa è la contemplazione piena. Quando l'amore naturale e sensibile si impossessa in questa maniera d'uomo, in modo tale da permettere che la sensibilità si appropria della ragione, diventa forse possibile che nell'amore perfetto di Dio, con l'aiuto dei doni dello Spirito Santo, l'ultraterrenità si impossessa così tanto dell'anima, da indurre ad un amore sovrarazionale e mistico, che fa nascere l'esaltazione sovranaturale, ovvero la contemplazione? Nel primo caso si tratta della natura più bassa in quanto causa dell'amore cieco', qui invece la grazia dei doni dello Spirito Santo è la *causa efficiens* dell'amore misticamente cieco, sovra-logico o contemplativo. Se il cuore umano può essere tirannizzato e portato alla disperazione dall'amore fisico, non è che l'amore Divino può magnetizzarlo in modo supremo e ubriacarlo di mistica? Se l'amore fisico può sospendere l'agire della ragione e della volontà nell'amore cieco', anzi può bloccare il funzionamento di alcuni sensi nei casi patologici, perché nella contemplazione il supremo amore puro e perfetto non può sospendere il naturale agire della fede – che la scienza mistica chiama *oratio quietudinis* – e l'agire della ragione – *oratio plenae unionis* – ed anche il funzionamento dei sensi nella perfettissima forma della contemplazione, che chiamiamo l'unione estatica?

La contemplazione non ha bisogno, dunque, dei miracolosi tocchi divini (*specie impressae infusae*), ma risulta sufficiente ad essa il perfetto amore ascetico, nobilitato, maturato e fecondato dal pieno agire dei doni dello Spirito Santo. I doni della saggezza, della ragione e del sapere sono la *causa efficiens* della contemplazione mistica.

⁹⁶ Cn. De Smedt, l. c. p. 526.

12. Objectum principale della contemplazione mistica

Il primo e il più grande problema della mistica è stato risolto dalla teoria teologica con l'applicazione della dottrina tradizionale dei doni dello Spirito Santo alla contemplazione mistica. L'analisi della contemplazione passiva ha portato allo scoperto le sue cause nell'agire comune dei primi tre doni dello Spirito Santo. Ciò ha fatto trovare anche la soluzione del secondo problema, messo in evidenza dalla seconda domanda: qual'è il contenuto della contemplazione mistica e se la fede è da intendersi come un vasto campo della contemplazione o il contenuto della contemplazione supera la fede e compete con il guardare paradisiaco in cielo? La contemplazione è da intendersi come un'intuizione mediata oppure immediata di Dio e delle cose Divine?

La teoria teologica, nell'ottica dei principi sopraesposti, concorda nel rispondere che la contemplazione rimane, in modo regolare, nei limiti della fede. La stessa verità della fede, accanto alla quale si collocano la ragione e la volontà sotto l'influenza della regolare e ordinaria grazia di Dio, viene illuminata nella contemplazione da una nuova luce dei doni della saggezza, della ragione o della conoscenza. A causa della loro luce straordinaria, lo spirito umano si sente passivo. Questa particolare azione dei doni dello Spirito Santo introduce lo spirito nella contemplazione mistica. I doni dello Spirito Santo hanno, con ciò, richiamato una particolare attenzione alla verità di fede.

Nella contemplazione, la luce mistica dei doni dello Spirito Santo richiama in mente una conclusione importante, dedotta dalle due naturali premesse. Allo spirito umano questa conclusione risulta accessibile e logica e ciò anche senza la contemplazione mistica; la ragione lo ha edificato *discurendo et componendo*. Questa conclusione è, nella contemplazione, intuitiva, sovra-logica. Anche se non svela una verità completamente nuova della fede, essa si impossessa dello spirito come una qualche verità nuova. Ciò perché esso è derivato dalla luce straordinaria dello Spirito Santo in cui la ragione come se si facesse bagno; l'intuizione di questa conclusione porta lo spirito all'esaltazione mistica, si potrebbe dire che riceve una rivelazione nuova.

La contemplazione mistica contiene le già note verità di fede. Essa non ha bisogno dei miracolosi e mistici tocchi di Dio e dell'anima, i quali sarebbero dei preannunci e degli presentimenti di un 'guardare' paradisiaco fuori ed oltre la fede. La contemplazione regolare non esce al di fuori della fede, il contenuto del suo oggetto è di fede, soltanto che si trova arricchito di luce intuitiva di una particolare grazia d'agire, la quale viene donata dallo Spirito Santo

alle anime perfettamente mortificate. Quando l'anima è magnetizzata dallo Spirito Santo nella contemplazione, Egli talmente potenzia le sue forze razionali, che esse agiscono per causa del divino. Lo Spirito Santo dona all'anima la cognizione intuitiva e le forze razionali conoscono, perciò, le verità di fede in un modo nuovo, oltre-umano.

Dunque, lo Spirito Santo nella contemplazione ispira la cognizione della fede. Egli governa oltre la volontà umana e perciò [questa cognizione] è più divina che umana⁹⁷. La fede, nella contemplazione, acquisisce più intensità. L'intensità contemplativa della fede ha i suoi gradi, i quali si riflettono, innanzitutto, nella sospensione della volontà, poi della ragione, della fantasia e dei sensi esterni, ma l'intensità estatica della fede è, di nuovo, nell'ambito di questa stessa fede. L'anima è ancora in terra, nello stato di giacenza. Non neghiamo che ci potrebbe essere un qualche caso del tutto eccezionale e miracoloso di una visione mistica o di una rivelazione in cerca d'ispirazione; non neghiamo nemmeno le impressioni divine, anche se eccessivamente rare, in cui, anche nella condizione di morte, le anime privilegiate si arricchirebbero della freschezza d'alba e dal fiorire di una visione paradisiaca, ma affermiamo che la normale contemplazione mistica non richiede tale grazia miracolosa: ad essa è sufficiente la luce mistica della fede, un soffio mistico dell'amore.

La contemplazione mistica non compete con il guardare paradisiaco. Essa è una fede mistica ed intensa, la speranza e l'amore.

La risposta alla terza domanda segue da sola:

La contemplazione non è un'intuizione immediata degli oggetti di fede, ma un'intuizione mediata. Non ci sono, in essa, le impressioni immediate e dirette tra Dio e l'anima, nelle quali la nostra anima sentirebbe un'immediata vicinanza di Dio. L'anima sente Dio nella contemplazione, ma questo sentire è mediato, attraverso l'agire e attraverso gli effetti che Egli lascia nell'anima. L'anima, nella contemplazione, come se vedesse e sentisse Dio, in modo esperienziale, ma lo sente nella luce mistica della fede e nella brace mistica dell'amore, cosparsa, nell'anima, dai doni dello Spirito Santo. L'anima sente, nella contemplazione, la vicinanza Divina, ma non in modo tale da concepire questa presenza come causa immediata di questo sentire, ma con l'avvertire,

⁹⁷ Nello stile di santa Teresa del Bambin Gesù, si legge la seguente affermazione: "Oh, come vorrei che il nostro Signore mi magnetizzi! ... Con quanta gioia sottrarrei la mia volontà a Lui! Sì, io voglio che lui conquisti i miei poteri e che io non faccia più le opere umane e personali, bensì del tutto divine, ispirate e governate dallo Spirito d'amore." *La storia di un'anima* (trad.), p. 173.

in esso, l'effetto mediato della sua misteriosa attività; l'anima lo avverte, in particolar modo, nell'amore, nel dono dell'amore. Nel modo in cui, grazie al calore del sole, sentiamo il sole stesso, e l'amico nel suo amore, così nella contemplazione sentiamo Dio nelle grazie della sua luce, che proviene dai doni della ragione e del sapere, lo sentiamo nelle fiamme dell'amore; l'amore che tiene vivo, nell'anima, il dono della saggezza. Il pensiero di Poulain e Farges è stata incantato da una sensazione particolare e mistica, sentita dalle anime dotte che non possono trovare le parole per rappresentare, anche con un'immagine sbiadita, la sua forza ed eccezionalità. Ma, com'è, tra l'altro, possibile che le anime descrivano, per mezzo dei modi umani, le impressioni mistiche, di cui la caratteristica essenziale è il fatto che esse si generano nei modi oltre-umani e divini?

Riporto, perciò, l'esempio di un'impressione mistico-contemplativa di san Bernardo, il dottore della chiesa, che si è opposto, in modo decisivo, alla scuola descrittiva: «La Parola incarnata è arrivata in me (quanto sono sciocco ad esprimermi in questo modo), è scesa in me anche più volte. Anche se mi ha visitato diverse volte, non riuscirei a determinare il momento preciso quand'è arrivata. Ma mi ricordo di aver realizzato: eccola in te. Qualche volta ho avvertito il suo arrivo, ma quando sarebbe arrivata o quando di preciso se ne sarebbe andata – non lo sapevo... In ogni caso, ero convinto del fatto che, come leggevo, noi viviamo in Essa, ci muoviamo ed esistiamo... Ma, mi chiederete in che modo ho potuto avvertire la Sua presenza? La parola è piena di vita e di forza; appena mi visitava, svegliava dal sonno la mia anima, richiamava, ammorbidiva e feriva il mio cuore, che è malato e duro come una pietra. Appena veniva da me, subito si metteva ad operare, a strappare e a tagliare, a edificare e a murare, inumidiva laddove era asciutto, illuminava ciò che stava al buio, apriva ciò che era chiuso, scaldava ciò che era ghiacciato... Nel suo arrivo da me, lo Sposo celeste non voleva che io, per mezzo dei segni esterni, del rumore della sua voce o dei passi, sentissi il suo arrivo. Non riconoscevo la sua presenza né grazie a questi movimenti né con i miei sensi, bensì – come dissi - lo riconoscevo grazie agli affetti e ai battiti del mio cuore: nella paura del peccato e temendo i desideri del corpo, riconoscevo la presenza della Sua grazia; scoprendo e odiando i miei peccati nascosti, ammiravo la profondità della Sua saggezza; correggendo la mia vita, ho sentito la Sua bon-

tà e dolcezza, mentre dalla rivelazione interna, che era la conseguenza di tutto ciò, capivo la sua straordinaria bellezza”⁹⁸.

