



SERGIO BENVENUTI

I SAGGI CRITICI SULLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI DI SERGIO BENVENUTI

THE SAGGI CRITICI SULLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI BY SERGIO BENVENUTI

The Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini by Sergio Benvenuti, published in Trento in 1957, are brought to the attention of scholars by reproducing the first Chapter entitled “Philosophical problem and religious problem”.

SCHEDA BIOBIBLIOGRAFICA SU SERGIO BENVENUTI

Sergio Benvenuti è nato il 14 agosto 1925 a Trento, dove è deceduto il 17 gennaio 2021. Dopo la maturità classica conseguita presso il Liceo “G. Prati” di Trento, si iscrisse al corso di laurea in Filosofia presso l’Università degli Studi di Firenze, dove si laureò nel 1949 con una tesi sulla filosofia di Antonio Rosmini sotto la guida di Gaetano Chiavacci, che sarebbe rimasto una figura di riferimento per il resto della sua vita.¹ Nel 1951, presso la stessa Università Benvenuti conseguì

¹ Gaetano Chiavacci nel 1932 era diventato professore ordinario di pedagogia presso la Scuola Normale di Pisa e nel 1938 aveva iniziato l’insegnamento di Filosofia teoretica a Firenze. Nel 1949 gli sarebbe stata affidata anche la cattedra di Estetica. Nel 1957 Chiavacci entrò nei ranghi dell’Accademia roveretana degli Agiati. Allievo di Giovanni Gentile, si era laureato con lui a Roma in filosofia (dopo la laurea in lettere conseguita a Firenze con Guido Mazzoni con una tesi sul *Decameron*), discutendo una tesi su *Il valore morale nel Rosmini*, poi pubblicata presso Vallecchi nel 1921. Fu legato da una profonda amicizia con Carlo Michelstaedter, con il quale condivideva una forte passione per la filosofia. Chiavacci curò l’edizione delle opere di Michelstaedter (Sansoni, Firenze 1958) (A. Russo, *Gaetano Chiavacci (1886-1969) interprete di Michelstaedter*, Università di Trieste 2012, in Academia.edu). Nell’evoluzione del suo pensiero filosofico approfondì e superò l’attualismo gentiliano per approdare a uno spiritualismo mistico fondato sui valori cristiani. Le sue opere principali sono *Illusione e realtà. Saggio di filosofia come educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1932; *Saggio sulla natura dell’uomo*, Sansoni, Firenze 1936; *La ragione poetica*, Sansoni, Firenze 1947.



il diploma di perfezionamento in discipline filosofiche. Tra il 1951 e il 1956 è stato docente di materie letterarie presso la scuola media di Cavalese; successivamente ha prestato servizio a Trento presso il Liceo “G. Prati” e l’Istituto “A. Rosmini”.

Dopo aver ricoperto l’incarico di preside di scuola media negli anni tra il 1965 e il 1984, nel 1978 ottenne un comando presso l’Istituto storico italo-germanico di Trento, incarico che diede un impulso decisivo alla sua carriera di studioso; Benvenuti era ormai orientato ad approfondire argomenti di storia del Trentino, dopo la fase che lo aveva visto impegnato nello studio della filosofia di Antonio Rosmini, dagli anni della laurea fino al 1957, allorché aveva pubblicato i *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, presso l’editore Temi di Trento.² Ecco gli incarichi e i riconoscimenti conseguiti negli anni successivi: segretario di direzione della Società di studi trentini di scienze storiche dal 1971 al 1979 e vicepresidente dal 1979 al 1995, socio dell’Accademia roveretana degli Agiati dal 1957, consigliere di direzione della stessa dal 1988 al 1993, direttore del Museo del Risorgimento e della Lotta per la libertà dal 1971 al 1985, poi vicepresidente fino al 1993, direttore del Bollettino del Museo dal 1970 al 1989, direttore di “Archivio trentino di storia contemporanea” dal 1990 al 2004, poi condirettore scientifico di “Archivio trentino”, «Trentino dell’Anno» nel 2006.³ È stato socio onorario del Comitato trentino della Società Dante Alighieri e socio dell’Accademia degli Accesi di Trento. Tra i numerosi saggi sulla storia trentina contemporanea, ricordiamo: *Il fascismo nella Venezia Tridentina (1919-1924)*, Temi, Trento 1976; *L’autonomia trentina al Landtag di Innsbruck e al Reichsrat di Vienna: proposte e progetti 1848-1914*, Temi, Trento 1978; *La Chiesa trentina e la questione nazionale: 1848-1918*, Temi, Trento 1987; *I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna: 1861-1918*, Trento 1988; *Storia del Trentino*, in quattro volumi, Trento 1994-1998; *Storia di Cembra*, Temi, Trento 1994; *Monumento a Dante: Trento, 1896-1996: mostra per il centenario*, Artigianelli, Trento 1996; *Rosmini e l’ambiente socio-culturale roveretano*, Trento 1998; *Il Comitato provinciale di liberazione nazionale di Trento*, a cura di S. Benvenuti, Quaderni di Archivio Trentino, Fondazione Museo Storico in Trento, 2010; *Autobiografia di Emilio Chiocchetti nelle lettere ai padri provinciali*, in *Emilio Chiocchetti: un filosofo francescano di fronte alle sfide del Novecento*, a cura di G. Faustini, 2006.

