

EMANUELE PILI

## «IN QUESTA GRAN PAROLA STA OGNI COSA»

### La negazione nella mistica di Antonio Rosmini

#### 1. *Capire con la vita*

In un nostro precedente saggio, abbiamo già iniziato a sviluppare un'ipotesi di studio sul negativo nel pensiero di Antonio Rosmini<sup>1</sup>. Lì, tenendo conto di alcuni dei risultati più rilevanti nell'ambito della ricerca sul Roveretano<sup>2</sup>, abbiamo indicato quelle che – ai nostri occhi – paiono le tre principali vie da percorrere per sondare adeguatamente la sfaccettata nozione del negativo: quella della mistica, quella della filosofia e quella della teologia. Come si può intuire e come abbiamo mostrato, si tratta di tre vie che sovente si intrecciano, si sovrappongono, e che insieme concorrono a delineare la sostanziale linearità della posizione rosminiana. Adesso, con la presente indagine, intendiamo approfondire la ricerca percorrendo la prima delle tre vie testé segnalate (alla filosofia e alla teologia, invece, dedicheremo due ulteriori analisi in altri, successivi, studi).

Iniziamo quindi a focalizzare l'attenzione sul negativo all'interno degli scritti rosminiani consacrati all'ascesi e alla mistica. A ben vedere, si tratta di un punto di partenza suggerito almeno da una duplicità di

- 
- 1 Cfr. E. PILI, «*Vivacissima quiete*». *Rosmini e il brivido dell'inaltrarsi: un'ipotesi sul negativo*, in F. BELLELLI (a cura di), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano 2017, pp. 147-164.
  - 2 Mi riferisco, in particolare, a G. LORIZIO, *Ipotesi e testi per una Theologia crucis rosminiana*, «Lateranum», 1989, anno LV, pp. 134-175; M. DOSSI, *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triforme di Antonio Rosmini*, in A. AUTIERO, A. GENOVESE (a cura di), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto, 8-10 marzo 1999)*, EDB, Bologna 2001, pp. 119-141; T. MANFERDINI, *Teologia e asceti in Antonio Rosmini*, in Id., *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 19942, pp. 241-317; il saggio era già stato pubblicato in G. BESCHIN (a cura di), *Filosofia e asceti nel pensiero di Antonio Rosmini. Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze religiose in Trento, 5-7 dicembre 1988*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 197-266.

ragioni: in primo luogo, esso consente di introdurre la riflessione sul negativo nella sua versione speculativamente meno impegnativa, permettendo altresì un agevole ingresso nel pensiero rosminiano; in secondo luogo – e questo è un dato teoreticamente decisivo, la cui rilevanza non dovrebbe essere mai dimenticata o sottovalutata –, la speculazione di Rosmini rinvia costantemente alla dimensione dell'azione e della vita, laddove la stessa ricerca della sapienza (*philo-sophia*) non può non cercare di tenere in armonia, pena la certezza del fallimento, il rigore delle logiche argomentazioni e la santità della vita informata dalla virtù<sup>3</sup>. Tanto più, si deve aggiungere, se la dimensione morale viene considerata, come avviene in Rosmini, una forma essenziale nel quale l'essere si manifesta<sup>4</sup>. In questa direzione, percorrere la via mistica coincide con il prendere in esame le profondità del negativo a partire dall'esperienza esistenziale. Si tratta – secondo una felice espressione di Maria Teresa Antonelli – di «capire con la vita»<sup>5</sup>, ossia di penetrare nell'essere delle cose, e – nello specifico – nella realtà del negativo, con e nella concretezza dell'esistenza.

Non si pensi, da ultimo, che la filosofia possa considerarsi avulsa da queste questioni, specialmente se si studia la prospettiva rosminiana. Anche lo sguardo dello storico del pensiero, infatti, deve tener conto che Rosmini considerava inseparabile l'esercizio della razionalità dalla ricerca della perfezione morale. Addirittura, nella *Prefazione* delle *Massime di perfezione cristiana*, egli ammonisce proprio chiunque progetti di spezzettare l'esperienza della ricerca della verità e della sapienza in compartimenti stagni, tale per cui colui che si occupa di teoresi non dovrebbe occuparsi di morale o di mistica: «non parrebbe egli, che la filosofia, questa infaticabile seguace della verità, se non mente il vocabolo, questa innamorata della sapienza [...] dovest'esser tutta e solo bramata del vero bene, dell'effettiva moral perfezione; e quali care gioie cercasse perciò cupidamente le industrie che aiutano l'uomo a realizzarla in se stesso; industrie che racco-

- 
- 3 Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, ENC, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 145: «Ogni qual volta si è voluto separare la scienza dalla virtù morale, e si è preteso che quella dovesse andarsene sola e bastare a se stessa; ella s'è trovata languire e morire nelle mani temerarie che le hanno fatto subire quest'esperienza, come il corpo d'un uomo, a cui si estraiga il proprio sangue, per rifondervi forse quello d'un caprone».
- 4 Cfr., per un primo approccio al tema, C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova 1981.
- 5 M.T. ANTONELLI, *L'asceti cristiana in Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1999, p. 16.

glie appunto ed ordina bellamente l'ascetica? così parrebbe, e così esser dovrebbe. Che avremo a dire? Che altro, se non che vi ha contraddizione la più manifesta fra ciò che detta la filosofia presa in se stessa, e nel valore della parola, e ciò che fanno i filosofi?»<sup>6</sup>.

## 2. «*Explicatio terminorum*» e testi di riferimento

Gli studiosi di Rosmini, quando si riferiscono agli scritti spirituali rosminiani, usano con una certa diffidenza la parola “mistica”<sup>7</sup>. Essi, piuttosto, preferiscono parlare di “ascetica”, in quanto lo stesso Roveretano avrebbe nutrito perplessità sull'altro termine<sup>8</sup>, che corre il rischio di nominare un'esperienza totalmente fuori dalla normalità, al di là di ogni limite empirico ed espressione di una drastica fuga dal mondo. La spiritualità rosminiana, in effetti, sarebbe radicalmente distante dalla mistica, se essa venisse intesa in questo modo. Esiste, però, un senso più largo e, di concerto, più profondo con il quale parlare di mistica. Rosmini, nella sua *Introduzione del Vangelo Secondo Giovanni commentata*, lega questo senso direttamente e indissolubilmente all'essenza stessa del cristianesimo: «In questa solenne parola: IN CRISTO, si contiene compendiatamente tutto il Cristianesimo

6 A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. Valle, ENC, vol. 49, Città Nuova, Roma 1976, p. 11.

7 Così, ad esempio, M.T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, cit., pp. 41, 46-47, 52 (anche se poi riconosce, da p. 137, che il compimento del discorso rosminiano è di tipo mistico).

8 Si veda, ad esempio, come Rosmini risponde, nel 1844, a Suor M. Geltrude Cerutti, superiora del monastero di Arona, quand'ella chiede un consiglio intorno ad una lettura spirituale da intraprendere: «Ella mi domanda consiglio intorno alle letture che mi sembrassero a Lei più convenienti, e glielo darò in breve. Nessun autore di mistica, né pure le opere tanto pregevoli di S. Teresa [d'Avila]. Tutto ciò che dicono gli autori che trattano degli stati d'orazione, e delle divine operazioni nell'interno dell'anima, può essere utilmente studiato dai Direttori per altrui direzione, ma è di poco profitto, di grande imbarazzo, di difficile intelligenza, ed anche di pericolo alle anime che quelle dottrine vogliono applicare a se stesse. Il mio e suo S. Francesco raccomandava oltremodo la semplicità in trattando con Dio, e cogli uomini e v'ha gran pericolo di perderla avvolgendosi nelle sottigliezze della mistica. Egli è assai meglio amare, contemplare, pregare il Signore col meno possibile ritorno sopra di se stessi, su ciò che avviene nell'anima nostra, o che fa l'anima nostra. Il nostro bene è fuori di noi, è Dio in se stesso e nel prossimo» (A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894 [d'ora in poi: EC], vol. IX, p. 97).

perché esprime la reale mistica unione dell'uomo con Cristo, nella quale unione e incorporazione consiste il Cristianesimo in atto<sup>9</sup>.

La mistica, questo è il centro dell'affermazione rosminiana che a noi interessa, è dischiusa – cristianamente – nel momento in cui l'uomo è collocato *in Cristo*. È lo stare e il sostare presso l'uomo-Dio che introduce, formalmente, nell'esperienza mistica, poiché il *proprium* della Rivelazione è esattamente quello di accogliere in sé l'umano e, così, rivolgerlo presso Dio (cfr. *Gv* 1, 1: «πρὸς τὸν θεόν»). È dunque nell'*essere-in-Cristo* che si vive, misticamente appunto, in Dio, *in sinu Patris*<sup>10</sup>. Da un'altra angolatura, si può altresì aggiungere che Rosmini articola – nel manoscritto inedito *Directorium spiritus*, redatto tra il 1826 e il 1840 – il cammino spirituale secondo una scala ascendente: dapprima troviamo la via *purgativa*, poi quella *illuminativa* e, infine, quella *unitiva*. Ad ognuna delle tre vie, inoltre, sono assegnate le tre parole-chiave che le riassumono: *giustizia* per la prima; *verità* per la seconda; *carità* per la terza<sup>11</sup>. Ora, solitamente, quando si parla di ascetica si intende fare riferimento all'itinerario preso nel suo insieme, mentre la mistica riguarderebbe solo la via unitiva. A ben vedere, però, la mistica, nella misura in cui viene definita nel modo poc'anzi indicato e in virtù del fatto che si collochi al culmine del percorso proposto,

- 
- 9 A. ROSMINI, *Introduzione del Vangelo Secondo Giovanni commentata*, a cura di S.F. Tadini, ENC, vol. 41, Città Nuova, Roma 2009, p. 234.
- 10 Rosmini afferma che i veri sapienti «vivono affissati nell'infinità di Dio: e in questa contemplazione della mente riflessamente comunicano con esso Dio, e in lui rifondono se stessi, e le cose dell'universo, e Iddio in essi e per essi nelle cose dell'universo si rifonde» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 171-172).
- 11 Cfr. A. ROSMINI, *Directorium Spiritus*, II, p. 16 (faccio riferimento, qui come di seguito, all'edizione *online*, disponibile all'indirizzo seguente: <http://www.rosmini.it/Resource/Opere/Directorium%20Spiritus%20Ital%20vol%202002.pdf>): «I principi [del libro di ascetica] sono i seguenti: 1. La prima parte, cioè la via purgativa, ha come principio e fondamento il fine dell'uomo, la sua somma e perfetta beatitudine, alla quale bisogna rapportare ogni autentico valore e occorre valutare tutto in quanto è in grado di raggiungere questo fine. 2. La seconda parte, che comprende la via illuminativa, si occupa del principio della moralità universale, che per noi consiste in una conoscenza interiormente profonda della verità. 3. Infine, la terza parte, più sublime delle altre, poiché tratta dell'unione dell'anima con Dio, si struttura e si fonda sul principio dell'amore verso Dio e verso gli uomini, che il Signore ha proclamato come il primo e più grande comandamento. // All'inizio di ogni libro ci sarà una parola, che, per così dire, illustrerà il titolo di tutto il libro: le parole saranno le tre seguenti: Giustizia, Verità, Carità». Per un'introduzione a questo manoscritto, particolarmente prezioso per ricostruire le fonti rosminiane, cfr. G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 160-177.

può – a ragione – essere presa come la chiave di accesso e di lettura dell'intero cammino spirituale intrapreso e sviluppato da Rosmini<sup>12</sup>. In questo senso, dunque, nel titolo del presente saggio abbiamo voluto riferirci direttamente ad essa e non all'ascetica in generale, al fine di indicare e sottolineare l'autenticità della vita cristiana come vita mistica. Clemente Rebora, tra l'altro, non esitava a parlare del fondatore dell'Istituto della Carità come di un asceta e di un mistico<sup>13</sup>.

Rosmini sviluppa la sua concezione della spiritualità nella *Dottrina della Carità* e nelle *Massime di perfezione*. Qui, il nostro tema è studiato in maniera diretta, ma accanto a questi testi andrebbe considerato, anzitutto, l'*Epistolario*, il quale, oltre a fornire dettagli e sfumature sull'interiorità dell'autore, sovente contiene delle chiarificazioni e dei consigli calibrati sugli interlocutori. E non si devono dimenticare, inoltre, una serie di scritti che raccolgono, in varia forma, non solo meditazioni e rimandi, bensì delle grandi prospettive di senso sul cristianesimo: penso, in particolare, a *L'introduzione del Vangelo Secondo Giovanni*, ma anche – per altri aspetti – all'*Antropologia soprannaturale*, alla *Teodicea* e alla *Teosofia*. La nostra indagine, pertanto, prenderà le mosse a partire – soprattutto – da questi testi menzionati.

### 3. Sulle fonti principali

La spiritualità rosminiana è saldamente ancorata alla tradizione del cristianesimo e ha via via preso forma attraverso un percorso mai realmente scindibile dalla vita del suo iniziatore. Com'è evidente, non si tratta di una fioritura germogliata dal nulla; al contrario, come ha magistralmente mo-

12 A maggior ragione, si deve aggiungere, se si pensa che le tre vie di cui Rosmini parla non possono essere considerate singolarmente, senza tener conto delle altre: «Non bisogna poi che queste parti siano così reciprocamente separate e disgiunte in modo che, mentre si tratta della vita purgativa, non si dica nulla di quella illuminativa e di quella unitiva; o, parlando di queste ultime, del pari non si dica nulla delle altre due. È impossibile infatti trattare del tutto l'una separatamente dall'altra: infatti il Cristiano, mentre si prefigge la purificazione, deve *essere illuminato*, ed *essere unito* quanto più è possibile al suo Dio; e quando aspira ad *essere illuminato* deve continuamente purificarsi dai vizi ed essere infiammato d'amore per Dio; infine, quando egli ormai usufruisce dell'unione con Dio, non può desistere dalla purificazione di se stesso e dal progredire nella via illuminativa» (A. ROSMINI, *Directorium Spiritus*, II, p. 1).

13 Cfr. C. REBORA, *Antonio Rosmini asceta e mistico*, La Locusta, Vicenza 1980.

strato Fulvio De Giorgi<sup>14</sup>, il timbro di originalità di questa spiritualità è cresciuto nell'incontro di molteplici correnti culturali e religiose che, in vario modo, confluivano in Antonio Rosmini, il quale – a sua volta – le adattava e le rielaborava secondo la propria sensibilità.

De Giorgi, più in dettaglio, ha individuato alcuni filoni principali, di cui almeno due rappresentano come i polmoni che hanno dato maggiore respiro all'esperienza esistenziale di Rosmini. Da un lato, troviamo la tradizione riconducibile a Filippo Neri, figura che l'ancor giovane Roveretano incontrava non solo nella lettura dei testi, bensì anche nella frequentazione, di non poca influenza, del filippino Antonio Cesari. Dall'altro, abbiamo il percorso inaugurato da Ludovico Antonio Muratori, che in Rosmini giungeva mediato dall'ambiente roveretano e, segnatamente, dalla figura di Girolamo Tartarotti-Serbati e dalla lettura di Antonio Genovesi ed altri<sup>15</sup>. Tuttavia, è bene precisare fin da subito che, nel respirare attraverso questi due grandi polmoni, Rosmini riceveva e integrava anche altri orizzonti spirituali. Penso, in particolare, a Francesco di Sales e ad Ignazio di Loyola (ma anche al movimento salesiano), che sono frequentemente citati accanto al nome di Filippo Neri; così come diversi autori dell'agostinismo sei-settecentesco (Pascal, tra gli altri) e Alfonso Maria de' Liguori, insieme ad alcune sfumature che rinviano alla spiritualità carmelitana (e, talora, anche a quella berulliana), venivano collocati nella cornice erudito-riformatrice della cosiddetta "età muratoriana"<sup>16</sup>.

Rosmini assimilava in maniera creativa vari elementi dei due filoni principali: la vena filippina veicolava, da un lato, lo stile della pastorale nella cura della direzione spirituale e nella disciplina della vita comunitaria<sup>17</sup>; la vena muratoriana, dall'altro, favoriva la riflessione sulla libertà spirituale, la coscienza, la pazienza, la pace interiore<sup>18</sup>. Più profondamente, la prospettiva rosminiana riassume e associa indissolubilmente l'esigenza di *totalità* e di *uni-*

14 Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, il Mulino, Bologna 1995. Sempre da un punto di vista storiografico, cfr. anche A. VALLE, *Rosmini, pietà cristiana e vita interiore*, Città Nuova, Roma 1983; P.P. OTTONELLO, *Amore e preghiera*, Edizioni Ares, Milano 1999; R. BESSE-RO BELTI, *Spiritualità rosminiana*, Edizioni Paoline, Milano 1964.

15 Su tutto ciò, con notevoli dettagli e rinvii ai testi, cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore*, cit., in particolare capp. I e II.

16 Cfr. M. ROSA, *L'"età muratoriana" nell'Italia del '700*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969, pp. 9-47.

17 Cfr. A. ROSMINI, *Predicazione: discorsi vari*, Boniardi-Pogliani, Milano 1843, pp. 372-373.

18 Cfr. G. LORIZIO, *Un manoscritto giovanile rosminiano: Il giorno di solitudine. Trascrizione e interpretazione*, «Lateranum», 59 (2/1993), numero monografico, p. 13.

tà richieste dalla vita cristiana e presenti, rispettivamente, sia nella spiritualità filippina, sia in quella agostinista-muratoriana. *Totalità* delle dimensioni umane coinvolte: dalla volontà all'intelletto, passando per la sfera affettiva. *Unità* nell'unico fondamento pratico della crescita spirituale, radicato nel doppio comandamento di Gesù: amore di Dio e del prossimo (cfr. *Mt 22*, 34-40).

Ma le figure qui sommariamente presentate richiedono di essere ulteriormente considerate alla luce delle molteplici letture di cui il precocissimo Rosmini si nutriva fin dalla gioventù. Mi riferisco, nello specifico, ai testi biblici e patristici – che assumono un peso impareggiabile –, ma anche a Tommaso da Kempis, a Tommaso d'Aquino, a Francesco d'Assisi, a Bonaventura da Bagnoregio, a Teresa d'Avila. Tra i testi biblico-patristici, la Bibbia di Antonio Martini acquisisce una notevole importanza: essa, per il suo commentario critico d'intonazione agostiniana (ma più in generale fondato sui Padri), non verrà mai abbandonata da Rosmini<sup>19</sup>. Come ha notato Antonio Quacquarelli, se resta un'ardua impresa riuscire a precisare «quali siano le note patristiche di riporto e quelle derivate da una lettura più diretta»<sup>20</sup>, rimane vero che il vasto utilizzo dei Padri propiziato da Rosmini suppone una conoscenza puntuale, approfondita e di prima mano. Un analogo studio è stato quello dedicato a Tommaso d'Aquino<sup>21</sup>, cominciato a leggere già da molto giovane e visto messo in opera, ad esempio, nella persona di Antonio Cesari, il quale si muoveva, appunto, nell'orizzonte tomista, pur in armonia con il pensiero di matrice patristica. Come ha sottolineato De Giorgi, il preciso intento di Rosmini era quello di «una costruzione nuova ed originale, ma concorde tanto con S. Agostino quanto con S. Tommaso e arricchita da un forte richiamo alla Patristica, all'antichità: e perciò con una preferenza per Agostino»<sup>22</sup>. Tale affinità con il mondo dei Padri della Chiesa emerge in modo peculiare, in effetti, anche quando si leggono le pagine mistiche dello sposalizio dell'anima con Dio, nelle quali, non di rado, si assiste al rimando a diversi autori patristici, come – tra gli altri – Cirillo d'Alessandria, Gregorio Magno, Basilio Magno, Didimo di Alessandria<sup>23</sup>.

19 Cfr. EC, vol. XII, p. 227.

20 A. QUACQUARELLI, *La lezione patristica di Antonio Rosmini (i presupposti del suo pensiero)*, Città Nuova, Roma 1980, p. 24.

21 Cfr. i lavori di F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003; e di F. BELLELLI (a cura di), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, «Divus Thomas», 1 (2011), numero monografico.

22 DE GIORGI, *La scienza del cuore*, cit., p. 130.

23 Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova, Roma 1983 (d'ora in poi: AS), vol. I, pp. 116-118.

Entrando nello specifico del nostro tema, Rosmini, in sede mistica, parla della negazione come dell'esperienza del sacrificio, della mortificazione o, ancora, dell'annegazione/abnegazione/abbassamento di sé, fino ad usare anche termini più severi, quali *annichilimento* e *alienazione*. Prima di addentrarsi nei testi, però, è utile tentare di tracciare alcune coordinate per circoscrivere alcune possibili fonti. Anzitutto, è da rimarcare il rimando di Rosmini a due versetti biblici, rispettivamente, dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il primo proviene dal *Cantico dei Cantici*: «forte come la morte è l'amore» (Ct 8, 6), talora citato nella forma latina: «fortis est ut mors dilectio». Il secondo è del *Vangelo di Matteo*: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16, 24), anch'esso talvolta menzionato in latino: «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me». Si tratta, com'è evidente, di versetti celeberrimi. In Rosmini, essi vengono a rappresentare, insieme alle lettere paoline, la stella polare di ogni discorso sulla negazione di sé all'interno del cammino ascetico-morale di ogni uomo. Il *Cantico* lega insieme l'amore e la morte, laddove Rosmini legge l'amore come dono radicale di sé, vera esperienza di *olocausto*, la cui alternativa è solo una, magari non visibile esternamente, forma di egoismo: «chi non sa morire – afferma perentoriamente Rosmini nella *Dottrina della Carità* – non sa amare»<sup>24</sup>. Il *Vangelo di Matteo*, invece, nell'assegnare a Gesù quelle parole, invita a leggere la chiamata alla sequela di Cristo come un decentrarsi e un uscire da sé; un'uscita, ovviamente, che comporta un non essere per sé, e dunque una negazione di sé, per essere rivolto all'a/Altro (ossia ai fratelli e a Dio). Accanto a questi due versetti, avremo modo di sottolineare, inoltre, il vasto utilizzo delle lettere paoline, talora – come molte parti della Bibbia – citate implicitamente, ma che, non di rado, paiono essere i pilastri che sostengono le tesi rosminiane più importanti.

Oltre che dei preziosi riferimenti scritturistici, Rosmini si avvale altresì della testimonianza dei santi, e segnatamente – come egli vorrebbe, secondo quanto affermato in una lettera del 1846 – di «tutti quelli che hanno scritto su di ciò»<sup>25</sup>, rinviando direttamente alle *Lettere* di Bernardo di Chiaravalle, all'insegnamento di Tommaso d'Aquino e di Alfonso Maria de' Liguori. In altre occasioni, però, i rimandi si allargano a Francesco d'Assisi, ad Agostino d'Ippona, ad Ignazio di Loyola, fino all'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis. In alcuni casi, quando Rosmini nomina l'esperienza del-

24 A. ROSMINI, *Lo spirito dell'Istituto della Carità*, in ID., *Operette Spirituali*, a cura di A. Valle, ENC, vol. 48, Città Nuova, Roma 1985 (d'ora in poi: DC), p. 85.

25 EC, vol. IX, p. 583.

le “notte oscure”, si avverte, inoltre, l’implicita presenza della mistica carmelitana<sup>26</sup>.

#### 4. Luoghi della negazione

##### 4.1. La carità

Il IV discorso contenuto nella *Dottrina della Carità* è dedicato, per l’apunto, all’approfondimento della realtà dell’amore. Paragonata alle altre, questa trattazione – redatta e pronunciata nel 1851 ai religiosi dell’Istituto rosminiano – è la più articolata ed estesa. Qui, Rosmini profonde tutte le sue capacità di abile pensatore, ma anche di retore e di *leader* della fede. Per descrivere ed esprimere le molteplici sfumature della carità, egli si serve dell’autore della *Lettera agli Efesini*, e consacra l’ultima parte del suo intervento al discorrere sulla larghezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità dell’amore (cfr. *Ef 3, 17-19*)<sup>27</sup>. La *larghezza* indica l’incircoscribibile ampiezza della carità, che si estende verso chiunque, specialmente quando è vissuta in Cristo: essa è «un continuo beneficiare, un beneficiar tutti senza limite [...], e dove particolarmente risplenda la dilezione de’ nemici»<sup>28</sup>. Nella *lunghezza* della carità, invece, si riconosce l’attributo della costanza, che «da nulla può esser vinta»<sup>29</sup>; si tratta della perseveranza, poiché l’amore non è «né strepito che si perde nell’aria, né affetto di senso che muore nel seno, né vanità, né ipocrisia [...] la carità di natura sua è eterna»<sup>30</sup>. Con l’*altezza*, invece, Rosmini intende esprimere «la sublimità»<sup>31</sup> della carità, laddove con sublimità si deve intendere il continuo procedere oltre se stessa, per riposare solo in Dio: in questo senso, la carità «s’innalza pure ad un’altezza che non ha fine»<sup>32</sup>, poiché – in definitiva – essa, nonostante giunga a e in Dio *via* Cristo, desidera amare sempre di più e sempre meglio.

26 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011 (d’ora in poi: T), n. 883. Le menzioni esplicite di Teresa d’Avila sono davvero esigue, ma – per la sua importanza – si veda almeno quella contenuta in AS, vol. I, p. 124. Rimane certo, comunque, che la conoscenza di Teresa d’Avila è di prima mano (cfr. G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati*, cit., pp. 160-177).

27 Cfr. DC, pp. 72-82.

28 *Ivi*, pp. 72-73.

29 *Ivi*, p. 74.

30 *Ivi*, p. 75.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

Ma veniamo, finalmente, alla *profondità*, ossia alla caratteristica della carità che ci interessa più direttamente. In effetti, affinché la carità possa essere larga, lunga e alta è necessario sapere, appunto, della sua profondità. Rosmini sottolinea che in essa si «ricapitola [...] tutto intero il mio discorso»<sup>33</sup>, poiché con lei si dice che la carità «si *profonda* ancora fino all'abisso»<sup>34</sup>. Il Roveretano, qui come di seguito, richiama subito le lettere paoline, e in particolare l'inno del capitolo II della *Lettera ai Filippesi*: «Abbiate fra voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: egli, essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annientò [*exinanivit*] se stesso prendendo la natura di servo, diventando simile agli uomini; e apparso in forma umana si umiliò [*humiliavit*] facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce» (*Fil 2, 5-8*: traduzione odierna). La profondità della carità si inabissa, quindi, fino allo svuotamento, fino all'annientamento di sé. Si noti che, in questo passaggio, Rosmini usa – nella sua traduzione, che non segue la Bibbia del Martini – il verbo *esinanire*, il quale ricalca il latino *exinanire* della Vulgata, per cui Cristo realmente «esinani se stesso», e cioè si ridusse a niente (*exinanire*: rendere inane, vacuo)<sup>35</sup>.

La lettera di S. Paolo, nondimeno, inserisce questa espressione all'interno di un contesto comunitario, per cui il gesto del donare la propria vita, e quindi dello svuotarsi, a e per gli altri deve essere certamente fondato sulla testimonianza di Cristo, ma deve essere messo in opera nel rapporto con gli altri. Anche Rosmini, analogamente, declina questa dimensione nel rapporto interpersonale, per cui l'amore per l'altro è pienamente vissuto quand'esso giunge a posporre la propria anima per il fratello: la carità «involge in sé, e domanda, come condizione indispensabile, la profondità smisurata dell'umiliazione, e quello che all'umiltà è conseguente, il sacrificio. [...] Laonde se noi comprenderemo [...] quella carità di Cristo [...], intenderemo pure quell'altre parole di Giovanni, che la carità di Dio si dee misurare da questo ch'egli si è dato alla morte

33 *Ivi*, p. 82. Non sfugga il verbo «ricapitolare», dal forte sapore biblico: cfr. *Ef 1, 10*. Rosmini sembra esplicitare che, come in Cristo sono ricapitolate tutte le cose, così la profondità ricapitola in sé tutte le forme della carità.

34 *Ivi*, p. 79.