13. *Le applicazioni della teoria teologica alla perfezione spirituale*

Tutto il contenuto della teoria teologica, inerente alle questioni della mistica cattolica, ci porta alle conclusioni e alle sue applicazioni sulla vita spirituale, del tutto opposte a quelle della teoria descrittivo-psicologica. Questi sono i principi della teoria teologica:

1. Non ci sono due vie separate che inducono alla perfezione spirituale, una via ascetica e un'altra mistica, una vita regolare e una eccezionale, ma c'è un'unica perfezione spirituale, e una strada sola che induce ad esso; questa via è di natura ascetico-mistica.

2. Lo sviluppo normale della grazia santificante, delle virtù morali e teologiche, assieme ai doni dello Spirito Santo, guida l'anima verso la vita mistica. Le apparizioni mistiche della vita spirituale sono lo sviluppo normale della piena perfezione spirituale.

3. La contemplazione è il più importante e il più rilevante accadimento nella fase mistica della perfezione cristiana; è il frutto della grazia, dell'ispirazione e dell'illuminazione particolare dello Spirito Santo, alla quale ci preparano i doni dello Spirito Santo, specialmente i doni della saggezza, razionalità e conoscenza.

4. Le apparizioni mistiche della vita spirituale sono la particolare passività e la predominanza dei doni dello Spirito Santo, in cui il modo divino e oltreumano, nell'agire virtuoso, segue l'anima. Anche se le capacità spirituali sono passive nelle apparizioni mistiche, esse sono comunque l'opera di una vita dello spirito umano e, con ciò, migliorano, in modo eccezionale, la perfezione spirituale. Le grazie mistiche non sono *gratiae gratis datae*, ma *gratum facientes*. Possiamo meritarsele *de congruo*, visto che la prima fase della perfezione cristiana [chiamata anche] ascetica è una preparazione negativa per l'arricchimento dell'anima con le grazie mistiche da parte di Dio, ovvero di colui di cui misericordia non può essere superata. Queste grazie si susseguono nell'anima, dopo che Dio l'ha preparata con le particolari mortificazioni passive, riconosciute dalla mistica come forze dei sensi e dello spirito. Con queste purificazioni passive o le mortificazioni dei sensi e dello spirito, inizia

⁹⁸ Sermones in *Cantica Cantorum* (O. L. CLXXXII.)

la seconda parte conclusiva della perfezione cristiana, alla quale Dio invita tutti i cristiani con la prima e la più grande regola d'amore.

5. Nessuna apparizione mistica importante supera il campo legittimo della fede. La contemplazione è un guardare semplice e supremo della verità di fede ed è il frutto della grazia di fede, maturata per la visione paradisiaca sotto la particolare influenza dei doni intellettivi dello Spirito Santo.

6. Ogni cristiano è chiamato alle grazie mistiche, perché a ciascuno risulta possibile raggiungere la grazia santificante con le virtù supreme e con i doni dello Spirito Santo. Le circostanze inerenti al carattere e agli interessi della guida spirituale, assieme alla sua scarsa preparazione, possono disturbare le grazie contemplative della perfezione mistica, ma queste sono le eccezioni che confermano la regola, ovvero il fatto che la contemplazione mistica è una fecondazione regolare e perfetta della grazia maturata, delle virtù e dei doni.

Concludo con l'affermazione di A. Tanquerey: la teoria teologica costituisce tutt'oggi un'opinione diffusa tra i maestri cattolici della teologia mistica⁹⁹. Ai cristiani di buona fede, essa rende afferrabile l'ideale della perfezione spirituale. Essa è il riflesso del perfetto approfondimento della vita di fede tra l'*élite* cattolica. La causa dell'eccezionale fioritura, a noi contemporanea, della teologia mistica presso i popoli dotti si trova nel suo sano idealismo. Essa è una tradizionale dottrina spirituale.

⁹⁹ l. c. p. 971

Note sulla sapienzialità filosofica del francescanesimo

Marco Moschini

Dedico questi pensieri alle Sorelle Povere di santa Chiara del Monastero di Lovere che mi hanno dato occasione per riflettere

Seguire la proposta filosofica dell'ontologismo critico, nell'emendazione compiuta in senso cristiano da Teodorico Moretti-Costanzi, ha implicato seguire il filosofo umbro in una direttrice interpretativa su una notazione sofica e storico-filosofica sulla quale poi questa corrente intende porsi e vuole estendersi: ovvero il riconoscimento del valore sostanziale della filosoficità, della sapienzialità, del francescanesimo. Il francescanesimo è filosofico non solo con riferimento alle voci dei pensatori annoverati nell'Ordine serafico, ma soprattutto con riferimento all'ispirazione spirituale e carismatica del movimento stesso. Un pensiero – quello del francescanesimo - che nella lettura morettiana si svolge tutto nel segno, nel legame, a questa particolare forma di vita religiosa sostanzialmente colta nel suo intendimento, nel suo lessico, nelle sue prospettive spirituali. Un segno filosofico mutuato certo dai molti dottori francescani, ma soprattutto da san Bonaventura da Bagnoregio. Al dottore serafico, infatti, era assegnato dal filosofo umbro il primato storico di aver raccolto tutta l'eredità agostiniana e aver preparato la base per una sostanziale edizione di un ontologismo cristiano che aveva poi avuto il suo culmine in Rosmini.

In questo mio articolo voglio partire da questa notazione interpretativa per domandarmi ancora una volta se sia possibile parlare di una sostanziale soficità del francescanesimo. E in questo chiedo subito venia al lettore per aver affrontato un tema così vasto affidandomi a poche pagine esplicative e sintetiche piuttosto che a un'argomentazione più vasta e articolata. Mi risolvo a fornire solo un accenno che magari vuole rimanere tale, magari uno stimolo a una più profonda delucidazione. Un accenno o, se si vuole, una serie di sug-

gerimenti, linee interpretative, offerte a chi voglia risalire alle fonti del filosofare cristiano attraverso il pensiero del francescanesimo ritenendo questo come una via privilegiata per accedere allo spirito della filosofia cristiana.

Si tratta dunque di rispondere in prima alla domanda se sia possibile una forma filosofica segnata dal francescanesimo; se sia possibile una filosofia francescana o meglio un francescanesimo che sia autenticamente e schiettamente sofico e sapiente. L'ulteriore passaggio sarà vedere come questa linea sofica possa costituire oggi voce di confronto e dialogo con il pensiero contemporaneo.

Prima però, di ogni altra considerazione mi preme puntualizzare, più che un dato terminologico, un concetto che costituisce un convincimento di chi scrive e sul quale vado a chiedere attenzione e assenso al mio lettore. Aldilà di ogni legittima obiezione, come chiarificazione pregiudiziale voglio specificare che il termine francescanesimo, nell'uso che qui farò, non deve intendersi o cogliersi solo come termine esplicativo o attinente al presentarsi di una corrente spirituale fra le altre; né deve intendersi come un *modus vivendi*, una pratica, un esercizio spirituale di una ben definita e nota famiglia religiosa. Francescanesimo qui indica non solo quanto appare visibile di questa spiritualità, ma qualcosa d'altro di più. Tale termine rimanda a quel modo di sentire, di intendere, di volere cristianamente che Francesco d'Assisi ha inaugurato, ha rinverdito, ha vissuto, e con la vita ha proposto. Francescanesimo è innanzitutto lettura, interpretazione evangelica, segnatamente evangelica, del reale, dell'uomo, della storia; francescanesimo è via di restituzione all'uomo, con l'abilitazione dello sguardo piccolo, semplice e umile della fede, che sola riesce a cogliere sapientemente la bellezza del mondo, nella quale le cose appaiono, biblicamente, *valde bona*. La fede che è la sola abilitata a parlare del mondo con quel *sermo fidei*, appunto, cui attiene il cristianesimo e la sua seconda rivelazione il francescanesimo¹.

Si è detto: che questa vuole essere una chiarificazione pregiudiziale per la comprensione di un concetto basilare più che di una delucidazione termino-

¹ L'espressione "seconda rivelazione" va colta nel senso con cui la ripropone il Moretti-Costanzi: «Ma quello che ora ci interessa particolarmente di osservare... si è che il francescanesimo genuino, in quanto si dava in atto come riaffermazione piena del cristianesimo, non poteva non riaffermarlo nella consapevolezza restauratrice, e perciò critica e redentiva della sostanzialità primale dell'innocenza». T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, Edizioni Sala Francescana di Cultura, Assisi, 1956, p. 11 oggi in *Opere*, Bompiani, Milano 2009.

logica. Una premessa, sommariamente esposta, ma da cui ogni lettore accorto, nonostante la brutale formulazione, credo ne potrà trarre una facile conseguenza che non può non riguardare il senso dell'intendere il filosofare stesso. Se si accettano le definizioni che di filosofia ha dato una largamente accettata tradizione filosofica, allora è inevitabile notare quanto segue: se filosofia è lettura e interpretazione del reale secondo un principio che la filosofia stessa trova come ciò che sostanzia il reale stesso; se filosofia è meravigliarsi di fronte a quello che la verità mostra di sé; se filosofia è recupero del pensare; se filosofia è pensare e non arido psicologismo, sociologismo, antropomorfismo e problematicismo, magari anche alla moda, allora il francescanesimo viene a proporsi inevitabilmente come filosofia, anzi è la filosofia. Filosofia nella sua pura forma esattamente come lo è il cristianesimo.

Sia ancora più chiaro: visto e considerato che la storia della filosofia ci presenta, tra i tanti filosofi e le tante voci, una serie di pensatori che nel definire lo sforzo della filosofia stessa tendono a mettere in evidenza per quest'ultimo un compito di comprensione delle manifestazioni del vero, di rivelazioni, di alto compimento ed espressione, tale conclusione non paia dunque delimitata, né limitante, né presuntuosa. Questa sia colta e compresa come risposta significativa e capace di dare valore alle esigenze autenticamente sofiche del pensare che è per me sempre un pensare l'eterno e la grandezza, non solo come possibile, ma come attuale e reale di là da tutti i distinzionismi, di tutte le scissioni finitistiche che a essi conseguono e competono².

Una conclusione cui sono pervenuto aderendo alla speculazione critica di Teodorico Moretti-Costanzi che ha definito il suo pensiero appunto come "cristianesimo-filosofia".

Il filosofo umbro, sin da giovane, sentì il fascino per le posizioni antidealistiche di un Varisco e di un Carabellese alla cui scuola egli si accorse come rifugio dall'onnipresenza filosofica, indubbiamente rimarchevole e affascinante.

