

**GIOVANNI DELLA CROCE
E LO ZEN-BUDDISMO**

**Un confronto nella problematica
dello svuotamento interiore**

Questo titolo determina sia il campo generale in cui si muoverà la nostra ricerca (Giovanni e lo Zen), sia l'aspetto principale che guiderà la nostra analisi immediata: la problematica dello « svuotamento » interiore.

La nostra intenzione è, dunque, di analizzare le opere di Giovanni della Croce individuandone la dottrina intorno allo svuotamento-purificazione da una parte, e individuare la dottrina insegnata dallo Zen-buddismo in rapporto allo stesso svuotamento dall'altra parte. Questa investigazione ci permetterà di effettuare un confronto conclusivo tra queste due vie del cammino spirituale.

Trattandosi di due « blocchi » dottrinali divisi dal tempo, dalla cultura, dalla storia, dalle diverse mentalità e dalle diverse « visioni del mondo », crediamo che non sarebbe del tutto scientifico trattarli « per modum unius »; questo modo di trattarli supporrebbe come risolti diversi problemi e questioni che sembrano essere di grandissimo rilievo: linguaggio, valori dottrinali, sistemi del pensiero, etc.

Dall'altra parte però, l'aspetto sotto il quale si svolge questa investigazione (la problematica dello svuotamento interiore), tende ad unificare questi due « blocchi », cercando i punti di aggancio e i punti di differenza.

Per raggiungere un tale scopo, la nostra investigazione si svolgerà progressivamente: due primi punti o capitoli rappresentano uno studio separato e indipendente in relazione al linguaggio, ai valori dottrinali e alle forme del pensiero. Il terzo metterà in rilievo il risultato di questi due studi*.

* Il secondo e il terzo capitolo verranno pubblicati prossimamente in questa rivista.

I. - « TODO » E « NADA »:

L'ESIGENZA E LA NATURA DELLA PURIFICAZIONE

Art. 1°: I « CAPISALDI » DELLA DOTTRINA SANJUANISTICA

In questo articolo vorremmo tracciare brevemente la fisionomia delle realtà fondamentali costituenti la dottrina di Giovanni della Croce: Dio, uomo, unione-trasformazione, virtù teologali.

Dio

Si trova nel cuore della sua dottrina e del suo sistema. E' il principio che dà l'inizio all'opera di Giovanni e nello stesso tempo costituisce il suo contenuto principale. Egli si trova in ogni processo che si svolgerà nell'uomo lungo il suo cammino; e presenta il punto di riferimento della sua crescita.

Egli è il Vivente, il Trascendente, il Presente. Perciò non è un Dio della cui esistenza si possa dubitare. Per questo, Giovanni della Croce non si preoccupa di trovare gli argomenti per dimostrarla. La sua esistenza è vissuta nell'esperienza dell'uomo, per mezzo della fede, della speranza e della carità; essa è tangibile in Cristo.

Anche se ogni tanto il linguaggio di Giovanni su Dio sembra essere più filosofico che teologico, il suo Dio non diventa la preoccupazione principale di un discorso intellettuale che potrebbe interessare il filosofo. Questo linguaggio fa risaltare la sua trascendenza che deriva essenzialmente dalla fede nel confronto dei valori particolari.

Così, Giovanni scopre la presenza di Dio nel fatto della creazione del mondo e nel suo continuo ripetersi. Egli si fa presente nella trama dell'esistenza umana e porta avanti il suo compiersi. Lo sente sia attraverso le pene e i dolori causati dalla sua presenza nell'anima, sia attraverso i tocchi d'amore con i quali pervade l'uomo per condurlo alla mèta finale.

Questo Dio ama l'uomo, e lo chiama all'amore. Si stabilisce un rapporto interpersonale.

Ed ecco il secondo protagonista del filone interno della dottrina del Santo: l'uomo al quale è rivolto l'amore di Dio.

L'uomo

Viene considerato quasi esclusivamente dal punto di vista dinamico: in quanto vive, ragiona, ama, sente, cammina, retrocede, avanza, lotta. I suoi sensi, le potenze, lo spirito sono in continuo

muoversi; anzi, egli non può fermarsi e deve camminare sempre¹, poiché si trova nel processo di crescita.

La sua fisionomia interiore è turbata, ma la mèta gli è chiara, anche se la via appare incognita, oscura e piena di incertezze. I sensi, le potenze e lo spirito si trovano inquietati. Tra essi si crea la tensione che si manifesta, fino all'ultimo momento della crescita, come una ribellione. Questo è logico: si tratta di un processo di svuotamento, di privazioni, di negazioni, di cambiamenti talmente radicali che l'uomo non si trova più a suo agio. L'uomo è chiamato a far sì che i suoi sensi, le potenze e lo stesso suo essere siano finalizzati ed impegnati nell'ottenere e raggiungere la meta dell'unione con Dio. Ottenere questo, significa integrarsi interiormente e completamente; maturare (da uomo) in tutti i suoi livelli: dell'essere e dell'operare.

Uno sguardo, a nostro parere piuttosto superficiale, potrebbe darci la fisionomia dell'uomo giovanneo alquanto spezzata. Si potrebbe aver l'impressione che le cosiddette « parti » dell'uomo siano vicendevolmente indipendenti, anzi contrapposte.

A proposito, ci sembrano importanti le seguenti osservazioni:

1) La tensione interiore tra le potenze, i sensi e lo spirito, non significano l'indipendenza vicendevole, ma al contrario indicano *l'unità essenziale*, turbata certamente, ma non rotta. La tensione è l'effetto piuttosto dei diversi interessi causati dai valori che si presentano a ogni capacità operativa secondo un proprio modo di comprenderla e di esercitarla

2) L'apparente frattura dell'uomo è dovuta in grande parte alla *metodologia* con cui Giovanni si accosta a trattare la natura dei valori in relazione alle diverse capacità « percettive » ed operative dell'uomo: distinzioni, chiarezza nell'espone la dottrina per facilitarci la sua comprensione. Lo scopo è pedagogico e non manifesta la realtà dell'uomo in quanto essere frazionato, ma il modo con cui ci si accede all'uomo per capirlo e risanarlo.

3) Ci sono diversi sintomi che manifestano una visione piuttosto unitaria dell'uomo da parte di Giovanni:

- l'interazione tra le passioni
- l'interazione tra le potenze
- l'interazione tra le virtù.

Questo a livello operativo. A livello costitutivo, invece, ci appare una interdipendenza molto più forte tra lo spirituale e il cor-

¹ Cfr. 1 S 11, 6.

porale, tra senso e ragione, tra le funzioni intellettive e quelle volitive², in quanto sono tutte radicate in un solido strato interiore e unitario che noi chiamiamo coscienza spirituale o anima.

4) Ciò che determina la fisionomia giovannea dell'uomo è la mèta finale a cui è chiamato: l'unione con Dio. Il ruolo principale appartiene a Dio che opera nell'uomo attraverso le virtù teologali. Queste stanno al centro, e il resto è in loro funzione, in quanto esse sono i mezzi che dovranno svuotare l'uomo, e, nello stesso tempo, gli oggetti soprannaturali delle rispettive potenze umane (2 S 6, 1.2). La visione giovannea dell'uomo, dunque, è essenzialmente *teologale-mistica*: il suo esistere è camminare verso l'unione con Dio.

Siamo giunti alla terza dimensione essenziale della dottrina sangiovanistica:

L'unione con Dio

E' il tema centrale della dottrina del Santo. Rappresenta la mèta finale del cammino, ma si realizza in pieno rispetto della natura umana e divina. In quanto motivazione fondamentale del cammino, essa è presente dappertutto in quanto muove il processo di trasformazione e lo sorregge

Dio nel proporla all'uomo, ne rispetta pienamente l'andamento progressivo e favorisce tutti i mezzi adeguati per intensificarla.

Essa come trasformazione, è opera esclusivamente di Dio, responsabile di un cambiamento radicale nell'uomo, in quanto indirizza e fa operare la sua interiorità nell'ambito dell'amore teologale attraverso il quale si realizza la trasformazione. Questa si compirà solo nel momento in cui si verificherà il « matrimonio spirituale »³ tra Dio-Trinità e l'uomo. Matrimonio che inizia con l'attaccamento dell'uomo al Cristo, alla sua croce e sofferenza, associandosi sempre di più ai suoi misteri, che prendono il ruolo di fronte dalla quale fluisce l'intensificazione della unione fino alla trasformazione completa dell'uomo in Dio, dove si costituiscono i rapporti vivi e distin-

² Per un'antropologia sanjuanista vedasi lo studio di P. EULOGIO DE LA V.C., *La antropologia sanjuanistica*, in « El Monte Carmelo » 69 (1961) 47-90. Lo studio si occupa soprattutto del problema nel Cantico Spirituale, ma noi siamo del parere che queste premesse dell'autore siano molto valide anche per le altre opere di Giovanni della Croce. Inoltre, vedasi P.F. RUIZ, *S. Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema*, Teresianum, Roma, 1973, p. 337-374. L'autore, seguendo la terminologia di Giovanni nelle sue Opere, traccia, anche se a modo di « abbozzo », le linee principali dell'antropologia sanjuanista.

³ C 38, 3.

ti colla Trinità⁴. In quel momento l'uomo diventa partecipe attivo della vita trinitaria, anche se il suo essere non ha cambiato la sua natura umana.

L'unione opera anche una crescita della perfezione morale e psichica dell'uomo. Egli si sente attratto dal bene, perché la sua motivazione principale nell'operare diventa l'amore con cui viene annientano lo « spirito di proprietà ». L'equilibrio psichico risulta come conseguenza della trasformazione e dell'integrazione delle potenze umane interiori.

Questa unione richiama pure l'importanza della responsabilità umana in quanto l'assimilarsi a Dio puro e santo richiede da parte dell'uomo attuale, ferito dal peccato e turbato dal male presente in lui e nel mondo, una parte attiva nel processo verso l'unione.

Le virtù teologali

Il processo di crescita interiore che si verifica nel cammino spirituale, non può essere concepito senza le virtù teologali. Esse sono i principi dinamici che portano avanti il processo di svuotamento, dandogli una fisionomia teologale. Considerate da questo punto di vista, noi notiamo un doppio ruolo che esse svolgono nei confronti dell'anima: esse la ottenebrano, ed esse la liberano. Esse liberano l'anima « da tutte le cose e la ottenebrano nei loro confronti »⁵.

La presenza delle virtù teologali nel processo di svuotamento sangiovanneo, fa vedere anche l'immediatezza dell'unione, che oltre ad essere la motivazione più profonda della purificazione, è anche la mèta finale del cammino. Questo legame tra le virtù teologali e la mèta finale, è ricavato dalla considerazione *positiva* che ne dà Giovanni della Croce trattandole come « mezzi di unione »:

« ...ella (l'anima) in questa vita si unisce a Dio... solo mediante la fede secondo l'intelletto, la speranza secondo la memoria e la carità secondo la volontà »⁶.

Però, la stessa considerazione « positiva » nasconde in sé un aspetto *negativo* e si riferisce al rapporto di svuotamento che le virtù teologali dovranno operare nei confronti delle tre potenze spirituali, producendo il « vuoto » in esse:

« La fede (opera), il vuoto e l'oscurità della conoscenza nell'intelletto, la speranza il vuoto di ogni forma di possesso nella

⁴ F.V. 1, 1.

⁵ 2 S 6, 1.

⁶ 2 S 6, 1.

memoria, e la carità il vuoto e lo spogliamento nella volontà di ogni affetto e di ogni gaudio di ciò che non è Dio »⁷.

Art. 2°: IL DINAMISMO DEL « TODO-NADA »

Il « todo-nada », contenuto dei versi di 1 S 13, 11, rappresenta, a livello *dottrinale*, il « compendio » della dottrina della salita sul Monte, o per dire con Giovanni, sono i « versetti in cui è condensata la dottrina necessaria per salire sulla vetta, per giungere cioè al vertice dell'unione ». Noi siamo del parere che la stessa constatazione si possa fare anche a un livello *dinamico*: tutta la tensione che si nota nell'uomo è dovuta ai due « estremi », del « todo » e dal « nada », relazionati all'uomo.

L'uomo si trova sulla via della sua realizzazione, attratto però, dal « todo » e dal « nada ». I suoi sensi, la sua conoscenza, le sue apprensioni e volizioni, il suo modo d'essere, tutto quanto si trova immerso in questa continua tensione.

Per addentrarci meglio nel nostro lavoro, tentiamo di descrivere brevemente il ruolo che occupa il « todo » e il « nada » nel sistema di Giovanni. Il testo fondamentale è 1 S 13, 11:

- I-1 - « Per giungere a gustare tutto,
non cercare il gusto in niente.
- I-2 - Per giungere al possesso del tutto,
non voler possedere niente.
- I-3 - Per giungere ad essere tutto,
non voler essere niente.
- I-4 - Per giungere alla conoscenza del tutto,
non cercare di sapere qualche cosa in niente.
- II-1 - Per venire a ciò che ora non godi,
devi passare per dove non godi.
- II-4 - Per giungere a ciò che non sai,
devi passare per dove non sai.
- II-2 - Per giungere al possesso di ciò che non hai,
devi passare per dove ora niente hai.
- II-3 - Per giungere a ciò che non sei,
devi passare per dove ora non sei ».

La nostra enumerazione fa vedere una correlazione tra i due gruppi del testo, e vorrebbe proporre le seguenti osservazioni come una chiave possibile di lettura:

— I primi quattro versi (I-1.2.3.4.), si riferiscono ai « pilastri

⁷ 2 S 6, 2.

estremi » del « todo » e del « nada ». In quanto tali essi rappresentano i valori generali a cui bisogna arrivare. Sono posti di fronte all'uomo e sono relazionati alle sue tre potenze superiori: intelletto, volontà e memoria. Inoltre, viene compresa anche la stessa sostanza dell'uomo, in quanto anche il suo essere deve prevedere un cammino.

Questi versi ci appaiono come i principi o gli assiomi dottrinali e nello stesso tempo indicano i tre « stadi » principali della traiettoria del processo: — terminus a quo, — medium, — terminus ad quem.