Al pensiero di Antonio Rosmini Chiavacci dedicò altri due saggi: *Filosofia e religione nella vita spirituale di A. Rosmini* (Bocca, Milano 1943) e *La filosofia politica di A. Rosmini* (Bocca, Milano 1955) (cfr. Scheda su Gaetano Chiavacci in <agiati.org>; voce “Gaetano Chiavacci” in Wikipedia).

² Alcuni di questi saggi erano già stati pubblicati negli anni immediatamente precedenti: S. BENVENUTI, *Dalla conoscenza empirica del Nuovo saggio alla conoscenza amativa della Teosofia: saggio critico sulla filosofia rosminiana* (1950?); ID., *El concepto de sentimiento fundamental en la filosofía de Antonio Rosmini*, 1955. Benvenuti dedicò a Gaetano Chiavacci il volume *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*: «A Gaetano Chiavacci il quale m’insegnò che “la vita dello Spirito è una *societas*, in cui ciascuno, redimendo se stesso, redime tutti gli altri, se anche gli altri sapranno redimere se stessi”».

³ Cfr. «L’Adige»: <https://www.ladige.it/news/cronaca/2021/01/18/morto-sergio-bvenuti-grande-uomo-cultura-autore-storia-trentino>

Sergio Benvenuti, *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, Ed. Temi, Trento 1957

Indice

Introduzione

- I. Problema filosofico e problema religioso

IL PROBLEMA DELLA NATURA

- I. Il problema della natura nella filosofia di A. Rosmini
- II. I concetti di spazio e di tempo
- III. Il concetto di sentimento fondamentale

IL PROBLEMA DELL'IDEA

- I. Il valore dell'oggettività
- II. Dalla conoscenza empirica del «Nuovo Saggio» alla conoscenza amativa della «Teosofia»
- III. Rosmini critico di Kant: l'essere ideale e il noumeno
- IV. Sostanzialismo ed attualismo in rapporto alla filosofia di A. Rosmini

IL PROBLEMA DELLO SPIRITO

- I. L'eticità della filosofia
- II. La nozione di legge morale in Rosmini e in Kant
- III. L'agostinismo rosminiano: scienza e sapienza
- IV. Il problema estetico
- V. Rosmini e il problema del bello
- VI. La società spirituale

Appendice

CAPITOLO I

Τοῖς ἐγρηγορόσιν εἷς καὶ κοινὸς κόσμος,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστος εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται

Eraclito⁴

PROBLEMA FILOSOFICO E PROBLEMA RELIGIOSO

La negazione della filosofia come pura teoresi pone il problema del rapporto fra l'atto del conoscere intellettuale e quella particolare esperienza di vita che costituisce la filosofia nella sua umana concretezza.

Principio inespresso della conoscenza intellettuale è l'universale logico, suo termine sono le idee delle cose, cioè la determinazione dell'universale stesso in rapporto alle particolari percezioni sensibili. Questa conoscenza è tutta in funzione della prassi, perché le cose sono conosciute in relazione alla coscienza intenzionale, sono, in ultima analisi, termini del nostro appetire, oggetti del nostro volere naturalistico, anche se la loro oggettivazione concettuale le ha, in un certo modo, rese più autonome rispetto all'io intellettuale di quanto non lo fossero nella percezione sensibile, che in esse risolveva ogni attività dell'io senziente.

Il giudizio esistenziale ha dunque in sé immanente, pur nella universalizzazione teoretica del concetto, un principio intenzionale, in quanto le cose, non più solamente percepite, ma affermate distinte dall'io, divengono fini della volontà. Impossibile è scindere il concetto di volontà da quello di conoscenza riflessa, se oggetto del conoscere è l'io nella sua umana concretezza teoretico-pratica. Anche i concetti scientifici vengono così ad avere carattere prammatico e non puramente speculativo, perché nascono anch'essi da quella primitiva percezione in cui il conoscere dell'io è tutto nel suo atteggiarsi istintivo verso le cose.

⁴ «Per coloro che son desti esiste un solo mondo comune, ma quanto agli addormentati ciascuno si volge al suo proprio» (HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Les vestiges*, 3. Le Fragments du Livre d'Héraclite, B. Les textes pertinents, extraits des sources, établis, traduits et annotés par S.N. MOURAVIEV, Héraclitea III.3.B/i, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, p. 229).

Se il conoscere riflesso intellettuale presume assoluta quella sua conoscenza relativa delle cose, cade nell'illusione che il mondo della natura, come l'io ad esso correlativo, valgano per se stessi. Con ciò non si vuol affermare che la conoscenza riflessa sia assolutamente falsa: lo è solo in quanto non è consapevole dei suoi limiti, del suo valore puramente pratico e perciò relativo. Non è questo uno svalutare la scienza, ma vederne con chiarezza l'insufficienza dal punto di vista della filosofia, perché vera scienza è solo quella che ci fa conoscere le cose nella loro assoluta realtà, (τὰ ὄντως ὄντα), e che Antonio Rosmini chiamava con termine più proprio «sapienza». «Se si cerca quello che è perfetto nell'uomo, e che acconciamente può essere denominato *sapienza*, non conviene fermarsi al primo elemento, cioè alla scienza, o più generalmente alla *cognizione*, ma a questa è necessario unire il secondo che è l'*azione reale*, in cui la bontà morale consiste».⁵ «nella cognizione della Verità, di cui la scienza è soltanto una forma riflessa, giace il primo elemento della Sapienza; ma questa stessa cognizione non principia ad essere elemento di Sapienza fino che è puramente speculativa, e non ancora assentita ed amata, fino che l'uomo non vi ha aggiunto del suo, fino che la cognizione non è divenuta azione libera».⁶

La coscienza intellettuale avverte però la sua insufficienza: c'è in noi una oscura, continua, insopprimibile insoddisfazione che accompagna ogni nostro puntuale appagamento teoretico-pratico, la quale finisce per porre, prima o poi, in tutta la sua angosciosa tragicità l'interrogativo metafisico: che valore ha questa mia vita? Vale la pena di durarla quando essa è sempre mancante di sé, quando continuamente cerca se stessa nel futuro, nelle cose, e non giunge mai a possedersi qui, ora, tutta?

Ed ecco scomparire la tranquilla e comoda sufficienza del giudizio intellettuale che afferma un mondo di natura regolato da leggi necessarie, quelle stesse che regolano l'agire dell'io naturale. L'uomo alla cui porta la filosofia ha bussato anche una sola volta, non dorme i sonni tranquilli: un muto, incessante dolore s'insinua in ogni suo pensiero, in ogni suo desiderio: il sentimento della vanità del tutto s'impadronisce di lui. Perché agire? Perché conoscere, sperare, soffrire, amare?... perché, insomma, vivere? Ma nel momento stesso che l'uomo giunge a svalutare completamente la vita, ritrova nel suo atto negante un valore: il Valore. La sua vita ora gli appare diversa, perché nel suo no è implicito il sì dell'accettazione del nulla; egli rinuncia all'illusione, guarda con fermi e profondi occhi se stesso e il suo mondo, e vi scopre quello che prima non poteva vedere: che c'è un'altra vita che si chiama bellezza, amore, carità, la quale opera il miracolo di trasfigurare l'oscuro affannarsi per un oscuro fine egoistico, nella serena, olimpica calma di chi ha in sé la sua vita, non l'aspetta da nessun futuro, non la rimpiange in nessun passato, perché veramente è giunto a possederla.

È la filosofia che pronuncia il coraggioso no alla teoria astratta del mondo intellettuale della illusione. Essa è il giudizio negante che ha come soggetto l'universale della coscienza nella sua consapevole, esplicita inadeguatezza all'oggetto del giudizio intellettuale; mentre quest'ultimo afferma l'esistere della cosa, il giudizio negante della filosofia ne afferma l'essere che non si ade-

⁵ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, ed. Nazionale, Roma 1934, p. 107.

⁶ Ivi, p. 138.

gua all'essere. Certo questa negazione-affermazione è sempre racchiusa in un'espressione teoretica, ma questa ha un valore puramente dialettico, se al termine dialettica diamo il suo vero significato di «via», di «comunicazione» attraverso il concetto astratto di un valore che tale concetto infinitamente supera.

Il giudizio del filosofo, in quanto nega l'essere di fatto per affermare il dover essere, nega l'io empirico per affermare la più vera persona che ne è alle radici; in ciò stesso esso trasforma, operando il distacco dell'io dalle cose, la coscienza particolare in coscienza universale. Questa coscienza concreta adegua il conoscere al volere: è per ciò che il conoscere del filosofo è anche un fare, un creare ex novo una persona d'ordine superiore, ché altrimenti filosofia sarebbe umbratile scienza che vanamente presume di teorizzare la vita. La vita si conosce vivendola; non c'è teoria della vita che non sia falsa scienza, l'illusione intellettuale.

La filosofia ha rinunciato all'inane tentativo dell'intelletto di realizzare l'universale universalizzando il particolare. La vera, concreta realizzazione dell'universale è la sua «individuazione» nel particolare: al valore delle cose, infatti, alla loro essenza universale, come a quella dell'io, che nel momento della natura non è che cosa fra cose, non si arriva attraverso il concetto: questo dà solo l'universalità astratta, che può servire alla mia vita di natura, ma non soddisfa l'esigenza del mio spirito che vuole conoscere nell'intimo, sostanzialmente.

Individuare l'universale significa dare un senso assoluto alla propria vita, e questo si realizza nel momento della Religione. Dio, l'assoluto Valore, si fa immanente all'uomo che invoca solo nel deserto. La pace fiorisce allora dal dolore vissuto fino in fondo con tremendo coraggio e incrollabile fermezza: ma parlare in termini intellettivi di questa pudica gioia che rifugge ogni esterioresità d'eccezione, è profanare quello che vi è di più santo nella vita. L'esperienza di chi ad essa ha saputo giungere ne è l'unica testimonianza, del tutto personale, irripetibile nella sua originalità: oggettivarla intellettivamente, insegnare questa «virtù» non è dell'uomo. «Voi non vogliate chiamarvi maestri, perché uno solo è il vostro Maestro, e voi tutti siete fratelli».⁷

La conoscenza filosofica si distingue da quella intellettuale per quell'in più che noi chiamiamo «autocoscienza del principio» o «universale espresso», il quale altro non è se non il criterio trascendentale della conoscenza logica che coglie se stesso per autotrasparenza, senza bisogno di oggettivarsi (ché, altrimenti, si farebbe idea determinata, e da principio diverrebbe termine, sempre rimanendo nella sua essenza inespreso).

Questa autocoscienza si differenzia da quella affermata dall'idealismo assoluto, perché non è costituita dal puro pensiero che si coglie nella sua attività intellettuale, ma è intuizione del valore del pensiero stesso, criterio morale che accompagna il rendersi consapevole da parte dell'uomo della sua vera persona, dell'universalità del suo io. Perciò la filosofia è negazione di ogni cristallizzazione intellettuale che chiude l'uomo nel breve orizzonte della sua vita empirica: essa è apertura all'essere, all'universale concreto, che è conoscenza, volontà e amore.

Nel momento della filosofia l'universale logico, rendendosi espresso (per usare un termine rosminiano, facendosi «per sé manifesto»), pone pure un oggetto a sé adeguato, il quale non è più costituito, come nel momento della sintesi intellettuale, dalle idee delle cose, ma dalla loro stessa realtà.

⁷ MATTEO, 23, 8.

Tanto l'uomo conosce quanto è. Finché la sua conoscenza è puramente teorica, egli delle cose conosce solo i concetti, sempre più articolati nell'indeterminata sfera del sapere scientifico, e di se stesso, nell'autocoscienza intellettuale, ha pure un'inadeguata conoscenza: conosce sé come cosa fra cose, puro oggetto finito e insufficiente. Ma quando da individuo diviene persona morale ed ha il coraggio tremendo di vivere fino in fondo il proprio dolore, la propria infinita mancanza, allora egli conoscerà un più vero se stesso in un mondo non più di cose, ma di soggetti, di realtà spirituali.

Certo perché si realizzi questo atto spirituale che trasforma noi e con il mondo, bisogna saper guardare la natura con l'occhio del dolore e dell'amore, animare il nostro conoscere di quella sete d'infinito che urge inestinguibile nel cuore dell'uomo disilluso della vanità dei valori che il suo egoismo riponeva nelle cose. Bisogna «non andare, ma permanere», ammoniva Carlo Michelstaedter, trovare qui ed ora tutta la nostra vita: non limitarsi a guardarla allo specchio, ma viverla davvero, senza compromessi. Ed ecco succedere logicamente al momento della filosofia il momento religioso.

La filosofia chiede, la religione dona: dona quella Vita reale, autosufficiente, in cui è presente il Valore universale che invano la volontà egoistica cercava di carpire alle cose. Un nuovo sentimento «sui generis» dà all'uomo l'intuizione del valore relativo della sua conoscenza concettuale, unitamente all'esperienza del Valore assoluto che trascende questa inadeguata conoscenza.

Al tempo stesso che la filosofia nega la falsa sufficienza della prassi volontario-intellettuale, la religione afferma l'autosufficienza dell'atto stesso negante, che dischiude all'occhio disilluso una nuova, più vera vita, in cui è vivo e presente l'assoluto Valore. Questo Valore il filosofo lo conosce come chi vive nelle tenebre conosce la luce, come l'insonne conosce il sonno: esso non è una realtà di fatto, ché sarebbe bestemmia limitare Dio a cosa del mondo intellettuale, ma una realtà di diritto, un libero dover essere che trasfigura la nostra vita in una vita «consapevole». Trascendente come ideale e immanente al tempo stesso come il più vero noi stessi, questa realtà vive della nostra medesima vita; inoggettivabile, non potremmo conoscerla concettualmente senza negarla: di essa parleremo attraverso la preghiera, l'opera d'arte, nello slancio del sacrificio che santifica, ma ogni formula intellettuale sarà inadeguata ad esprimerla: significherà solo la nostra mancanza, sarà la filosofia come esigenza e fondata speranza.

Correlato nella nostra nuova vita disillusa è pur sempre la natura, ma non più quella dalla quale mendicavamo la soddisfazione dei nostri desideri, bensì una natura accettata con serena calma e coraggiosa sincerità, senza nulla chiedere per tutto dare. Solo così la verità del filosofo si converte nella realtà del religioso, in quel suo Iddio che placa l'angoscia esistenziale. Ma non si arriva a tanto se prima non si svaluta la natura, non si negano i valori riposti nelle cose dalla nostra vita che, sul piano della natura, natura essa stessa, cercava sé in un altro da sé. Finché durava questa corsa incessante nel tempo, la vita, anticipando il futuro nel desiderio, poneva se stessa come possibile, e ogni puntuale realizzazione di questa possibilità non la esauriva mai, anzi più acuta si faceva la sofferenza che ingigantiva il desiderio. Cosa chiedere? Come empire di un contenuto che soddisfi una volta per sempre questo abisso di desideri?

La vita chiedeva la vita, ma la cercava fra i cadaveri, fra le «cose» della natura: cercava il soggetto nell'oggetto, mentre era solo in sé che poteva trovare il vero Soggetto, nell'atto che rinunciava ad ogni appoggio esteriore nelle cose. Questo atto di distacco, in quanto avviene per la consapevolezza raggiunta dal filosofo della vanità dei valori della vita empirica in rapporto

all'assoluto Valore della sua nuova vita, è atto essenzialmente razionale. Ciò non vuol dire che la logica concettuale possa essere normativa ai fini della vita spirituale: non ci sono regole per agire sul piano della moralità, l'atto morale è in sé irripetibile. Ciò che è servito a me non è via all'altro; bisogna che l'altro stesso se la costruisca questa «via della salute» con la coraggiosa rinuncia, perché è una via di sacrificio continuo quella che ci conduce ad essere davvero e finalmente noi stessi: quel reale noi stessi che la vita di natura aveva profanato nelle cose.

Chi è giunto a possedere la vita, anche se di fatto vive quotidianamente immerso nella prassi collettiva e la sua è un'umile esistenza di duro lavoro, esercita sugli altri che ancora non conoscono la via dello Spirito un'attrazione irresistibile. Da ogni suo atto e parola traluce l'animo diverso con cui egli vive quella sua materiale esistenza. Vero educatore, con l'esempio anima e riscalda della sua forza e del suo calore quanti lo avvicinano. Egli è aperto a tutti gli interessi umani, e il dolore degli altri è il suo dolore: anzi il suo è il dolore di tutti quelli che soffrono, perché tutti sono in lui ed egli è in tutti. Questa è la vera «societas spiritualis», la Chiesa «in interiore homine».

Il problema filosofico nasce in chi ha sperimentato il dolore universale come esigenza di salute: la problematica intellettuale in cui si articola la sua ricerca è la forma sempre varia e nuova che esprime questa sua infinita mancanza. A rigor di termini si dovrebbe parlare solo di una problematica filosofica, e non anche di una religiosa, in quanto il momento della religione è quello dell'assoluta consapevolezza, della Realtà raggiunta, e in esso non vi è più posto per l'analisi intellettuale. L'intelletto non fa che cristallizzare l'atto della vita spirituale in una dogmatica che, prescindendo dal suo valore di «precettistica», non ci può dare l'esperienza originale di questo stesso atto.

Chi giunga, se davvero vi giunge, all'esperienza religiosa, ha superato ogni finitezza del mondo intellettuale: non ricerca più, non dubita, non spera, perché quello a cui tendeva è tutto qua, presente e vivo nel suo atto.

Piuttosto che di problema religioso sarebbe più esatto parlare di problema filosofico della religione, cioè dell'analisi intellettuale delle condizioni che preparano l'avvento dello Spirito; ma parlare in termini filosofici di questo «Avvento» è solo esprimere la nostra fede in esso, ché nulla, all'infuori dell'intima coscienza, è testimone della sua realizzazione in noi. L'attualità dell'inattuale, la presenza di quello che sul piano dell'intelletto era trascendente come ideale, ed ora è immanente come infinita realtà, è dunque pura esperienza.

Che questa Realtà esista come esistono le cose del mondo intellettuale lo negheremo, perché essa è fuori dello spazio e del tempo, e negheremo pure che sia soltanto un ideale, perché l'ideale assoluto è per noi infinito dolore finché tale rimane.

La tentazione di definire la Realtà è sempre stata il «peccato originale» dei filosofi: e perché? Perché definire è possibile sul piano dell'intelletto, è conoscere senza essere. Ma non si conosce veramente se non si è, (se in noi non c'è l'essere), come d'altronde non si è realmente se non si conosce l'essere.

Definire significa anche limitare, e l'oggetto definito è appunto l'oggetto uscito dall'indeterminatezza dell'esistere in generale e posto in rapporto alle nostre percezioni particolari. Spiegandoci con un esempio, noi per avere il concetto di rosa, dobbiamo rapportare la nostra idea dell'esistere in generale ad una serie di esperienze singole (colore, forma del fiore, ecc.) e di ricordi di altre conoscenze simili; ma l'esistere, predicato della sintesi delle nostre percezioni, che in sé è «pura possibilità» d'infinito determinazioni (può essere il predicato della rosa come di

qualunque altro ente ideale o reale), non è solo possibilità di concetti, ma nella sua essenza costituisce anche la possibilità dell'essere: è «essere possibile».

Per cogliere nella sua vera natura questa idea dell'esistere che fonda tutto il nostro mondo intellettuale, dovremo conoscerla come esigenza infinita di essere (idea dell'essere) che infinitamente supera ogni affermazione dell'esistere.

La rosa esiste, il mio concetto di rosa esiste, io esisto: indeterminate altre affermazioni esistenziali io posso fare, ma la mia idea di esistenza non trova un contenuto adeguato, perché la sua possibilità si estende all'infinito. Unico oggetto che adegua questa infinità è la totalità dell'esperienza possibile, la vita qui, ora, tutta presente: una vita che non chiede più nulla dal futuro né si rimpiange in alcun passato, in sé assolutamente sufficiente. Cercare nelle cose la vita è tradire la nostra esigenza di infinito: è porre l'essere nell'esistere limitandolo. «Ma viene l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in ispirito e verità; ché tali sono appunto gli adoratori che il Padre domanda. Iddio è spirito, e quelli che lo adorano lo devono adorare in ispirito e verità».⁸

Per giungere a possedere la vera Vita io devo riconoscere l'infinita esigenza come la mia stessa persona, inoggettivarmi in essa per farla carne della mia carne e sangue del mio sangue: l'assoluta mancanza diventa allora infinito amore di Dio.

La Grazia divina è scesa nel mio cuore, ha redento il mio io e in me vive come la vita stessa dello Spirito. Finché sono io, segno è che non c'è ancora Dio, ma quando Dio sarà (e Dio «deve essere»), io non sarò più io, ma Dio sarà in me «ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in Te; ut et ipsi in nobis unum sint. Ego in eis et Tu in me: ut sint consummati in Unum».⁹

La mistica è questa comunione immediata con Dio, ad essa si oppone la teosofia; il dissidio insanabile fra le due esperienze, la spirituale e l'intellettuale, ce lo ha mostrato efficacemente Nicola Berdiaev nella sua opera *Spirito e libertà*: «La teosofia anatomizza l'uomo e l'universo, sezionando tutto ciò che possiede perfetta unità organica e contempla il mondo allo stato cadaverico. Non è una contemplazione o una conoscenza viva. La vita si estingue al contatto dei teosofi e degli occultisti che pretendono di conoscere il mistero ultimo».¹⁰

Ma certo la tentazione di conoscere Dio per sforzo di teoria, di conoscere senza essere, è l'illusione più tenacemente radicata nello spirito umano. Al divieto di Dio ad Adamo di non mangiare del frutto dell'albero della «scienza» del bene e del male, contrasta la tentazione del serpente: «Sarete come dei, “sapendo” il bene ed il male». E così nel corso dei secoli i filosofi spesso si sforzarono di oscurare con la teoria astratta, presuntuosi di un sapere in sé sufficiente, quella semplice e profonda verità che di tanto in tanto una voce chiara si levava ad affermare: «Bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse».¹¹ Ma tali parole rimasero e rimangono tutt'ora inascoltate.

Se la teoria del filosofo non si converte nella sincera voce del suo dolore, ed il suo problema

⁸ GIOVANNI, 4, 23-24.

⁹ GIOVANNI, 17, 21-23.

¹⁰ N. BERDIAEV, *Spirito e libertà*, ed. Comunità, Milano 1947, p. 409.

¹¹ AGOSTINO, *L. de diversis*. Qq. LXXXIII. Q. XXXV.

da intellettuale non si fa spirituale, invano si costruiranno i bei sistemi del sapere, sepolcri imbiancati per mascherare l'insopprimibile deficienza dell'uomo. Non basta parlare del dolore, del suo problema, se questo dolore non si viva fino in fondo per risolverlo in un atto di vita: ricordiamoci che finché ci travagliamo nel problema filosofico, non facciamo che arricchire di sempre nuove negazioni la nostra vita intellettuale: eppure senza quei no non nasce l'affermazione suprema che risolve ogni problema.

Non ci sono altre vie di soluzione: bisogna passare attraverso la consapevolezza della nostra miseria, l'accettazione senza compromessi del dolore, spogliarci di tutto perché, anime nude, giungiamo davvero a conoscere, amare ed essere nel mondo dello Spirito.