² Ci è impossibile pensare quanto la filosofia possa essere equivocata, come è facilmente oggi constatabile. Basta seguire qualsiasi mezzo di comunicazione di massa per renderci conto di come filosofo sia chiamato qualsiasi persona che abbia una "sua filosofia". La filosofia poi non è opinione: non si occupa dei punti di vista, non è qualcosa di utile semplicemente perché non si lega alla sterile utilità. Se si volesse spiegare che cosa è filosofia e in che consista il filosofare non troverei altro modo che lasciarla intendere a chi lo intende quello che Goethe mette in bocca di Dio nel prologo del *Faust*: «Ma voi, puri e veri figli di Dio, gioite, della bellezza vivente ed infinita! Ciò che diviene e che eterno agisce e vive, vi accolga nei dolci vincoli dell'amore. E fermate in durevoli forme ciò che ondeggia in apparenze infelici» il brano è citato nell'edizione italiana di V.G. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1993.

te, di Giovanni Gentile; così testimonia la sua prima produzione filosofica a partire da quel suo primo *Santa Margherita* del 1936. Moretti-Costanzi fu subito attratto dal francescanesimo per disposizione territoriale e familiare, culturale e per una scelta filosofica che spingeva il pensatore a quella risposta da dare all'esigenza che poco sopra abbiamo esposto. Così Moretti-Costanzi, dopo gli studi universitari e dopo il suo impegno di studio medievistico compiuto nella redazione della rivista "*Sofia*", nel francescanesimo scorse il suo profondo messaggio filosofico e trovò il modo di esprimere quelli che furono e sono i suoi temi principali; poté ritornare a riflettere su quel "medesimo" che fonda il reale e lo rende intellegibile così come indicava la filosofia ontologista alla quale si era rivolto e nella quale si era preparato.

Muovendo proprio da quell'imperiosa esigenza teologica dell'ontologismo carabellesiano egli si mosse verso la delineazione del concetto di una filosofia pura che egli sempre aveva sentito viva e urgente dopo che – come tanti altri pensatori del Novecento – aveva provato l'inarrestabile crisi della modernità la quale si presentava e si presenta come crisi della razionalità moderna.

Filosofia pura, infatti, vuol dire invocare una filosofia sapida, incontaminata, purificata dai pensieri opinativi e fissa solo sulla contemplazione del principio. Questa filosofia, purificata dall'inessenziale, esclude fraintendimenti e fonda, nel suo medesimo sorgere, la persona e il consociamento societario di tutte le persone che in essa si conoscono e si riconoscono³.

La filosofia pura è un concetto di filosofia maturato nella scoperta ed esperienza di un pensare che trova la sua costituiva origine in una dinamica di redenzione e in una logica emendata da una forza redentiva della medesima coscienza assicurata dalla consapevolezza del fondamento teologico. Perciò il cristianesimo di tale sapere redentivo costituisce la forma esplicativa massima di tale esperienza. In questa visione vede il rapporto con il sé, con il mondo e con Dio, dal punto di vista di un legame che ripristina ogni sentire, ogni intendere e ogni volere all'interno di una mente che si scopre purificata, redenta, dal principio che la costituisce e nelle relazioni alle quali è vocata. Aperta agli altri nella storia nella convocazione di un principio vivo e vitale che ci appella.

³ Mi riferisco a quanto era maturato nel Moretti-Costanzi al culmine della sua attività filosofica nell'opera *La filosofia pura* del 1959 oggi ripubblicata in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009.

L'agostinismo e il francescanesimo (che è il frutto più autentico di quest'ultimo) sono filosofia istituitasi nel criterio e nel riferimento a quel *principium essendi et intelligendi* che è verità. È la verità, infatti, che fonda la filosofia e il filosofare stesso è il pensare di Dio. Anzi nell'ottica direttamente cristologica è quel principio che è via, verità e vita che è il Cristo stesso⁴.

Cristo sapienza: Cristo, che per suggerimento opportuno dell'agostinismo, è stato vissuto, dimostrato, dal francescanesimo. In esso siamo indirizzati al fondamento della *capacitas Dei*, momento apicale della *mensa*. In sapidità e in esperienza questo fondamento è con-saputo in ogni comprensione e riconosciuto in ogni comportamento. Fondamento della sapienza che si manifesta nella fede che diviene perciò autentica *ratio superior*.

Francescanesimo, dunque, è filosofia nel suo cercare di incamminarsi sulla via di quella verità che esonera da ogni incredulità che la nostra condizione finita sembra imporci. Dico "sembra imporre" poiché vorrebbe accreditare vere solo le nostre considerazioni e opinioni, chiudendoci così in un orizzonte che limita noi nella stretta ambientalità di un mondo fugace, di un tempo inesorabile, di una materialità delle cose che ci circondano e che ottenebrano il nostro sguardo. Bisogna invece incamminarsi nella verità, e la verità nell'ottica del francescanesimo, come in quella dell'agostinismo, ha un nome: Cristo, unico criterio per intendere, sentire e vivere la verità nella vita.

Giusto quanto ora detto ne consegue l'indubbia attualità del pensiero francescano: la sua originale voce che è costituita di un'originalità che viene dalla verità e che il tempo non muta; questa si manifesta ancora oggi con una potente carica intellettuale, oltre che spirituale. È capace di dire qualcosa di grande all'uomo di oggi come l'ha detto all'uomo di tutti i tempi. Tale attualità e tale potenza, consapevolmente, si pongono sul solco di una consapevolezza sofica e di una saggezza che si è sempre illustrata nel tempo soprattutto nella riproposizione fatta dal cristianesimo: e cioè nel senso che la verità è vita ed essa ha davanti a sé una via da percorrere nella coscienza, nell'intendimento e nella volontà di operare nel nome del bene.

Giunti a questa considerazione ci sia permessa una digressione: non senza perplessità si noti come sia alquanto strano che, a parte i notevoli studi storici interpretativi del francescanesimo, nella sua storia ecclesiastica e nei suoi autori più indicativi, non si sia studiato, valutato appieno, l'articolato modo di

⁴ Una cristologia filosofica che nel Novecento ha trovato grandi voci in molti pensatori. Vedi di S. ZUCAL, *Cristo nella filosofia contemporanea*, San Paolo, Milano, 2000.

pensare, le strutture teoretiche, l'originalità filosofica dello stesso movimento religioso.

Vi sono molti rilevanti studi sulla spiritualità di Francesco e dei suoi seguaci e sono moltissimi gli studi sui dottori francescani, ma, ripeto, poco si è detto della portata teoretica generale che ha percorso il sempre vivo e presente spirito francescano. Esso ha toccato vertici speculativi e l'approfondimento delle riflessioni che il francescanesimo ha condotto sull'agostinismo sono tanto grandi da poter con esso proporre un radicale ripensamento del pensiero cristiano stesso. Questo sarebbe riproposto come filosofia autentica, critica rivelante, indicazione di una condizione di comprensione del reale e del fondamento del reale. Sulla scorta dell'insegnamento del dottore di Ippona è la soficità della fede che guida ogni intendimento, ogni sentire e ogni comportamento. Non un caso che il nome di Francesco, non meno che quello di Bonaventura, sia presente nei nomi più rilevanti del pensiero e dell'arte del Novecento; non un caso che a Bonaventura si siano volti i nomi appena citati: di Moretti-Costanzi ovviamente ma anche un Guardini, per esempio e un Ratzinger e se si vuole anche un Heidegger ha cominciato la sua speculazione dal confronto con il pensiero francescano come quello di Duns Scoto.

Lungo sarebbe l'elenco di chi si è occupato o si è sentito mosso al riflettere dall'ispirazione di Francesco e del francescanesimo; ma curiosamente non vasta una rivalutazione sostanziale del movimento nella sua ispirazione filosofica complessiva. Forse si è equivocato troppo sul termine *simplicitas*, così caro ai francescani, e forse si è ritenuto più opportuno seguire quelle visioni devozionali e edulcorate del francescanesimo fatte da più parti anche autorevoli; ma queste vanno abbandonate e rigettate del tutto⁵.

⁵ Con ciò ci si riferisce ai fraintendimenti dello spirito francescano specie quando s'intende puntare sull'avversione dei suoi membri per lo studio. Una celia. Da rigettare ancor di più l'idea che i francescani abbiano prediletto un grande cuore spirituale ad un intelletto teologico. Tale fraintendimento ha coinvolto anche molti e autorevoli nomi della cultura occidentale (si pensi all'Erasmo da Rotterdam dei I colloqui). Si sia certi: la ragione del cuore dei francescani è talmente ragione che ogni altra è ritenuta stoltezza, compresa i ragionamenti che potrebbero essere partoriti da una grande testa. «Non sussiste alcun contrasto tra la semplicità di san Francesco e il suo sapere, costituendosi questo, essenzialmente, nel recupero consapevole di quella. Se ciò è vero, e se la francescana semplicità è tanto poco arazionale e prerazionale da sapersi ragione umanamente scaltrita, ciò vuol dire che l'ingenuità medesima è superiore quanto a coscienza e quanto ad essere, all'*accortezza* di tipo umano; e che, per tali titoli, implica una *critica* vera e propria di quello scaltro ragionare, così che, infatti, lo giudicherà sempre dall'alto, senza contrastarlo sul suo terreno. D'altronde questa critica, reale e vissuta

Vero questo, è inevitabile affermare come ai tanti meriti religiosi del francescanesimo si debba aggiungere il valore sofico del movimento spirituale da esso promanato che pare rilevante anche per l'oggi e per le sfide che ci attendono. Il francescanesimo si presenta come un pensiero capace di essere importante anche in questo tempo della riflessione filosofica contemporanea; tutto è alla sua portata teoretica, e la sua essenza può costituire e offrire un complessivo modo di leggere il reale, lo spirituale, la forma antropologica e di donarsi come un criterio speculativo alla comprensione. Il francescanesimo è, nel suo presentarsi aurorale e maturo, limpidamente criteriato. Infatti recupera cristianamente il presentare e il sentire di quella certezza che era già di Platone, per cui è dell'uomo la possibilità di scorgere "*In pulchris Pulcherrimum*"; quel *Pulcherrimus* che è sentito attivo, in proprio, a norma di un sentire personale, con tanto di qualificazione personale singolare nella società che lo stesso principio convoca, consocia e sostiene⁶. Tale qualificazione del pensare è valida per proporre all'uomo contemporaneo una via di uscita dalle molte intricate vie del solipsismo, del relativismo, dell'assolutizzazione del singolare, delle patologie della solitudine, nelle quali sembriamo perduti.