Vediamo come ci risulta questo in concreto, lavorando direttamente sul testo:

A. *Volontà*

- a. - term. a quo: voler gustar tutto
- b. - medium: gusto in niente
- c. - term. ad quem: gustare tutto

B. *Memoria*

- a. - voler possedere tutto
- b. - possedere niente
- c. - possesso del tutto

C. *Conoscenza*

- a. - voler conoscere tutto
- b. - saper qualcosa in niente
- c. - conoscenza in tutto

D. *L'essere*

- a. - voler essere tutto
- b. - essere niente
- c. - essere tutto.

— Una seconda osservazione che ci risulta dal testo è la seguente: la motivazione fondamentale che conduce il cammino e che noi abbiamo indicato come « terminus a quo », è sempre *positiva*. Essa, infatti, giuoca il ruolo più importante nel processo dello svuotamento, anche se il nostro « medium » ci appare piuttosto negativo.

Accade praticamente una trasposizione del « Terminus ad Quem » che si sposta all'inizio del processo e prende compito della motiva-

zione fondamentale del medesimo. Il nostro « medium » allora, in quanto negativo, diventa solo un aspetto del processo dello svuotamento e ci appare piuttosto come un'esigenza necessitata dal desiderio di avanzare verso il « todo ».

Forse questo ci apparirà più chiaro dai quattro versi (II-1.2.3.4.) che seguono questi appena analizzati.

A nostro parere, questi quattro versi indicano il processo, nello specificare che bisogna attraversare la negazione-svuotamento a tutti i livelli: dei sensi, delle potenze e dell'essere, dei valori particolari.

Il valore di queste affermazioni sta principalmente nel loro *attualizzare* gli assiomi generali enunciati nei prossimi quattro versi:

- I-1. « gustare tutto » — II-1. « godere niente » (ora non godi)
- I-2. « possedere tutto » — II-2. « avere niente » (ora non hai)
- I-4. « conoscere tutto » — II-4. « sapere niente » (ora non sai)
- I-3. « essere tutto » — II-3. « non sei » (ora non sei).

Una nostra osservazione a proposito di questi versi, è che notiamo una netta contrapposizione tra i valori universali che ci si presentano come punti d'arrivo, e i valori particolari in quanto sono *attualmente*. In questa prospettiva « il niente » si concretizza relazionandosi alle potenze ed all'essere dell'uomo: ora non godere, ora non avere, ora non sapere ed ora non considerarsi ormai realizzato. Da questo fatto deriva la necessità di attraversare il particolare, superandolo in modo da non fermarsi su di esso, ma negandone la consistenza in rapporto al « todo ».

Art. 3°: SIGNIFICATO DELLO SVUOTAMENTO

Il cammino dell'uomo verso l'unione richiede diverse fasi o passaggi graduali per poter creare dentro la sua interiorità una situazione proporzionatamente adeguata all'infusione della contemplazione divina nell'anima. Questa caratterizzerà l'unione finale di Dio e dell'uomo. Come conseguenza di questa, nell'uomo verrà creato un'atteggiamento fondamentale, basato sull'amore, che darà una visione generale ed unitaria nei riguardi di Dio, del mondo e di sé stesso.

Questa traiettoria noi la chiamiamo « svuotamento ». Il termine « svuotamento », a nostro parere, esprime molto bene quale posto e ruolo possano avere i valori particolari creati in relazione alla mèta finale del cammino spirituale: l'unione interpersonale con Dio⁸.

⁸ Altri termini in certo senso equivalenti indicano, in maniera appropriata, la stessa realtà che fa il contenuto del termine « svuotamento ». Tali termini,

Lungo la traiettoria dello svuotamento interiore appaiono alcune realtà fondamentali e vengono messe in questione. Tali realtà sono: Dio, uomo, valori creati e le virtù teologali. A questo punto ci interessa vedere il rapporto che si stabilisce tra l'esigenza e la natura dello svuotamento con queste realtà. Proprio questo rapporto ci permetterà di individuare il vero significato dello svuotamento interiore richiesto da Giovanni della Croce.

a) *Dio*, come punto di riferimento dello svuotamento; sarà il criterio di valorizzazione delle realtà particolari.

Abbiamo già detto che il Dio di Giovanni è il Dio Vivente, trascendente e presente.

La sua vitalità ci viene presentata da una continua presenza nell'uomo e nel creato. Essa si manifesta sotto due aspetti differenti, ma complementari: la sua presenza sostanziale, grazie alla quale il creato esiste; e la sua presenza unitiva, (caratteristica delle relazioni interpersonali Dio-uomo, che trova il suo fondamento nell'inserzione dell'uomo nella vita, morte e risurrezione di Cristo) nutrita dai suoi misteri e portata alla sua pienezza per mezzo della carità divina infusa da Dio nell'uomo per creare in lui l'essere di somiglianza nell'amore con Dio.

In questo momento però, ci interessa di più vedere da vicino il rapporto in cui stanno i valori particolari (creature, beni interni temporali, materiali, naturali, morali, spirituali e soprannaturali, (tutti considerati per « modum unius », in quanto sono valori particolari), con la trascendenza divina, in vista della necessità di uno svuotamento da essi per poter raggiungere Dio.

L'aspetto più spiccato di Dio, presente nelle pagine del Santo, è senza dubbio, la sua trascendenza. Essa però non viene considerata ad un livello astratto, filosofico, ma è sempre *relazionata* e confrontata ai valori particolari, espressi da Giovanni con la parola « creato » o « le creature ».

La terminologia usata dal Santo per designare la trascendenza di Dio, o la « distanza » che intercorre tra il creato e Lui, è abbondantissima e ricca nel contenuto, svariata nelle espressioni.

Egli è « immenso e profondo » (2 S 19, 1); la « bontà senza fine » (1 S 4, 4; C 32, 8; F.V. 3, 15); « luce senza fine » (F.V. 3, 5); « fuoco senza fine » (F.V. 3, 2.8); « voce e suono immenso » (C 14, 10); « inimmaginabile » (F.V. 3, 52); « incomprendibile » (2 S 24, 9; 3 S 2, 3; 4, 2; 5, 3; 12, 1; 1 N 6, 5; C 36, 10; F.V. 3, 48, ecc.); « inaccessibile e nascosto » (C 1, 12; F.V. 3, 48.51).

molto cari a Giovanni della Croce, sono i seguenti: « negazione-abnegazione », « purificazione-purgazione », « rinuncia », « annichilimento », « vuoto », « spogliamento », e soprattutto « notte » e « nada ».

I termini con i quali è designata la sua trascendenza ci indicano chiaramente l'abisso esistente tra Dio e tutto il resto e servono, nello stesso tempo, come un primo invito all'uomo a prendere la sua trascendenza sul serio nel suo cammino. I mezzi con i quali si potrà raggiungerlo, li provvederà Dio stesso. Il compito dell'uomo sarà di accettarli e lasciarsi guidare da essi, cioè dalla fede teologale, dalla speranza e dalla carità divina.

b) *L'uomo* in quanto « luogo-soggetto » in cui si verifica lo svuotamento dalle realtà particolari.

Abbiamo già accennato che la fisionomia interiore dell'uomo è turbata. La causa principale di questo turbamento è la sua cupidigia-attaccamento ai valori particolari. Questo causa nel suo interiore l'atteggiamento con cui pone la propria sicurezza nei valori creati. Da quel momento in lui si verifica la situazione di « schiavitù » di fronte a questi valori.

La sua traiettoria invece, dovrebbe essere ben diversa: passare dall'« uomo vecchio » all'« uomo nuovo », dal peccato alla salvezza, dalla schiavitù delle cose alla libertà di Dio.

Nel suo interiore sono presenti due tendenze fondamentali e dinamiche: la tendenza alla libertà, al superamento del limitato, motivata dall'amore di Dio presente in lui; d'altra parte si nota la tendenza di immersione dell'uomo in ciò che gli è facilmente accessibile-creato, ed il conseguente pericolo di soffermarsi su questi valori come fossero definitivi.

Si prospettano, dunque, nell'uomo, due direzioni, in certo senso contrastanti: quella causata dall'attaccamento alle creature e simboleggiata nella « carne », e quella causata dall'amore di Dio che lo spinge allo svuotamento da questi valori e simboleggiata nello « spirito ».

Il rapporto essenziale tra lo svuotamento dell'uomo dalle creature e l'unione con Dio, appare non come una semplice contrapposizione tra l'uomo e la creatura in quanto tale, ma piuttosto come una contrapposizione tra le tendenze appetitive nell'uomo che si manifestano come « affezioni della volontà alle cose », e l'essere liberi « per lo spirito di Dio che le verrà dato nella pura trasformazione »⁹.

Solo la situazione corrotta e disorientata dell'uomo, come nota Mosis¹⁰, richiede la via del « Nada » verso la unione con Dio. Siamo del parere che senza peccato, le cose non potrebbero essere impedimenti nel cammino verso l'unione tra Dio e uomo, anche se il

⁹ 1 S 5, 2.

¹⁰ R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz*, Echter-Verlag, Würzburg, 1964, p. 48 ss.

dinamismo interiore dovuto ai diversi interessi dell'uomo non cesserebbe di esistere.

L'essenziale, dunque, dello svuotamento non sta tanto nella negazione delle creature, quanto piuttosto nello svuotarsi dalla cupidigia delle cose. Questo risulterà più chiaro quando tratteremo lo svuotamento delle potenze dell'uomo in relazione alle relative virtù teologiche.

c) *Valori creati*. La realtà dello svuotamento si riferisce anche ai valori creati, in quanto realtà particolari-sproporzionate per servire da mezzo per l'unione tra Dio e l'uomo.

Qui ci interessano soprattutto per quell'aspetto che indica l'insufficienza fondamentale di tali valori in relazione alla mèta finale.

La convinzione di Giovanni a questo proposito non lascia nessuna lacuna. Dio è trascendente e lui opera l'unione. Le creature avranno il loro peso e la loro importanza ma in questo momento, quando si tratta di scegliere il *medium unionis*, la risposta del Santo è nettamente negativa.

Le ragioni per giustificare questa sua posizione, sono indicate nel confronto tra la trascendenza di Dio e il valore delle cose create:

Le creature sono « le briciole che caddero dalla mensa di Dio »¹¹; paragonate con Dio, tutte sono un « niente »¹²; la loro bellezza e bontà, paragonata a quella di Dio, è somma deformazione e malizia; la loro sapienza e abilità, paragonata a quella di Dio, è pura e somma ignoranza; la loro intelligenza e grazia, paragonata a quella di Dio, sono somma scortesia e goffaggine¹³; ogni dominio e libertà del creato, paragonati al dominio e alla libertà dello Spirito di Dio, sono somma angustia, soggezione e schiavitù¹⁴; la loro miseria è meno idonea a ricevere la nobiltà del Creatore che le tenebre ad accogliere la luce¹⁵.

Oltre ad indicare una ragione ontologica ed immanente per scartare le creature in relazione all'unione, il Santo ce ne propone un'altra di natura piuttosto *pedagogica*: in Dio si trovano tutti questi valori in modo imparagonabile; non vale la pena soffermarsi sui valori particolari.

La ragione sta non tanto nel fatto di non progredire, ma nel fatto di non arrivare mai; anzi, seguendo la via dell'attaccamento ad esse, ci si allontana sempre di più, poiché nella natura dell'amo-

¹¹ I S 6, 3.

¹² I S 4, 3.

¹³ I S 4, 4.

¹⁴ I S 4, 6.

¹⁵ I S 4, 3.

re è, non solo rendere uguale, ma assoggettare l'amante alla cosa o alla persona amata. Da questo fatto, il Santo tira la conclusione: «...allorché l'anima ripone il suo affetto nelle cose create, si rende incapace della pura unione e della trasformazione in Dio »¹⁶.

d) *Le virtù teologali*. Sono proprio esse quelle che operano la purificazione, lo svuotamento, la purgazione, ecc. A causa di esse l'anima vive la « notte »: il contenuto di queste virtù teologali (« fides ex auditu », l'amore totale verso Dio e verso il prossimo, la speranza la quale trasferisce gli interessi dell'anima nell'al di là), è un qualcosa che appartiene essenzialmente a Dio, e perciò pone nella crisi l'opertre e lo stesso essere dell'anima^{16b}.

Art. 4°: IL RAPPORTO TRA LA « NOTTE » E LO « SVUOTAMENTO »

Possiamo constatare che un « doppio paradosso »¹⁷ caratterizza la dottrina del Santo. Esso viene espresso in termini di creatura-Creatore, sensuale-spirituale, visibile-invisibile, temporale-eterno, cibo del cielo puramente spirituale-cibo del senso puramente sensuale, nudità di Cristo-attaccamento a qualche cosa¹⁸; dissimile e non conforme a Dio-conforme e somigliante a Dio¹⁹; le vesti vecchie-le vesti nuove; l'antico modo umano di conoscere-nuovo amore di Dio in Dio; antichi affetti e gusti umani, antiche immagini e notizie-la nuova notizia e il nuovo « diletto abissale »; l'uomo vecchio, l'essere naturale-le nuove attitudini soprannaturali; il modo umano di operare dell'anima-il modo divino²⁰; sensuale-spirituale; animale-razionale; temporale, umano-celestiale e divino²¹; morte-vita²².

Lo svuotamento è un passaggio attraverso la notte in cui si verifica questo « doppio paradosso »:

«...annichilite e addormentate le potenze, le passioni, gli appetiti e le affezioni del mio spirito, con le quali sentivo e gustavo

¹⁶ 1 S 4, 3.4.

^{16b} Cfr. più avanti: B - *Al livello delle virtù teologali*.

¹⁷ Si tratta dell'osservazione di J. MARITAIN, *Distinguere per unire*. I gradi del Sapere, Morcelliana, Brescia, 1974., p. 416: «...doppio paradosso, quasi insostenibile, della condizione dell'uomo e delle opere di Dio, il senso della sproporzione risolta, del congiungersi degli estremi, dell'annientamento come condizione della sovrabbondanza, della morte come condizione dell'azione suprema. Il senso della Croce, di quella Croce in cui il mistero dell'Incarnazione si consuma ».

¹⁸ 1 S 6, 1.

¹⁹ 2 S 5, 4.

²⁰ 1 S 5, 7.

²¹ 3 S 26, 3.

²² F.V. 2, 33.

imperfettamente Dio, passai dal mio modo umano di operare a quello divino del Signore... il mio intelletto uscì fuori di sé, da umano diventando divino... la mia volontà uscì da sé facendosi divina... similmente la memoria ha cambiato le proprie apprensioni in quelle eterne di gloria; finalmente tutte le forze e gli affetti dell'anima, per mezzo di questa notte e purificazione dell'uomo vecchio, si rinnovano completamente con dilette di natura divina »²³.

Esso, come vediamo, comprende l'uomo *completo* « annichilando e addormentando » le potenze, le passioni, gli appetiti e le affezioni. Lo scopo dello svuotamento non è di « annientare » o « addormentare » la dinamica interiore dell'uomo, bensì indirizzarla al rinnovamento, integrazione dell'uomo. Questo appare chiaro dalle coincidenze tra le esigenze dello svuotamento e il suo compimento:

- l'uomo vecchio — l'uomo nuovo (1 S 5, 7 — 2 N 3, 3)
- l'antico modo umano di conoscere — sapienza di Dio con la quale si è unito l'intelletto umano (1 S 5, 7 — 2 N 0, 2)
- modo umano di operare — modo divino (1 S 5, 7 — 2 N 4, 2)
- potenze umane — potenze divine (1 S 5, 7 — 2 N 4, 2)
- abilità o le potenze naturali — soprannaturali (1 S 5, 7 — 2 N 4, 2)
- senso o sensuale — spirito o spirituale (1 S 6, 1 — 2 N 3, 3)
- bassezza o basso — altezza o alto (2 S 7, 3 — 2 N 22, 2)
- terrestre — celestiale (3 S 26, 3 — 2 N 3, 3).

Il libro SALITA-NOTTE presenta il cammino spirituale come una *notte continua* che « ...l'anima passa per giungere alla divina luce dell'unione perfetta di amore con Dio... »²⁴. E' evidente che si tratti più di un processo che di un « transito di frontiera », poiché si tratta di cambiamenti radicali nella vita spirituale dell'uomo. Se consideriamo le « contrarietà » (elencate nel 1 S 6, 1-2), e la necessità del loro superamento, sarà facile vedere quanto le diverse affezioni di cui parla il testo siano radicate nell'uomo e quanto sarà lungo il processo che lo porterà alla libertà della divina unione in cui sarà integrato.

a) *Il significato polivalente di « notte »*

Prima di tutto, la « notte » si presenta come un motivo letterario, in quanto la poesia e il libro del Santo portano il titolo di

²³ 2 N 4, 2.

²⁴ SALITA, Prologo 1.

« notte ». Anche se, apparentemente, questo fatto non ha un significato rilevante, a noi invece sembra che proprio il titolo dà una caratteristica molto profonda alla poesia e anche al libro della NOTTE. Questo fatto ci dice che l'elemento su cui si concentra tutto, è la « notte ».

Da questo momento, la « notte » cessa di essere un motivo letterario e passa ad essere un simbolo che condensa in sé tutta la traiettoria dell'opera SALITA-NOTTE, in cui l'uomo cerca e si sottopone ad uno svuotamento interiore sia della sua affettività che della sua conoscenza. Proprio per questo la « notte » diventa la base per tutta la spiegazione della traiettoria spirituale trattata nella SALITA-NOTTE.

Ma non è neanche il simbolo quello che risolve il pieno significato della « notte ». Ciò significa che essa passa ad essere la realtà più vera ed autentica di colui che ha avuto la grazia di essere chiamato ad addentrarsi in essa. In questo contesto, essa cambia il significato e si adatta alla situazione concreta del soggetto.

In questo contesto la « notte » include in sé un significato negativo e positivo, dipendentemente dalla cosa che è più attuale: purificazione-negazione-annientamento, etc., oppure il progredire del soggetto nel suo cammino verso la unione con Dio, aprendosi sempre di più all'intervento di Dio e lasciandosi trasformare da lui.

Considerata nel contesto realistico e sotto il prisma negativo, la « notte » diventa il vivere « all'oscuro »²⁵, « privazione di luce »²⁶. Ma il suo significato non si chiude qui, anzi, nel suo complesso, essa diventa totalmente positiva in quanto si *identifica con la fede*. La « notte » in quanto diventa la fede, diventa anche la « guida alla mèta sublime dell'unione »²⁷, per identificarsi poi con il « mezzo della unione » tra l'uomo e Dio²⁸.

Il testo del 2 S 4, 1-2., ci farà comprendere il rapporto tra la notte e la fede, e poi ci apparirà la natura molto complessa della notte sanjuanistica:

« Credo ormai di aver fatto un poco comprendere come la fede sia notte oscura per l'anima e come essa deve rimanere all'oscuro della propria luce, perché quella possa esserle di guida alla mèta sublime dell'unione. Tuttavia... conviene parlare... delle tenebre da cui l'anima deve lasciarsi avvolgere per entrare nell'abisso della fede... L'anima, per lasciarsi rettamente guidare dalla

²⁵ 1 S 1, 1.

²⁶ 1 S 3, 1; 2 S 1, 3.

²⁷ 2 S 4, 1. (sottolineato da noi).

²⁸ Cfr. 2 S 4, 1-2.

fede a questo stato (dell'unione), deve rimanere all'oscuro non solo secondo la parte che riguarda le cose create e temporali, che è quella inferiore e sensitiva, ...ma si deve anche accecare e ottenebrare secondo quella relativa a Dio e alle cose dello spirito, che è la parte superiore e razionale...

Per giungere alla trasformazione soprannaturale, (l'anima) deve oscurarsi e trascendere tutto quanto, di ordine sensitivo o razionale, compete alla natura... ».

La prima parte del testo mette in rilievo:

- l'identità tra la « notte » e la fede;
- l'essenza dello svuotamento: rimanere all'oscuro e lasciarsi guidare dalla fede
- lo scopo dello svuotamento: la mèta sublime dell'unione.

La seconda parte del testo concretizza il contenuto della prima parte, annunciando le « tenebre », cioè la « notte oscura », nel suo senso negativo: l'uomo deve restare all'oscuro completamente in relazione a tutto quello che l'uomo è, a ciò che lo circonda e che può comprendere, sia per mezzo dei sensi, sia per mezzo delle potenze spirituali. Da una parte, questa oscurità che è la notte, è la fede, ma dall'altra parte essa è la condizione « per entrare nell'abisso della fede ».

Questo fatto dell'ambiguità della « notte » e della fede, crediamo sia dovuta proprio alla complessità del significato e della ricchezza della « notte » sangiovannea: le tenebre, le negazioni, l'annichilamento, le purificazioni, etc., sono un lavoro che bisogna fare (quindi: la notte — condizione per entrare nella fede-notte), ma con questa « notte » non si cammina avanti; l'uomo sangiovanneo è colui che cammina, che va verso la mèta dell'unione, ed è per questo che in tale buio deve entrare la dimensione della fede; essa, con la sua luce supplirà all'oscurità della « propria luce » dell'uomo, e quindi diventa il sentiero verso la mèta. Questo coesistere del buio e della luce viene chiamato giustamente la « notte » e indica il suo più vero significato.

La « notte », invece, in quanto esprime la relazione purificativa dell'uomo, si presenta sotto i vari aspetti o « notti », dipendentemente dal soggetto-protagonista della notte, oppure da ciò che viene svuotato-purificato nella « notte ».

In relazione al soggetto-protagonista, abbiamo la notte attiva e la notte passiva. La notte attiva consiste nell'impegno dell'uomo a fare quanto gli è possibile per realizzare la purificazione. Quella invece passiva, consiste nel lasciarsi guidare da Dio e indica, soprat-

tutto, lo svuotamento che Dio stesso fa nell'anima, essendo l'uomo incapace di farlo²⁹.

In relazione al ruolo delle notti, o a ciò che viene purificato-svuotato, Giovanni della Croce parla dei sensi e dello spirito³⁰.

Ciò che bisogna sottolineare a proposito di queste divisioni della notte, è per noi il fatto che Giovanni della Croce niente lascia al caso. Sono ben evidenti i diversi ruoli delle notti, degli agenti principali e quello che deve essere svuotato. L'uomo e Dio si sono impegnati a portare avanti il processo della purificazione che riguarda l'uomo nella sua integrità e nel più profondo della sua psiché.

b) *Notte: svuotamento-illuminazione*

Il termine « notte » e la sua realtà polivalente nascondono in sé, in un modo o in un altro, tutti i significati con i quali si può indicare la realtà dello svuotamento sanjuanístico: in quanto « notte », essa è anche la purificazione, la negazione, la rinuncia, l'abnegazione, l'annientamento, la trasformazione, l'unione.

Questa osservazione crediamo sia valida per ogni termine appena menzionato, poiché la realtà dello svuotamento nel Santo, in qualunque modo essa venga espressa (positivo o negativo), sempre rappresenta in modo indissolubile tutte e due le realtà: quella positiva che porta avanti il processo della negazione, e quella negativa con la quale si dice che un qualcosa deve essere negato o meglio trasformato³¹.

Nella sua complessità, dunque, la notte indica purificazione, il vuoto, l'illuminazione, la trasformazione; oppure lo stato d'animo: aridità, serenità, felicità, etc.

Nonostante questa sua unità di fondo, possiamo notare come certe espressioni indicano diversi aspetti della notte:

— in quanto *negazione*, la notte sottolinea la purificazione, lo

²⁹ Per quanto riguarda la *notte attiva*, si vedano i testi: 1 S 13, 1; 2 S 6, 2; 1 S 2, 1-3; 1 S 3, 1; 2 S 22, 17; 1 S 1, 2,3; 2 S 1, 2.

Per quella *passiva*: 1 N 1-7; 2 N 5-6; 1 N 8, 1-3; 1 N 17, 6; 1 N 12, 7; 2 N 2; 2 N 3, 2-3.

³⁰ Si vedano i testi della nota precedente.

³¹ Cfr. 2 N 24, 4., dove si dice che non si può giungere all'unione senza una grande purezza, la quale non si acquista senza una grande nudità... e senza una viva mortificazione...; si aggiunge anche che chi cerca l'Amato deve cercarlo con ansie d'amore.

spogliamento, il vuoto che i sensi e le potenze devono passare per prepararsi alla trasformazione³²;

- i sensi vengono purificati nell'*aridità* dovuta all'assenza del gusto nelle cose naturali e soprannaturali;
- le potenze si svuoteranno nel *vuoto* delle loro apprensioni;
- lo spirito passerà la più profonda *oscurità* della notte:

« ...contemplazione oscura... fa nascere nell'anima il sentimento dell'estrema e intima povertà...; (l'anima) sente in sé un profondo vuoto e una grande povertà circa i tre generi di beni (temporali, naturali, spirituali, e) lasciata arida, vuota e nelle tenebre... »³³.

Mentre il « vuoto » indica più frequentemente la purificazione attiva delle facoltà, la « tenebra » indica la profonda oscurità nella quale Dio pone l'uomo per svuotarlo dalla radice del male, dalle imperfezioni abituali o attuali rimaste ancora nella sostanza dell'anima. Così, l'aridità e il vuoto sono generalmente prodotti dall'assenza di tutto il creato naturale o soprannaturale; le tenebre, invece, sono prodotte dalla *presenza* illuminativa di Dio³⁴.

A causa di questo, nota Henri SANSON, la notte sanjuanistica è la negazione, ma in due sensi diversi:

- essa è la notte a causa della *privazione*³⁵;
- ma anche a causa dell'*abbondanza dei beni* che si possiedono³⁶.

Perciò, la notte intesa come *aridità-vuoto*, è la privazione di tutto il sensibile, conoscitivo, possessivo e volitivo; intesa, invece, come *tenebre*, essa è l'illuminazione, la luce oscura, nube luminosa, raggio di tenebre, contemplazione oscura³⁷.

In qualunque modo la « notte » venga concepita, essa sempre appare come una purificazione che nega-illuminando e illumina-negando. Questa sua bipolarità è un forte segno della presenza di Dio nell'uomo durante il suo cammino di svuotamento attraverso le notti. A causa di questo, possiamo dire che ad ogni stato di purificazione-aridità, corrisponde uno stato di contemplazione-serenità. Si tratta di uno stato mistico, il quale è sempre ambivalente:

³² Cfr. F.V. 1, 24.

³³ 2 N 6, 4.

³⁴ Cfr. 2 N 6, 4: « Il quarto genere di sofferenza è generata nell'anima da un'altra eccellente proprietà della *contemplazione oscura* » — la quale non è altro che la presenza di Dio per mezzo della fede teologale.

³⁵ 1 S 3, 1.

³⁶ 1 S 3, 4.

³⁷ Cfr. H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Ed. Rialp, Madrid, 1962, p. 346.

dal giorno naturale si passa alla notte. La prima parte della notte è il « crepuscolo », caratterizzato dalla contemplazione serena; da questa si passa alla contemplazione tenebrosa; poi si va alla contemplazione illuminativa; e finalmente alla contemplazione unitiva³⁸.

Per quanto riguarda la fisionomia delle notti nei diversi libri di Giovanni della Croce, possiamo constatare le seguenti variazioni:

- *Salita* insiste sul compito, ma anche sulla fortuna di « uscire », rinunciare, allontanare, mortificare il gusto e gli appetiti³⁹;
- *Notte* presenta la portata e la profondità della purificazione-svuotamento, provocata e portata avanti da Dio stesso lungo il processo del cammino verso l'unione con Dio. Il massimo peso si dà alle virtù teologali, e soprattutto all'amore⁴⁰;
- *Cantico* si preoccupa maggiormente della notte-alba: è una notte calma, un sonno spirituale, una notte pacifica, luce mattinale della conoscenza soprannaturale di Dio, la luce divina che fa un effetto straordinario sull'uomo finalmente uscito dal buio lungo e penoso; il suo stato è come di colui che « dopo un lungo sonno apre gli occhi alla luce inattesa »⁴¹.

Questa notte appare, dunque, molto serena. In essa Dio e l'uomo si trovano di fronte, senza alcuna nube della conoscenza o dei sensi; la loro relazione è « intendere senza intendere... priva di immagini »⁴². Ciò che si dice della traiettoria o itinerario del CANTICO che esso tratta « direttamente dell'esercizio d'amore tra l'anima e Cristo suo Sposo »⁴³, e che questo tratto d'amore è diviso in tre tappe: « ansie d'amore, unione d'amore, amore immerso nella gloria »⁴⁴, noi, senza alcuna difficoltà di contenuto, lo applichiamo alla traiettoria della notte sanjuanistica, perché essa è fondamentale la dinamica vitale di oscurità e luce, di sofferenza e serenità, di svuotamento e il riempirsi, di assenza e presenza, di ansie e godimento.

³⁸ Questa ambivalenza della notte e dello stato mistico si può constatare dai testi di Giovanni della Croce:

— notte dei sensi: 1 N 1-7 = purific.; 1 N 11 = serenità.

— notte d. spirito: 2 N 2, 1.2 = purific.; 2 N 5, 1.4 = serenità.

³⁹ Si vedano i testi: 1 S 3, 2; Il poema « Notte », 1 strofa.

⁴⁰ Cfr. 2 N 5, 1; 2 N 2, 5.

⁴¹ C 14/15, 21-24.

⁴² C 39, 12.

⁴³ EULOGIO DE LA V.C., *La antropologia sanjuanista*, in « Monte Carmelo » 69 (1961), p. 50.

⁴⁴ F. RUIZ SALVADOR, *S. Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema*, Ed. Teresianum, Roma, 1973., p. 277.

Man mano che la notte avanza, progredisce anche lo schiarimento-illuminazione; si crea la serenità e simpatia. Per questo, Giovanni della Croce si rivolgerà alla notte come ad una amica personificata: « Notte, che mi hai guidato! »⁴⁵.

Nel cammino essa si identifica con la fede, con l'amore e con la speranza. Da qui deriva la sua forza dinamica di portare il cammino dello spirito fino alla cima del monte mistico. Il sentimento provocato da questo cammino sono la gioia e la felicità, che spunta nel grido: « O notte felice »⁴⁶, « O notte che hai congiunto l'Amato con l'amata, l'amata nell'Amato trasformata »⁴⁷. Una tale notte viene accettata come un dono, una grazia particolare, perché in essa e con essa si realizza il massimo: l'unione con Dio, il compimento integrale dell'uomo.

Considerata, dunque, nella sua integrità, la notte di Giovanni della Croce diventa l'esperienza del mistero della morte e della risurrezione di Cristo⁴⁸: per questo, essa è la morte e la vita, assenza e presenza, aridità e fuoco, tenebre e luce, tormento e gioia, la più forte affermazione della trascendenza di Dio ma anche della sua presenza, il più duro svuotamento interiore e il massimo trasformarsi e unirsi con Dio. La sua traiettoria parte dal « todo » del gusto degli appetiti, delle apprensioni chiare e distinte, attraverso il « nada » di tutto questo, per arrivare di nuovo al « todo » del gusto e delle apprensioni nei nuovi valori trasformati da Dio in Dio.

Art. 5°: LA GRADUALITÀ DEL PROCESSO DI SVUOTAMENTO

Con il termine di « gradualità » intendiamo dire un penetrare non di colpo, ma seguendo le tappe, nel più profondo dello spirito; specificato, poi, in termini di cammino spirituale, esso indica un progressivo cammino dei rapporti interpersonali tra Dio e l'uomo.

Se consideriamo la gradualità sotto l'aspetto di penetrazione dello spirito, allora possiamo trattarla sotto il prisma di sentieri di notte o « sentieri dei nulla », o « processo evolutivo »⁴⁹; considerata invece dal punto di vista dei rapporti interpersonali, essa diventa la traiettoria che si percorre dalla meditazione fino alla contempla-

⁴⁵ Il poema « Notte », strofa 5.

⁴⁶ Il poema « Notte », strofa 3.

⁴⁷ *Ibid.*, strofa 5.

⁴⁸ H. SANSON, op. c., pp. 303-305, giustamente sottolinea la dimensione cristocentrica della notte sanjuanista.

⁴⁹ Cfr. F. RUIZ SALVADOR, o. c., pp. 474-506; 543-598.

zione, oppure, espressa in termini classici: principianti, proficienti e perfetti⁵⁰.

Noi consideriamo la gradualità del processo di svuotamento piuttosto nei termini personalistici: un'evolversi dell'esistenza umana, un'intensificarsi dei rapporti interpersonali in cui il ruolo predominante avrà il dinamismo dei sensi e delle potenze operative in relazione alle virtù teologali. Proprio a causa di questa tensione, il progressivo evolversi dell'esistenza sarà in continuo movimento durante il quale si potranno notare delle crisi di crescita, ma anche delle stagioni calme e ben determinate, come per es. quelle dei principianti, proficienti e perfetti.

In questa prospettiva, la gradualità dev'essere vista in relazione ad un valore estremamente importante e finale: l'unione con Dio. Questa relazione si manifesta come un anelito verso l'eschaton, e nella gradualità dello svuotamento si fa sentire in veste di amore che non si ferma mai:

« L'amore che non sta mai ozioso, ma in continuo movimento come la fiamma, getta sempre lingue di fuoco qua e là; l'amore il cui ufficio è quello di ferire per innamorare e generare diletto, presente nell'anima quale viva fiamma, lancia verso di lei i suoi dardi come vampe tenerissime di delicato amore... »⁵¹.

1. *Il filo fondamentale della gradualità*

Seguendo le indicazioni del 1 S 13, 11., sembra assai possibile puntualizzare il filo fondamentale e continuamente presente in tutta la gradualità del processo di svuotamento:

« Per giungere a gustare tutto,
non cercare il gusto in niente ».

— Incominciando col « gusto », sembra che Giovanni della Croce abbia voluto sottolineare che il processo di svuotamento si svolgerà continuamente sulla linea dell'*affetto*, e soprattutto nella sua dimensione sensitiva nella quale, a causa degli appetiti, la volontà partecipa abbondantemente. Inoltre, individuando l'affettività come *valore* di grande importanza nella crescita interiore, Giovanni

⁵⁰ Questi termini, come anche la via conseguente, non sono completi se vengono esclusi i cosiddetti « intervalli » che si danno tra uno stato e l'altro. Gli intervalli, in quanto sono crisi e ricerca, occupano un ruolo di grande importanza nel sistema del Santo. F. RUIZ SALVADOR tratta di questo nell'o. c., pp. 543-565.

⁵¹ F. V. 1, 8.

della Croce indirizza la nostra analisi di svuotamento in un senso di ricerca degli elementi favorevoli ad una maturazione psicologica e religiosa del soggetto. Facendo questo, egli pone l'accento *sull'atteggiamento* con cui si accede ai valori, e non più sulla loro abbondanza o mancanza ⁵².

L'attaccamento-affetto è, dunque, un filo continuo di tutto il processo e si riferisce sia ai sensi che alle potenze spirituali:

« non cercare il *gusto* in niente...
 non *voler possedere* niente...
 non *voler essere* niente...
 non *cercare di sapere* qualche cosa in niente... » ⁵³.

— Un'altra dimensione o il filo fondamentale nella valorizzazione del processo di svuotamento è la *motivazione* che lo fa iniziare e portare a compimento.

Sarebbe sbagliato affermare che per Giovanni della Croce la cosa principale sia il fermarsi sulla negazione dell'attaccamento ai valori. Con una tale proposta non si incomincia e ancora di meno si termina un cammino così serio come è il suo. Il testo del 1 S 13, 11 porta la vera motivazione per cui vale la pena di negare l'attaccamento affettivo ai valori particolari: « Per giungere a gustare tutto » ⁵⁴.

In termini teologico-mistici, questa motivazione si chiama la trasformazione in Dio:

« ...allorché l'anima ripone il suo affetto nelle cose create, si rende incapace della pura unione e della trasformazione in Dio... » ⁵⁵.

Questa motivazione, la trasformazione in Dio o pura unione, viene specificata da Giovanni come la « trasformazione *amorosa* ».

⁵² Nel 1 S 3, 4, adducendo l'esempio di Davide (Sal. 87, 16), Giovanni conclude: « ...quantunque di fatto fosse ricco, perché la sua *volontà non era attaccata* alla ricchezza, ciò che equivale ad essere veramente povero... ».

⁵³ Cfr. 1 S 13, 11.

⁵⁴ Poniamo l'accento sulla frase intera:

« *per giungere* » — significa che il processo di svuotamento è un cammino verso un qualcosa a cui bisogna giungere. C'è una mèta; essa è raggiungibile, ma deve esserci una tale intenzione e presa di posizione.

« *a gustare* » — significa che la dimensione fondamentale dell'uomo, espressa in termine « affetto-gusto », non viene negata nel senso del suo annientamento. Ciò che accade è la sua trasformazione: lo spostamento dell'attaccamento dal valore particolare al Dio personale delle virtù teologali.

« *tutto* » — è il termine a cui si giunge dopo un cammino di sempre. E' la mèta del gusto e dell'attaccamento. Qui non ci sono limiti. Il « tutto » però, sta in opposizione ai valori particolari che bisogna non solo sorpassare, bensì purificare fino al punto che essi diventino la trasparenza del Tutto a cui si tende.

⁵⁵ 1 S 3, 3.

Ciò significa che la forza trasformatrice è l'amore, poiché esso « rende uguale » e crea « somiglianza »⁵⁶. L'aggettivo « amorosa » specifica il livello più che la natura del cambiamento: tutto accade nell'amore. Dove va l'amore, là ci sarà la mèta; quale intensità avrà l'amore, tale intensità avrà la trasformazione.

2. *Realizzazione graduale*

La cornice esistenziale del processo di svuotamento è tanto largo, quanto è grande la capacità dell'uomo di vivere la vita in tutta la sua complessità a livello di un essere che ama, conosce, apprende, sente e agisce.

Il processo di svuotamento è l'evoluzione esistenziale e si svolge nel più profondo dell'anima in quanto sostanza unificante di tutte le capacità, operazioni, iniziative.

La gradualità dunque, dovrà riferirsi sia a quello che l'uomo è, sia a quello che deve progredire purificandosi: camminare, cioè, da un estremo all'altro al livello del soggetto e del contenuto di todo-nada-todo.

A - *Al livello della meditazione*

a) *la vita dei sensi*

Il primo grado dello svuotamento versa intorno ai sensi e, sul piano religioso, coincide coll'inizio di una vita spirituale. Questa fase è caratterizzata da un impegno forte da parte dell'uomo di *entrare* nella notte, e per questo non ha l'impronta di qualcosa di duraturo nel sistema sanjuanistico⁵⁷.

La prospettiva di Giovanni della Croce, quando si tratta dei sensi e la loro applicazione nei rapporti con Dio, viene determinata dalle varie cause dovute alla pedagogia di Dio da una parte e dal-

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ L'opinione di J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931, pp. 377-387, è che nel sistema di Giovanni della Croce non c'è posto per gli « inizianti » della vita spirituale, ma di vita mistica. F. RUIZ SALVADOR, o.c., p. 579, distingue invece l'inizio di vita spirituale intesa come *contemplazione mistica* e come la notte sotto l'aspetto *ascetico*. Nel primo caso i cosiddetti « principianti » trovano un posto determinato nel sistema del Santo, nel senso che c'è tutto un lavoro da fare prima di entrare nella notte di contemplazione mistica; nel secondo caso, invece, non trovano posto se lo prendiamo come un inizio di vita ascetica elaborata dal punto di vista positivo e integrale.

l'abilità dell'uomo sensuale a ricevere certi contenuti dall'altra parte.

A questo punto non si può dimenticare neanche la ragione ontologica che sta come la pietra fondamentale per indicare l'inadeguatezza dei sensi in relazione al raggiungimento di Dio: si tratta della differenza a livello dell'essere tra l'uomo e Dio, tra la limitatezza e temporaneità dell'uno, e la trascendenza e l'eternità dell'altro.

Il testo 2 N 1, 2., chiaramente presenta la pedagogia di Dio verso l'uomo, e soprattutto il modo di trattarlo nella fase dello svuotamento dei sensi e la presenza dei gusti:

« ...Dio, quale madre amorosa, si comporta... con l'anima appena l'ha rigenerata con novello calore nel servizio di Dio: le fa trovare senza alcuna sua fatica il dolce e saporoso latte spirituale in tutte le cose divine e un grande gusto negli esercizi devoti, poiché il Signore porge a lei il suo petto amoroso come a un tenero bambino ».

Subito dopo, ed egli ci tiene a precisare, che questo livello di vita spirituale comporta « molta fiacchezza e imperfezione »; in altre parole: si tratta di una fase che bisogna passare e per questo non solo viene tollerata, ma è necessaria per entrare nella fase ulteriore in cui saranno « abituati alla virtù degli esercizi di una dura lotta, dove acquisteranno « gli abiti vigorosi ». Per ora bisogna accontentarsi coll'assioma: « ciascuno agisce in conformità dell'abito di perfezione che possiede »⁵⁸. Egli dunque, pur stimando la vita dei sensi — perché una tappa necessaria nel cammino — non ha nessuna intenzione di persuaderci, nonostante i sapori e i gusti spirituali nei quali i sensi si stanno inebriando, che è desiderabile o doveroso fermarsi a questo livello. Anzi, la sua prospettiva radicale è totalmente diversa:

« Vorrei persuadere gli spirituali che tale via (all'unione), non consiste nella molteplicità delle meditazioni, delle pratiche e dei gusti... Infatti in nessun modo si progredisce se non con l'imitare Cristo... »⁵⁹.

Sarà proprio questa impostazione cristocentrica del cammino che richiederà anche un'atteggiamento adeguato e un giudizio globale nei confronti della vita dei sensi: sono necessari, sì, ma non bisogna fermarsi su di essi⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. 2 N 1, 3.

⁵⁹ 2 S 7, 8.

⁶⁰ A questo punto F. RUIZ SALVADOR, o.c., p. 576, esprime un suo giudizio sull'atteggiamento di Giovanni della Croce di fronte ai sensi: « ...giudica il senso

Per delineare la fase di vita spirituale a livello dei sensi, Giovanni usa l'immagine del vino nuovo che sta fermentando e antico che si è ormai stabilito⁶¹. Il testo citato fornisce i seguenti elementi: in questo grado della vita spirituale è necessari accettare la situazione attuale in cui l'iniziante si trova; inoltre, aver presente che il processo della fermentazione è necessario, purché si stabilisca a tempo opportuno. Così, la fermentazione in atto è il processo del perfezionamento del vino nuovo fino a raggiungere l'ebollizione « perfetta in cui queste ansie amorose (dei sensi) non si placano ».

Si tratta di un'impostazione molto realistica dell'avviarsi sul cammino ulteriore. Da una parte esiste uno sforzo di dimostrare in mille modi l'attaccamento a Dio facendo sacrifici, pregando ininterrottamente, facendo le penitenze, godendone i frutti; dall'altra parte vediamo che anche Dio si comporta benevolmente verso questo atteggiamento, dando la grazia, accarezzando gli iniziati, portandoli nelle sue braccia⁶².

La traiettoria finora percorsa dai sensi appare assai serena, allettante e dà l'impressione che il cammino può anche fermarsi a questo punto. Il testo del 2 S 7, 5., però, corregge questa prima visione esprimendo un giudizio molto reale sul valore della vita dei sensi:

« Oh vi fosse qualcuno capace di far intendere, praticare e gustare alle persone spirituali il senso del consiglio di rinunciare a noi stessi dato da Nostro Signore affinché queste comprendano quanto il modo di comportarsi in questo cammino sia diverso da quello che maggior parte di loro credono ».

E' evidente che nel testo bisogna leggere un invito ad accostarsi alla notte, al ripensamento di tutto ciò che si è fatto in relazione al punto d'arrivo finale dell'unione.

b) *Lo svuotamento attraverso la meditazione*

Più che trattare della meditazione in se stessa, ci soffermeremo sullo svuotamento che accade durante il periodo in cui la medita-

guardandolo sotto la prospettiva di chi abbisogna di *stimolanti* per abbandonarlo e superarlo... (usandone) i tratti denotanti inferiorità e limitazione, diminuendone il prestigio, strappa la voglia di attaccarvi a coloro che lo hanno lasciato o sono sul punto di lasciarlo ».

⁶¹ C 25, 9-10. La traduzione di F. RUIZ SALVADOR, che sembra in alcuni punti migliore di quella del P. FERDINANDO, si può vedere nell'o. c., p. 578.

⁶² 1 N 1, 2.

zione gioca ruolo di grande importanza aiutando lo spostamento di valori, sia a livello del soggetto sia a livello di contenuto, verso la profondità dell'essere e quindi anche di operare:

« ...Dio innalza l'anima di grado in grado fino a quello più interiore... — a questo l'anima non può arrivare che progressivamente — E così a man mano che si avvicina allo spirito circa il tratto con Dio, l'anima si spoglia e si svuota delle vie del senso, che sono quelle del discorso e della meditazione immaginaria... »⁶³.

La traiettoria dell'avanzare verso l'interiorità, il nostro Autore la divide in tre tappe consecutive:

La tappa di meditazione intensiva; il passaggio alla contemplazione iniziale; dialogo senza veli — contemplazione pura.

Meditazione intensiva

Giovanni della Croce non si è occupato di sviluppare la dottrina sulla meditazione; ciononostante, egli offre gli elementi sufficienti per rintracciarne le linee più importanti: essa è un lavoro dei sensi e della conoscenza insieme.

I sensi hanno il compito di fornire il « materiale » attraverso l'immaginazione; e la conoscenza di penetrare al di sotto della « corteccia » ragionando e cercando il vero contenuto che potrà utilizzare a scopo di rafforzare il rapporto con Dio.

Il processo della meditazione del Santo, non finisce col riflettere e ragionare. L'anima è invitata ad « emettere gli atti interiori »⁶⁴. Ciò significa che la meditazione deve spostarsi un pò più « in basso » e non fermarsi a livello della conoscenza; essa cioè, deve essere interiorizzata nel senso che il suo processo tocchi il cuore-affetto e si senta il « gusto sensibile nelle cose dello spirito ».

Per lui, dunque, appare molto importante la dimensione dell'affetto. Ma badiamo bene al testo per non cadere nella trappola: bisogna approfittare del gusto *sensibile* nelle cose *dello spirito*. Notiamo che d'una parte si « legalizza » il gusto sensibile, poiché il

⁶³ 2 S 17, 3-5. Per far vedere una visione generale del processo di svuotamento, puntualizziamo le idee centrali del testo: nel cammino verso la trasformazione, Dio deve rispettare l'ordine che ha dato alla natura umana; il progredire si riferisce all'intensità dei rapporti con Dio; nello stesso tempo include lo svuotamento delle vie del senso, alle quali appartiene anche la meditazione e il discorso.

⁶⁴ F. V. 3, 32.

livello *attuale* della vita spirituale lo richiede; d'altra parte però, questo si permette solo « nelle cose dello spirito ». La precisazione di Giovanni della Croce è molto importante, perché significa che un passo in avanti si sta facendo. Un gusto sensibile è necessario in vista dell'ulteriore cammino, affinché l'appetito nutrito nelle cose dello spirito si distacchi dal gusto dei beni materiali. Qui accade un cambiamento radicale, ed è essenzialmente al livello di contenuto: passare dal materiale allo spirituale. Per quanto riguarda la psiche, il cambiamento si verifica sul piano dell'affetto: tutto dipende dal fatto che l'appetito sia talmente « viziato » (dal gusto sensibile nello spirituale), da poter abbandonare i gusti sensibili nelle cose del mondo.

Così risulta che la meditazione di Giovanni della Croce si estende ad un campo molto più largo di quanto in genere ci si pensa limitandola all'attività della conoscenza e degli atti discorsivi. La dimensione interiore, « affettiva » della sua meditazione è soprattutto caratteristica dello stato e della tappa dei cosiddetti « principianti ».

Questo passo in avanti, fatto nello spostamento dell'affettività, dal materiale allo spirituale, può giustificare il ruolo non secondario della meditazione nel sistema sanjuanistico.

Nello stesso tempo, ci troviamo di fronte al più grande svuotamento che accade in questa prima tappa, a livello cioè dei sensi in materia del rapporto con Dio. Senza questo passo non sarebbe possibile nessun altro sviluppo né progresso verso la contemplazione — in quanto questa richiede una disposizione interiore di vuoto, e non in quanto essa è dono di Dio.

Questo processo di svuotamento durerà fino al momento in cui si verificherà l'impossibilità di non poter meditare più, e si passa dalla meditazione alla contemplazione.

Il passaggio alla contemplazione iniziale

In questa fase dello svuotamento il senso e gli appetiti si dispongono a Dio, e l'attività principale si trasferisce all'esercizio dello spirito:

« ...cessati gli atti discorsivi e la riflessione, i gusti e i fervori sensibili del passato, l'anima non può più discorrere come prima, né trovare alcun appoggio per il senso, poiché esso rimane nell'aridità, in quanto che i doni vengono dati allo spirito che non può cadere sotto il senso »⁶⁵.

⁶⁵ F.V. 3, 32.

La seconda fase di svuotamento si verifica al livello di *soggetto* e di *contenuto*. Il soggetto operante diventa Dio, ma pur sempre ha bisogno dell'uomo, se non per altro, allora almeno per *ricevere* il dono di Dio:

« In questo stato Dio è già l'agente e l'anima la paziente; ella si comporta solo come colui che riceve... e Dio come colui che dà ed agisce in lei »⁶⁶.

Dobbiamo ricordare che non si è ancora entrati nella notte dello spirito; la purificazione si svolge ancora sul piano dei sensi. A causa di questo anche nella seconda tappa di purificazione viene riconosciuta l'attualità dei sensi, benché con un ruolo cambiato in confronto con la prima fase: mentre nella prima tappa i sensi erano i « protagonisti » del processo, nella seconda invece essi « partecipano » in esso:

A queste comunicazioni (visioni immaginarie, apprensioni spirituali, etc.), « partecipa anche la parte inferiore »⁶⁷, cioè i sensi, e parteciperanno finché non saranno spogliati perfettamente nella notte oscura della fede; « il modo di agire dei proficienti (è il periodo di passaggio alla contemplazione iniziale), con il Signore è ancora molto imperfetto e naturale, perché non hanno purificato e illuminato l'oro dello spirito »⁶⁸.

Considerando la meditazione come caratteristica della fase iniziale, si potrebbe pensare che essa non viene attualizzata nella seconda fase. Invece, vediamo il prolungarsi del discorso su di essa anche nella seconda tappa. E' vero che ora la meditazione non costituisce la « schiena » del cammino da parte del soggetto, ma nonostante essa è tuttora attuale:

« ...non è mio intento di proibire a coloro che cominciano ad avere questa notizia amorosa (notizia soprannaturale di contemplazione), di *servirsi ancora della meditazione*... anzi, a principio... essi *dovranno* giovare del discorso fino al momento in cui non ne avranno acquistato l'abito sotto un certo riguardo perfetto... »⁶⁹.

Perciò, la seconda fase appare come un continuo *alternarsi* della meditazione e della contemplazione iniziale. La differenza, dunque, tra il cammino della prima e la seconda fase, in relazione allo svuotamento dei sensi nel loro rapporto con Dio, sta principalmente

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ 2 N 2, 5.

⁶⁸ Cfr. 2 N 3, 3.

⁶⁹ 2 S 15, 1.

nel fatto che persone nella seconda fase « incominciano ad essere favoriti (—e) da Dio in questa notizia soprannaturale di contemplazione »⁷⁰, nella prima invece, esse si fermano sulla meditazione, in quanto essa è il modo di dialogare con Dio più adeguato alla vita dei sensi, senza aver la possibilità di gustare i sapori della contemplazione.

Mentre nella prima fase, la meditazione costituiva la « schiena dorsale » del cammino, nella seconda non lo è più. Anzi, essa viene messa in questione se la consideriamo come un modo permanente di rapporto con Dio. Perciò, Giovanni della Croce ora pone la meditazione sullo stesso piano su cui aveva posto il gusto nelle cose sensibili e spirituali durante la prima tappa dello svuotamento dei sensi. La ragione potrebbe essere la seguente: né i gusti, né la meditazione rappresentano i valori definitivi dello spirito che cammina nella fede della contemplazione. Ciononostante, egli è favorevole alla loro presenza, ciascuno però nella propria fase del cammino. Altrimenti si rischia di nuotare senza l'acqua, cioè di portare avanti un processo di cammino a livello teorico, perdendo di vista il terreno *concreto* dove si costruisce l'edificio dello spirito: la situazione dell'uomo e la volontà di Dio nei suoi riguardi.

Tornando al problema del cambiamento di ruolo del soggetto nella seconda fase dello svuotamento, pare che possiamo affermare che questo cambiamento non sta nello svuotarsi dalle iniziative responsabili per quanto gli appartiene. Soprattutto bisogna sottolineare che il frutto dello svuotamento del soggetto sta nella sua capacità di *accettare* l'iniziativa molto più profonda e proveniente da Dio. Accettare questa significa portare il discorso ad un livello più interiore; dai sensi allo spirito, *negando* ai primi la competenza autorevole nell'accettare i nuovi valori della contemplazione, e affermando sempre più le esigenze dello spirito. D'ora in poi allo spirito appartiene la competenza di accettare e portare il cammino, servendosi dei valori appropriati alle potenze dell'intelletto, della memoria e della volontà sottoponendo il loro svuotamento alle virtù teologali della fede, della speranza e della carità.

A livello del *contenuto* accade un simile cambiamento. Esso è una conseguenza dello svuotamento avvenuto nel soggetto e nelle sue potenze operative.

Al posto di gusti sensibili e dell'affetto nelle cose materiali e spirituali — è un modo specifico di vivere la vita dei sensi — si

⁷⁰ *Idem.*

mette la meditazione; ora, invece, la stessa meditazione lascia sempre più posto alla contemplazione, nella quale le devozioni, le mortificazioni, le penitenze e gli esercizi piuttosto esterni, perdono sempre più il loro terreno consistente. Al loro posto sta entrando un contenuto nuovo che esige anche un nuovo livello di conoscenza, di amore, di possesso e di gusto. Questa novità consisterà soprattutto nella negazione di atti particolari — da qualunque potenza essi provengano — come determinanti del rapporto con Dio.

Questo svuotamento dell'anima non è altro che un'esperienza immediata e amorosa di Dio; essa si compie nel momento in cui lo spirito si trova nella condizione di povertà interiore riguardo le operazioni sensitive e gli atti particolari. Ciò che prevale in questa fase di svuotamento, è un *aspirare* all'amore di Dio che spinge la persona allo svuotamento *affettivo* di tutto il creato, ma anche a quello *effettivo* che si verifica con il vuoto nell'immaginazione e nella fantasia⁷¹; esso si manifesta nel disgusto per la meditazione e nell'attrazione alla contemplazione, fatto che Henri Sanson attribuisce all'opera « dell'angustia dell'amore ». Questo è il momento in cui viene provocato il passaggio allo stato dell'unione⁷².

* * *

« Egli (Dio) si comunica all'anima non sotto i veli di visioni immaginarie o di figure, ma apertamente, cioè nella nuda e pura sua essenza... unendosi per amore con la vuota e pura essenza dell'anima... »⁷³.

La fase di cui parliamo abbraccia non solo la vita dei sensi ormai purificati, ma anche la vita dello spirito con le potenze completamente svuotate. Ci troviamo di fronte alla persona integrale, rinnovata. In quanto tale, la terza fase presuppone tre momenti decisivi dello svuotamento:

— *l'abbandono del proprio cammino*: l'uso dei sensi interni e esterni, delle potenze dello spirito, tutte le specie dei beni⁷⁴, in quanto gli oggetti particolari delle « apprensioni particolari »;

— *liberazione del proprio modo di agire*: superamento degli atti particolari emessi dalle potenze dello spirito e dai sensi, in quanto queste forze tendono di creare e determinare il rapporto con Dio

⁷¹ Cfr. H. SANSON, o.c., p. 358.

⁷² 1 S 1, 3.

⁷³ 2 S 16, 9.

⁷⁴ Cfr. 3 S 18-45.

in base a ciò che esse apprendono in un modo limitato e alle volte anche falso;

— *entrata in ciò che non ha modo*: si tratta dell'assoluta povertà di spirito quale frutto della situazione in cui l'anima è uscita « interiormente ed esteriormente dai limiti della sua natura »; essa non avendo niente, possiede tutto⁷⁵.

B - Al livello delle virtù teologali

a) La conoscenza — fede

Il problema della conoscenza nelle opere di Giovanni della Croce ha suscitato diverse prese di posizione da parte degli studiosi⁷⁶. Non soffermandoci esplicitamente sulla questione, accenneremo almeno i punti che crediamo fondamentali a tale proposito. Per quanto riguarda il nostro tema, tenteremo di puntualizzare, almeno in concetti-chiave, il pensiero di Giovanni cercando di vedere la natura e i limiti della conoscenza.

La conoscenza per Giovanni della Croce appartiene alla sfera spirituale dell'uomo, ed è l'operazione dell'intelletto. L'intelletto, con la volontà e la memoria, determina la fisionomia operativa dello « spirito-anima ». Considerata nel suo meccanismo operativo, la troviamo in uno stretto rapporto con le operazioni sensitive, poiché senza di esse l'anima, e conseguentemente la conoscenza, resta nel buio; anzi, l'intelletto per natura sua non può conoscere se non ciò che gli viene comunicato dai sensi⁷⁷. Oltre il legame con i sensi, la conoscenza si trova in un rapporto interdipendente anche con le operazioni delle altre due potenze spirituali: volontà e memoria⁷⁸.

Ponendo la conoscenza in rapporto immediato con le operazioni sensitive, Giovanni della Croce determina con questo anche l'oggetto proprio della conoscenza, l'oggetto che « di per sé » non oltrepassa l'ambito del naturale. Proprio per questo egli dirà che la capacità intellettiva ha « di per sé », come oggetto « solo la scienza naturale ».

⁷⁵ Cfr. 2 S 4, 5.

⁷⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguere per unire*, pp. 306-310; 363-409, etc.

J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, pp. 454.600-613 s.

P. NICOTRA, *L'uomo alla ricerca di Dio*. Il pensiero di S. Giovanni della Croce, Roma, 1970, pp. 113 ss.

⁷⁷ Cfr. 1 S 3, 1; 2 S 3, 2.

⁷⁸ 3 S 3, 1.

Per far vedere la necessità della purificazione della conoscenza, Giovanni pone in confronto l'oggetto della conoscenza e l'oggetto della fede. La differenza principale che risulta dal confronto, è la trascendenza delle verità della fede, le quali oltrepassano le capacità sensitive e spirituali:

« ...le verità mai vedute e comprese da noi né in sé, né per analogia in altre che non esistono ». La via per conoscerle è « il mezzo dell'udito, credendo a quanto essa (fede) ci insegna, sottomettendo a lei e accecando la nostra luce naturale »⁷⁹.

Il problema che riguarda la conoscenza nel suo rapporto con la fede, non deve essere posto tanto sul *valore* della conoscenza in sé, poiché questa, anche se insufficiente allo scopo dell'unione, mantiene la sua validità. Esso invece deve essere posto sull'*attaccamento* dell'uomo al risultato di questa conoscenza, ritenendolo sufficiente per l'unione⁸⁰. Nel senso dell'attaccamento Giovanni della Croce è categorico:

« ...nessuna cosa creata e pensata può servire all'intelletto per unirsi al Signore... e tutto ciò che questa facoltà può raggiungere, qualora vi si attacchi, gli servirà piuttosto d'impedimento »⁸¹.

— *conoscenza naturale*

Nelle opere di Giovanni della Croce troviamo spesso i testi che parlano sia della nozione della conoscenza, in quanto naturale e soprannaturale, sia delle operazioni proprie a ciascuna di esse.

⁷⁹ 3 S 3, 3. Il fondamento di questa affermazione si trova nel testo paulino: « fides ex auditu » (Rom 10, 17). Esso sottolinea la necessità del silenzio interiore nelle potenze, e la loro incapacità naturale di afferrare tali verità.

⁸⁰ Crediamo che proprio qui nasce una possibile ambiguità nelle interpretazioni del pensiero di Giovanni della Croce riguardo il ruolo e la natura della conoscenza. L'interpretazione più ambigua ci sembra quella di MARITAIN, o.c., pp. 368-408. Eccone una sintesi: Giovanni della Croce non si sarebbe posto il problema di determinare la natura né metafisica, né filosofica, né teologico-speculativa della conoscenza. Lui non è né filosofo, né teologo speculativo di tipo S. Tommaso. Lui è essenzialmente mistico, e il resto sta in funzione di questa sua caratteristica fondamentale. Così, Giovanni della Croce non tratterebbe della conoscenza per sapere le sue cime di comprensione, ma per vedere come può impegnarla nel porre gli atti concreti allo scopo di ottenere un avvicinamento al sapere della contemplazione.

Noi siamo della convinzione che Giovanni della Croce, non solo conosce, ma anche tratta della conoscenza per investigare anche le sue cime di comprensione, poiché solo così potrà giustificare la necessità di introdurre la fede come il più alto grado del sapere che si verifica nella contemplazione. Ma questo lo fa dopo aver dimostrato che anche la più grande conoscenza naturale è insufficiente per ottenere questo sapere.

⁸¹ 2 S 8, 1.

La conoscenza naturale è quella che si ottiene attraverso la facoltà intellettuale usandola direttamente o per mezzo dei sensi. Giovanni della Croce ne dà le indicazioni assai precise, soprattutto parlando di svuotamento dalle diverse percezioni che l'intelletto può ricevere attraverso le vie naturali⁸². Tra queste vie naturali, egli enumera i due modi concreti di conoscere: — attraverso i sensi; — attraverso la facoltà intellettuale, cioè ragionando e riflettendo⁸³.

Per quanto riguarda la *struttura* della conoscenza, Giovanni della Croce descrive due elementi: *l'ordine* del processo conoscitivo e la *limitatezza* della conoscenza.

Ciò che riguarda l'ordine, notiamo che essa passa attraverso le cose create, servendosi dei sensi e della propria capacità di riflessione⁸⁴; a proposito della limitatezza, troviamo la posizione netta che Dio in sé rimane incomprendibile per l'intelletto umano a livello naturale:

« Infatti, essendo Dio infinito... essendo Uno e Trino... Egli è tenebra per l'intelletto... »⁸⁵.

Dio viene inteso qui nel più profondo della sua essenza, espressa da Giovanni col termine « Dio infinito »; e, allo stesso tempo, viene inteso nel più forte dinamismo espresso nei termini « Uno e Trino ». Tutto ciò costituisce un *mistero* totale nei confronti della conoscenza umana.

Di fronte all'essenza di Dio, come anche di fronte al suo mistero trinitario, il Santo confessa l'insufficienza radicale dell'intelletto:

« tutti gli esseri creati non possono servire all'intelletto come mezzo proporzionato per comprendere Dio »⁸⁶.

A questo punto l'intelletto, come « mezzo proporzionato », in quanto capacità naturale, si arresta. Ha raggiunto il suo culmine, ma è apparso anche il suo limite.

⁸² Cfr. 2 S 8-11; soprattutto 2 S 10, 2.

⁸³ Sembra opportuno precisare che la conoscenza naturale, trattata da Giovanni della Croce, è sempre in relazione alla mèta finale: unione con Dio; essa, cioè, viene considerata dal punto di vista della sua *idoneità* a conoscere Dio allo scopo unitivo.

⁸⁴ 2 S 17, 3.

⁸⁵ 2 S 9, 1.

⁸⁶ 2 S 8, 3; notiamo che non si tratta qui di *unirsi* con Dio, bensì di *conoscerlo* (comprendere) nella sua essenza. In questo senso il contesto pare evidente.

— *conoscenza soprannaturale*

Dall'aspetto negativo della conoscenza, in quanto incapace di afferrare l'essenza di Dio a livello naturale, Giovanni passa all'aspetto positivo di questa, in quanto riesce ad arrivare ad un certo grado conoscitivo degli attributi divini, avvicinandosi alla stessa essenza di Dio, in forza della fede. Questo riesce possibile all'intelletto servendosi di diverse perfezioni che gli permetteranno di arrivare a determinare gli attributi principali di Dio stesso. Queste « perfezioni » raccolgono in sé tutto quello che Giovanni della Croce chiama « rivelazioni » e che contengono le « notizie intellettuali » e « misteri occulti di Dio »⁸⁷, come anche « le notizie di verità nude »⁸⁸, le quali permettono all'intelletto di conoscere « alcune verità intorno a Dio ». Un tale tipo di conoscenza si qualifica come conoscenza soprannaturale: conoscenza + fede, oppure la conoscenza permeata dalla fede. Essa si differenzia dalla conoscenza naturale in quanto non versa intorno alle notizie *particolari*, bensì riguarda Dio in quanto il Sommo Principio. Inoltre, essa viene *data all'intelletto*.

— *visione beatifica*

L'ultimo e il massimo grado di conoscenza che troviamo nella struttura del processo conoscitivo di Giovanni, è la visione beatifica. Essa si raggiunge attraverso il « lume di gloria »⁸⁹, nell'altra vita, o per mezzo della « fede illuminata » — contemplazione, in questa vita.

In base della struttura della conoscenza, possiamo rilevare due punti assai importanti:

— Si ha impressione che, nell'affermare l'insufficienza della conoscenza naturale nell'intendere l'essenza divina, Giovanni della Croce abbia voluto sottolineare la *trascendenza* di Dio in primo luogo, come anche la sua semplicità che si presenta come inafferrabile per la conoscenza particolare, chiara e distinta;

— Avendo affermato la capacità della conoscenza guidata e aiutata dalla fede, Giovanni salva anche l'intelletto umano e riconosce la sua apertura fondamentale verso i valori che lo superano.

In questo modo, Giovanni rispetta tutti e due i valori: sia la trascendenza di Dio, quale causa della limitatezza conoscitiva nei suoi confronti, sia la validità della conoscenza afferrata dalla fede

⁸⁷ 2 S 5, 2.

⁸⁸ 2 S 26, 2-3.

⁸⁹ F. V. 3, 80.

e portata a superarsi e raggiungere anche la trascendenza di Dio nell'unione.

1. *I sentieri della conoscenza di Dio*

— *Meditare sulle creature*

Dobbiamo presupporre alcune questioni come risolte e pacificamente accettate:

— il contatto immediato e la conoscenza approfondita della Bibbia da parte di Giovanni della Croce⁹⁰. Non c'è dubbio che nella presentazione del suo cammino, aveva presenti i testi scritturistici che parlano della creazione, come è quello della Genesi (1, 1), dove si afferma che « ...Dio creò il cielo e la terra », o quello del salmista (Ps 18, 2) dove i « cieli narrano la gloria di Dio e le opere sue proclama il firmamento ».

Questa visione cosmica viene sintetizzata nel testo paolino in Rom 1, 20., e Giovanni della Croce ne riporta la parte essenziale:

« Le cose invisibili di Dio sono conosciute dall'anima per mezzo delle cose create visibili e invisibili »⁹¹, e sarà proprio la sua esperienza personale a confermare la validità e credibilità⁹². Il Cantico⁹³, afferma esplicitamente che le creature servono come mezzo per « incamminarsi verso la conoscenza del suo Amato, loro Creatore ».

— Il secondo fatto da supporre è l'argomentazione apologetico-teologica (—filosofica) dell'esistenza di Dio: Giovanni della Croce si rivolge alle creature non per sapere se esiste Dio, ma per chiedere da esse le notizie sull'Amato⁹⁴, e soprattutto sulla bellezza che l'Amato ha posto in esse⁹⁵.

Forse non esageriamo affermando che la conoscenza proveniente dalle creature in rapporto a Dio, è più quella che fa conoscere il cuore di Dio che il suo essere. Giovanni non dubita dell'esistenza di Dio, ed ora vuole vedere e toccare la sua bellezza che Egli ha riposto nelle creature.

⁹⁰ J. VILNET, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 31-35, — lo chiama un assiduo studioso della Bibbia.

⁹¹ Cfr. C 4, 1.

⁹² Notiamo come è sintomatico per Giovanni della Croce il trattarsi molto volentieri nel paesaggio a considerare e meditare sulle creature. Si veda Lettera 26, Opere, p. 1136.

⁹³ C. 4, 1.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ C. 4, 7.

Ritornando al problema che suscita la questione del rapporto creature-Creatore, diciamo che si vanno prospettando due diverse considerazioni, influenzate non affatto da ciò che le creature sono in se stesse, bensì dall'atteggiamento preso di fronte ad esse:

Il punto di vista della *Salita* è prevalentemente *negativo*. Le creature vengono descritte come « somma brutezza » e sono « nulla »⁹⁶; esse servono a produrre la cecità⁹⁷, e impediscono piuttosto l'unione con Dio⁹⁸.

Il *Cantico* sembra cambiare questa prospettiva passando dal pessimismo all'ottimismo: le creature diventano i mezzi attraverso i quali si « giunge alla conoscenza della grandezza ed eccellenza di Lui » (Dio); « solo la mano dell'Amato Dio ha potuto fare e creare queste varietà e queste meraviglie »; « gli Angeli e le anime sante » sono « i fiori »⁹⁹; nelle creature Dio stesso ha lasciato « qualche orma del suo essere »¹⁰⁰.

Nessun equivoco esiste tra *Salita* e *Cantico*: le creature sono e rimangono sempre come mezzi validi per chiederle la risposta sul passaggio di Dio in mezzo a loro. Esse, da parte loro, danno la risposta affermativa anche a livello di conoscenza¹⁰¹.

Un eventuale equivoco potrebbe sorgere, come lo abbiamo già detto, dall'atteggiamento dell'uomo nell'avvicinarsi alle creature. Dio ha creato tutto dalla sua libertà per la libertà del creato. Nella stessa natura del creato viene intessuto l'anelito verso la liberazione. Questo vale tanto per gli esseri umani quanto per il cosmo nella sua totalità.

E' evidente dunque, che l'atteggiamento con cui l'uomo accede alle creature, influenzerà fundamentalmente anche la loro risposta alle sue domande: bisogna rispettare la dignità di tutto se si vuol ottenere la risposta oggettiva. Se l'uomo si attacca al creato per chiederne una risposta dell'autosufficienza di esse, e se le considera come un vertice autonomo e autosufficiente, allora finisce col diven-
tarne schiavo. Il creato è « la traccia », il segno di valori molto più

⁹⁶ 1 S 4, 4.

⁹⁷ 1 S 4, 3; 7, 4.

⁹⁸ Cfr. 3 S 20, 2; 21, 2.

⁹⁹ C 4, 1-6.

¹⁰⁰ C 5, 1.

¹⁰¹ Non possiamo condividere l'affermazione di KAROL WOJTYŁA, *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce*, in: « Collecta Theologica » XXI (1949), p. 468: « Scimus fidem habere pro objecto proprio etsi non formali nec primario et res creatas secundum relationem earum ad Deum. De hoc aspectu fidei S. Doctor tacet, et ex parte objecti et ex parte notionis ». A noi sembra che molti testi del *CANTICO* fanno riferimento proprio a questo problema offrendoci un parere assai diverso.

alti, inaccessibili, trascendentali; fermarsi sulla traccia, significa perdere di vista l'essenziale¹⁰².

Infine, se prendiamo l'ottimismo del *Cantico* come guida alla nostra ricerca, e se teniamo sul serio la valorizzazione delle istruzioni della *Salita*, crediamo che l'intelletto usando le creature, potrà approfittarne allo scopo di acquistare una conoscenza di Dio proporzionata al mezzo usato nel medesimo processo. A confermarlo è il testo 4, 1 del *Cantico*: « l'anima... per mezzo della meditazione sulle creature e della loro conoscenza, incomincia ad incamminarsi verso la conoscenza del suo Amato, loro Creatore ».

— *Conoscere se stessi*

Su questo tipo di conoscenza Giovanni della Croce si è soffermato a lungo, analizzando soprattutto le molteplici affezioni insite nella natura umana di fronte alle creature. A questo argomento ha dedicato praticamente l'intero libro della *Salita* e della *Notte*. Inoltre, aprendo la strada alla purificazione totale, egli ha fatto capire l'importanza della conoscenza di sé stessi sia come mezzo o come frutto della purificazione.

La nostra considerazione di questa conoscenza è motivata sia dal punto di vista ascetico¹⁰³, come da quello noetico-teologale¹⁰⁴.

L'essenziale di questa conoscenza si trova nel vedere da una parte la grande dignità e capacità dell'uomo nel momento in cui si

¹⁰² I S 4, 4.

¹⁰³ Cfr. 2 N 18, 4.

¹⁰⁴ Portiamo una sintesi di ciò che ha scritto a tale proposito P. NICOTRA, o.c., p. 143-145: È interessante notare come già nell'antichità greca si dava grande valore all'assioma « conosci te stesso ». Tanto è vero che Socrate lo fece scrivere sul frontespizio del tempio di Delfo per indicare un'insegna della sua vita. Sul suo significato ha scritto A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, soprattutto le pp. 18-23.

Questo principio ebbe grande importanza in Platone e per opera sua passò anche al neoplatonismo (Cfr. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939). Dal neoplatonismo, questo assioma passa al cristianesimo, dove trova una buona accettazione (Cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, soprattutto pp. 45-53). Inoltre, a proposito dell'influsso del neoplatonismo sul cristianesimo in genere, vedasi l'opera dello stesso autore, *Théologie du Judéo-Christianisme*. Message évangélique et culture hellénistique, Paris, 1968. L'importanza di questo assioma nel cristianesimo, la troviamo soprattutto in S. Agostino, il quale cercava nel suo più profondo essere la risposta al problema fondamentale del destino umano. Il modo di trattare questo problema in S. Agostino, S. Tommaso lo chiama « more platoniorum » (Cfr. S. THOMAS Ao., *Summa Theologiae*, I-II, q. 23 a. 2 ad 1). Per una maggiore informazione sulle preoccupazioni di Agostino di fronte al problema della felicità personale in rapporto con il sommo bene si trova in PABLO MUÑOZ VEGA, *Introducción a la síntesis de San Agustín*, « Analecta Gregoriana » 34, Roma, 1945.

apre ad accogliere Dio; e dall'altra parte ha lo scopo di far conoscere all'uomo la sua incapacità rispetto a Dio nel momento in cui si crea un'atteggiamento di autosufficienza¹⁰⁵:

« E così il Signore ora le fa gustare la prima cosa (conoscenza di sé positiva) esaltandola, ora le fa provare l'altra (conoscenza di sé negativa) umiliandola finché acquisti gli abiti (perfetti) ».

Finché si tratta di trattenersi su un campo anteriore alla notte contemplativa, la conoscenza di se stessi ha un vigore e una forza marcata. Ora invece, entrando nella notte della fede, il suo più alto punto d'arrivo è riconoscersi incapace di penetrare di più nel profondo e mettersi nel silenzio. Proprio questa consapevolezza dell'incapacità propria, diventa sul piano esistenziale la fonte di conoscenza di Dio¹⁰⁶.

Sintetizzando la nostra breve analisi della conoscenza di sé stessi in rapporto alla conoscenza di Dio, puntualizziamo alcune conclusioni per mettere in maggior rilievo la sua portata:

— la conoscenza dei propri limiti è frutto di una notte oscura (Cfr. *Salita*, prologo, 5); esiste una proporzione tra l'intensità della notte e la profondità della conoscenza di sé (Cfr. F.V. 1, 20);

— la conoscenza di sé diventa fonte per conoscere Dio: « da questa notte del senso proviene in primo luogo il conoscimento di sé *dal quale*, come suo fondamento, nasce la conoscenza di Dio » (1 N 12, 5).

— la conoscenza di sé consiste essenzialmente nel vedersi e accettarsi insufficiente, bisognoso dell'altro e soprattutto di Dio;

— questa insufficienza, vista sotto l'aspetto *teologico*, diventa l'umiltà e occupa un posto d'importanza primaria nel cammino spirituale creando un atteggiamento di « povertà spirituale »; a livello *noetico*, essa diventa la « via necessaria » per « conoscere Dio ».

2. Purificazione della conoscenza

Le pagine del 2 S sono, quasi « passim », dedicate all'argomento della purificazione dell'intelletto per mezzo della fede. Noi cerche-

¹⁰⁵ 2 N 18, 4; 3 S 9, 2; 1 N 6, 4.

¹⁰⁶ La nostra conclusione si fonda sul testo di 1 N 12, 2: « Dio tiene in maggiore considerazione e stima questa poca soddisfazione che l'anima ha di sé e lo sconforto di non servire il Signore, che tutte le altre opere e tutti gli altri gusti che ella aveva o sentiva prima, per grandi che fossero, poiché le erano occasioni di imperfezioni e di ignoranza »; — quindi, la conoscenza dei suoi limiti diventa la fonte di una conoscenza superiore sia di sé che di Dio; è la conseguenza della maggiore disponibilità all'azione di Dio operata per mezzo della conoscenza contemplativa.

Si veda anche 1 N 12, 6.

remo di far vedere in che cosa consiste lo svuotamento della conoscenza e cosa si raggiunge per mezzo del nuovo abito della conoscenza della fede.

— *L'oscurità della fede*

Giovanni della Croce definisce la fede come « un abito corto e oscuro »¹⁰⁷.

Supponendo per chiaro il significato della parola « abito », in quanto essa viene riferita alla fede¹⁰⁸, egli si preoccupa di spiegare la sua oscurità e constata che essa si deve a un duplice fatto:

— uno riferentesi al *contenuto* della fede, « perché propone a credere le *verità*, rivelate da Dio stesso, al di sopra di ogni lume *naturale* »;

— l'altro è relazionato alla *conoscenza*, in quanto queste verità « sorpassano smisuratamente le possibilità di ogni intelletto »¹⁰⁹.

Giovanni della Croce neanche si sofferma per spiegare la « certezza »¹¹⁰ della fede; insiste invece ad avvisare il lettore che essa rappresenta un cammino molto più difficile di quello dei sensi, già passato: « ...in essa (la purificazione della conoscenza), è... più interiore e più oscura perché priva l'anima della luce e della ragione, o per dir meglio, l'acceca »¹¹¹.

Il testo del 2 S 3, 1., fa vedere come l'oscurità appartiene e caratterizza l'essenza della fede. Essa appare come un « buio », una « notte » per la conoscenza. In se stessa considerata, la fede appare come « sproporzionato ed eccessivo splendore ». Essa, però, come abbiamo detto, è sempre relazionata al soggetto-intelletto umano. Donde si spiega la terminologia sanjuanistica di oscurità e di buio, di notte e di accecamento attribuito alla fede. Inoltre, il testo sotto-

¹⁰⁷ 2 S 3, 1.

¹⁰⁸ Siccome la fede è una delle tre virtù teologali, essa appartiene alla categoria dell'abito. Questo risulta chiaro nella teologia, ed era comunemente accettato. A proposito si può vedere S. THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 6.

L'abito della fede significa che essa tende a informare tutta l'attività della conoscenza a cui si riferisce (Cfr. H. SANSON, o.c., pp. 387-388).

¹⁰⁹ 2 S 3, 1.

¹¹⁰ Anche questa qualifica era comunemente ammessa nella dottrina teologica (Cfr. S. THOMAS AQ., *Summa Th.*, II-II, q. 1, a. 3; q. 2, a. 9; q. 4, a. 8). Annottiamo ora che questa certezza non è di carattere psicologico, ma teologico-ontologico. A livello psicologico la fede comporta molte perplessità e conflitti, perché il mistero di Dio non è evidenza (Cfr. F. RUIZ SALVADOR, o.c., p. 648). E' importante sotto questo aspetto leggere la Notte di Giovanni della Croce, per vedere quanto difficile sia il cammino della fede dal punto di vista psicologico.

¹¹¹ 2 S 2, 2.

linea alcuni momenti che fanno comprendere la natura intima della fede:

— a causa dell'« eccessivo splendore » della fede, l'intelletto si trova *psicologicamente* vuoto rispetto all'oggetto della fede: tra l'oggetto della fede e l'oggetto della ragione non c'è somiglianza; in questo caso manca all'intelletto la cosiddetta « sostanza intellettuale ». Esso però, viene « preso » dalla fede e viene elevato alla trascendenza dell'essenza divina, ma non riesce a capirla; donde l'oscurità nell'intelletto, provocata però dalla fede ¹¹².

— la fede però, considerata in se stessa, è la luce, e non il buio; la quantità e la qualità della comunicazione di questa luce all'anima è sempre proporzionata all'oscurità della conoscenza della ragione ¹¹³.

Per determinare la natura della fede, Giovanni la presenta sotto i veli dell'« abito teologale », della « luce che investe l'anima », della « notte per la conoscenza », della « segreta scala » verso l'unione, della « veste bianca » che adorna l'anima, della « salita », etc. Tutti questi termini, più che indicare un atto particolare, significano piuttosto un modo d'essere che non lascia sfuggire alcun elemento dell'esistenza.

Riferita alla *conoscenza*, in quanto operazione intellettuale, la fede appare come « *rectitud del conocimiento, de la exacta y fiel percepcion de la realidad objetiva y sobrenatural* » ¹¹⁴.

¹¹² A proposito dell'oscurità della fede in Giovanni della Croce, K. WOIŦYŦA, o.c., p. 439, nota 1., scrive: « Totale opus S. Joannis a Cruce, praesertim autem SUBIDA ET NOCHE tradunt nobis « mysticam nocturnam ». « Nox », « obscuritas », « tenebrae » veniunt ibi saepissime. Sunt autem expressiones symbolicae et poeticae, ubi multa nihilominus implicantur quae indigent omnino stricte et philosophice vel theologice intelligi. Intellectio istius symboli « obscuritas » inquiratur e contextibus, ubi rationes eius explicandi perfecte inveniuntur. Relata ad fidem, « obscuritas » ista implicat transitum, a momento metaphysico (stricte: theologico) problematis ad psychologicum, in quo ultime resolvitur experientia fidei pro parte subiecti ».

Più che un transito, noi pensiamo che si tratti di una situazione prolungata durante l'intero cammino dell'adattamento psicologico. Se si può parlare nei termini di durata, pensiamo che essa dura tanto quanto dura la notte, cioè fino alla conoscenza della « visione beatifica ». Ciò non significa che essa è continuamente presente solo come oscurità. C'è l'alternanza della luce e del buio.

¹¹³ Cfr. 2 S 3, 4.

¹¹⁴ FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida teologal durante la purificación interior*. Tesis Doctoral, presso la Facoltà Teologica OCD, Roma, 1959 (dattiloscritta), p. 152.

Accanto al termine « oscurità » che caratterizzava la fede, ma anche fa parte della sua natura soggettiva (relazionata alla conoscenza), emerge un elenco quasi completo dei suoi rapporti con la conoscenza e con l'unione: essa viene collocata nell'intelletto (2S 16, 15); si raggiunge rinnegando la luce della ragione (2 S 3, 4); è l'illuminazione in cui viene comunicata all'anima l'intera Sapienza di Dio in generale, cioè il Figlio suo (2 S 29, 6): questa espressione

Riferita invece all'*esistenza*, la fede si protrae all'anima intera, comprendendo non solo la conoscenza, ma anche gli affetti e le immaginazioni: «deve quindi (l'anima), appoggiarsi alla fede oscura, prendendola per guida e luce, senza attaccarsi a cosa che *comprende, gusta, sente, immagina...*»¹¹⁵.

Questo aspetto generale della fede¹¹⁶ è importante, soprattutto perché da esso risulta più chiaramente la vasta portata della purificazione svolta dalla fede: l'uomo intero viene sottoposto alla sua purificazione. Così deduciamo, che la fede ha per suo oggetto immediato le verità di Dio e Dio stesso in rapporto alla conoscenza, e per il suo soggetto ha tutte le tre potenze spirituali, come anche i sensi.

Concludendo possiamo dire che la fede, considerata sotto l'aspetto *teologale* è un abito certo e oscuro che ha per oggetto le verità rivelate da Dio e Dio stesso; a causa di questo essa crea nel soggetto la somiglianza con Dio. Essa inoltre, trascende la facoltà conoscitiva dell'intelletto, poiché partecipa immediatamente all'essenza divina. Le caratteristiche generali sempre presenti nella fede di Giovanni della Croce, sono: l'abito-atto intellettuale; certo e oscuro allo stesso tempo; soprannaturale e libero¹¹⁷.

— *La fede purifica la conoscenza*

Nonostante le grandi conoscenze acquistate per mezzo dell'intelletto a livello naturale, servendosi degli oggetti naturali e soprannaturali, Giovanni della Croce è perseverante nell'affermare che niente di tutto questo può condurci alla conoscenza del «todo» e all'essere «todo». Ciò significa che non si può ottenere l'unione con Dio attraverso una tale conoscenza.

«generale» è in opposizione alla conoscenza intellettuale che è «particolare», cioè per mezzo delle notizie chiare e distinte; soltanto la fede è il mezzo prossimo e proporzionato per l'unione dell'anima con Dio (2 S 9, 1), etc.

¹¹⁵ 2 S 4, 2. Sottolineato da noi.

¹¹⁶ Due aspetti della fede sanjuanista, cioè la fede «particolare» — in quanto si riferisce alla conoscenza —, e la fede «generale» — in quanto abbraccia la carità e la speranza, protraendosi all'anima intera e toccando i sensi, gusti e immaginazione, viene trattata da FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida teologal...*, pp. 153-171. Sullo stesso argomento si può vedere EFREN DE LA MADRE DE DIOS, OCD., *San Juan de la Cruz y el Misterio de la Stma. Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza, 1947, p. 305 s.

¹¹⁷ AMATUS DE SUTTER, *La «fe illustradissima»*, in «Ephem. Carm.» 9 (1958) 412-422.

Cfr. anche H. FRIES, *La fe como conocimiento y como acto: «Panorama de la teología actual»*, Madrid, 1960, pp. 41 s. J. MOURoux, *Creo en tí. Estructura personal de la fe*, Barcelona, 1964, pp. 79-96.

Il testo della *Salita*¹¹⁸, suggerisce una linea di condotta che si riferisce all'intelletto e all'essere, supposto che si abbia intenzione di avanzare verso la unione con Dio: « non cercare di sapere qualcosa in niente... devi passare per dove ora non sei ».

Niente di tutto ciò che l'uomo può ricevere attraverso i sensi, sia naturalmente che soprannaturalmente; niente di tutto ciò che la sua conoscenza può percepire in una maniera chiara e distinta, naturalmente o soprannaturalmente: niente di tutto ciò che è creato; nessuna immagine, nessuna forma, nessun pensiero, nessuna conoscenza, nessuna visione, nessuna rivelazione, nessuna parola, può servire come mezzo prossimo per l'unione con Dio¹¹⁹.

Come mezzo adeguato per raggiungere la conoscenza del « todo » e di essere « todo », Giovanni della Croce propone la fede, essendo essa il mezzo prossimo e proporzionato a questo scopo, chiamandola la « fede pura ».

Per dimostrare che la « fede pura » è il mezzo prossimo dell'unione con Dio, Giovanni analizza quasi nei dettagli l'attività della conoscenza naturale (nel suo rapporto con Dio), e constata la sua insufficienza radicale a tale scopo¹²⁰.

Nella sua analisi, troviamo due elementi di base:

— mancanza del rapporto di *somiglianza* tra il creato e il Creatore. Questo assioma, trasferito a livello noetico, significa che all'intelletto manca la proporzione *naturale* in relazione all'essenza divina, e ciò secondo il suo essere e il suo operare. Donde la necessità della fede pura per realizzare l'unione della conoscenza con Dio¹²¹.

— un secondo elemento di base lo troviamo nella necessità di *introdurre* la potenza intellettuale nella notte della fede « spogliandola e ponendola all'oscuro di tutto ciò che esula dal campo di tale virtù »¹²². Questa esigenza è un dato scritturistico e fa vedere che la purificazione richiesta non è un lavoro di cervello, bensì un'esigenza del *credere*, dell'accettare la parola di Dio:

« Perciò conviene porre attenzione alle parole che il nostro Salvatore dice al cap. settimo (v. 14) di S. Matteo: *quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam* ».

¹¹⁸ 1 S 13, 11.

¹¹⁹ Cfr. H. SANSON, o.c., p. 384; — è una serie elencata in 2 S 8.

¹²⁰ 2 S 7-16.

¹²¹ Per comprendere meglio la nostra affermazione, notiamo che l'unione di cui si tratta non è di ordine naturale, che consiste nella conservazione dell'essere dell'anima da parte di Dio; si tratta invece dell'unione soprannaturale, che consiste nella comunicazione di un nuovo essere soprannaturale (trasformato da Dio), all'anima per mezzo della grazia e dell'amore, fede e speranza.

¹²² 2 S 6, 6.

e aggiunge:

« E' necessario poi osservare come Egli in primo luogo afferma che la porta è angusta, per far comprendere che, per entrare attraverso questa porta, la quale è Cristo, principio del cammino, l'anima deve restringersi... ».

La strada che la conoscenza dovrà percorrere in forza della fede, è diversa da quella della conoscenza naturale: la fede nasce « ex auditu », la conoscenza naturale nasce per mezzo della riflessione e per mezzo dei sensi.

Affermata la diversità dei binari tra la conoscenza naturale e quella fondata sulla fede, Giovanni della Croce trasferisce ora il suo ragionamento sul punto in cui dovranno convergere sia la conoscenza naturale sia la fede, cioè *all'assenso* prestato alla Parola di Dio, appoggiando la sua argomentazione sul testo paolino (Rom 10, 17):

« Fides ex auditu » — che per Giovanni ha questo significato: « la fede non è una conoscenza che si acquista con i sensi, ma è solo *assenso* dell'anima a ciò che le viene comunicato per mezzo dell'udito »¹²³.

La purificazione della conoscenza naturale per mezzo della fede, consiste allora principalmente nel sottomettere alla fede, cioè alle verità ricevute per mezzo dell'udito nel senso paolino, le operazioni della conoscenza naturale.

Usando di nuovo un testo scritturistico in cui appare l'immagine della nube tenebrosa che illuminava la notte¹²⁴, Giovanni della Croce descrive il dinamismo psicologico della fede nel processo purificativo della conoscenza. Gli effetti di questo processo sono due:

— un effetto è la « tenebra » per l'intelletto, perché per essere guidati dalla fede, bisogna rinnegare la conoscenza naturale e la luce della ragione;

— l'altro effetto è la « luce », perché quanto più la fede otte-
nebra la luce della ragione, tanto più è abbondante la luce che comunica la fede¹²⁵.

Così, la purificazione dell'intelletto per mezzo della fede include in sé tutte le attività di questa potenza percettiva: a partire dalle sue percezioni avvenute per mezzo degli oggetti naturali, come sono le creature, le forme percettive, le immagini riprodotte nel-

¹²³ 2 S 3, 3.

¹²⁴ Cfr. Es 14, 12.

¹²⁵ Cfr. 2 S 3, 4.

l'intelletto dagli oggetti sia naturali che soprannaturali, fino alle visioni e rivelazioni soprannaturali, cioè tutto quello che la conoscenza può ottenere a livello di riflessione in rapporto a Dio — in quanto tutto ciò è inadeguato all'unione con Dio.

Il motivo, dunque, per cui si richiede la negazione¹²⁶ della conoscenza naturale ottenuta per via dei sensi e le riflessioni tramite gli oggetti accessibili a questa capacità intellettiva, è dovuta alla sproporzione tra l'oggetto della conoscenza e l'oggetto della fede.

Per negare la possibilità di percepire Dio e le creature autenticamente attraverso le visioni e rivelazioni, anche se in se stesse sono certe, Giovanni della Croce adduce la ragione che sta nella duplice fonte di *inganni* a cui queste visioni e rivelazioni possono condurre il credente:

- da una parte: « il nostro modo difettoso d'intendere »; e
- dall'altra parte: « la frequente variabilità delle loro cause »¹²⁷.

L'incompletezza della nostra capacità intellettiva nel capire queste manifestazioni soprannaturali, come anche la variabilità della loro provenienza, sono sufficienti per scartarle in quanto mezzi inadeguati per crescere nella fede e raggiungere l'unione nell'attuale economia salvifica. Bisogna dunque, passare dall'intelletto naturale alla fede, dal ragionamento all'assenso, dalle visioni e rivelazioni al Cristo dei Vangeli¹²⁸.

Ciò è di garanzia dell'autenticità del cammino nella fede, che

¹²⁶ Non si tratta di negare il valore percettivo della conoscenza naturale ottenuta per via dei sensi, né di negare la sua capacità riflessiva.

Quello, invece, che viene negato, è l'identificazione di questa conoscenza naturale con la conoscenza della fede. Con questo intendiamo dire anche che nessuna via metafisica può identificarsi con la via della fede. Da questo segue che anche le mète sono diverse.

Ponendo l'unione come mèta del cammino della fede, Giovanni della Croce vuol portare la persona intera sulla strada di questo cammino e proprio per questo viene richiesta la purificazione della conoscenza naturale. La sua sproporzione con la conoscenza della fede, è il motivo di fondo che introduce la prima nello spogliamento, giacché solo per mezzo della fede si raggiunge lo scopo dell'unione con Dio.

Ne segue che la purificazione della conoscenza naturale è funzionale: in quanto solo purificata dalla fede potrà consentire l'unione dell'uomo con Dio.

Questo è importante, perché si sottolinea non la negatività dell'atteggiamento di Giovanni di fronte alla conoscenza naturale, bensì la sua positività in quanto questa conoscenza si apre all'influsso della fede e questa la informa infondendole un nuovo essere e operare e così la eleva al livello della fede.

Informandola, la purifica da ogni concetto particolare, chiaro e distinto di fronte a Dio, creando in essa uno sguardo generico e unitario, appropriato di Dio.

La fede trasmette proprio questa specie di conoscenza e fa sì che l'intelletto partecipi ad essa.

¹²⁷ La prima fonte degli inganni viene trattata nel 2 S 19; la seconda nel 2 S 20.

¹²⁸ *Avvisi e Sentenze*, 21.

solo nel silenzio dell'essere e delle potenze operative si può realizzare raggiungendo la comunione nella conoscenza generale e amorosa di Dio eterno.

b) La memoria — speranza

Percorrendo i testi di 3 S 1-15, notiamo l'esistenza di una potenza che « apprende » immagini, forme, figure e fantasmi. A questa potenza Giovanni della Croce dà il nome di memoria. Il suo dinamismo interno consiste nell'attuare i « ricordi » precedenti o futuri, accaduti o immaginati, siano essi impressi nell'inconscio, siano essi suggeriti al conscio in quanto accaduti o in forma di proiezioni nel futuro.

Nel momento opportuno, la memoria rende attivi questi ricordi favorendo così un processo di disintegrazione dell'inconscio portandolo alla attualità cosciente. Essa acquista così un ruolo di attualizzatore dell'inconscio, portandolo a livello del reale-conscio, presente, su cui si concentra l'attività del soggetto.

I valori « depositati » nell'inconscio, possono essere ambigui in relazione allo scopo della chiamata verso l'unione, in quanto facilmente diventano fonti di molteplici errori: l'immagine-ricordo non è mai una riproduzione vera e completa di ciò che è accaduto¹²⁹.

Perciò, attualizzare i ricordi che non riguardano Dio direttamente, non significa altro, nell'impostazione del Santo, che impossessarsi sempre di più, creare lo spirito di proprietà, retrocedere nel cammino verso l'unione. Dal punto di vista psicologico, significherebbe concentrare le forze della memoria sul secondario ed incerto, poiché tali ricordi possono essere illusori. L'esigenza dunque, dello svuotamento della memoria, si fonda su una doppia ragione:

— teologica: in quanto i ricordi non favoriscono il cammino verso l'unione;

— psicologica: in quanto ricordi incerti, non possono essere un motivo valido per impegno che richiedono.

1. La memoria è una potenza selettiva

Lo studio di André BORD¹³⁰ offre la panoramica più recente, più completa e, secondo noi, più argomentata sulla memoria di Gio-

¹²⁹ 2 S 14, 4.

¹³⁰ A. BORD, *Memoire et sperance chez Jean de la Croix*, Ed. Beauchesne, Paris, 1971.

A causa dell'importanza di questo studio e della profondità della sua ana-

vanni della Croce. Egli ha studiato il problema nel contesto intero della dottrina di Giovanni. Per poter fare questo ha dovuto trovare un filo interno del pensiero dottrinale nel sistema sangiovannistico. Così è arrivato a scoprire una struttura interna, di cui ha creato la seguente architettura:

sagezza — gloria — amore (frutti di unione)
 fede — speranza — carità (virtù teologiche)
 intelletto — memoria — volontà (potenze spirituali)
 obbedienza — povertà — castità (voti religiosi)
 demonio — mondo — carne (nemici dell'anima).

L'autore decide di studiare la « costruzione » di mezzo: mondo-povertà-memoria-speranza-gloria, tralasciando le due collaterali.

— *Dinamismo di questa struttura*

L'anima si trova situata tra il mondo e Dio. La finalità dell'anima è Dio. Il mondo, da una parte si presenta come nemico dell'uomo, e dall'altra parte la memoria è proprio quella che attualizza il mondo dentro di noi. La speranza teologica svuota la memoria da tutti i possessi e la indirizza verso Dio. La speranza non può

lisi, facciamo nostra la posizione di BORD e nelle pagine seguenti ne daremo una sintesi.

Citiamo anche gli autori più impegnati nello studio diretto di questo argomento. Alcune delle loro posizioni porteremo più avanti.

P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *S. Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929.

MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de S. Juan de la Cruz*, Burgos, 1930.

EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *La esperanza según S. Juan de la Cruz*, in: « Revista de Espiritualidad » (= