

Jacques Maritain mistico tra Agostino, Tommaso d' Aquino e Giovanni della Croce

di Paola Camacho

1. *I gradi del sapere soprarazionale*

Nella parte seconda dell'opera *I gradi del sapere*, ovvero *Distinguere per Unire* (1932)¹, Maritain parla di «esperienza mistica» collocandola come l'ultimo grado del sapere soprarazionale. Una novità strana per l'epistemologia del suo tempo. Maritain vuole che l'espressione «esperienza mistica» la si colga come *conoscenza sperimentale*² delle profondità di Dio, ovvero nel senso di *passione delle cose divine*³, che porta l'anima, per un seguito di stati e di trasformazioni, fino a percepire in fondo a se stessa il tocco della deità o, come dice san Giovanni della Croce, a sentire la vita di Dio⁴, e non come estensione vaga di semplice religiosità o di fatti più o meno misteriosi, o meglio ancora come esperienza appartenente ai soli monaci, religiosi o consacrati.

Secondo l'avviso di Maritain, è opportuno distinguere tre sapienze propriamente dette, e per sapienza egli intende: «la sapienza definita come un sapere supremo, di oggetto universale, che giudica le cose secondo i principi primi»⁵. La prima di queste sapienze, la meno alta, è la sapienza metafisica, che definisce come scienza suprema dell'ordine puramente razionale o naturale. Elevandosi, a partire dalle cose visibili di cui cerca la ragione ultima, essa riconosce razionalmente l'esistenza di Dio, causa prima e autore della natura. Al di sopra di questa sapienza di ordine naturale, che Maritain chiama metafisica o teologia naturale, vi è la scienza dei misteri rivelati, la teologia propriamente detta, che sviluppa razionalmente, secondo il modo discorsivo che ci è naturale, le verità virtualmente comprese nel deposito della rivelazione, che

procede secondo i modi e le connessioni della ragione, ma radicata nella fede, da cui riceve i suoi principi tratti dalla scienza di Dio; la sua luce non è quella della sola ragione, bensì la luce della ragione illuminata dalla fede. A causa di ciò la sua certezza è, per sua natura, superiore a quella della metafisica. Essa ha come oggetto Dio a titolo di mistero e che sarà conosciuto faccia a faccia nella visione beatifica.

Al di sopra di queste sapienze, infine, c'è la sapienza infusa, detta anche teologia mistica, che consiste nel conoscere l'oggetto essenzialmente soprannaturale della fede e della teologia, *la Deità come tale, secondo un modo esso pure sovraumano e soprannaturale*. Si tratta di conoscere Dio per esperienza, nel silenzio di ogni creatura e di ogni rappresentazione, e secondo un *modo* di conoscere proporzionato, per quanto è possibile in questa vita, all'oggetto conosciuto. La fede da sola non basta a ciò, bisogna che sia perfezionata nel suo modo di operare dai doni dello Spirito Santo, in particolare dal dono dell'intelligenza e soprattutto della sapienza.

È questa l'esperienza mistica, d'ordine soprannaturale, di cui Maritain esamina le condizioni.

Sulla scorta di san Tommaso e, soprattutto seguendo i suoi fedeli interpreti, Giovanni di san Tommaso⁶ (1589-1644) e Tommaso de Vio, detto il Caietano (1468-1534), Maritain considera le condizioni prime di ordine ontologico di questa esperienza, cioè *la grazia santificante e l'inabitazione delle persone divine nell'anima in stato di grazia*; successivamente, nell'ordine dell'esercizio o dell'operazione, il modo secondo cui ha luogo questa esperienza e i mezzi che essa mette in gioco, cioè i doni dello Spirito Santo e la conoscenza per connaturalità dovuta alla carità. Tutta la teologia della grazia santificante si fonda sulla parola di san Pietro: «la grazia ci fa partecipi della natura divina», *consortes divinae naturae*⁷.

Un soggetto finito, si domanda Maritain, come può partecipare *formalmente* della natura dell'Infinito?

I tomisti rispondono: è nell'ordine della *relazione all'oggetto* che l'anima è così infinitizzata. Una partecipazione formale della deità, che sarebbe impossibile se si trattasse di avere la deità per essenza, cioè, che colui che non è Dio riceva per essenza la stessa essenza di Dio, questo è un puro assurdo. Senza dubbio solo alla fine fiorirà come visione, ma fin da questa vita fiorisce come carità.

È necessario, ci dice Maritain, mettersi dal punto di vista di questa radicale trasfigurazione che ci rende figli adottivi di Dio e ci fa vivere *modo aeterno* della vita stessa dell'Eterno.

La questione alla quale Maritain intende rispondere è se esista una contemplazione mistica di ordine naturale. A questa domanda egli risponde negativamente rilevando l'importanza della distinzione tra *natura* e *grazia*. Non v'è alcun modo di cogliere immediatamente Dio nell'ordine naturale, una contemplazione mistica autentica di ordine naturale è una contraddizione in termini, un'esperienza autentica delle profondità di Dio, un contatto sentito con Dio, *una pati divina*, non può aver luogo se non nell'ordine della grazia santificante e per mezzo di essa. Se è vero che l'esperienza mistica è la più alta vetta dell'anima, dove conoscenza e amore danno il loro più nobile frutto, è ben certo che il filosofo, il metafisico, avrà anche per il proprio oggetto il più grande vantaggio se si interesserà allo studio di un'attività trascendente. Ma non lo farà convenientemente se non ricorrendo alla luce teologica, l'unica proporzionata a tanto oggetto. È uno scandalo per l'intelligenza, una profonda offesa al sentimento dell'ordine, il vedere psicologi, sociologi, o anche filosofi e metafisici, impadronirsi dell'esperienza mistica per giudicare della sua natura, cioè per disconoscerla sistematicamente.

2. Sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino

Secondo Maritain, la storia del pensiero occidentale ci invita a riflettere sulla *situazione* reciproca di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino. Non soltanto epoche, dispute, circostanze intellettualmente diverse, ma anche compiti diversissimi, vocazioni e testimonianze ben differenti.

L'uno abita nel cuore dell'umano, ne ha tutto conosciuto, ed è con la voce degli abissi dell'anima che deve rendere testimonianza alla somma Verità: sulle vette più pure della teologia si riconosce questa voce.

L'altro abita nel cuore dell'intelligenza, frequenta gli angeli, e mediante il suo sereno e potente sguardo ci illumina i segreti divini e ci rivela a noi stessi. È impresa molto delicata e paradossale, e a prima vista impossibile, il comparare sant'Agostino e san Tommaso ed è proprio nella non-coincidenza dove l'intelligenza dovrà cogliere l'unità.

Come risolvere quest'antinomia? A questa domanda Maritain risponde con Pascal:

«Il cuore ha il suo ordine, l'intelletto il suo, che procede per principi e dimostrazioni; quello del cuore è diverso. Non si dimostra che si deve essere amati, indicando ordinatamente i motivi dell'amore: ciò sarebbe ridicolo.

Gesù Cristo, san Paolo hanno l'ordine della carità non dell'intelletto, infatti volevano infiammare, non istruire. Lo stesso vale per sant'Agostino. Questo ordine consiste principalmente nella digressione, su ogni punto che abbia rapporto con il fine, verso quest'ultimo, per mostrarlo sempre»⁸.

Di questa opinione di Pascal Maritain ci offre alcune precisazioni rilevando l'essenziale: «differenza d'ordine, dal punto di vista formale, di *lumen*»⁹.

«Gesù Cristo non voleva solo mettere il fuoco nei cuori, voleva anche istruire; ma nell'ordine e nella luce della divina rivelazione. San Paolo nell'ordine e nella luce del dono della profezia nella sua forma più elevata e più santa. L'uno e l'altro troppo eccelsi per degnarsi di filosofare»¹⁰.