Nel francescanesimo vi si trova quella consapevolezza della *veritas aeterna* con la quale può essere superata la posizione strettamente empirista e idealista impiegate non nel recupero del mondo ma in un tentativo di conciliazione del rapporto soggetto-oggetto.

Il francescanesimo è scoperto come un terreno dal quale sentirsi esonerati dal restare a riflettere sul problema meramente gnoseologico soggetto oggetto, per sentirsi investito del compito di speculare su Dio, sul fondamento del reale, su quello dell'uno e di molti in un ordine tale che esso appare come riconoscimento delle vestigia Dei nel fuori di sé, nel me e nel sopra di me (così dice la gradualità mentale di Bonaventura).

La penetrazione del pensiero francescano consente di entrare in un ambiente che è quello istituito da un'esperienza produttiva di riflessione, un'esperienza alta della coscienza, richiamante direttamente un suo *prius* fondativo. Nel francescanesimo si rintraccia la risposta possibile al problema

anche se implicita è in se molto più antica del francescanesimo». T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, op. cit., p. 10.

⁶ La *Leggenda dei tre compagni*, descrivendo gli atteggiamenti di Francesco nei confronti del mondo, testimoniava questo vivere del Santo la bellezza con l'espressione che si è fatta citare nel testo.

aperto dal Carabellese a proposito del rapporto tra l'essere di coscienza e i singoli soggetti.

Nel francescanesimo vissuto, esperito come vita non solo religiosa ma anche come riforma di un pensare il mondo e le relazioni, si sente viva l'offerta di una consapevolezza che la coscienza è non legata ad alcun che di fisico o di fisicamente soggettivo, di pensabile e quindi di inevitabilmente finito⁷.

Nel suo sostanzarsi nella verità, la coscienza, come coscienza del vero, si rivela nell'esercizio di una consapevolezza estetica del mondo e nell'eticità della persona. Il francescanesimo offre davvero un appoggio, oltre che un contenuto. Contrariamente all'ontologismo carabellesiano sostanzialmente anti-cristiano si è venuti a scoprire un cristianesimo che emenda totalmente la dispersione del pensare ponendo la verità della *tota anima* che è non astratta ma realmente incarnata.

Nel francescanesimo, è infatti più che possibile raccogliere non solo paradigmi di pensiero ma anche vive espressioni di un'esperienza santa e perciò sapiente. La biografia di Francesco, la cosiddetta *Legenda Major* scritta da Bonaventura da Bagnoregio, in effetti, altro non è che il suggello di questo peculiare modo di intendere il pensare. L'incontro con Bonaventura sarà sempre decisivo per chi voglia comprendere il carattere originariamente sofistico del francescanesimo. Esattamente di ciò si rese conto il Moretti-Costanzi quando trovò nel Dottore serafico non solo un maestro, ma un punto di riferimento particolare e ineludibile soprattutto riguardo alla possibilità di chiarire la natura dell'identità tra sapienza e fede e tra sapienza e cristianesimo; fu questo un apporto tutto derivato dal francescanesimo⁸.

⁷ «“Sapida” - secondo il Serafico - è quella scienza che “*secum habet junctum saporem*” e che solo a certe condizioni può essere riconosciuta, col preciso titolo di *sapientia*, dalla *ratio cognitiva* come ciò in cui si costituisce il sapere filosofico. Il che non toglie com'è evidente, che la sapienza vera e propria, cui si contrappone l'*insipientia* quale *recessum a lege bonitatis* e che, quindi, sembrerebbe dover concernere soprattutto la *ratio affectiva*, permanga radicata in un terreno di sapere concreto e immediato, eminentemente qualitativo...su questo tema della distinzione filosofia-scienza, d'altronde, san Bonaventura è preciso quant'altri mai. Così, per indicare le rispettive attività delle due diverse forme di sapere, egli usa termini debitamente differenti, dicendo di solito, del sapere filosofico: “*intelligere*”, e di quello scientifico. “*cognoscere*”. E nella misura precisa in cui all'*intelligere* filosofico fa sovrastare la *sapientia* al *cognoscere* scientifico fa sovrastare l'*intellectus*. Dichiaratamente il dono dell'*intellectus* “*est infra sapientiam et supram scientiam*”». T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, op. cit. p.6.

⁸ «Preso da tempo in un'indagine avente ad oggetto niente altro che il senso qualitativo della vita e la parola sua propria, adatta a esprimerlo almeno in quel minimo di presenza che induce a ricercarlo fondatamente, mi sono trovato a pensare nell'orbita filosofica di san Bona-

Il concetto di livelli della coscienza, di ascesi di coscienza, soteriologia estetica della coscienza, di critica e triformità della coscienza, si sono venuti via via maturando ed esprimendo nell'ontologismo critico, stimolati proprio dalla speculazione del pensiero di Bonaventura, nel suo tono estetico e della sua attualità secondo l'opera interpretativa e di approfondimento teoretico di Moretti-Costanzi.

In Bonaventura poi emerge vera, vivente, la naturale disposizione dell'uomo alla verità che in tale pensiero è decisiva; si può sentire e si può comprendere subito nella lettera del Dottore serafico lo status sofico del francescanesimo. In particolare in Bonaventura si sente l'accorgimento di un *intellectus fidelis* pienamente *capax Dei*. Su questo livello sarà allora lecito domandarsi se tale apporto di Bonaventura da Bagnoregio sia possibilmente paragonabile a quel percorso di recupero di una filosofia autenticamente ontologica che da Parmenide a Heidegger sembra segnare la storia del pensiero occidentale ricorrentemente. Insomma il francescanesimo pare configurare una filosofia dell'essere, una teologia, una teoria del fondamento del tutto da paragonare a quelle strutture e forme di sistematica riflessione ontologica che hanno determinato la storia del pensiero occidentale.

Di certo nel francescanesimo possiamo trovare l'esonero da una filosofia che voglia ridursi a una sterile ricerca dei modi di raccogliere l'oggettività esterna o con una sorta di razionalismo esasperatamente sottolineato. In effetti, salvo che nel caso di Duns Scoto, noi vediamo nella tendenza bonaventuriana del francescanesimo, un chiaro esempio di questa dottrina dell'esonero dalla *ratio* a favore di una razionalità superiore, al *contuitus*, al compimento della coscienza. Non una sterile ricerca dell'oggetto esterno da condurre con i mezzi impropri di una soggettività troppo padrona del mondo; vale se mai, un aprirsi della persona alla verità, vale la sua manifestazione. Sono

ventura, così poi da comprenderlo con il riconoscerlo in me nel riconoscermi in Lui, quasi propostomi dalla chiarezza naturale di questa patria umbra che fu anche sua e addirittura da questa terra, feconda e viva, ch'egli calcò sulle orme di san Francesco. In san Bonaventura ho trovato non solo la conferma delle parole essenziali che sono riuscito a pronunciare, ma altresì il pronunciamento di quelle essenzialissime non dette, immerse nell'implicito delle rivelazioni intime remote che la memoria discriminante custodisce, in attesa di richiami suscitatori... e con ciò ho ricevuto, da Lui più che da ogni altro, la prova tangibile, indicibilmente consolatrice, di una realtà di coscienza che resta immune dal divenire e a quanti sappiano attingerla dà garanzia della capacità che possediamo di riuscire intellegibili in perpetuo; oltre i distrattivi degli interessi culturalistici momentanei e dei fatui problemi che ne conseguono». *Ivi.*, pp. 5-6.

le conclusioni cui sono giunti in ambito di un recupero della riflessione fondamentale su Dio e sull'essere, un Heidegger non meno che un Guardini; un von Balthasar e un Rahner.

Da questa tradizione di pensiero siamo quindi spinti ad una riflessione ed ad un recupero di quanto si è venuto a maturare in una medesima tradizione filosofica; si è venuto a riproporre quanto era stato intravisto dalla antichità: l'affermazione che filosofare vuol dire coltivare la consapevolezza del fondamento e della verità; soltanto che questa certezza veniva letta e riconosciuta alla luce della coscienza, cristianamente ispirata, resa autentica e attiva dalla presenza di Dio, del Cristo per mezzo del quale tutto nel mondo è stato fatto, come dice San Paolo.

Elementi tutti che sono un ripensamento ed una attualizzazione concreta della fede sapiente del cristianesimo nelle linee di una vita spirituale intessuta di semplicità, povertà, minorità. Tre gradi della coscienza corrispondenti alla capacità purificata della mente di scorgere il vero, il bello e il buono.

Quello francescano – e segnatamente bonaventuriano – è un *retexere* quanto già sentito da molte anime filosofiche. Un eco di voci che ha suggerito anche vie di uscita spirituali nel nostro tempo. Un tempo che ha invocato, richiesto ed auspicato, come cura dalle storture dei limitati e limitanti pensieri dell'umanesimo dominante, un pensiero autentico, elevato dalla bassezza e collocato al suo posto: quello più alto⁹.

Se il francescanesimo è un ritessere contenuti, un indicare orizzonti, cosa possiamo trovare in Bonaventura e nel francescanesimo di altissimo e di stringente per il tempo odierno? Cosa possiamo riproporre tramite suo all'uomo di oggi?

Prima di tutto il concetto di *ascensus* che pienamente esplica in senso cristiano quel concetto di filosofia dell'ascesi della coscienza che ritroviamo centrale in Schopenhauer o nell'ontologismo italiano. E con ciò ci troviamo nel cuore dell'argomento ontologista. Il tema dell'ascesi nel suo muoversi dina-

⁹ «Egli (Bonaventura) che dichiara apertamente: “non enim intendo novas opiniones adversare sed communes et adprobatas retexere”, ha il merito immenso di trarre la propria filosofia dalla coscienza stessa della rivelazione, riattinta nel suo san Francesco con una intensità tale, da comportare la giusta cernita ed insieme il richiamo delle esplicazioni concettuali cristianamente più intelligenti – sant'Agostino, sant'Anselmo, i Vittorini – che non mancheranno di assumere, in questo mirabile ritorno, nuova potenza di persuasione... in effetti io credo che solo una filosofia così servita, cioè sostanziata nella sapidezza di quell'essere che è l'essere dell'intelligenza cristianamente disvelata, possa riuscire in perpetuo persuasiva; e “perenne” davvero, quant'è perenne il cristianesimo» (*ivi*, p. 13).

mico nelle forme della coscienza attraverso il potenziamento delle sue *vires animae* che sono l'intendere, il sentire e il volere unite da questa suprema natura dell'esperienza della coscienza.