35 Rosmini cita il passo in questo modo: «Il quale essendo nella forma di Dio non credette che fosse una rapina quel suo essere uguale a Dio, ma esinani se stesso ricevendo la forma di servo, fatto a somiglianza degli uomini e tenuto in condizione di uomo. Umiliò se stesso, resosi ubbidiente fino alla morte, e morte di croce».

per noi, onde soggiunge che “anche noi dobbiamo porre le anime nostre pei nostri fratelli” [cfr. *IGv* 3, 16]»<sup>36</sup>.

La profondità appare come la chiave di volta per comprendere le altre dimensioni della carità: non esistono lunghezza, larghezza e altezza, se queste non sono al contempo radicate nelle abissali profondità della negazione di sé. Rosmini, peraltro, chiude questo suo grande discorso sulla carità con un rilevante riferimento al commento alla Scrittura di Tommaso d’Aquino, laddove quest’ultimo articola le medesime dimensioni della carità in rapporto alla croce di Cristo<sup>37</sup>. Tommaso, infatti, associa la caratteristica della profondità all’amore attraverso il quale Dio, pur senza vedersi, sostiene e guida l’amore delle creature. È qui che Rosmini ritiene di dover calcare la mano: «mi sia permesso d’aggiungere», egli afferma, che «si vela l’eccesso dell’amore sotto l’eccesso del dolore e la forza trionfatrice della carità s’avvolge nel manto funereo della debolezza e dell’ultima abiezione, e i raggi della divinità immortale s’ottenebrano nel cadaverico aspetto dell’ultimo fra gli uomini»<sup>38</sup>. La negazione di sé è come la fucina nella quale viene forgiato il vero amore: è lei, si potrebbe dire, la pietra scartata che diviene la pietra angolare (cfr. *IPt* 2, 4-9). È così, *de facto*, che si chiude il discorso IV sulla carità. Discorso, tuttavia, in piena sintonia con il successivo – il V della *Dottrina della Carità* (pronunciato nel 1852) –, intitolato, non a caso, *Il sacrificio*.

#### 4.2. *Il sacrificio*

Rosmini, nel V discorso della *Dottrina della Carità*, prosegue quanto aveva lasciato sospeso in precedenza. Così, ancora una volta, egli torna a rilevare che parlare della negazione, intesa come abbassamento di sé e come sacrificio, significa parlare dei più «intimi segreti»<sup>39</sup> della carità. Di nuovo, insomma, il Roveretano lascia intendere che l’essenza stessa della carità chiama a sé, come suo nucleo nascosto, la dimensione della morte: «Il vero amor dunque addimanda dall’uomo, miei fratelli, per condizione indeclinabile, che sia disposto a morire per esso; onde chi non sa morire non sa amare, e la scuola dell’amore è la scuola della morte, e la professio-

36 DC, p. 79.

37 Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Super Epistolam ad Ephesinos*, lectio V, in Id., *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, vol. IV: *Lettera agli Efesini, Lettera ai Filippesi, Lettera ai Colossesi*, ESD, Bologna 2007, pp. 205-207.

38 DC, p. 82.

39 *Ivi*, p. 84.

ne di coloro che all'amore si consacrano equivale alla consacrazione di una vittima che si immola»<sup>40</sup>.

Rosmini associa e lega inscindibilmente amore e morte (cfr. *Ct* 8, 6), carità e negazione. Chi ama mette al centro l'a/Altro e rinuncia a sé. Chi ama, se non sa fare a meno di sé, non ama. Qualsiasi vera amicizia, prosegue Rosmini, deve basarsi su questo principio, per cui – a maggior ragione – esso deve valere per il cristiano. La carità chiede una piena consegna della propria vita per unirsi con l'a/Altro, e pertanto mettersi nella condizione di accoglienza significa svuotarsi e vivere un perfetto distacco da sé: «questa è la singolar natura dell'atto amoroso, ch'egli sia più perfetto, più delizioso, più grande, quanto più per quell'oggetto, di cui solo gode, patisce»<sup>41</sup>. Occorre essere, quanto più possibile, vuoti affinché possiamo incontrare la realtà dell'a/Altro: «La unione dunque dell'anima amante con Dio [...] richiede una rinuncia e un distacco universale e totale da tutte le cose più grate e più necessarie alla natura dell'uomo, una dimenticanza e un abbandono interiore di tutto ciò che alletta, di tutto ciò che cercano le umane facoltà, della terra, e del cielo visibile, e infine anche di se medesimo. [...] è veramente similissima alla morte quell'elevazione dell'anima orante e contemplante, divisa da ogni corporeo senso e da ogni spazio e da ogni creatura, e nel solo Dio fissa e immota»<sup>42</sup>.

Il fatto che venga richiesto un completo distacco non deve essere inteso, però, come un invito a non agire nel mondo. Rosmini, al contrario, rivela come colui che ama veramente Dio viva tutto proiettato per gli altri: l'amore che egli rivolge a Dio desidera essere ricambiato, ma sa che non può essere ricambiato se quello stesso amore non è riversato sui fratelli (secondo il volere di Dio)<sup>43</sup>. Rosmini instaura, grazie a tale ragionamento, una sorta di circolarità tra l'interiorità e l'esteriorità della persona: quanto più si cresce autenticamente nell'unione con Dio, tanto più si vive rivolti verso gli altri; quanto più si vive rivolti autenticamente verso gli altri, tanto più si matura nell'unione con Dio. Il frutto più maturo dell'interiorità è l'esteriorità, così come il coronamento dell'esteriorità è l'interiorità: l'una è, si potrebbe dire, l'inveramento dell'altra. Quanto più si scende all'interno di sé, tanto più si è proiettati al di là di sé; quanto più si vive al di là di sé, tanto più ci si ritrova ancora in sé, ma cresciuti, arricchiti<sup>44</sup>. Ogni aspetto dell'esistenza, dunque,

40 *Ivi*, p. 85.

41 *Ivi*, p. 90.

42 *Ivi*, p. 88.

43 Cfr. *ivi*, p. 87.

44 È davvero significativo, in proposito, che – proprio in conclusione del suo discorso – Rosmini chieda ai suoi religiosi di prendere l'esempio, in particolare, di un

deve essere vissuto con grande distacco non perché non si debba agire, ma bensì perché occorre agire bene.

Rosmini, in tal senso, non esita a dire che l'anima, nel suo dirigersi verso Dio, può perfino mascherare un «perfido amor di se stessa»<sup>45</sup>, per cui è sempre bene mantenerla allenata nella sua capacità di umiliarsi, di perdersi o, in definitiva, di negarsi in ogni suo volere, abbandonandosi costantemente e integralmente alla volontà dell'a/Altro. Per Rosmini, anche in questo caso, S. Paolo rimane l'imprescindibile punto di riferimento, soprattutto quando, nella *Prima lettera ai Corinzi*, invita a «farsi tutto a tutti» (*ICor 9, 22*): «quest' assidua cura di non essere altrui di nocumento, o di scandalo, o di molestia, quante non impone all'uomo e privazioni e negazioni di se stesso, traendo seco quel molteplice conformarsi all'altrui condizione, che l'Apostolo espresse con due meravigliose parole: «Farsi tutto a tutti»<sup>46</sup>. Vivere l'altro, amare la sua condizione, permette di vivere la negazione di sé. Una negazione di cui occorre fare, senza illusioni, «generosa esperienza»<sup>47</sup>, poiché è solo così che si esce da una considerazione infantile dell'amore, per aprirsi con verità – finalmente – alla sua abissale profondità.

#### 4.3. *La contraddizione*

Se usciamo dalla *Dottrina della Carità* per entrare nell'*Epistolario*, oltre a ritrovare molteplici riferimenti alle cose già dette, è possibile rinvenire ulteriori e assai rilevanti sfumature del pensiero rosminiano. Tra le altre, pare di non poco momento ripercorrere qualche luogo nel quale emerge un nuovo versante della negazione, quando ad essa è associata l'esperienza della contraddizione.

In precedenza, abbiamo accennato al legame tra la negazione di sé e l'interpersonalità. È bene insistere, adesso, sul significato di questo legame. Rosmini, infatti, nella grande maggioranza dei casi, coniuga l'abbassamento di sé insieme al rapporto con l'altro, poiché è proprio nella dimensione comunitaria che, forse come non mai, è di capitale importanza saper rinunciare a se stessi, nelle cose più piccole come in quelle più grandi. Il Roveretano, quindi, associa assai frequentemente interpersonalità e negazione, specialmente nel rapporto tra il religioso e il suo superiore. Ed è qui,

---

Girolamo Emiliani, di un Giuseppe Calasanzio o di un Camillo di Lellis. Si tratta, a ben vedere, di santi profondamente impegnati nella vita attiva, ma radicatissimi nella dimensione contemplativa (cfr. *ivi*, p. 96).

45 *Ivi*, p. 88.

46 *Ivi*, p. 94.

47 *Ibid.*

anzitutto, che si esperisce il contrasto tra due volontà diverse e, pertanto, si prova la contraddizione. Nel maggio del 1836, Rosmini scrive ad Antonio Rey, il quale si trovava in Inghilterra e confidava alcune difficoltà nel proprio cammino spirituale, invitandolo a non desistere e a perseverare: «Tutto ciò che vi sembra duro, aspro, e fino irragionevole, verrà sicuramente un tempo, perseverando voi, che sarà l'oggetto delle dolcezze maggiori del vostro cuore, e vedrete che in quelle cose consisteva il segreto divino della salvezza dell'anima vostra. Sì, mio dolcissimo amico, in ciò che è talora strano e contrario alla ragione sta il mezzo della nostra purificazione; e questo mezzo appartiene all'ordine di una ragione infinitamente superiore alla nostra e al tutto divina. Se quelle cose che dispone il vostro Superiore le considerate in Dio, vi saranno tanto più care, tanto più amabili, quanto più vi parrebbero oltremodo irragionevoli. Non dubitate: *nolite timere*: niente è perduto: tutte le contraddizioni e le annegazioni sono tesori»<sup>48</sup>.

La contraddizione, così afferma Rosmini, è un tesoro, una benedizione per la maturazione spirituale. A prescindere dall'essere nella ragione o nel torto, il sentire la propria volontà contraddetta rappresenta – in ogni caso – un'occasione di crescita. Si noti che non viene richiesto di sciogliere la contraddizione, ma piuttosto di amarla, poiché essa permette – se amata – una maggiore limpidezza alla volontà, che risulterà sempre meno legata a interessi personali/egoistici e sempre più ancorata al bene ricercato per se stesso. Come Rosmini spiega nel gennaio del 1840 a Margherita Rovere, «Gesù Cristo ha detto di negar se stessi, e non nega se stesso chi non ama la contraddizione. La contraddizione è il più gran bene che si possa avere agli occhi d'una persona spirituale. Ma il mondo e la natura non vogliono esser contraddetti. Voi siete chiamata a seguir Gesù Cristo da vicino; e perché dunque vi ostinate a seguir voi stessa? [...] Non potete certo esser perfetta in un giorno, e perciò le imperfezioni e le cadute non mi spaventano, se avete la volontà sincera di negar voi stessa e di ricevere con allegrezza e con riconoscenza la correzione che vi vien fatta, riguardandola come il maggior atto di carità che vi possa essere usato. Perché dunque appassionarvi, attristarvi, irritarvi quando siete corretta? Perché non riconoscere con gratitudine, e non ringraziare colle lagrime agli occhi la premura e l'amore che hanno per voi quelli che vi correggono? Le parole de' Superiori che correggono sono un tesoro per le anime povere agli occhi proprj, sono un balsamo salutare per le anime inferme»<sup>49</sup>.

48 EC, vol. V, p. 629; cfr. anche EC, vol. VI, pp. 30-31, dove ricorrono raccomandazioni simili.

49 EC, vol. VII, pp. 295-296.

Questo *excursus* sulla contraddizione consente, almeno così pare, di individuare almeno due sfumature diverse della negazione. La contraddizione, infatti, espone la persona che la vive su una doppia possibilità, a seconda della concreta situazione esistenziale: da un lato, nel caso in cui si trovi nel torto, essa si nega per correggersi e, così, crescere nella propria possibilità di amare; dall'altro, nel caso in cui si trovi nella ragione, essa si nega per consacrarsi sinceramente all'a/Altro, dando realmente la propria vita – i propri desideri e la propria volontà – per lui, a lui ubbidendo. In entrambi i casi, però, si è allargata la capacità della carità e, con ciò, è maturata la propria unione con Dio<sup>50</sup>. Più in generale, nondimeno, la contraddizione di cui qui parla Rosmini sembra congiunta alla dimensione del peccato della disubbidienza, ossia il peccato della mancanza di ascolto attento e profondo dell'altro (*ob-audire*), anche quando si ha la ragione dalla propria parte. Si potrebbe dire, quindi, che il peccato – seppur sia da evitare – getta la persona nel ricordo del suo essere nulla e del suo ricevere da Dio ogni cosa che ha e, più profondamente, che è. Sulla scia di S. Paolo («affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina» *2Cor* 12, 7), occorre benedire la contraddizione poiché consente e, direi, obbliga il riconoscimento del proprio nulla di fronte a Dio. Il peccato, paradossalmente, nella misura in cui getta nella contraddizione, offre l'opportunità di una piena negazione di sé nel riconoscimento della propria, piena e totale, dipendenza da Dio.

Non si creda, però, che Rosmini consideri la necessità della negazione solo come un'impresa utile a redimersi dalle proprie mancanze o come un fatto che riguarda, per l'appunto, solo chi si trova in una situazione di peccato. Al contrario, nella *Dottrina della Carità*, egli specifica che l'abnegazione e l'abbassamento di sé sono una peculiare caratteristica anche – qualora ve ne siano – degli uomini giusti che desiderano giungere a Dio: «a similitudine di Gesù Cristo, quanto più i suoi seguaci si avvicinarono a lui e parteciparono di sua innocenza, tanto più copiosi sorsi bevvero della sua gran penitenza, e quanto più furono dal peccato lontani, tanto più ne presero le spoglie, per un eccesso d'umiltà e di carità rivestendo se stessi de' peccati altrui e offerendosi a sostenerne in sé l'amaro castigo»<sup>51</sup>. E conclude: «Chi mai infatti poté amar Gesù Cristo senza compatirlo paziente?»

50 Si veda anche che cosa scrive Rosmini, nell'agosto 1836, ad Antonio Rey: «Supponete che il vostro Superiore operasse in tutto come sembra a voi il migliore; e che voi non annegaste mai la vostra volontà, non aveste mai occasione di esser contraddetto, e perciò restaste legato dalle passioni: che cosa vi gioverebbe? *Quid prodest*, se anche tutta l'Inghilterra si salvasse, e voi periste?» (EC, vol. V, p. 680).

51 DC, pp. 91-92.

Qual anima devota poté eleggerlo a proprio sposo, che non si pascesse, quasi di un cibo corroborante, benché amarissimo, della sua passione?»<sup>52</sup>.

Si scorge, in questo caso, una nuova forma della negazione, che non interagisce con la dimensione del peccato, bensì con l'essenza dell'amore e con il limite creaturale. La finitezza della creatura, infatti, è tutta spalancata e aperta, fino ad affacciarsi sull'abisso del proprio limite<sup>53</sup>. È il massimo dell'amore. E Rosmini, da subito, oltre a pensare al crocifisso, indica come paradigmatica l'esperienza di Francesco d'Assisi, e in particolare quella delle stigmate<sup>54</sup>, anche se poi aggiunge che «sempre l'amore, che svenò prima l'Agnello immacolato, ferì della stessa saetta i seguaci dell'Agnello»<sup>55</sup>. Come a dire che tutti i santi hanno intrapreso questa via.

#### 4.4. *Attività-passività del negarsi, anche nel pensare*

L'operazione mistica della negazione, a ben vedere, si compone, nel medesimo tempo, di due atti. Da un lato, troviamo l'*attività* di chi si nega, perché egli deve abbandonarsi attivamente nelle mani dell'a/Altro. In questo senso, il sacrificio di sé non dovrebbe essere inteso solo come una repressione radicale di ciò che si è: piuttosto, andrebbe letto anche come un attivo dare tutto ciò che si è. Non si tratta dunque solo di una repressione, ma di una donazione. Dall'altro, emerge la *passività* di chi si nega, perché egli accetta nella massima docilità ciò che l'a/Altro gli propone. Da qui, peraltro, il celebre *principio di passività*, secondo cui – per l'appunto – l'animo si dispone nella massima accoglienza dell'a/Altro, per volere solo ciò che lui vuole. A guardare da più vicino, l'*attività* e la *passività* della negazione rinviano, più precisamente, alla figura del crocifisso (il perfetto esemplare della negazione di sé). In Lui, infatti, ritroviamo sia l'attivo abbandonarsi al Padre, in una radicale – quanto estrema – forma di preghiera («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» *Mc* 15, 34), sia il passivo ubbidire alla Sua volontà («non sia fatta la mia, ma la tua volontà» *Lc* 22, 42), che lo lascia morire in balia dei persecutori.

52 *Ivi*, p. 93.

53 Cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, ENC, vol. 22, Città Nuova, Roma 1977 (d'ora in poi: *Teod.*), n. 724: «Dobbiamo dunque sforzarci d'estendere incessantemente la nostra limitazione allargandoci all'infinito. Ora questo sforzo dell'essere finito per commisurarsi all'infinito è oltremodo travaglioso; perocché egli importa, quasi, un infrangere sé stesso, un rompere, in qualche modo, i limiti ne' quali l'ente creato è racchiuso».

54 Cfr. DC, p. 93.

55 *Ibid.*

La spiritualità rosminiana condensa, in questa doppia azione insita nella negazione, il cuore stesso della vita cristiana: «tutto sta a capire – afferma Rosmini in una lettera del 1837 – che le virtù evangeliche sono lo spirito dell’Istituto, in capo delle quali è l’annegazione di se stesso, annegazione che va fino alla morte, e che non s’impara se non in Cristo crocifisso»<sup>56</sup>. In altri luoghi, Rosmini parla della negazione come di una «gran parola», proprio perché in essa giace il segreto fondamento della carità: «Ecco i voti che io fo per voi – scrive Rosmini nel gennaio 1840 a Domenico N., da poco entrato nell’Istituto –: ecco i miei auguri in questo nuovo anno! Oh voi felice se diverrete un vero figlio dell’Istituto della Carità, un vero discepolo di quel Cristo che è morto ignudo sulla croce e che ha detto che chi vuol seguirlo dee annegare sé stesso. In questa gran parola sta ogni cosa»<sup>57</sup>.

Il fatto che nella negazione stia «ogni cosa» aiuta a comprendere perché Rosmini non limita questa esperienza all’ambito mistico-morale. O, meglio, siccome il morale inerisce all’ontologia, il nostro Autore non manca di segnalare che la negazione deve altresì attraversare la dimensione dell’intellettualità. Anche (e forse soprattutto) il pensare, dunque, deve essere forgiato nella negazione. Si tratta di una dinamica che, a onor del vero, potrebbe essere già compresa nella dimensione dell’ubbidienza. Come ha acutamente rilevato Antonelli, infatti, «l’ubbidienza, se è l’abdicazione dalla volontà propria, è, in qualche modo, per la connessione stretta fra il dinamismo del pensiero ed il dinamismo della volontà, abdicazione dalla opinione e dalla convinzione propria»<sup>58</sup>. È a questo punto che l’amore rasenta, probabilmente, la follia. D’altra parte, però, continua Antonelli, «Rosmini sa che l’uomo ama le proprie opinioni più di se stesso e che da esse è vincolato, determinato, impigliato come da nessuna al-

56 EC, vol. VI, p. 432. Ma si veda, inoltre, quanto viene affermato in altre epistole: «Ah! non abbandonate vilmente la strada dell’annegazione e della croce, che è quella per la quale siamo chiamati! Questa croce e quest’annegazione forma lo spirito dell’Istituto: prendete questo spirito» (*ivi*, p. 239); «l’Istituto nostro è una professione di umiltà, di carità, di ubbidienza, di annegazione, di patimento: non è altro» (*ivi*, vol. V, p. 434); «qual cosa è più conforme alla carità? quale all’umiltà? quale all’ubbidienza? quale alla mortificazione? quale all’annegazione? ciò che è più conforme a queste virtù voglio seguire, senza tanti vani ragionamenti». Ecco lo spirito del Vangelo, ecco tutto l’Istituto nostro: chi non vuol questo, non vuole l’Istituto della Carità» (*ivi*, p. 459); «L’ufficio che vi tocca è tutto di annegazione, giacché il segretario, secondo il concetto che ne dà l’indole del nostro Istituto, non vive a sé, ma a quella persona che deve assistere» (*ivi*, p. 190).

57 *Ivi*, vol. VII, pp. 282-283.

58 M.T. ANTONELLI, *L’ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, cit., p. 81.

tra cosa al mondo: e le ama innanzi tutto perché sono sue e individualisticamente gli appartengono»<sup>59</sup>.

L'Io tende a identificarsi con ciò in cui crede, con ciò di cui è convinto: queste stesse credenze vengono a formare lo stesso Io, determinandolo. Ma, proprio perché l'Io si identifica con esse, queste stesse convinzioni vengono sovente considerate inamovibili e necessarie, quando tuttavia esse potrebbero essere del tutto false e infondate: «raramente la passione – nota Antonelli – si presenta all'uomo scaltrito della vita dello spirito come un impulso cieco: molto più spesso essa si presenta come una idea, come alquanto di evidente e di ragionevole»<sup>60</sup>. E però, «l'evidenza, che ci fa apparire come ragionevole qualcosa, non è sempre la razionalità e la verità: il pensiero si presta a tutto»<sup>61</sup>. Ecco perché la massima esperienza del distacco da sé richiede anche la mancanza di attaccamento alle proprie idee, alle proprie opinioni, al proprio pensiero; a ciò che, massimamente, definisce l'Io dell'essere umano. In definitiva, è nelle idee che si nascondono, secondo Rosmini, le vere “passioni” dell'uomo, passioni ancor più vere di quelle corporali.

Il Roveretano, in un certo senso, invita a vivere spensierati, ossia senza pensiero, affinché il proprio pensare sia il pensare di un Altro. Ne dà massima testimonianza, probabilmente, l'*Introduzione alla filosofia*, quand'essa richiede di vivere una «specie di morte»<sup>62</sup> per cambiare il proprio modo di pensare e di ragionare. È una pagina, peraltro, che ricorda da vicino la prefazione della *Teosofia*, quand'essa discute del passaggio dal pensiero regressivo, che dice il modo di pensare lineare-umano, al pensiero progressivo, che esprime il modo di pensare triadico-trinitario<sup>63</sup>. Ciò che, a ben vedere, determina in maniera netta questo passaggio è il collocare l'esercizio della razionalità all'interno della Rivelazione, senza restarne astrattamente separati. Ma collocarsi nella Rivelazione richiede una negazione del proprio modo di pensare per acquisire il pensiero di Cristo, il *voûς Χριστοῦ* (*1Cor 2, 16*), laddove non è più l'Io a pensare, con le sue idee più o meno esatte, ma Cristo stesso, che è la Verità in persona. Rosmini, in questa direzione, si dimostra non solo devoto al S. Cuore di Gesù, come ha opportunamente rilevato De Giorgi<sup>64</sup>, bensì an-

59 *Ivi*, p. 82.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 *IF*, p. 137.

63 Cfr. *T*, nn. 28-29.

64 Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore*, cit.

che alla sua mente, alla sua intellettualità (un dato, quest'ultimo, tanto originale quanto poco sottolineato).

La stessa vicenda delle condanne rosminiane rivelano, peraltro, come il Roveretano possa essere indicato come un maestro della negazione di sé, anche e soprattutto nella sfera del pensare: molteplici espressioni di Rosmini – afferma, in un denso passaggio, Antonelli – «dicono in lui una delle esperienze più singolari dell'uomo: l'esperienza di chi si separa dal suo pensiero senza subire follia o disorientamento; e, così mutilato dell'intero corpo del suo pensare, come una nave cui siano tolte tutte le vele, riprende il cammino senza sobbalzi, portando in mezzo a sé soltanto l'albero maestro e continuando così docilmente a solcare le acque. Abbandonare il proprio pensiero è possibile; ma accade di solito che l'uomo riesca a farlo per una specie di ebbrezza o follia, che lasciano l'anima sbilanciata e disorientata, guidata dall'impeto di una passione o d'una fede cieca. Continuare a ragionare senza il proprio pensiero, con la docilità d'un ciclope accecato, che ancora ripercorre ordinatamente i suoi pascoli, è qualcosa di più. L'uomo è allora come il miracolo vivo di una creatura orbata che può vedere ancora»<sup>65</sup>: senza, però, pensare in se stessa secondo se stessa, ma secondo il ritmo trinitario della Rivelazione.

### 5. *L'annichilimento*

Proviamo, adesso, a stringere il campo intorno a quelle espressioni rosminiane più radicali e, a tutta prima, di non semplice interpretazione. Nella *Dottrina della Carità*, Rosmini spiega che, affinché Dio diventi protagonista dell'agire della persona, lo svuotamento di sé deve giungere sino all'annichilimento, poiché l'infinità di Dio deve, in un certo senso, allargare senza misura la finitezza della creatura: «la povera natura umana a così sproporzionata mole di cognizione e di amore si sente oppressa e vinta e quasi annichilita»<sup>66</sup>. Poco dopo, egli arriva ad affermare che «conviene, a chi vuol raggiungere la cima, abbandonare tutta intiera la natura, abbandonare se stesso spiccando il volo in seno d'un altro, cioè in seno di Dio [...] Infatti cotesta è una specie di alienazione della mente»<sup>67</sup>.

Se, in questi passaggi, Rosmini usa un "quasi" e "una specie di" come per non eccedere troppo, quando si guarda all'*Epistolario* la severità del

65 M.T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, cit., p. 63.

66 DC, p. 86.

67 *Ivi*, p. 87.

linguaggio impiegato appare ancora più radicale. Certo, esso deve essere contestualizzato all'interno del concreto rapporto epistolare nel quale è inserito, ma la forza delle espressioni rimane ed è, in ogni caso, notevole. Si pensi, ad esempio, a quanto scrive Rosmini, nel gennaio del 1828, a Giovanni Battista Loewenbruck, per confortarlo di fronte ad alcune difficoltà: «Quanto c'è bisogno nel caso nostro che nulla faccia l'uomo, e tutto faccia nell'uomo il dito di Dio! Quanto c'è bisogno ch'egli annichili e disfaccia tutti i nostri progetti, per ricostruire, per ricreare egli in noi o in altri suoi servi ciò ch'egli vuole! Ah! che non v'è nulla più dolce che sentire in sé venir meno tutto ciò che di grande e di stimato può avervi secondo il giudizio della mente umana, perché nella intera nostra abiezione, nel nostro scoraggiamento compiuto, nella nostra stoltezza possa entrare la virtù di Gesù Cristo, e rinnovare essa sola tutte le cose»<sup>68</sup>. Analogamente, nello stesso anno, Rosmini auspica, rispondendo in tono amichevole a Giacomo Mellerio, che Dio «ci annichili, ci disfaccia; perché egli è dal nulla che suscita la sua misericordia, e giubila nel benigno trionfo della sua onnipotenza! che noi siamo in lui quasi rifiuti, in una vita occulta, invisibile!»<sup>69</sup>. La negazione di se stessi, a leggere e rileggere l'*Epistolario*, è veramente una costante raccomandazione di Rosmini: «Persuadiamoci praticamente – egli confida a Michele Parma nel maggio 1852 –, che non si può piacere a Dio in questo mondo se non negando pienamente se stessi, e soffrendo per amor suo»<sup>70</sup>.

Quando poi si trova a dover richiamare un fratello in errore, com'è il caso di Giuseppe N.N. nel febbraio 1842, Rosmini non esita ad indurire il

68 EC, vol. II, pp. 389-390. E prosegue così: «Mio caro, l'estremo scoraggiamento che provate in alcuni momenti, il vacillare della vostra testa (la più umiliante delle tribolazioni, dopo il peccato) è un'esperienza di voi stesso: voi non dubiterete più quinci innanzi che vani sono i pensieri degli uomini, e tutti i loro consigli fallaci; voi deporrete tutta quella confidenza menzognera, che la corrotta nostra natura e sempre pronta a risuscitare in noi, e che pur debb'essere prostrata, morta; perché in noi risplenda la gloria della grazia, e viva Gesù, e non più noi in noi stessi» (*ivi*, p. 390).

69 *Ivi*, p. 414.

70 *Ivi*, vol. XI, p. 580. Inoltre, senza pretesa di esaustività, ma per avere un'idea della vastità dei riferimenti, si veda anche *ivi*, vol. I, p. 195; *ivi*, vol. III, p. 783; *ivi*, vol. IV, pp. 222, 235, 246, 323, 413, 446, 579, 745-746; *ivi*, vol. V, pp. 413, 649; *ivi*, vol. VI, pp. 92-93, 103-104, 282-283, 384, 396, 400, 441, 458, 481, 491, 500, 520-521, 555, 612; *ivi*, vol. VII, pp. 192, 299-300, 383; *ivi*, vol. VIII, pp. 93, 95, 237, 267, 330, 409, 473, 565, 642, 668, 688, 704; *ivi*, vol. IX, pp. 209, 583, 704; *ivi*, vol. X, pp. 8-11, 23, 398, 524, 626; *ivi*, vol. XI, pp. 11, 90, 487; *ivi*, vol. XII, pp. 261-262, 502.

proprio linguaggio, in un lungo passaggio che, per la sua intensità, citiamo quasi per intero: «Ah, mio caro, pur troppo è da temere che nel vostro cuore non sia ancora entrata né l'umiltà, né la negazione, né la carità del nostro signor Gesù Cristo. Altro è credere di amare i proprj fratelli, altro è amarli veramente. Chi non sa umiliarsi ed annegare se stesso, non sa amare come vuole Gesù Cristo. [...] Ah! temo pur troppo che non abbiate inteso la gran parola [!], che è il fondamento dell'Istituto, che non v'ha altro bene che la giustizia e la perfezione, e che quest'unico bene, questo tesoro si ottiene coll'abbassare, annegare e crocifiggere incessantemente se stessi. *Qi vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*. Il mio dubbio nasce da questo: se aveste ben inteso una dottrina così profonda e contraria all'inclinazione della natura, insegnata al mondo dal solo Verbo Incarnato nostro unico Maestro di verità; qual mai dubbio che vi mostrereste tutto sollecito di abbassare e impiccolire voi stesso, di darvi sinceramente il torto in ogni cosa, di cercare ne' vostri falli l'origine di tutti i mali [...]. Ecco adunque il rimedio, mio caro: umiliarsi, ma interamente e non per metà; ma con tutta l'anima, e non con uno sterile sentimento e con più sterili parole»<sup>71</sup>.

In altri luoghi (ma – in parte – anche in quelli già visti), Rosmini associa il momento della massima negazione con, si potrebbe dire, il *kairòs* – il tempo opportuno – dell'ingresso pieno e reale di Dio nella vita dell'essere umano annichilito a se stesso. È il caso, ad esempio, di quando Rosmini parla – in un'epistola inviata, nella Settimana Santa del 1828, a Sebastiano de Apollonia – della sua esperienza di solitudine sul Monte Calvario, presso Domodossola: «Io sono qui sopra un monte che, per la sua solitudine, e perché tutto pieno de' misteri della passione, mi pare un paradiso pieno di dolore. Oh quanto è atto, mio caro, questo luogo a sollevarci nella eternità, in seno a colui che la abita, in seno della sua misericordia! [...] Quanto è accomodato a contemplare se stessi abbandonati nel solo Iddio, sentire il proprio annichilamento, ed udire le parole di quel tremendo giudizio, che tutti ci aspetta! E questo è lo scopo del mio trovarmi qua su»<sup>72</sup>. Sono dello stesso tenore, peraltro, le parole consegnate allo stesso de Apollonia nella Settimana Santa dell'anno successivo: «Me felice, se Iddio, che è l'unica vita, fosse la vita mia, l'anima mia, egli fosse in me per modo, che io fossi annichilito in lui, o meglio dal mio nulla fossi trapassato nel suo tutto, e nel

71 *Ivi*, vol. VIII, pp. 81-82.

72 *Ivi*, vol. II, p. 446.

tutto assorbito, trasformato! Oh sublime scopo di Dio! Tutte le sue opere hanno questo per fine, di elevare il nulla al tutto!»<sup>73</sup>.

### 6. *Essere, non essendo*

L'ultima citazione proposta consente di dischiudere un ultimo fondamentale aspetto che illumina la natura più profonda della negazione rosminiana. Il nostro Autore, infatti, afferma che la propria annichilazione, il proprio annullarsi, spalanca la porta al tutto di Dio. Il nulla dell'amore apre al tutto dell'Amore, poiché la radicale *kenosi* donativa viene reciprocata dalla presenza reale di Dio. Come Rosmini afferma nell'*Antropologia soprannaturale*, «conviene sentire in noi qualche cosa che non si possa confondere con nessuna delle creature, e che sia evidentemente qualche cosa di più di qualunque essere parziale; che non possa essere assolutamente altro che Dio stesso. Chi sente in se stesso una operazione tanto grande, che non è comparabile a cosa alcuna, al saggio della cui immensità l'uomo è vinto, annichilato, una operazione che è tutto e può tutto e niente può contro lei o fuori di lei; questi ha in se stesso una cotal percezione del sommo Essere, una comunicazione, e per così dire un suo tocco»<sup>74</sup>.

Come abbiamo accennato precedentemente, la negazione di sé è cristianamente vissuta nella logica della *imitatio Christi*; pertanto, il fare della propria vita un dono di sé colloca la persona, *ipso facto*, in comunione con Cristo. Ma, annota Rosmini nella *Dottrina della Carità*, «essendo Cristo nato ab eterno da Dio Padre, come suo natural Figliuolo, da Dio colla natura divina trasse ab eterno la carità; e noi formando ora con esso lui un solo corpo partecipiamo per adozione di quella sua generazione sempiterna, e, insieme con lui volontariamente e liberamente della medesima carità»<sup>75</sup>. Quanto viene asserendo Rosmini è di capitale importanza. Nella misura in cui la negazione uniforma a Cristo, la creatura viene resa figlia nel Figlio; in Lui e con Lui, quindi, essa partecipa realmente dell'amore intratrinitario e il suo amore diventa *lo stesso* amore di Dio. Il suo amare, detto altrimenti, è *lo stesso* amare di Dio: «la carità fa sussistere in noi il proprio oggetto che prossimamente è Dio nella sua forma di carità. Stupiamo: Iddio come carità sussistente in noi, è la nostra carità»<sup>76</sup>. La densità mistica di queste pagine raggiunge vette altis-

73 *Ivi*, vol. III, pp. 68-69.

74 AS, p. 114.

75 DC, p. 55.

76 *Ivi*, p. 62.

sime, ma che sono profondamente radicate nella dottrina cristiana: «Iddio può avvicinarsi agli uomini per Gesù Cristo e farsi loro presente così, oggimai essi, sparita tra sé e Dio ogni distanza che ne impediva il contatto, possono apprendere e quasi toccare e sentire Iddio medesimo. Il qual toccoamento ci viene dalla fede viva, cioè da quella che riceve la vita dalla carità»<sup>77</sup>.

La negazione e l'annullamento di cui parla Rosmini, a ben vedere, sono davvero peculiari. Lo stesso atto di negarsi, infatti, nella misura in cui permette a Dio di divenire protagonista della vita della creatura, per ciò stesso coincide con una massima affermazione. La negazione di sé, insomma, è in realtà un'affermazione di sé. Cerchiamo, tuttavia, di illuminare la questione procedendo con ordine.

Nell'*Antropologia soprannaturale* ricorre un'interessante definizione di annichilamento, che è bene riprendere affinché si possa capire quale sia l'annullamento di cui Rosmini parla in sede mistica: «La cessazione intera dell'essere reale di una cosa si chiama annichilamento. [...] Ogni qual volta adunque cessa l'essere reale di una cosa interamente ella è annichilata»<sup>78</sup>. In altri termini, quando si parla di annichilazione si deve intendere il ridursi a nulla assoluto della cosa negata. Si tratta, verrebbe da dire, del nulla parmenideo: quello per il quale, semplicemente, si dice che una cosa assolutamente non è. Ma, dovremmo domandarci: è questo l'annichilamento di cui parla Rosmini in sede ascetico-morale-mistica? La risposta è negativa, e lo si comprende adeguatamente se, accanto alla definizione dell'*Antropologia soprannaturale*, si tiene conto di un importante passaggio contenuto nella *Teodicea*, quando si avverte che non bisogna confondere «l'annichilamento morale e volontario coll'annichilamento reale; e facendo dell'assorbimento degli enti creati in Dio con perdita totale d'ogni loro individualità, la som-

77 *Ivi*, p. 57. Nell'*Antropologia soprannaturale*, queste affermazioni si sostengono rimandando, come accennato, ai Padri della Chiesa (cfr. AS, pp. 114 ss.); ora, nella *Dottrina della Carità*, Rosmini cerca di mostrare come tale impostazione possa considerarsi in armonia con l'insegnamento di Tommaso d'Aquino (anche in AS, pp. 114 ss., a onor del vero, si ricorre – anche se in maniera meno esclusiva – all'Aquinate). Così, egli ritiene di individuare un importante punto di contatto, ancora una volta, nel commento tommasiano alla *Lettera agli Efesini*: «Quandoque (comprehendere) ponitur pro apprehendere, et tunc dicit remotioem distantiae et insinuat propinquitatem» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Ephesinos*, lectio V). Più oltre, ad ogni modo, Rosmini ha modo di insistere con forza sulla mistica unione dell'uomo con Dio: i cristiani, secondo l'insegnamento di S. Paolo, non dovrebbero augurarsi di conoscere solo «leggermente, ma di più [di] comprend[ere], in virtù di Cristo che abita in essi per la fede, e della carità, Iddio e Gesù Cristo» (DC, p. 58).

78 AS, pp. 331-333.

ma perfezione e felicità»<sup>79</sup>. Questo passo ha una valenza decisiva: nel momento in cui la creatura si nega volontariamente, e dunque per amore, essa non entra nel nulla assoluto (esito della prima definizione di annichilimento), ma in un altro nulla. Ancor più precisamente, Rosmini specifica che raggiungere il nulla assoluto sarebbe possibile, in via teorica, solo grazie all'intervento diretto di Dio: «L'esperienza d'un reale annullamento non si può fare; poiché se la creatura venisse annullata, ella, non essendo più, niun frutto n'avrebbe, e Iddio vuole che ella dia, anzi che ella stessa tragga dalla cognizione del proprio nulla originale, il maggior frutto»<sup>80</sup>.

Nella *Teosofia*, all'interno delle pagine consacrate alla facoltà dell'inoggettivazione (nome che altro non dice se non la facoltà con la quale l'uomo compie il suo abbandono in altro)<sup>81</sup>, troviamo un ulteriore passaggio che aiuta a focalizzare l'attenzione sull'annichilimento morale: «nell'inoggettivazione [ossia nell'abbandonarsi in altro] il subietto non si perde assolutamente, ma si perde relativamente all'oggetto in cui si trova posto»<sup>82</sup>. Si perde relativamente, e cioè in-relazione all'oggetto nel quale si nega: il nulla di cui Rosmini parla, quindi, è un *nulla relazionale*, il quale – esattamente perché sperimentato nell'esistenza morale – potrebbe essere definito come il *nulla dell'amore*. Un nulla, cioè, interamente positivo, per il quale la persona vive morendo, riceve donando, vince perdendo, si esalta umiliandosi, regna servendo, oppure, volendo dischiuderne l'ontologia sottesa, è *non essendo*. Con il negarsi in Cristo, l'essere umano giunge a e in Dio, che il «fonte di se stesso»<sup>83</sup>, il custode della sua più intima identità, del suo più autentico essere. Con ciò, ora ben si capisce perché l'anima umana, negandosi, s'afferma.

La letteratura critica, e penso – in particolare – al lavoro di Giorgio Giannini (ma anche di altri), di fronte a queste argomentazioni rosminiane non ha mancato di domandarsi: «Come è possibile essere se stesso perdendo se stesso?»<sup>84</sup> Ed ha tentato la risposta dicendo che «[i] perdere se stes-

79 *Teod.*, n. 724. A nostra conoscenza, questo è l'unico luogo del *corpus* rosminiano nel quale ritroviamo questa, pur fondamentale, distinzione tra annullamento morale e annullamento reale. È da collocarsi intorno a questa questione, inoltre, l'interessantissima valutazione rosminiana del misticismo orientale, cui – in questa sede – non abbiamo modo di addentrarci.

80 *Ivi.*, n. 842.

81 Cfr. T, nn. 867-902.

82 *Ivi.*, n. 867.

83 *Ivi.*, n. 1037.

84 G. GIANNINI, *La comunicazione come "inoggettivazione" in Rosmini*, «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», 78 (1984), p. 218.

so va inteso nel senso di liberarsi dall'illusione dell'autofondazione»<sup>85</sup>. Con tali risposte, lui e gli altri<sup>86</sup>, pur con soluzioni differenti da quella sinteticamente presentata, non hanno offerto delle soluzioni scorrette. Tuttavia, da un punto di vista ermeneutico, esse non risultano, a nostro avviso, pienamente soddisfacenti. E, segnatamente, esse non lo risultano nella misura in cui non si impegnano a leggere la negazione, di cui Rosmini discorre così a lungo, in senso trinitario. Michele Federico Sciacca, da questo punto di vista, si dimostra l'interprete più acuto, laddove egli ha letto l'esperienza della radicale donazione di sé come inscritta nella logica per la quale «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui»<sup>87</sup>. Questa solu-

85 *Ibid.*

86 Cfr. *ivi*, p. 212; G. BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», 69 (1975), pp. 43-75 (in particolare p. 56); T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 170; P. PRINI, *Rosmini e l'esperienza morale come svelamento e compimento dell'essere*, in U. MURATORE (a cura di), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Edizioni rosminiane, Stresa 1994, pp. 237-242; R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994, in particolare pp. 181-183.

87 M.F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963, p. 120. Riportiamo quasi integralmente (fino a p. 122) il passo nel quale è inserito quanto citato: «Donarsi vuol dire mettersi al posto dell'altro: riconosco l'altro nel suo essere e nell'ordine dell'essere morale nella misura in cui mi metto al suo posto per soffrire come mie le sue sofferenze, per desiderare come miei i suoi desideri, per prendermi, se posso, le sue pene, per dargli le mie gioie; anniento tutto ciò che è mio e me stesso per essere lui e quanto più sono lui tanto più sono io. Questo esigono l'amore e la sua "violenza": non posso mai prevedere fin dove mi spinge il suo slancio [...]; ma meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui: nel dono reciproco, reciproco annientamento, ci costruiamo sempre più persone, singole ed inassimilabili. Perciò la vigoria del dono spietato, nel saldare al fuoco dell'essere morale il vincolo di due "niente", fa vivida la fiamma del loro essere, di due persone unite e distinte, sempre più distinte quanto più unite e sempre più unite quanto più distinte. [...] Amare è essere buoni fino in fondo, non soltanto virtuosi: la virtù è una regola, l'amore non ha altra regola che se stesso. Ma appunto perché carità nel senso più pieno del termine, è intransigente, spietato; niente è più spietato dell'amore: insegue, perseguita, atterra, annienta. [...] Cristo, l'Amore assoluto, è lo Spietato assoluto, [...] il genio divino della Carità crocifissa e redentrice; [...] ama spogliando, annientando. La carità vera annienta fino all'uncia, inesorabilmente [...]. Via tutto, faccia a terra: dà tutto, sentiti niente, il niente di questo niente; senti la umiltà di sentirti niente; umilia l'umiltà di sentirti niente; diventa polvere, cenere. A questo punto e solo a questo punto la carità ha compiuto la sua opera [...]; ma appunto per questo l'amore è diventato fiamma viva [...]. Il nostro "niente" scopia di essere, le nostre ceneri ardon, la nostra polvere edifica come cemento indistruttibile: siamo un'incandescenza solo perché abbiamo rinunciato a tutte le escandescenze. [...] Due persone che si amano veramente si amano dalla creazio-

zione ha il merito di penetrare, senza sconti, nel paradosso dell'amore cristiano. Le altre soluzioni tentate, invece, peccano – per usare il linguaggio rosminiano del *Nuovo Saggio* – *per eccesso*, perché – in definitiva – assumono la negazione in senso troppo forte, correndo il rischio di non capire come la persona, dopo essersi negata, possa ritrovarsi<sup>88</sup>; oppure *per difetto*, perché *de facto* depotenziano la radicalità richiesta da Rosmini, non intuendo pienamente il valore della negazione<sup>89</sup>.

Ma la soluzione sciacchiana, a nostro avviso, può e deve essere portata ancora più oltre. Che cosa vuol dire, infatti, «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui»? A voler essere precisi, si dovrebbe rispondere così: significa che *meno la soggettività è, più è*; o, ancor meglio, che *proprio perché essa non è, proprio così è*. Negandosi, s'afferma. Scopre se stessa nell'a/Altro, e dunque *è non essendo*, in quanto *è sé essendo l'a/Altro*. Nel ritmo comunionale della carità, questo è ciò che avviene: *l'uno è se stesso essendo l'a/Altro*. Ecco la logica trinitaria verso cui Rosmini, implicitamente, procede. Ed è l'unica, a nostro modesto avviso, che riesce a tenere insieme il paradosso dell'amore, ossia il rigore totale insito nella negazione e – di concerto – il compimento più pieno della persona.

Si tratta di una logica paradossale, nella quale, a ben vedere, Rosmini ha contemplato l'infinita grandezza della carità: «noi qui abbiamo, diletteissimi, due verità che sembrano contraddirsi, e pure che stanno insieme. È una verità indubitata che l'uomo rimane in Dio carità, ed è pure una verità indubitata che Dio carità resta distinto dall'uomo. Pure l'uno è nell'altro. Dio è tutto nell'uomo, l'uomo tutto in Dio: l'atto finito si perde, o piuttosto si ritrova nell'infinito, e l'atto infinito nel finito, l'unione è perfetta, l'unione è compiuta. Udite voi come sono due ed uno ad un tempo? Vi sembra inconcepibile? Conchiudete dunque che inconcepibile è la virtù unificatrice della carità, e perciò inconcepibile la grandezza, di cui ella per sua propria natura è fornita»<sup>90</sup>.

---

ne e fino al sacrificio totale, e non da ieri fino a domani: è la testimonianza che la norma dell'essere morale esige in nome dell'Essere che è l'Amore».

88 Cfr., ad esempio, T. MANFARDINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 170.

89 Cfr., ad esempio, G. GIANNINI, *La comunicazione come "inoggettivazione" in Rosmini*, cit., p. 212; G. BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, cit., p. 56.

90 DC, p. 63.