Sant'Agostino ha l'ordine della carità, e per quanto sia abbondantemente filosofo, è nell'amore che istruisce per volgere praticamente l'essere umano verso il suo fine ultimo. San Tommaso ha l'ordine dell'intelligenza applicata al lavoro mediante l'amore, e per spirare amore, ma conduce il suo lavoro nel puro aere delle esigenze oggettive, che sembrano fredde solo a coloro che non amano la verità. E nell'ordine e nella luce della scienza teologica e della filosofia che egli ci istruisce, discipline che procedono secondo il modo del puro conoscere.

Qual è la sorgente dell'insegnamento di Agostino? È questa sapienza la chiave che Maritain trova in Agostino, che gli fornisce il suo *punto di vista*, è da essa che il suo pensiero si slancia per avvolgere tutte le cose e ricondurle incessantemente al loro centro. Al tempo della sua intemperanza filosofica e delle sue escursioni attraverso le sette e i sistemi, cercava la sapienza senza conoscerla. L'ha ottenuta soltanto dalla grazia e senza dubbio da questo punto di vista si potrebbero cogliere una crescita e un consolidamento progressivo del suo pensiero di convertito. Secondo Maritain, ciò che distingue Agostino dagli altri Padri è lo splendore del dono della scienza mistica, che penetra il creato in una luce amorosa dovuta alla connaturalità con le cose divine prodotta dalla carità e che corrisponde alla beatitudine delle lacrime.

Malgrado san Tommaso proceda secondo il modo umano e razionale, egli non era però privo di questa sapienza infusa, anzi ne sovrabbondava, come sovrabbondava di grazie mistiche. Egli ne aveva bisogno per condurre a buon fine la sua opera di teologo, ma questa stessa opera è rigorosamente situata nella teologia come scienza e nella filosofia, che sono indubbiamente delle sapienze, ma di modo umano e quindi sono nello stesso tempo delle tecniche, inferiori alla sapienza infusa.

«Nella città di Dio gli uffici, e le funzioni sono definiti; la funzione docente di san Tommaso, universale come la disciplina teologica, non è quella ancor più universale e sovra-tecnica di un Agostino»¹¹.

La filosofia neoplatonica¹², di cui fa uso sant'Agostino, una delle più grandi filosofie dell'umanità, è una filosofia, ad avviso di Maritain, incontestabilmente strappata a viva forza all'ultima difesa e all'ultima fruttificazione spirituale del paganesimo morente. «Ma in sant'Agostino questa filosofia è lo strumento del dono di sapienza; e della superiorità, della trascendenza celeste di questo dono, della divina maestria con cui esso maneggia gli strumenti di cui si serve, nessuno ha avuto una coscienza più chiara che lo stesso Dottore della grazia»¹³.

L'assolutamente primo, ciò che illumina, discerne, comanda, misura, ciò che conferisce il diritto di giurisdizione su ogni cosa *spiritualis judicat omnia*, ciò che zampilla dal petto del cristiano per fecondare e rinnovare tutta la terra della conoscenza, è il dono dello Spirito Santo nella potenza dell'amore.

«Uno strumento umano, certamente non mediocre, ma imperfetto, contorto, pericoloso, e, per maneggiarlo la perfettissima mano trepida e pia, intelligente e sapiente, forte e prudente e saggia, l'irresistibile luce dello Spirito sovrumano: ecco il paradosso meraviglioso della sapienza del Platone cristiano»¹⁴.

Ad avviso di Maritain, è san Tommaso a percepire il *senso vivo* di questa sapienza, il termine cui lo spirito si riferisce usando quello strumento; allora ci sono mostrati i puri universi delle verità cristiane, le profondità eterne, le vette da cui la teologia trae la sua origine. Se, invece, consideriamo materialmente un tale strumento separato dallo spirito che lo pervade, eccoci imbrigliati in una disputa senza fine, in un vano tentativo di ridurre al neoplatonismo sant'Agostino o di ricercarne tutte le discordanze letterali in san Tommaso. Ciò che maggiormente interessa a Maritain, non è lo strumento platonico usato da sant'Agostino, ma la sua sapienza in quanto è essa prima di tutto: «il dono di sapienza che fa uso della ragione»¹⁵.

La riflessione maritainiana ci ricorda che la sapienza dei santi, che giudica del divino per inclinazione d'amore o connaturalità, *compassio sive connaturalitas*, e proprio in virtù dell'unione a Dio¹⁶, presuppone non soltanto la fede, ma anche la carità, che è sperimentale, che è non soltanto speculativa ma anche pratica, che procede dall'Unione di Dio e dirige la nostra attività verso questa unione, che regola la vita umana

secondo regole divine, e infine, che può far uso del discorso e dell'argomentazione¹⁷. Questa sapienza regalmente traboccante in conoscenza comunicabile, che si diffonde in tutto il campo dell'intelligibile impadronendosi di tutto il gioco delle energie razionali, per *far uso* degli strumenti naturali della conoscenza: tale è la sapienza di un Agostino (e più generalmente dei Padri). La sapienza comune del cristiano, ci dice Maritain, sapienza doppiamente istintiva e spontanea – giacché anche i fedeli meno istruiti hanno ricevuto lo Spirito Santo e, i suoi doni, e così illuminati usano la ragione naturale e il buon senso. La scienza del teologo, non ancora sviluppata a parte come disciplina specializzata (ciò che fu opera degli scolastici) – vi si trova contenuta in origine in grado eminente. «L'età delle tecniche non era ancora cominciata, e la teologia è la prima grande tecnica del mondo cristiano»¹⁸.

Questa suprema sapienza conquista tutto, si appropria di tutto, e trascina ogni cosa nella sua corrente universale: le spoglie degli Egizi e tutti i tesori dei filosofi. Questi tesori sono qui, lo strumento, ad avviso di Maritain, non della scienza teologica in quanto distinta dalla scienza filosofica (ambedue non esplicitate nella loro natura) bensì della sapienza infusa, della sapienza dello Spirito Santo, la quale connessa con la grazia e con la carità, domina e involuppa quei tesori.

«Ci appare così nella sua pianezza la missione dei Padri della Chiesa. “I Padri e i teologi”: questa espressione che costantemente ritorna nei trattati di teologia designa due ben distinte finzioni. La teologia si trova presso i teologi nella sua natura di scienza specializzata, ed ha come lume la ragione innalzata della fede. La teologia si trova presso i padri in uno stato superiore, ha come luce la stessa luce del dono di sapienza, che fa uso della ragione: essa procede, proprio in quanto dottrina, nella luce della grazia santificante. È una dottrina *santa*. Nella Chiesa vi saranno sempre nuovi dottori. Ma l'età dei Padri è chiusa definitivamente: è l'età della grande effusione dei doni dello Spirito necessaria per la procreazione spirituale, per *l'educazione* della Chiesa»¹⁹.

La filosofia di cui fa uso sant'Agostino è lo strumento del dono di sapienza del Platone cristiano. Allora per sant'Agostino la vera filosofia – cioè il crescere in sapienza – è un cammino verso la beatitudine e il vero filosofo è amico di Dio, *verus philosophus amator Dei*²⁰: «è la sapienza dello Spirito Santo»²¹. Si comprenderà che, pur conoscendo perfettamente la distinzione essenziale tra la conoscenza puramente razionale e le conclusioni dedotte dai principi della fede, Agostino non si

prende cura di distinguere la sapienza filosofica e la disciplina teologica, non redige una *carta* bensì sospinge la ragione illuminata dalla fede verso il godimento di Dio.

«Si comprenderà infine come, pur possedendo più di chiunque altro il senso dei valori e della dignità della speculazione, pur rifiutando con tutto il suo essere (e, invero, senza neppur poterlo concepire) ciò che quindici secoli più tardi un'età sventurata doveva conoscere sotto il nome di pragmatismo filosofico, questo amante dell'intelligenza abbia potuto giocare, con una completa libertà con una sorta di pragmatismo vissuto – quello della salvezza eterna – ed integrare nella sua sapienza – poiché la sapienza infusa procede dalla carità – il moto della volontà verso il fine ultimo»²².

Nella dottrina di sant'Agostino, spiega Maritain, la fede precede e prepara universalmente l'intelligenza: *Crede ut intelligas*. Alla sapienza di sant'Agostino è assolutamente essenziale procedere dalla fede giacché tende fin dal principio all'unione sperimentale con Dio. «Del resto sant'Agostino sa per esperienza che, per recuperare concretamente l'integrità del suo vigore naturale, nell'ordine stesso delle verità di per sé accessibili alle dimostrazioni razionali, la ragione ferita del peccatore ha bisogno di essere guarita dalla *gratia sanans*²³. Ed è nel nostro concreto muoverci verso la Verità prima che Agostino vuole istruirci e guidarci»²⁴. «Egli ci ripete insistentemente e ci insegna che l'anima non riesce a trovare Dio se non mediante un ritorno e una progressione *ad intus*, ritirandosi dalle cose e dai sensi per disporsi all'elevazione nella sua interiorità»²⁵.

Sperimentando Dio misticamente, l'anima sperimenta pure, nel punto più nascosto della sua attività santificata, la sua natura di spirito. Questa duplice esperienza, prodotta sotto speciale ispirazione dello Spirito Dio, e mediante i suoi doni è, per così dire, il compimento soprannaturale del moto di introversione proprio di ogni spirito. Per tutto ciò che concerne Dio e l'anima, questa esperienza è il centro di gravitazione delle dottrine di Agostino: «se la perdiamo di vista, ci sfugge il senso profondo di quelle dottrine»²⁶. Per Maritain, le dottrine di sant'Agostino si muovono in un'atmosfera puramente naturale attratte da quella esperienza, centro gravitazionale delle dottrine che anche quando si muovono lontane dal centro, «quel non so che di sperimentale, di delizioso e di vissuto che le caratterizza: partecipazione lontana, speranza, promessa del supremo gaudio»²⁷. Per questa ragione, sant'Agostino, lungi dal negarne o diminuirne il valore, conosce e stima, ben più di Pascal, tutta l'efficacia degli oggetti metafisici e le loro

necessità puramente intelligibili che si offrono sempre avvolti nella risonanza delle vibrazioni dell'anima.

«Per questo motivo la prova razionale dell'esistenza di Dio, procedendo sempre per *ea quae facta sunt*, e per la via della causalità, senza implicare mai che *per noi* l'evidenza di Dio preceda quella delle cose, parte ancora da una esperienza naturale questa volta: dell'esperienza interiore immutabili verità razionali che illuminano il nostro spirito mutevole»²⁸.

Quanto alla conoscenza di se stessa da parte dell'anima, Maritain osserva che in alcune teorie psicologiche connesse (nella teoria della sensazione in particolare), per quanto sant'Agostino abbia ceduto nettamente a motivi platonici difficilmente difendibili, resta pur sempre ciò che egli ha individuato con tutta certezza. Sant'Agostino infatti ha colto con certezza la natura e i privilegi di spirito dell'anima umana, e sempre nella partecipazione ad un'esperienza di ordine divino.

Si tratta dei privilegi in virtù dei quali l'anima è radicalmente (ma non per lo stato di unione al corpo) intelligibile a se stessa nella sua sostanza, e non conosce le cose se non immergendole nella sua stessa luce²⁹.

Come padre Gardeil (1859-1931)³⁰ ha mostrato, la sapienza mistica è in certo modo l'agente attivatore, il catalizzatore dell'introspezione agostiniana grazie al quale questa introspezione appare in tutti gli ordini come il più meraviglioso strumento di sondaggio spirituale³¹. Si può dire con Windelband, afferma Maritain: «la dottrina di sant'Agostino è una metafisica della vita interiore, o con Gilson, che è una metafisica della conversione, purché si aggiunga successivamente che questa dottrina non è una metafisica nel senso rigoroso del termine»³².

Appare in definitiva che la dottrina di Agostino è una dottrina nelle sue modalità *religiosa*. Egli non disprezza e non sminuisce in nulla la ricerca scientifica delle cose (si tratti di metafisica o di scienze dell'osservazione); è troppo amico di Platone per non vedere l'universo come una grande famiglia di essenze e per non toccare in ogni istante i concetti metafisici. Ma vi è vicino solo obliquamente e per scopi di altro ordine.

Per quanto riguarda san Tommaso, Maritain riconosce il capolavoro metafisico sviluppato, precisato, perfettamente messo a punto della dottrina tomista dell'analogia e dei nomi divini. San Tommaso coglie dalla verità esistente nel nostro spirito un elemento fondamentale di ordine reale, l'intelletto agente, luce attiva della nostra intelligenza. «Solo Lui è riuscito a costituire veramente la sapienza teologica nell'ordine

specifico, a costituire la teologia come scienza definendo contemporaneamente il campo proprio della filosofia. Solo Tommaso è riuscito a trarre da sant'Agostino, ma con le armi di Aristotele, non di Agostino, la teologia come scienza e la filosofia cristiana come scienza; del resto: non è con le armi della teologia che si elabora la teologia come scienza?»³³. Più si studiano questi due dottori più risulta vera l'affermazione di padre Gardeil: «Si possono contare le posizioni in cui differiscono; è però impossibile contare quelle in cui concordano. [...] Il bue muto ha divorato tutta la sostanza spirituale dell'aquila di Ippona [...] ha fatto di lui, come di Aristotele, la sostanza stessa del suo spirito»³⁴. In sant'Agostino la teologia, è ancora in uno stato di imperfezione, quanto al suo modo proprio ed umano di scienza, in quanto compresa in una sapienza superiore non discorsiva.

In san Tommaso, invece, essa è pienamente costituita nel suo modo proprio, che è il modo umano della ragione, ed ha conseguito il suo stato di perfezione umana.

«Mettete un uomo di scienza di fronte alla dottrina di sant'Agostino: si troverà dinanzi un mondo di sapienza religiosa nel quale il suo universo intellegibile non può articolarsi. Se aderisce a quella dottrina, in quanto credente, ecco il suo pensiero tagliato in due: per una parte procede, nel suo sviluppo speculativo, secondo l'esigenze di un'analisi puramente oggettiva; per l'altra procede secondo il movimento dell'amore verso l'esperienza che lo deve saziare. Il lato meraviglioso della sapienza tomista, della metafisica dell'essere e delle cause, della teologia come scienza, e che un tale sapere collocato al vertice della ragione umana, un sapere che si sa inferiore alla sapienza infusa, ma superiore ad ogni altro sapere, e che distingue solo per unire, stabilisce nell'anima umana, senza alterazione né diminuzione alcuna, e con un rigore oggettivo universale, una stabile coerenza e una solidarietà vitale tra le attività che toccano il cielo e quelle che toccano la terra»³⁵.

Si racconta che a Colonia Alberto Magno aveva dato al suo grande discepolo il consiglio di seguire sempre Agostino in teologia e Aristotele in filosofia. In quanto nella filosofia e nella teologia si ritrovano ad un tempo l'aspetto di *scienza* e l'aspetto di *sapienza*. Se si considerano nella loro integrità i valori essenziali del pensiero di sant'Agostino, bisogna dire, come Maritain ha spiegato, che la sola sistematizzazione metafisica di questo pensiero che resti *essenzialmente* agostiniana è la sintesi tomista. Maritain ritiene che il tomismo sia lo stato scientifico della sapienza cristiana; nei Padri e in san'Agostino questa sapienza è ancora allo stato sorgivo: «tra la sorgente e le acque del piano non v'è opposi-

zione»³⁶. La dottrina di san Tommaso tende a crescere sempre e i sistemi «agostiniani» continueranno sempre ad essere elaborati in opposizione al tomismo: «in verità essi non saranno che i testimoni della pigrizia dei tomisti, dei ritardi che costoro interpongono al proseguimento dell'opera di assimilazione e di delucidazione universale così potentemente iniziata dal loro maestro»³⁷. L'inventiva di Agostino secondo Maritain, più disposta della prudenza teologica di san Tommaso ad avventurarsi nella zona del probabile, cercava di acquisire una certa intelligenza del succedersi degli eventi della storia umana:

«Fondandosi sulle scritture, sant'Agostino ha creato la filosofia della storia, anzi, (poiché la luce della fede è necessaria a questo proposito) *la sapienza della storia*. E il sentimento dell'irreversibile divenire storico, del movimento, dello sviluppo del mondo nel senso del tempo, è, a nostro avviso, una delle più belle gemme della eredità agostiniana. È tutto un ambito che, secondo noi, va ripreso a Hegel e rivendicato alla sapienza cristiana. Stimolato dallo spirito di Agostino, il pensiero tomistico s'arricchirà un giorno di queste congetture in materia di esegesi della storia, di cui la riflessione sulla cultura lamenta profondamente la mancanza? Sembra che il *Discorso sulla Storia Universale* sia da riscrivere, e che un seguito più moderno alla *Città di Dio*, renderebbe grandi servigi»³⁸.

La si chiami se si vuole filosofia cristiana, la sapienza di sant'Agostino, ci dice Maritain, e più in generale la sapienza cristiana, è la sapienza infusa che fa uso della ragione e del discorso. Questa «filosofia» che presuppone essenzialmente la fede, la carità, i doni dello Spirito Santo, tutto l'ordine soprannaturale, non è quel lavoro di esplorazione delle nature delle cose cui si dedicano coloro che siamo soliti chiamare filosofi; essa, inoltre, spiega Maritain, non ha i mezzi, appena ci si innalzi al di sopra delle certezze spontanee della ragione comune, per giudicare dimostrativamente, e assegnando le ragioni di essere, delle verità accessibili per sé, alle sole forze del nostro spirito, essa trova il suo oggetto significativo nell'intelligibilità delle cose e la sua regola e luce, nella regola e nella luce della ragione naturale, non già dei doni infusi.

«Affinché i nomi che usiamo corrispondano alla realtà, dobbiamo chiamare *filosofia cristiana* una filosofia propriamente detta, una sapienza che si definisca come opera perfetta della ragione, *perfetta opus rationis*³⁹ e che si trovi, dalla parte dell'oggetto, in accordo con le verità rivelate, è, dalla parte del soggetto, in connessione vitale con le energie soprannaturali, da cui l'abito filosofico è distinto, ma non separato nell'anima cristiana»⁴⁰.

Perché si trovi d'accordo con le verità rivelate, ad avviso di Maritain, è sufficiente che questa filosofia sia vera nel suo ordine; essa, allora, pur manifestando «integralmente il rigore delle sue esigenze razionali», pur seguendo un metodo, non teologico, ma puramente e strettamente filosofico, si farà «una concezione della natura e della ragione aperta al soprannaturale e confermata dai dati naturali, non in contrasto coi dati soprannaturali contenuti nel deposito rivelato»⁴¹.

«Ma poiché di fatto il soggetto umano non può giungere all'integrità delle supreme verità naturalmente conciliabili se non è aiutato dall'alto, questa filosofia domanda di svilupparsi, nel soggetto, in connessione vitale con la fede la quale, senza entrare nel suo tessuto, né servirle da criterio positivo, svolge nei suoi confronti la funzione di principio regolatore estrinseco, *veluti, stella rectus*. Richiede, altresì, di svilupparsi in connessione con la teologia, la quale, usandone come strumento, la consolida, e con la sapienza dello Spirito Santo, che soprannaturalmente la conforta, anche nell'anima del cristiano»⁴².

Sant'Agostino ci ricorda in proposito, osserva Maritain, ciò che i tomisti, quando lasciano indebolire il loro tomismo, sono tentati di dimenticare: che la filosofia cristiana richiede, quanto alle sue condizioni di esistenza, di vivere e spiritualizzarsi a contatto con la fede viva e con le esperienze dell'anima cristiana, di entrare, nel mondo che le compete, nell'angoscia e nella pace redentrica, e di essere fortificata dall'alto per mezzo della contemplazione. «San Tommaso ci ricorda ciò che gli agostiniani sembrano dimenticare fin da principio: che la filosofia cristiana, in se stessa e nella sua struttura intrinseca di sapere razionale, è rigorosamente indipendente dalle disposizioni soggettive, e che non può ricevere regolazioni se non necessità oggettive e delle costrizioni intelleggibili»⁴³.

3. La contemplazione pratica in Giovanni della Croce

Quando si vedrà Dio faccia a faccia, è allora che noi avremo una conoscenza intellettuale sovrumaneamente chiara e limpida dell'essenza divina; questa conoscenza tuttavia sarà incomunicabile, poiché sarà la stessa essenza divina ad attivare immediatamente la nostra intelligenza, senza la mediazione di alcuna *species* o idea (nessuna idea, infatti, angelica o umana potrebbe rappresentare adeguatamente l'essenza divina); e la nostra conoscenza è comunicabile solo per mezzo di idee o

concetti. «All'infuori di questo caso assolutamente e divinamente privilegiato, della visione beatifica, rigorosamente intellettuale e rigorosamente sperimentale ad un tempo, la conoscenza intellettuale, in cielo e terra, è per sé comunicabile: il suo mistero è proprio quello della comunicabilità»⁴⁴. Essa esige, ed è evidente, un atto vitale, personale, insostituibile, un lavoro immanente del pensiero da parte di chi riceve come da parte di chi dà: e questo atto è regolato e specificato da oggetti che sono appunto, trasmessi, grazie alle idee, e che valgono per l'uno e per l'altro.

Ma accanto a questo sapere comunicabile, che ha luogo per mezzo delle idee, c'è un altro sapere che si riferisce al concreto come tale e che avviene per via sperimentale: un sapere incomunicabile nel quale avremmo dei maestri o delle guide senza tuttavia che costoro ci trasmettano gli stessi oggetti del sapere; ciò che ci trasmettono, secondo Maritain, è un insieme di consigli, di regole, di cui abbiamo bisogno per fare una certa esperienza indicibile come ogni esperienza presa in sé stessa. «Quando un tale sapere si riferisce a Dio, è la contemplazione infusa»⁴⁵. Per Maritain san Giovanni della Croce è il grande Dottore di questo supremo sapere incomunicabile, come san Tommaso d'Aquino è il grande Dottore del supremo sapere comunicabile. Maritain esamina alcuni aspetti della dottrina di Giovanni della Croce, non si mette dal punto di vista storico delle influenze subite o delle letture fatte, neppure pretende di sintetizzare il suo pensiero. Quello che a Maritain interessa è di sapere se la testimonianza che Giovanni della Croce ci rende, presa nel suo significato oggettivo, si accorda, e in quale grado, con la testimonianza di san Tommaso. È opportuno rilevare, ad avviso di Maritain, una nozione che comanda tutta la discussione: «la nozione di scienza pratica»⁴⁶.

Nell'ordine speculativo lo spirito, valutando il mondo dell'esistenza, ne fa scaturire degli universi di intelligibilità sempre più puri, distaccati dalla materia: l'universo delle scienze naturali e della filosofia della natura, l'universo delle scienze matematiche, l'universo della metafisica. Poi, quando, ritornando al mondo dell'esistenza considerato come tale, prende come termine l'azione umana che si compie in tale mondo, lo spirito, questa volta filosofando nell'ordine pratico, ad avviso di Maritain, si impegna non soltanto a conoscere, ma anche ad agire. Si impegna, altresì, ad acquisire dell'*oggetto*, che è qualcosa di pratico (un atto da compiere), un *sapere* il quale, procedendo in modo pratico quanto alle sue finalità e alle condizioni dell'oggetto resta tuttavia ancora, quanto al corredo generale e fondamentale della conoscenza, di

modo *speculativo o esplicativo*, e considera lo stesso universo dell'agire e dei valori operativi dal punto di vista delle ragioni d'essere e delle strutture intelligibili che sono immanenti⁴⁷. Si potrebbero fare molte osservazioni a proposito di questa filosofia pratica iniziata da Aristotele la cui natura è così misconosciuta dai filosofi moderni.

Maritain osserva che la filosofia pratica non ha a che vedere con i gradi di astrazione caratteristici delle scienze speculative, essa attraversa tutta l'estensione del sapere, dalla metafisica, da cui proviene, all'esperienza, su cui deve necessariamente appoggiarsi. Ciò che a Maritain preme stabilire qui, «è che questa filosofia pratica non basta a regolare l'azione»⁴⁸.

La teologia, a suo avviso, abbraccia nella sua unità questi due diversi saperi: l'ordine speculativo e l'ordine pratico, non sta alla filosofia regolare l'azione, ma è alla parte pratica della teologia che di fatto compete regolare dall'alto le nostre azioni⁴⁹.

«Il teologo considera e regola gli atti umani, anche lui, in modo speculativo, e con la pura intelligenza. Diciamo che si tratta di un *sapere speculativamente pratico*. Quando Tommaso tratta di cose morali e relative all'attività umana, quando tratta di quella suprema attività che è la contemplazione mistica, ne tratta sempre dal punto di vista di questo sapere: il suo insegnamento è collocato nella teologia dottrinale nel sapere di modalità speculativa. E se cerchiamo una chiarificazione speculativa sicura della teologia mistica, come degli altri misteri soprannaturali, a lui prima che ad altri dobbiamo rivolgerci»⁵⁰.

Per quanto riguarda le esigenze dell'elemento pratico in quanto tale, la conoscenza pratica non può limitarsi a questo. Secondo Maritain, essa è come un grande flusso intellegibile che discende particolarizzandosi, fino al contatto dell'atto concreto e singolare da compiere *hic et nunc*, in mezzo alla varietà indefinita delle circostanze contingenti. Al contatto immediato dell'azione, la retta conoscenza pratica, in quanto immediata regolatrice dell'azione, non è più quel che si dice un sapere, una scienza: giacché a questo livello il suo oggetto pratico preso nella sua stessa singolarità, nella sue relazioni con i fini attualmente voluti dalla mia incomunicabile persona; e tutto ciò non è oggetto di *scienza*.

«La retta conoscenza pratica, come regolatrice immediata dell'azione, è la virtù della prudenza: essa giudica e comanda ciò che si deve fare *hic et nunc*. E come noto, questa virtù è nello stesso tempo intellettuale e morale: è connessa alle virtù morali e presuppone necessariamente la rettitudine

della volontà. In questo campo l'intelligenza non lavora da sola ma dipende dalla volontà e dalle disposizioni del volere. Il suo giudizio è vero o falso in rapporto alla direzione dell'agire e alla rettitudine della volontà»⁵¹.

A questo punto, Maritain si domanda, tra la prudenza e il sapere speculativo pratico non v'è una zona di conoscenza intermedia? Sì, risponde ed esplicita i principi di san Tommaso⁵²: è la pratica nel senso preciso del termine, cioè il sapere *praticamente pratico*. Purtroppo i filosofi, soprattutto nei tempi moderni, hanno gravemente trascurato l'importanza di queste scienze, che costituiscono un registro di conoscenza ben diverso dal loro. Esiste una scienza del «pratico» in quanto tale, che è irriducibile al sapere di modo speculativo, la cui dignità ed importanza nella cultura sono grandi.

Se si intende la parola teologia nel senso generale di scienza sacra, che comprende tutto l'organismo della nostra conoscenza dei misteri, la fede stessa, il discorso teologico, i doni della scienza, intelletto e sapienza, allora la scienza pratica di cui parliamo farà evidentemente parte della teologia così intesa. Ma se si intende la parola teologia in senso stretto come scienza del virtualmente rivelato, che procede speculativamente, appare chiaro che questa scienza si distingue dalla teologia⁵³.

È importante renderci conto che, nei confronti di quell'azione per eccellenza che è la passione per il divino e l'unione contemplativa con Dio, non si dà soltanto una scienza speculativamente pratica qual è quella del teologo. Ma si dà anche una scienza praticamente pratica, che non si preoccupa tanto di dirci cos'è la perfezione, quanto di condurvi: è la scienza del maestro di spiritualità, del «pratico» dell'anima, dell'artefice di santità. Questa scienza pratica di contemplazione è quella di cui Giovanni della Croce è maestro. San Tommaso è considerato da Maritain il Dottore per eccellenza della teologia dogmatica e morale, è, in particolare, il Dottore della scienza *speculativamente* pratica della contemplazione e dell'unione con Dio. San Giovanni della Croce è per eccellenza il Dottore della scienza *praticamente* pratica della contemplazione e della unione con Dio. L'uno spiega e fa vedere, l'altro guida e conduce; l'uno proietta sull'essere tutte le luci intellegibili, l'altro conduce la libertà attraverso tutte le notti della spogliazione; per la sua missione docente l'uno è un dimostratore, l'altro un «pratico» della sapienza. Bisogna, ci dice Maritain, mettersi da questo punto di vista della scienza pratica per comprendere l'insegnamento di san Giovanni della Croce. Il sapere praticamente pratico presuppone il sapere speculativamente pratico.

Prima di parlare della *praticità* della dottrina spirituale di san Giovanni della Croce, Maritain considera i presupposti teologici di questa dottrina. Il primo riguarda il fine ed il senso della vita umana, il secondo si riferisce alla fede teologale.

Il fine di tutte le azioni e gli affetti umani, scrive san Tommaso⁵⁴, è l'amore di Dio. L'atto interiore della carità ha ragione di fine, poiché il supremo bene dell'uomo consiste nel fatto che l'anima aderisce a Dio. E Giovanni della Croce: «Come l'amore è l'unione del Padre e del Figlio, così unisce anche l'anima a Dio»⁵⁵. Sia per san Giovanni della Croce che per san Tommaso e per tutta la tradizione cristiana lo scopo finale della vita umana è la trasformazione in Dio, «diventare Dio per partecipazione»⁵⁶, il che si compie in cielo con la visione beatifica e con l'amore beatifico, e si compie in questa vita, nella fede, mediante l'amore⁵⁷.

Il senso della vita è essere orientati verso la perfezione dell'Amore. «Nella sera di [questa vita] – scriverà Giovanni della Croce –, sarai esaminato sull'amore». E ancora: «l'anima che ama Dio non deve volere né sperare da Lui altra ricompensa all'infuori di quella della perfezione dell'amore divino»⁵⁸. Per questa ragione Giovanni della Croce è persuaso, con tutta la tradizione cristiana, che la contemplazione non è fine a se stessa, che essa rimane un mezzo (mezzo per eccellenza e già unito al fine), che essa è finalizzata all'unione d'amore con Dio; e che è essa stessa una conoscenza d'amore, un'«amorosa attenzione a Dio»⁵⁹.

Il secondo presupposto sul quale Maritain si sofferma comprende la natura della fede teologale.

*«O fonte cristallina
Se in questo tuo semblante inargentato
Formassi all'improvviso
L'occhio desiato
Che tengo nel mio interno disegnato.*

La fonte cristallina è la fede, dalla quale “emanano le acque di ogni bene spirituale”, e la quale apre in noi quella sorgente di acqua viva che è lo Spirito Santo. Essa è come il cristallo in quanto ci offre la verità con tutta la purezza e con tutta la forza, e in quanto è limpida da errori e da forme naturali⁶⁰.

I “sembianti inargentati” sono le proposizioni o articoli della fede. “È necessario notare spiega il Santo come la fede sia paragonata all'argento per gli articoli che ci insegna, mentre la verità sostanziale che contiene in sé viene assomigliata all'oro, poiché nell'altra vita una volta scoperto l'oro vedremo e godremo svelatamente questa stessa sostanza a cui ora crediamo, perché nascosta sotto l'argento della fede. Al termine [...] quando essa ces-

serà a causa della chiara visione di Dio rimarrà solo la sua sostanza, colore oro, libera del velo dell'argento".

Infine, gli *occhi tanto desiati* sono la sostanza stessa della fede, gli occhi divini, le verità divine considerate in se stesse, quelle verità viventi che l'anima porta in se stessa ma solamente in "disegno"*, a causa del velo della fede (le quali, inoltre, notiamolo, saranno nella verità eterna non soltanto la realtà vista, ma anche come gli occhi per mezzo dei quali, si vede, giacché saranno conosciute *mediante esse stesse*)»⁶¹.

Abbiamo riportato la sintesi del commento di Giovanni della Croce, commentato a sua volta da Maritain, che dice: «È la stessa dottrina che san Tommaso espone per parte sua nella *Summa Theologiae*⁶² quando a proposito della fede distingue la realtà in cui essa termina». «Dio stesso secondo l'interiorità della sua essenza, quello stesso Dio che vedono i beati, e il *modo di conoscere*, che è proporzionato alla nostra stessa natura e ci manifesta quella realtà divina solo attraverso l'apparenza degli oggetti preliminarmente attinti mediante i concetti e i nomi che sono il nostro mezzo naturale per conoscere e di cui Dio si serve, attraverso il ministero della sua Chiesa, per narrare se stesso in linguaggio umano»⁶³. La contemplazione in questa vita sarà dunque, essenzialmente, una conoscenza *di fede* poiché solo la fede soprannaturale attinge la realtà divina nella sua vita stessa; e sarà una conoscenza di modo sovrumano, in cui la fede sorpasserà il suo modo naturale di conoscere, andrà oltre le idee distinte all'esperienza del suo oggetto. E come può accadere se non *mediante l'amore*, scrive Maritain, che ci inviscerà nelle cose divine e che, in quella sorta di coscienza puramente e ineffabilmente spirituale data dallo Spirito Santo, che agisce con i suoi doni, diventa esso stesso luce di conoscenza? Così dunque il pensiero di Giovanni della Croce è in pieno accordo con la teologia tomistica.

Bisognerà, secondo Maritain, segnalare due differenze di principio tra la terminologia concettuale di san Giovanni della Croce e quella della teologia scolastica: il linguaggio di san Giovanni della Croce si riferisce all'esperienza mistica e ad una scienza pratica. Quanto al linguaggio mistico è necessariamente diverso da quello filosofico.

«Il linguaggio filosofico si propone anzitutto di dire la realtà senza toccarla, il linguaggio mistico di farla divinare, quasi toccandola senza vederla. Quanti malintesi si eviterebbero se si distinguessero come si deve queste registri! La sventura di alcuni mistici come Eckart, è di averli confusi»⁶⁴.

San Giovanni della Croce descrive la contemplazione come un *non-agire*, mentre san Tommaso la descrive come l'*attività più alta*⁶⁵.

Nondimeno sono d'accordo: uno è collocato dal punto di vista ontologico, e da questo punto di vista non v'è attività più alta che l'aderire vitalmente a Dio, mediante l'amore infuso e la contemplazione infusa, sotto l'influsso della grazia operante. L'altro si colloca dal punto di vista dell'esperienza mistica, e da questo punto di vista la sospensione di ogni attività di *modo umano* deve apparire all'anima come una *non-attività*⁶⁶. Cessare ogni operazione particolare, essere in atto sommo di immobilità attenta ed amorosa, anch'essa ricevuta da Dio, non è forse un *fare nulla*,⁶⁷ nel senso non già ontologico, ma psicologico e pratico del termine? C'è una questione circa la quale, evidentemente e in modo particolarissimo, mette conto di interrogare san Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce. È la natura della contemplazione mistica.

L'insegnamento che ci offrono è per Maritain estremamente concordante: per ambedue la contemplazione è una conoscenza sperimentale di amore e di unione. «Dio infatti non dà mai la sapienza mistica senza l'amore dal quale viene infusa»⁶⁸. Questa scienza saporosa è la teologia mistica o conoscenza segreta di Dio a cui gli autori spirituali danno il nome di contemplazione.

Nella dottrina del vuoto di Giovanni della Croce tutti i mezzi umani sono sproporzionati rispetto al possesso di Dio nella propria vita; il meglio che possa fare la creatura è abbandonare se stessa, estenuarsi, rinunciare alle proprie operazioni, fare il vuoto di sé. Questa tesi, spiega Maritain, sarebbe assurda se non ci fosse Dio, soprannaturalmente presente nell'anima (e si tratta di un'anima già chiamata in modo prossimo alla contemplazione), se Dio non fosse lì alla porta a premere per occupare tutta l'anima, per prendere il posto di tutto ciò che essa perde per una vita migliore, che è la vita stessa di Dio: questo, ad avviso di Maritain, «è il carattere fondamentale della spiritualità di san Giovanni della Croce. Nulla, nulla, nulla, come diceva ad Anna del Mercado y Peñalosa, fino a lasciare la propria pelle e tutto per il Cristo. E che? Ignorava forse che la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona?»⁶⁹ Ecoci davanti ad un punto cruciale dell'apparente antinomia tra il linguaggio *ontologico* della teologia e il linguaggio *pratico e mistico o dell'Imitazione*, o di un san Giovanni della Croce. San Giovanni della Croce non intende toccare l'ordine ontologico, né il perfezionamento, l'arricchimento, la sopraelevazione che in quell'ordine la natura riceve dalla grazia, egli *presuppone* quell'ordine e tutte le verità che lo riguardano. Non predica né mutilazioni né suicidio e neppure la più piccola distruzione ontologica della più tenue nervatura dell'ala del più piccolo moscerino. «Egli non si pone dal punto di vista della struttura della no-

stra sostanza e delle sue facoltà, ma piuttosto dal punto di vista del *possessione di noi stessi* nell'uso libero e nell'esercizio morale che facciamo della nostra attività». Tutto ciò che è richiesto preliminarmente e soprattutto, come abbiamo avvertito, è lo spogliamento interiore indissolubilmente legato alla carità, e lo spossessarsi di sé: il resto, per così dire, è un sovrappiù. La natura non è distrutta ma perfezionata dalla grazia. Maritain intende dire che solo nel caso del mistico si ha il diritto di disprezzare le creature per guadagnare Cristo. Il filosofo, no, neppure il teologo ha questo diritto. Non v'è peggior filosofia di quella che disprezza la natura. «Non v'è peggior filosofia di quella che disprezza ciò che è, non è conoscenza; una ciliegia tra i denti è più ricca di mistero che tutta la metafisica idealista»⁷⁰.

Notiamo infine che, mentre il linguaggio speculativo, in quanto rivolto al puro oggetto d'intelligenza, è un linguaggio essenzialmente ontologico, il linguaggio pratico mistico, in quanto considera le cose nel rapporto con il soggetto agente, anzi come inviscerate in lui, ha necessariamente, come condizione della sua esattezza, delle dominanti psicologiche e affettive.

San Giovanni della Croce non si stanca di dirlo: «poiché questo amore deriva dalla fede, la quale sola, nella sua oscurità, congiunge la nostra intelligenza all'abisso della deità, al soprannaturale sussistente, bisogna affermare che la fede viva, formata dalla carità e illuminata dai doni dello Spirito Santo, è il principio della esperienza mistica, l'unico mezzo prossimo e proporzionato per l'unione col divino»⁷¹. Ecco perché anche la contemplazione è una notte, dove l'anima rinuncia a fare uso attuale delle idee distinte e di ogni sapere formulato, passa oltre al modo umano dei concetti, per patire il divino nella luce infusa della fede, e per mezzo dell'amore e di tutti gli effetti che Dio produce nell'anima che gli è unita nell'amore.

Nell'esperienza mistica quando l'intelletto intende, non si avvicina di più a Dio ma se ne allontana. Esso arriva alla perfezione perché si unisce a Dio unicamente per mezzo della fede e l'anima si avvicina di più al Signore evitando più che cercando di intendere. Poiché esso non può sapere come è Dio⁷², perciò necessariamente deve camminare sottomesso a Lui (senza intendere). Maritain scrive: «Nella contemplazione di cui stiamo parlando, durante la quale Dio infonde qualche cosa nell'anima, non vi è bisogno di nessuna notizia chiara né di nessun atto d'intelletto, poiché Dio in un solo atto le comunica luce e amore, cioè notizie soprannaturali amorose, che possiamo paragonare a luce chiara che riscalda, poiché oltre a risplendere, inamora»⁷³. «Sarebbe follia

voler pervenire ad una tale conoscenza di Dio con le nostre forze e con i nostri metodi faticosi»⁷⁴.

«I direttori di spirito riflettano e ricordino come lo Spirito Santo, e non essi, è l'agente e la guida principale delle anime, delle quali non tralascia mai di prendersi cura; essi invece non sono agenti ma solo strumenti per guidarli per mezzo della fede e della legge di Dio, secondo lo spirito dato a ciascuna dal Signore. Sappia l'anima che in questa opera Dio è l'agente principale e la guida da cui essa deve lasciarsi condurre come un cieco colà dove non saprebbe andare da sola, cioè verso i beni soprannaturali di cui né il suo intelletto né la sua volontà né la sua memoria possono conoscere la natura»⁷⁵.

«Perciò chi volesse oggi interrogare il Signore e chiedergli qualche visione o rivelazione non solo commetterebbe una sciocchezza ma arrecherebbe una offesa a Dio, non fissando i suoi occhi interamente in Cristo per andare in cerca di qualche altra cosa o novità. Invero il Signore potrebbe rispondere in questo modo: Se io ti ho detto tutta la verità nella mia parola, cioè nel mio Figlio, e non ho altro da manifestarti, come ti posso rispondere o rivelare qualche altra cosa? Fissa gli occhi su Lui solo, nel quale io ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche più di quanto chiedi e desideri»⁷⁶.

Per quanto riguarda la *Notte oscura*, essa ci dà della contemplazione questa descrizione: «In primo luogo l'anima chiama segreta questa contemplazione tenebrosa, perché, secondo quanto è stato detto, essa è la "mistica teologia", dai teologi chiamata sapienza segreta, che come dice san Tommaso viene infusa e comunicata nell'anima per mezzo dell'amore⁷⁷, il che accade segretamente e all'oscuro dall'azione dell'intelletto e delle potenze. Perciò si chiama segreta perché le potenze sudette non la possono conseguire e perché, come dice la sposa dei Cantici, viene infusa dallo Spirito Santo nell'anima senza che essa capisca come la cosa avvenga». In verità dice Maritain: «ella non è la sola a non capire ciò; non vi riesce neppure il demonio stesso, poiché il Maestro che insegna la sapienza risiede sostanzialmente nell'anima, dove né il demonio né l'intelletto naturale possono giungere»⁷⁸.

In conclusione, per Giovanni della Croce questa più sublime sapienza è sapienza del povero, essa stessa è, nell'ordine stesso del sapere, completa povertà e nudità di spirito. Sapienza nuda, gaudio divino, sapienza e gaudio crocifissi. Se volete *sapere* – e bisogna sapere – Maritain ci dice: fate della Metafisica e della Teologia. L'uomo per governarsi, ha ricevuto dal Signore dei mezzi naturali e razionali; non gli è permesso di volersene liberare, indagare e raggiungere alcunché per via

soprannaturale e pretendere di sottrarsi ad essi. Così la separazione è perfettamente netta, ed è assicurata la distinzione tra il sapere di modo sovrumano che deve procedere secondo la regolazione dello Spirito Santo e il sapere di modo umano che deve procedere secondo la regolazione della ragione: della pura ragione se si tratta della filosofia o della metafisica; della ragione elevata dalla fede se si tratta della teologia.

Questa purezza che mi sono sforzato di descrivere, questa disciplina dello spirito, questo profondo rispetto delle distinzioni e delle connessioni essenziali, e dell'ordine stabilito da Dio, è, non soltanto nella dottrina insegnata, ma anche nella dottrina vissuta, e, se posso dire, nella stessa configurazione della loro santità il segno più commovente e più venerando dell'accordo fondamentale che unisce san Giovanni della Croce e san Tommaso d'Aquino⁷⁹.

Paola Camacho

NOTE

¹ Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 257-1184), Œuvres Complètes, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions Saint-Paul Paris, 1983, trad. it.: Jacques Maritain, *Distinguere per unire, I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 569. Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition Charnelle*, Œuvres Complètes, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions Saint-Paul Paris, 1988, trad. it.: Jacques Maritain, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 103-136.

² «È ovvio che una conoscenza assolutamente immediata, e quindi *perfettamente* sperimentale, di Dio è riservata alla beatitudine. Ma al di qua di tale termine una conoscenza veramente, benché imperfettamente immediata può cominciare in questa vita». Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 707), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire*, cit., p. 293.

³ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition Charnelle* (OC. VII, 161), trad. it., Jacques Maritain, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, cit., p. 105.

⁴ S. Giovanni Della Croce, *Tutte le opere, Fiamma d'amor viva*. I, V; 1, Bompiani, Milano 2010, pp. 837-839.

⁵ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 707), trad. it.: Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 293.

⁶ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Articles*, Œuvres Complètes, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions Saint-Paul Paris, 1984 (OC. VII, 1017-1027). Questo articolo su Giovanni di S. Tommaso (Jean de Saint-Thomas) è poco conosciuto. Maritain scrive: «Car pour moi comme pour plusieurs autres, il a été le guide par excellence dans l'exploration des grandes profondeurs de la *Philosophia Perennis*». Cfr. *ibid.*, p. 1017.

⁷ 2 Pt 1,4.

⁸ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2009, p. 57.

⁹ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 787), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 344.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* (OC. IV, 788-789), trad. it., p. 345.

¹² Cfr. Enrico Dal Covolo, *Storia della Teologia, dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Dehoniane, Bologna 1995, cap. 11, Agostino, pp. 353-424.

¹³ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 791-792), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 347.

¹⁴ *Ibid.* (OC. IV, 792), trad. it., p. 347.

¹⁵ *Ibid.* (OC. IV, 793), trad. it., p. 348.

¹⁶ Cfr. Joannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, Desclée et socii-Parisiis. Tornaci-Romæ, MCMXXXI, Solesmes I^a II^{ae}, q. 70, disp. 18, a. 1, 2, 4, pp. 372-373. Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, Joannis a Sancto Thoma, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. fr. Raïssa Maritain (oc. XIV, 221-271, 331-370), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions Saint-Paul-Paris 1993.

¹⁷ «Giovanni di san Tommaso insegna che i doni di sapienza e di scienza, ancorché non discorsivi per sé, tuttavia non procedono sempre senza discorso: 1) perché l'investigazione e il ragionamento sono naturali all'uomo e i doni dello Spirito Santo non distruggono, ma perfezionano la natura; 2) perché anche nella scienza infusa del Cristo è da san Tommaso ammessa (cfr. Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it.: *La Somma Teologica*, 34 voll, Adriano Salani, 1966, III^a, q. 11, a. 5, p. 320.) la possibilità del discorso e della comparazione dei termini; 3) perché noi non sperimentiamo ordinariamente in noi una luce che ci faccia intendere le verità senza discorso e senza comparazione» (*op. e loc. cit.*, a. 5 ad 6, pp. 322-325). Del resto noi poniamo attenzione qui, e in tutti gli sviluppi che seguono, non solo agli atti di modo discorsivo prodotti dal dono della sapienza da solo, ma anche e soprattutto agli atti di modo discorsivo prodotti dal dono della sapienza *facente uso delle conoscenze razionali e del sapere acquisito*. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 789), trad. it. Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., pp. 345-346.

¹⁸ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 790), trad. it., p. 346.

¹⁹ *Ibid.* (OC. IV, 790-791), trad. it., p. 346.

²⁰ Agostino Aurelio, *De civitate dei*, p. 540, trad. it.: *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1978, VIII, 1, p. 541.

²¹ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 795), trad. it.: Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 349.

²² *Ibid.* (OC. IV, 796), trad. it., pp. 349-350.

²³ *Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora.* agostino Aurelio, *Enarr. In Psalmum*, p. 1272, trad. it.: *Esposizioni suo salmi*, Città Nuova, Roma 1976, CXVIII, Enarr. 18, n° 3, p. 1273.

²⁴ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 796), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 350.

²⁵ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 796), trad. it., p. 350.

²⁶ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 797), trad. it., p. 350.

²⁷ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 797), trad. it., p. 350.

²⁸ Del resto la prova dell'esistenza di Dio dal mondo sensibile ha in sant'Agostino (da cui Pascal si allontanerà molto, su questo punto) il suo pieno valore: «Ecce sunt coelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: «Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis». Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, feciste ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; /qui est: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec itasunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt». Cfr. Agostino Aurelio, *Confessionum*, trad. it., *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1965, XI, 4, n° 6, p. 373. Cfr. Agostino Aurelio, *Discorsi*, Città

Nuova, Roma 1990, pp. 346-347, CXLI, 2, 2, pp. 344-347). Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 797-798), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 351.

²⁹ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 798), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 351.

³⁰ Ambroise Gardeil, Domenicano, professore di teologia partecipa alla fondazione di *Revue Thomiste*. Tra le opere: *La struttura dell'anima e la esperienza mistica* (1927). Cfr. P. Viotto, *Grandi Amicizie, I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, p. 122.

³¹ Ambroise Gardeil, *Le structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927, pp. XXIX-XXX.

³² Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 799), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 352.

³³ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 803), trad. it., p. 354.

³⁴ Ambroise Gardeil, *Le structure de l'âme et l'expérience mystique*, cit., vol. I, pp. XXVII, XXXIV.

³⁵ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 804), trad. it.: Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 355.

³⁶ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 812), trad. it., p. 359.

³⁷ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 812), trad. it., p. 360.

³⁸ *Ibid.* (OC. IV, 813), trad. it., p. 360.

³⁹ Cfr. Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it.: *La Somma Teologica*, cit., II^a II^{ae}, q. 45, a. 2, pp. 180-182.

⁴⁰ Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 814-815), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 361.

⁴¹ D. Chenu, in *Bulletin thomiste*, gen. 1928, p. 244. Distinguendo ciò che la nozione di filosofia cristiana implica *ex parte obiecti* e *ex parte subiecti*, si può conciliare, crediamo, ciò che le osservazioni dello Chenu (*loc. cit.*) e quelle del Gilson (*Introduzione à l'étude de saint Augustin*, p. 302, nota 1) contengono di esatto. Per ciò che concerne l'ordine seguito da san Tommaso, è da dire che segue l'ordine teologico, in quanto teologo, non in quanto filosofo cristiano. Egli, del resto, trova nei commenti ad Aristotele una occasione per seguire, in quanto filosofo (e filosofo cristiano), l'ordine filosofico. [Sulla nozione di filosofia cristiana si veda la relazione di E. Gilson, alla *Société Française de Philosophie* (seduta del 21 marzo 1931), i suoi volumi su *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, trad. it.: presso la Morcelliana, 1964²), le opere di R. Jolivet, *Essai sur les rapports, entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (1931) e *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (1932) e il nostro opuscolo *De la philosophie chrétienne*. Sull'agostinismo e sul suo più autentico significato, si veda F. Cayrè, *Les sources de l'amour divin chez saint Augustin* (Paris 1933) e in particolare l'introduzione dell'autore. L'accordo dottrinale segnato in queste pagine è per noi di grande valore]. Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 815), trad. it., pp. 361-362.

⁴² *Ibid.* (OC. IV, 815-816), trad. it., p. 362.

⁴³ *Ibid.* (OC. IV, 816), trad. it., p. 362.

⁴⁴ Cfr. (OC. IV, 819), trad. it., p. 363.

⁴⁵ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 820), trad. it., p. 363.

⁴⁶ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 822), trad. it., p. 364.

⁴⁷ Cfr. Appendice VII. *Ibid.* (OC. IV, 1087), trad. it., p. 540.

⁴⁸ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 824), trad. it., p. 366.

⁴⁹ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 824), trad. it., p. 366.

⁵⁰ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 825), trad. it., p. 367.

⁵¹ Cfr. Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it., *La Somma Teologica*, cit., I^a II^{ae}, q. 58, a. 5: «quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt: sed prudentia sine virtute morali esse non potest», pp. 178-181. Cfr. q. 57, a. 5 ad 3^{um}: «Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum». Il Caetano, in un commento particolarmente importante, scrive approposito di questo articolo: «Veritas intellectus speculativi

consistit in cognoscere, veritas autem intellectus pratici in dirigere». p. 163. Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 826), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., pp. 367-368.

⁵² Si veda appendice n. VII. § 2. Cfr. *Ibid.* (OC. IV, 1092-1093), trad. it., pp. 542-543.

⁵³ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 832), trad. it., p. 371.

⁵⁴ Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it., *La Somma Teologica*, cit., II^{ae} II^{ae}, q. 27, a. 6 corp, e ad 3um, pp. 174-176.

⁵⁵ Giovanni Della Croce, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, *Cantico*, str. 12 (13), p. 451.

⁵⁶ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 837-840), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., pp. 374-376. Cfr. Giovanni Della Croce, *Tutte le opere*, cit., *Salita*, lib. II, p. 1114-1119. Cfr. *Notte Oscura*, lib. I, cap. XX, n° 5, p. 2245. Cfr. *Fiamma d'amor viva*, strat. 1, v. 1, pp. 830-832. Str. 2, v. 6, p. 893. Cfr. *Cantico*, str. 27 (22), pp. 663-670.

⁵⁷ Giovanni Della Croce, *Pareri e sentenze spirituali* (ms. di Andujar), par 57, Silverio IV, p. 238.

⁵⁸ Giovanni Della Croce, *Cantico Spirituale*, str. 9, cit., pp. 420-421.

⁵⁹ Giovanni Della Croce, *Fiamma d'amor viva*, str. 3, v. 3, § 6; «Advertencia amorosa a Dios sin especificar actos», cit., pp. 938-941. Cfr. Giovanni Della Croce, *Salita*, lib. II, c. XIII, 4, cit., pp. 1354-1355.

⁶⁰ «Oh cristalina fuente, si en esos tus semblantes planteados formases de repente los ojos que tengo en mis entraños dibujados!». Giovanni Della Croce, *Cantico Spirituale*, str. 12, cit., pp. 450-464. *Maritain traduce *dibujados* con *en esquisse*. n.d.r.

⁶¹ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 845-846), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 379.

⁶² Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it.: *La Somma Teologica*, cit., II^a II^{ae}, q. 1, a. 2, e ad 2um, pp. 42-43.

⁶³ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 846), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 380.

⁶⁴ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 849), trad. it., p. 382.

⁶⁵ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 850), trad. it., p. 382.

⁶⁶ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 850), trad. it., p. 383.

⁶⁷ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 850), trad. it., p. 382.

⁶⁸ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 871), trad. it., p. 395.

⁶⁹ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 859), trad. it., p. 388.

⁷⁰ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 866), trad. it., p. 392.

⁷¹ Giovanni Della Croce, *Salita*, Lib. II, Cap. IX, cit., pp. 1312-1317.

⁷² Cfr. Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it., *La Somma Teologica*, cit., I^a, q. 2, a. 1, pp. 72-76. «Nos non scimus de Deo quid est, non possiamo sapere di Dio ciò che è in se stesso. Quidquid intellectus noster apprehendit minus est quam Dei essentia et quidquid lingua nostra loquitur minus est quam esse divinum». Cfr. Tommaso D'aquino, *Commento Ai nomi Divini di Dionigi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, cap. V, lez.1, pp. 18-45.

⁷³ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 874), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 397.

⁷⁴ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 877), trad. it., cit., p. 399.

⁷⁵ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 877-878), trad. it., pp. 399-400.

⁷⁶ Cfr. *ibid.* (OC. IV, 888), trad. it., p. 406.

⁷⁷ Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, trad. it.: *La Somma Teologica*, cit., II^a II^{ae}, q. 180, a. 1, p. 192.

⁷⁸ Cfr. Jacques e Raïssa Maritain, *Distinguer pour Unir ou les degrés du savoir* (OC. IV, 875), trad. it., Jacques Maritain, *Distinguere per Unire, I gradi del sapere*, cit., p. 398.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, pp. 892-893.