Per san Bonaventura la coscienza (la *mens*) si ritrova nella sua risalita e ascesi (*ascensus*) in quanto conduce ad una esperienza di recupero del mondo, inteso tale recupero, come un salire sopra i visibili e determinabili limiti, un recupero intero come un ritornare al proprio mondo pulito e pio (edenico, se si volesse aggettivarlo biblicamente). Non un abbandono della terra e del mondo ma un'elevazione dalla e sulla terrenità scaduta e compromessa del finito: elevazione da e sulla terra che viene inevitabilmente perduta quando la si ritiene conoscibile solo al livello di una meccanicità scientifica che si appropria ad essa solo come un magazzino di materiali.

Sì l'ascesi della coscienza vuole attuare e realizzare un recupero del mondo attraverso una *ratio superior* e non attraverso quella, completamente inadatta, *ratio inferior*. Una *ratio superior* che è quella della fede che niente prova e niente definisce; una fede che è solamente esperienza di un'edenicità che permane con l'uomo e oltre lo stato caduco dell'uomo medesimo.

Nel concetto di *ascensus* e di quello relativo di ascesi di coscienza, a bene vedere, si richiede una vera e propria elevazione della consapevolezza della riflessione e della ragione tale che si possa non solo risalire ma anche mantenersi al di sopra della finitezza e dei pensieri scaduti che essa comporta. L'*ascensus* /ascesi di coscienza non si risolve in un arido e insignificante, oltre che errato, disprezzo del mondo; ma si delinea in un ristabilimento dell'originario senso di riacquisto di uno status sofico a cui l'uomo è chiamato. L'ascesi di coscienza come recupero del mondo, dell'uomo, e vorrei dire del vero, è esperienza che sgorga da una fede ontologicamente sapiente: una fede che conduce, nella sua *simplicitas*, là dove la ragione, meccanicamente intesa, non può condurre, come insegna per altro in negativo l'esito della dialettica trascendentale di I. Kant.

L'*ascensus* /ascesi di coscienza è recupero del vero si è detto; e se questa non è solo un'affermazione, come credo, allora è possibile capire come essa implichi anche un inevitabile procedere, un andare sempre oltre e in pari tempo indirizzarsi e compiersi nella verità che è sua meta. Un *itinerarium* con, nel e per il vero. Ed ancora una volta il confronto con san Bonaventura è d'obbligo. Per l'*ascensus*/ascesi di coscienza, da intendere come un avanzare nella verità, vale ciò che vale per l'*itinerarium* del Dottore serafico: è cioè che

questo andare non è verso Dio (malgrado il complemento latino nel titolo dell'opera del santo); non un muoversi autonomo verso il Dio fondamento magari con una azione da compiere attraverso i simulacri delle cose nel mondo, poste queste in senso esterno ed esteriorizzante. Un *itinerarium* verso Dio che si trova *in itinere*, strada facendo, data una certa distanza e una certa meta, più o meno lontano dal punto di partenza o di arrivo¹⁰. L'*itinerarium* c'è, ed è possibile, perché esso si compie in Dio, il quale è suscitatore di questo andare e rimane sua norma e guida per chi incamminato procede oltre l'andare stesso, poiché in questo movimento Dio resta per lui sostanza e meta dell'itinerario stesso; così si attua quel recupero sensibile e sapiente del mondo stesso a norma del vero che guida e che sostanzia tale azione recuperatrice¹¹.

Se l'ascesi è tale, coinvolta e coinvolgente nella verità che le è di norma, non posso non richiamare ora l'attenzione su di un termine altrettanto centrale nel pensiero francescano di stampo bonaventuriano: la *mens*. Essa non è da confondere con la mente di stampo gnoseologico e meramente logico, ma con qualcosa di più. Non mero soggetto ma altro e cioè 'soggetto' (ci venga passata questa espressione gnoseologicamente determinata) ed al contempo luogo di tale procedere ascensivo nella verità.

È questa stessa *mens* che prova se stessa nel suo naturale esercizio di quelle tre forze sofiche che prima indicavamo come le tre *vires animae*. Una mente che non è mera ragione ma altro e di più: è la coscienza che si trova potenziata nelle sue abilità, appunto mentali, rispetto alla riduzione a facoltà che queste stesse hanno nell'ambito finitistico-razionale. È questo potenziamento della *mens* che appunto la distingue dalla mera razionalità che niente coglie se non pluralità, molteplicità, finitezza assolutamente inconciliabili. Si capi-

¹⁰ «A entrare nel secreto di tale *ascensus* ci aiuti la mistica della scuola umbra che tanto bene seppe rendere, a mezzo del pennello dei suoi maestri, la trasparenza di un paesaggio di tinte miti, aperto e accessibile nelle chiare distanze dei suoi colli tenui e del suo lago. È un'estasi certo, tale *ascensus*, ma un'estasi che integra e non aliena, un'estasi ch'è un consistere placidissimo di là dal limite e dalle ombre. Dice von Balthasar (traduco dal tedesco di *Herrlichkeit*) che "l'estasi presso Bonaventura non è da intendere come nel senso aeropagitico quale un distacco dal mondo e un suo abbandono, ma quale rivelamento del mondo stesso in seno a Dio" (*Offenwerden der Welt für Gott*)». T. MORETTI-COSTANZI, *Il tono estetico del pensiero di san Bonaventura*, Atti del IV Convegno di Studi Umbri 22-26 maggio 1966. Ed. Centro studi umbri e Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Perugia, Perugia, p. 228 ora in *Opere* op.cit.

¹¹ E. MIRRI, *L'itinerarium mentis come Itinerarium Dei*, in "Doctor Seraphycus", n.26, 1979, pp. 15-32.

sce quindi perché questa visione del pensiero e del suo agire si proponga anche come una sorta di denuncia della limitatezza di un uso adeguazionistico di una ragione logico-concettuale per quanto attiene l'autenticamente sapiente, l'essere e la realtà di questo. È così che la *mens*, coinvolta nel suo stesso ascendere, viene così a presentarsi nel suo pieno attivarsi come capacità autenticamente teoretica, etica ed estetica del vero-bello-buono che ne sono movente e contenuto.

Ancora una volta *mens* è parola bonaventuriana che, nel suo pieno significato teoretico, rimanda alla lettera di Agostino ed al suo *intelligere*, alla sua richiesta di un coinvolgimento, nell'intelligenza, del vero-bello-buono, della *tota anima*. La *tota anima*, non più incredula delle sue ragioni, bensì attratta dall'Uno allo stato di coscienza (che è stato mentale) che non conosce distinzionismi conoscitivi, etici, estetici, etc, ma esperisce solo sé nel suo principio. Questo concetto lo troviamo in tutto l'ontologismo critico di stampo cristiano inaugurato dal Moretti-Costanzi su scorta carabellesiana, ma esso è originariamente un concetto tutto francescano e tutto bonaventuriano. In quell'orizzonte serafico la *mens* non è che luogo di manifestazione razionale, emotiva di sensibilità e di morale del sostanziatore di ogni cosa che è e del pensiero: Dio che è *principium essendi et intelligendi*.

Nell'*affectus* da cui è mossa, la *mens* mostra così pienamente se stessa che, nel suo superare le barriere finitistiche nel riferirsi a quell'*unicum* pensabile, rende possibile quella filiazione in Dio di cui Cusano parlerà in seguito su scorta paulina e francescana.

Come per Schopenhauer la filosofia condotta al suo apice è rivelativa di un «vero e certo vangelo», così nella concezione francescana il *sàpere* non è chiamato a sostenere i bisogni che sorgono dalla percezione della nostra finitezza, o a risolvere le scissioni o le opposizioni che da essa scaturiscono; il *sàpere* non può essere inteso come semplice raccolta, per quanto si voglia esaustiva e specializzata, ed ordinamento dei materiali logici forniti da metodologie sempre più affinate, e non si può ridurre il sapere dell'essere, a scienza che rende oggetto per un soggetto ciò che sostiene ogni pensabile¹².

¹² Non ci si dimentica dell'ultimo splendido paragrafo del Libro IV de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. A confronto passi questa citazione del Moretti-Costanzi tratta dallo scritto. Il tono estetico del pensiero di san Bonaventura, op. cit. p 225. «Vorremmo ricordare Wittgenstein che afferma nel *Tractatus*, essere l'etica e l'estetica tutt'una cosa, e tanto più vorremmo ricordare in esteso tale autore in questa connessione, così stabilita tra etica ed estetica, in quantoché egli, nella sua aspirazione verso l'altezza di significati significanti, si

Il *sàpere* non può essere ridotto ad una sorta di enciclopedismo anonimo ed impersonale, neutralmente utilizzabile nel suo opprimente manualismo; un tale sapere non avrebbe alcun compito da svolgere e non avrebbe alcun senso nella sua ambigua estraneità da qualsiasi tema. Ciò che costituisce il sapere è il pensare l'eterno e l'eternamente vero-bello-buono e questo solo è saputo dal sapiente¹³.

Tutto ciò fu esaltato ed è esaltato dal francescanesimo dotto nella sua *simplicitas* e su scorta agostiniana questo incarico solo ha assegnato al sapiente: quello di compiere una *reductionem* delle innumerevoli scissioni alla unità, che per essere compresa richiede, in maniera esclusiva, un sapere aderente ed a norma della verità che tutto semplifica e che Bonaventura chiamava *theologia*.

Ci ritroviamo dunque a guardare al francescanesimo, alla sua attualità, alla sua originalità, come ad un orizzonte autenticamente sapiente e sofico. Esso è un testimone del recupero filosofico che oggi dobbiamo invocare. La sua importanza consiste nel fatto che può esser capace, al di là di ogni tendenza, di rispondere all'oggi non meno che al domani. L'originalità e l'attualità del

sentì vicino e fu partecipe a Schopenhauer: appunto Schopenhauer, che riportò in filosofia i nomi, caduti in disuso, di redenzione, di grazia, di santità; e che se pure, stando alla lettera, non giunse a intendere san Francesco tanto da vedervi, invece che l'*Alter Christus*, il Budda dell'Occidente, certo non restò dinanzi a lui distratto e indifferente come Goethe che non trovò di meglio, proprio, in Assisi, del tempio pagano della Minerva. Forse senza san Francesco e senza la parola, in qualche modo pervenutagli, del suo traduttore filosofico, Schopenhauer non avrebbe scritto l'indimenticabile terzo libro del *Die Welt*, non avrebbe parlato della capacità rivelativa dell'"aspetto innocente della natura", smaterializzatasi con chi ne ammira la bellezza, e che cessa con ciò di essere soggetto limitato, nello splendore eterno dell'Idea; e in questo miracolo mistico-estetico non avrebbe additato un brano esperibile della santità che come tale è la sofia dove la filosofia vera s'istituisce».

¹³ «Si trattava difatti di un'attualità non attinente al tempo che passa e disperde, ma a quello che dura e che conserva: al tempo, insomma, della realtà sostanziale e del valore... attualità ed odiernità non sono affatto la stessa cosa. L'odiernità (o modernità) di una dottrina, di un discorso, che si fa udire e che interessa in via generica nell'"oggi" riconosciuto con la sola norma del calendario, sta al polo opposto dell'attuale. E ciò per il fatto che invece di attuare la persona nelle capacità mentali che la sostanziano e la conservano, ne distrae. Attuale è solo quanto riesce a farsi richiamare in base a un senso per cui la distrazione, sostituita dall'attrazione, lascia che si sensifichi con l'oggi stesso, diversamente vuoto e nullo, del suo richiamo, il richiamante. Inutile aggiungere, forse, che un tale senso è quello della storia effettuale, non cronachistica, dove riemergono i memorabili; e insieme è il senso dello storico per cui riemergono e che si fa storico rispetto a loro nel riconoscere la verità». T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di san Bonaventura nel Cristianesimo-filosofia. L'intellectus fidelis*, in *San Bonaventura 1274-1974*, vol.III, Collegio san Bonaventura, Grottaferrata, Roma, 1974, pp. 57/58.

francescanesimo è la medesima del pensare che sta sempre al di là di ogni opinione e di ogni moda. Il pensare è infatti chiamato a trovare non chissà quali altre vie ma ad «*antiqua et adprobata retexere*». Il francescanesimo è dottorale perché attinge dal cuore stesso del cristianesimo che è tradizione sapiente e capace di addottorare attraverso la *simplicitas* della verità¹⁴.

Da ogni parte si sente sempre più parlare di crisi della filosofia, crisi delle scienze, crisi della ragione, per non parlare dell'allarmante messa in guardia sulla crisi dei valori, e dell'orizzonte politico e sociale. Il nostro è un tempo nel quale, dopo aver maturato la frantumazione di ogni certezza nella sicumera neo-umanistica dettata da una balorda idea di relatività della realtà, si cerca, a volte con disperazione, di ricomporre quanto si è perduto; questi tempi sono testimoni di uno sforzo immane dal punto di vista culturale: il tentativo di andare oltre se stesso, oltre le schegge delle non-certezze che un secolo di crolli ideologici ed ideali hanno provocato. Il nostro è un secolo che ha maturato, sfortunatamente, ogni tipo di contraddizione e di ambiguità (morale, storica, intellettuale, sociale) ed oggi ha solo bisogno di un pensare autentico; di scoprire e di dire ciò che da sempre è stato detto.

¹⁴ «Su questo punto tutti i francescani sono d'accordo. Siano quelle che siano le ironie e le differenze che gli spirituali seguaci del patriarca avanzano nei confronti dei loro confratelli studiosi, il lume della "*sancta simplicitas*" resterà uguale nei due gruppi della famiglia serafica; negli "idioti" autodichiarati di queste campagne, e nei solenni, "*doctores legentes*" delle Università di Parigi e di Oxford. Consociati gli uni e gli altri saldamente, nella sconfessione totale di una ragione profana, priva di essere e di razionalità vera. Il nostro fra Jacopone, pazzo volontario della pazzia di san Paolo, contrappone al sillogizzare vuoto dei "*philosophantes*" aristotelici l'autorità sostanziale di un "puro e semplice intelletto"... ma contemporaneamente al todino, la parola del più dotto e del più scienziato dei francescani – Ruggero Bacone – non suona meno decisa e meno chiara in senso antiscientistico e antiumanistico. Infatti, apprendiamo anche e proprio da lui, al quale i posteri ammirati attribuiranno l'appellativo di "*doctor mirabilis*", che senza santità non v'è dottrina e che la stessa informazione normale, concernente il campo delle scienze umane, richiede il presupposto dell'esperienza mistica. E apprendiamo ancora, sempre da lui, che consistendo essenzialmente nell'ingenuità e nella purezza la vera attitudine all'intendere, i giovani men che ventenni capiscono in genere molto più degli uomini maturi e addottrinati» (T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura.*, op. cit., p. 11).

Pantaleo Carabellese interprete di Benedetto Croce

Furia Valori

1. I momenti del confronto

La prima organica riflessione critica che il Carabellese conduce sul Croce ha luogo nel breve ma denso saggio intitolato *La coscienza morale* (1914/15)¹, opera che definisce “acerbo frutto” di una intuizione, che già contiene in nuce la prima formulazione della sua intuizione dell’Essere coscienziale nell’articolazione interna di oggetto puro universale e molteplicità soggettiva. La riflessione sulla “coscienza morale”, da lui vista come “coscienza di volontà”, si basa sia su tale base ontologica, sia su una originale concezione del rapporto fra teoria e prassi. Qui le argomentazioni del Carabellese si dispiegano nei confronti di Kant e del Croce. Il primo non avrebbe pensato criticamente fino in fondo il volere, restando prigioniero, nonostante il suo criticismo, di una concezione ancora oggettivistica del bene, che è alla base della distinzione fra volere morale e volere prudente, sostanzialmente avversata dal Carabellese. Ma la polemica più dura è indirizzata nei confronti del Croce, in particolare riguardo alla filosofia della pratica considerata all’interno della più ampia filosofia della Spirito. La filosofia della pratica crociana sarebbe restata in maniera acritica sulla scia della distinzione kantiana fra volere morale e volere prudente, senza risolverla.

Un altro organico confronto del Carabellese con la crociana filosofia dello Spirito lo troviamo all’interno del volume intitolato *L’idealismo italiano*²: qui il Carabellese ritorna dopo molti anni sul pensiero del Croce articolando un duro giudizio sulla filosofia, o meglio non filosofia, di quest’ultimo.

¹ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, Tipografia moderna, Spezia, 1914-1915.

² P. CARABELLESE, *L’idealismo italiano*, Loffredo, Napoli, 1938, pp. 109 ss.

In mezzo alcune schermaglie di nessun valore teoretico in particolare del Croce che, a differenza del Carabellese, non si confronta a livello di riflessione filosofica³.

La coscienza morale è sostanzialmente coeva di un altro lavoro del 1914 intitolato *L'Essere e il problema religioso. A proposito del Conosci te stesso del Varisco*⁴, dove il Carabellese ripensa in maniera originale il monadismo del Varisco, ed elabora una teoria del Soggetto unico universale e dei molti soggetti. Con questa opera il Nostro abbandona definitivamente l'iniziale realismo critico sostenuto in *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*⁵, approdando in un orizzonte filosofico coscienziale, ma ancora di tipo fenomenistico.

Ne *La coscienza morale*, se da un lato dibatte la filosofia pratica di Kant e del Croce, suo cattivo interprete, proponendosi come autentico interprete dello spirito critico kantiano, nello stesso tempo riconosce il proprio debito nei confronti del Varisco: «Come a queste concezioni io sia giunto, vedrà chi legga quel lavoro che su l'Essere io ho compiuto, studiandone la concezione che ci presenta il Varisco, al quale di tanto son debitore»⁶.

2. *L'essere coscienziale: l'oggetto universale e i molti soggetti*

Il Carabellese cerca di ancorare alla costituzione dell'Essere coscienziale la dinamica della coscienza morale. Dopo aver affermato l'innegabilità del pensare e che l'Essere è del pensare, ne costituisce la sua essenza, non un limite esterno, il Carabellese imposta subito il discorso relativo alla "vita" dell'Essere: «L'Essere, perché sia essere, deve manifestarsi», perciò gli è essenziale «l'atto di manifestazione»; da un lato l'Essere si manifesta quale oggetto unico; e, dall'altro, esplica sé nei molti soggetti: «cioè è una moltiplicazione che l'Essere fa di sé. Gli atti di manifestazione sono tanti, se li vediamo nel loro potere creatore, nella estrinsecazione che fanno dell'Essere,

³ G. BRESCIA, *Il tempo e le forme: Carabellese e Croce*, in AA. VV., *Pantaleo Carabellese, il "tarlo" del filosofare*, Bari, Dedalo, 1979, pp. 175-187.

⁴ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso. A proposito del Conosci te stesso del Varisco*, Laterza, Bari 1914. Inoltre sul Varisco scrive anche in particolare l'articolo intitolato: *I soggetti come unità primitive*, in "Logos", n. 1, 1914; nel 1926 pubblica *Il pensiero filosofico di B. Varisco*, in "Giornale critico della filosofia italiana", n. 4, rist. in Id., *L'idealismo italiano*, Loffredo, Napoli, 1938 (sec. ed. ampl., Ed. it., Roma, 1946), con il titolo: *La filosofia di B. Varisco*.

⁵ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Alighieri, Bari, 1907.

⁶ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, cit., p. II.

cioè nella soggettività, dinanzi alla quale quell'unico oggetto deve apparire»⁷. L'atto di manifestazione ha un solo oggetto, ma, poiché è continuo venire ad essere, è molteplice nella sua essenza di atto, ossia nei soggetti. Ne *La coscienza morale* il Carabellese pensa quella che successivamente (da *La critica del concreto*, 1921) indicherà come dottrina dei distinti dell'Essere di coscienza - l'oggetto universale e i molti soggetti -, dottrina in cui l'utilizzo della espressione crociana non starà ad indicare una condivisione di tesi a livello teoretico, ma piuttosto un uso critico e di inveramento del significato del termine, comunque di rifiuto di una dialettica oppositiva fra i distinti, rifiuto in chiave antigentiliana.

Dalla riflessione sulla necessaria manifestatività dell'Essere il Carabellese deduce quello che sarà sempre il nucleo fondamentale del suo pensare - oggetto puro e molteplicità soggettiva-, anche quando approderà al livello apriori dell'Essere di coscienza, fondamento della manifestazione spazio-temporale aposteriori, abbandonando il fenomenismo. Ne *La coscienza morale* il livello della concretezza è soltanto quello del divenire fenomenico, ma ormai il "frutto", anche se "acerbo", si è fatto innanzi e costituisce la chiave euristica per intendere la realtà e in particolare la vita morale.

Infatti, l'oggetto universale si dà come fine, atto e fatto, mentre la molteplicità soggettiva è determinata come volere, sentire o intuire e conoscere: «Un Essere che non abbia un fine non può mostrarsi, perché non avrebbe che mostrare. Esso si mostra appunto in quanto ha qualcosa da mostrare, questo qualcosa è il futuro dell'essere, come quel qualcosa che ha già mostrato è il passato e quel qualcosa che in atto mostra è il presente. E come quel passato e questo presente sono rispettivamente fatti ed atti, in quanto appunto son passato e presente di pensiero, così quel futuro, in quanto è futuro di pensiero, è fine. Quindi il passato, il presente e il futuro non sono in fondo che le determinazioni dell'essenza dell'Essere, mentre il fatto, l'atto e il fine non sono che le corrispondenti determinazioni del mostrarsi dell'Essere. Come poi e per la stessa ragione per cui vediamo distintamente l'Essere nella sua natura e nel suo mostrarsi, dobbiamo anche vederlo nella sua attività: in questa esso è corrispettivamente conoscere, intuire, volere»⁸. Questa concezione è alla base della stessa dottrina carabellesiana del volere e della coscienza morale, i cui aspetti fondamentali

⁷ *Ivi*, pp. 3-4.

⁸ *Ivi*, pp. 9-10.

così delinea: «1) Lo speciale valore della teoria e della pratica, e la condanna della identificazione che si suol fare della teoria con la conoscenza, della pratica con la volizione;/ 2) la concezione delle facoltà umane come determinazioni scaturenti dallo stesso Essere;/ 3) la concezione della coscienza morale come teoria della volontà»⁹. Emerge subito la critica nei confronti del Croce, non solo riguardo alla filosofia della pratica, ma anche all'architettura generale della filosofia dello Spirito, che fin dai primi del '900 aveva distinto in gradi: attività teoretica (conoscenza intuitiva e concettuale) e attività pratica (economica e morale).

3. *Teoria e pratica del conoscere, sentire e volere*

Il Carabellese declina il conoscere, il sentire e il volere alla luce di quelle che ritiene essere le due categorie fondamentali della manifestatività dell'essere o fenomenismo, ossia l'unità e la molteplicità, perciò l'attività dell'Essere non può distinguersi in gradi così come ritiene il Croce: attività teoretica e attività pratica. In ogni attività dello spirito, per il Croce, il secondo grado ricomprende il primo e lo realizza pienamente. Invece per il Carabellese: «La teoria è l'aspetto universale e necessario di ogni attività e di ogni atto, come la pratica ne è l'aspetto molteplice e contingente. Ed ecco perché c'è teoria e pratica così del conoscere come dell'intuire e del volere [...] Teoria, dunque, è coscienza della universalità, come pratica è coscienza della individualità dell'atto»¹⁰. Perciò per il Carabellese sbaglia il Croce quando individua nell'attività teoretica, la conoscenza intuitiva e concettuale e nell'attività pratica quella economica e morale, distinguendo così la pratica dalla teoria. L'attività dell'Essere non si può suddividere per gradi, in cui il secondo ricomprenda il primo o, in altri termini, per il Carabellese il secondo ne sia l'esplicazione. Mentre la molteplicità diventa nel Croce la "falsità" dello spirito, invece il Carabellese ne rivendica l'imprescindibilità accanto all'oggettività universale: entrambe sono determinazioni dell'Essere. Conoscere, intuire o sentire e volere, implicano, ciascuno le due determinazioni dell'Essere: «Non gradi, adunque, e quindi non diverse determinazioni di ciascuna di queste attività, ma distinzione del suo duplice aspetto, nella concreta manifestazione sua»¹¹.

In *La coscienza morale* l'esclusione della consapevolezza delle due deter-

⁹ *Ivi*, p. II.

¹⁰ *Ivi*, p. 23.

¹¹ *Ivi*, p. 20.

minazioni dell'Essere - oggetto universale e soggetti - conduce all'errore quando si cerchi di averne la consapevolezza in se stesse. Questa è la radice della considerazione di una delle due determinazioni come "grado" della vita dello spirito¹². Così la teoria dei gradi del Croce è spiegata come una sorta di errore per cui le determinazioni dell'Essere sono scambiate per gradi all'interno delle attività: «È, mi pare, quanto è avvenuto a riguardo della distinzione tra l'attività conoscitiva e la volitiva e della conseguente determinazione di ciascuna di queste in intuitiva e concettuale, economica e morale. [...] D'altra parte noi sentiamo tutti di avere la coscienza della distinzione tra teoria e pratica; ne abbiamo l'idea e ciascuno nell'uso che ne fa, non si sbaglia. E allora quel primo errore ne tira con sé un secondo. Vediamo più o meno confusamente, che la teoria è l'idealità della pratica, e che la pratica è il realizzarsi della teoria. Ne concludiamo: è teoretica l'attività conoscitiva, è pratica l'attività volitiva [...]. Il che rende inestricabile la questione dei rapporti tra conoscenza e volontà, e causa l'alterna riduzione che si fa, dell'attività dello spirito or nell'una or nell'altra»¹³.

4. Volontà e coscienza morale

Anche riguardo alla coscienza morale il Carabellese intende ricondurre sia il bene, sia il volere, in ultima analisi, all'Essere e alla sua manifestatività: «Ma, ammesso che l'Essere che costituisce l'Universo, è quello stesso che costituisce noi e che in noi parla e in noi agisce, e reciprocamente che l'Essere che noi attuiamo è quello stesso che costituisce l'universo, di una schietta oggettività opposta ed estranea alla nostra soggettività non è più da parlare»¹⁴. Sulla base di questa concezione il Carabellese conduce una serrata critica nei confronti della morale kantiana. Infatti, nonostante il suo rivendicare l'autonomia della legge morale e il suo ricondurre la coscienza morale alla volontà, tuttavia Kant implicitamente prospetta una "dualità" della volontà, fra volere morale disinteressato e volere prudente interessato, che il Carabellese critica¹⁵, in quanto sia l'interesse, sia il disinteresse, sono necessari all'atto "volitivo stesso", sia esso morale o prudente. Inoltre, se si considera l'oggetto dell'atto volitivo, non è possibile determinare alcuna

¹² *Ivi*, p. 21.

¹³ *Ivi*, p. 22.

¹⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁵ *Ivi*, pp. 37- 38.

azione o come pienamente disinteressata o anche come pienamente interessata: «Così se cerchiamo di vedere la distinzione nella forma dell'atto volitivo, vediamo che quella doverosa costrizione che spinge il martire al sacrificio, regge anche l'astuto commerciante nella febbre degli affari, e il godimento che prova questi per il buon affare concluso, non manca in quello per il sacrificio compiuto»¹⁶.

Il Carabellese riconduce sia il volere morale sia il volere prudente alla struttura del volere e dell'agire in generale, obliando la questione della qualità dell'agire, giudicando estrinsecamente come uguali o simili esempi di agire morale e agire prudente, che altri altrettanto esteriormente giudicano opposti. Nonostante l'affermazione di portare a compimento il criticismo il Carabellese sembra riassorbire l'autonomia del soggetto nella generale legge di manifestatività dell'Essere, e quindi, nonostante le affermazioni in contrario, sembra approdare ad una forma di eteronomia.

Le riflessioni carabellesiane sulla moralità kantiana sono il preludio dell'attacco alla filosofia pratica del Croce; infatti, sottolinea che «mentre in Kant la distinzione, come abbiamo visto, era soltanto implicita e non mancavano frequenti motivi di superamento di essa, un nostro pensatore geniale per quanto alle volte un po' corrivo, a sopprimere più che a risolvere i problemi, il Croce, l'ha esplicita ed ha cercato di giustificarla, pur condannando il dualismo kantiano di senso e ragione, sul quale in ultima analisi la distinzione stessa si reggeva»¹⁷. Infatti il Croce, sulla base della distinzione e circolazione fra teoresi e prassi, sostiene l'esistenza dei due diversi atti volitivi, quelli economici e quelli etici¹⁸, nel senso che l'utilità costituisce la volizione del particolare, mentre la moralità quella dell'universale¹⁹. Quest'ultima ricomprende la volontà dell'utile. Nel Croce la distinzione kantiana fra volere morale e volere prudente diventa più oggettiva

¹⁶ *Ivi*, p. 38.

¹⁷ *Ivi*, p. 48.

¹⁸ «Attività economica - scrive il Croce - è quella che vuole e attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto, in cui l'uomo si trova; attività etica, quella che vuole e attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce, insieme, a qualcosa che le trascende. Alla prima rispondono quelli che si dicono fini individuali; alla seconda fini universali: sull'una si fonda il giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sé presa; sull'altra, quello circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, che trascende l'individuo» (*Filosofia della pratica*, Laterza, Bari, 1909, p. 219; Ed. Naz., *Filosofia come scienza dello spirito*, III, *Filosofia della pratica*, a cura di M. Tarantino e G. Sasso, Bibliopolis, Napoli, 1996, p. 219).

¹⁹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 254-255; Ed. Naz. cit., pp. 242-243.

in quanto la volontà è determinata dall'oggetto e non dal motivo. Ma, osserva il Carabellese, il Croce non scivola nell'oggettivismo perché nell'ambito idealistico l'oggettività è comunque identificata con la soggettività. Tuttavia nella filosofia della pratica del Croce la volizione etica dell'universale non può non realizzarsi in forma economica, particolare; inoltre, poiché il Croce sostiene anche la coincidenza di volizione ed intenzione²⁰ allora ogni distinzione è arbitraria, e non dovrebbe parlare più di azioni morali distinte dalle economiche e viceversa: «Volere - osserva il Carabellese - è avere un fine, ed avere un fine è superare il fatto, negare il presente nella limitata e contingente attualità sua. La finalità è la forma del nostro volere, è lo stesso nostro volere. In fondo l'origine dell'errore del Croce sta in quella possibilità di una determinazione sentimentale che trasse in errore il Kant, e che è latente nella dottrina del Croce, non ostante l'esplicita condanna di ogni forma sentimentale della attività umana»²¹.

Lo stesso Carabellese, con un diverso percorso filosofico, ormai è chiaro, perviene alla riduzione dell'atto economico al morale e viceversa: «Diciamo soltanto che l'atto volitivo è unico, è atto volitivo, e non è suscettibile di determinazioni; giacché la volontà non è una arbitraria facoltà sorta nell'uomo dal contingente e parziale suo sviluppo di essere naturale, ma è una determinazione dell'Essere, e, in quanto tale, non può derivare che dalla natura stessa di questo»²². Tuttavia ormai è chiaro che la coscienza morale non è una determinazione della volontà, autonoma dalla prudente o economica.

Già in *La coscienza morale* il Carabellese scinde la dimensione naturale, in fieri, dell'uomo dalle determinazioni dell'Essere che in lui si danno, ma che evidentemente non gli appartengono in quanto essere naturale: questa duplice dimensione, quella dell'Essere, del quale delinea sempre più la spirituale vita interna e quella dell'universo in divenire è alla base di quello che solo in seguito sarà esplicitato come duplice livello dell'essere di coscienza, ora è una incoerenza del suo fenomenismo.

²⁰ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 246; Ed. Naz., p. 237.

²¹ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, cit., p. 52.

²² *Ivi*, p. 52.

5. *Dovere e utile*

Dopo aver dimostrato, anche discutendo Kant e il Croce, che “la moralità è volontà” e che “la volontà è unica”, il Carabellese conduce un esame del concetto di dovere, dove intende portare a compimento quella riflessione critica sul dovere non attuata pienamente da Kant.

Il dovere costituisce il comando della teoria sulla pratica; con questo agire per dovere significa avere coscienza della teoria che l'atto realizza: «Se, perciò, quel dovere è la caratteristica della moralità, vuol dire che l'azione che noi diciamo morale è quella in cui noi abbiamo distinta coscienza dell'universale principio che la nostra azione attua. Perciò l'azione puramente conforme al dovere, ma non doverosa, non è che l'azione in cui manca questa riflessa e distinta coscienza dello universale principio ispiratore dell'azione; ma in realtà proprio esso principio ispira l'azione. L'azione poi non solo non doverosa ma neppure conforme al dovere, è, diciamo l'errore di volontà (che non vuol dire errore volontario) è la mancata attuazione, nell'atto, della necessità potenziale del volere. Finalmente l'azione propriamente malvagia è il cosciente mendacio di volontà, cioè la saputa negazione della teoria del volere, così come il mendacio di intelletto è la saputa negazione della teoria del conoscere»²³. La coscienza morale come coscienza di volontà, è coscienza dell'universalità del volere, cioè della finalità dell'Essere, ossia che c'è una necessaria forma futura dell'Essere, da cui scaturisce l'"assolutezza" della sua norma. Perciò la coscienza morale si identifica con il volere: «Coscienza, che per sé medesima è infallibile nella indicazione del termine, perché essa medesima è il termine stesso. È nell'atto concreto o nel suo ripensamento che noi possiamo errare»²⁴. E la coscienza morale è un “sapere volitivo” come autocoscienza del fine universale nel concreto atto dell'individuarsi: «Speciale autocoscienza della finalità che nell'atto stesso concreto in cui si afferma, ha, di fronte a sé medesima, l'autocoscienza dell'attualità del fine; la quale ultima autocoscienza è quella che diciamo coscienza economica e che si vuol vedere come speciale atto di volontà»²⁵.

Con questi ultimi rapidi passaggi il Carabellese ritiene di completare e concludere il suo discorso sulla coscienza morale nell'omonima opera, cercando di dimostrare contro Kant la non distinzione e quindi l'unità di

²³ *Ivi*, p. 68.

²⁴ *Ivi*, p. 69.

²⁵ *Ibidem*.

coscienza morale e coscienza volitiva e, nell'unità del volere cerca di eliminare la distinzione fra coscienza morale e coscienza prudente. Poi, in polemica con il Croce intende evidenziare l'inconsistenza della distinzione fra agire morale e agire economico nell'attività pratica.

Con le sue riflessioni il Carabellese, nell'unicità dell'atto volitivo, riconduce l'atto morale all'economico o al prudente, e viceversa. La base del suo discorso sta nel ricondurre la morale al volere e il dovere all'imperatività, da lui intesa come coscienza del fine, cioè del futuro, sulla base della categoria fondamentale del manifestarsi o della spontaneità dell'Essere. Tuttavia questo comporta la giustificazione di ogni fine in quanto futuro voluto, indipendentemente dalla considerazione del determinato contenuto; così viene giustificato ogni atto che realizzi il suddetto fine e, di conseguenza, ogni fatto accaduto. In tal modo il Carabellese concepisce l'agire del soggetto sulla base della necessità/spontaneità delle leggi che regolano gli eventi naturali: non a caso fa riferimento alla omogeneità fra natura e umanità nell'unità dell'Essere universale, ma con questo toglie la specificità della finalità umana, la sua autonomia che pure kantianamente rivendica. Come non sviluppa la dimensione intersoggettività dell'agire che pure il suo potente richiamo alla pluralità dei soggetti certamente richiama.

Questo esito, che radicalizza la filosofia della pratica crociana, rischia di essere inevitabile visto l'orizzonte fenomenistico in cui si muove. Solo alla fine degli Anni Venti e quindi con *Il problema teologico come filosofia* (1931) il Carabellese approderà al livello dell'Essere di coscienza apriori, fondamento della dimensione spazio-temporale, ciò gli consentirà una maggiore articolazione del discorso morale.

6. Critica del soggettivismo storicistico crociano

Mentre ne *La coscienza morale* affronta in particolare la filosofia pratica del Croce, invece ne *l'Idealismo italiano* intende dare un giudizio complessivo sulla base del «carattere fondamentale della sua filosofia»²⁶. Partendo dalla riduzione crociana della filosofia dello spirito a storia, in quanto costituita dalle quattro scienze filosofiche corrispondenti ai quattro momenti dello spirito che si dispiegano nella continua circolazione che ne costituisce la storicità, il Carabellese sottolinea che così la filosofia perde la sua specificità e si «risolve nella moltitudine dei problemi offerti dalla vivente

²⁶ P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, cit., p. 141.

storia, della quale viene così a costituire una metodologia, dedotta dalla storia stessa e quindi risolvendosi in essa»²⁷. Inoltre, se è vero che la filosofia resta come filosofia dello spirito – e in questo permane una eredità hegeliana – tuttavia lo spirito di cui parla il Croce non avendo la caratteristica dell’antinomicità, non è processuale, come lo spirito assoluto hegeliano: «Vi introduce, un po’ senza accorgersene, il concetto psicologico tradizionale dello spirito con le sue facoltà, e questo concetto sostituisce a quello hegeliano»²⁸. Tale concetto psicologico dello spirito conduce ad intenderlo come potere di rappresentarsi la realtà, che però presuppone un “chi” rappresenti e un “che” della rappresentazione, cosa che collide con il concetto dello spirito come processo. Ma in realtà per il Carabellese, il Croce, come del resto il «neohegelismo italiano in genere», identifica «l’uomo come tale con lo spirito come universale ed unico processo reale»²⁹. E il problema di fondo da chiarire è proprio questo, cioè se la spiritualità, come unico e ed effettivo processo reale, “sia l’uomo”. La tacita ammissione di questa identità è un assurdo. Sostenere che lo spirito si identifica con l’elaborazione della cultura umana, significa ridurre lo spirito ad aposteriori, cioè «alla complessiva esperienza dell’uomo»³⁰. Ma quando si esclude il fondamento spirituale apriori dalla storia umana e dalla cultura come invece è richiesto dal concetto di spirito come “processo reale”, si scivola nella “necessità naturalistica”. Inoltre il suo soggettivismo storicistico si risolve in un «umanismo empiristico, che, come filosofia, resta ai margini della speculazione: è un borghese filosofare col buon senso comune al di là (o al di qua, se si vuole) di ogni metafisica critica, o precritica, al di là anche di ogni critica, e di ogni filosofico dubbio iniziale»³¹. Così, dal tutto dimostrare si cade nel nulla dimostrare, fondamentale non filosofare in cui cade lo storicismo crociano e ogni tipo di storicismo. Il soggettivismo crociano si perde e disperde in una empiricità priva di spirito, una empiricità della quale non si interroga, come non si interroga preliminarmente sul concetto di storia, prima della riduzione della filosofia a storia; ma questo avrebbe mostrato l’irriducibilità della stessa filosofia. In sostanza, per il Carabellese, la filosofia del Croce si risolve in uno “psicologismo umanistico” insieme a «una dottissima e limpida precettistica

²⁷ *Ivi*, p. 142.

²⁸ *Ivi*, p. 144.

²⁹ *Ivi*, p. 146.

³⁰ *Ivi*, p. 154.

³¹ *Ivi*, p. 158.

dell'attività spirituale umana»³²: ciò ne spiega il “successo” a livello culturale, ma anche «la condanna di essa come filosofia»³³. Un giudizio durissimo, quello del Carabellese, forse troppo, poiché dimentica il suo precedente fenomenismo e le relative conseguenze in sede etica; e non rileva anche quanta psicologia delle facoltà resti ancora non solo nei suoi scritti giovanili - l'attività dell'Essere come conoscere, sentire e volere ne *La coscienza morale* -, ma anche ad esempio nell'ultimo sistema *L'Essere e la sua manifestazione* (1943-47) in cui l'Oggetto puro, Dio, è anche eterno volere, sentire e intendere³⁴.

³² *Ivi*, p. 165.

³³ *Ibidem*.

³⁴ P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione, Parte prima, Dialettica delle forme*, a cura di F. Valori, ESI, Napoli, 2003, pp. 96 ss.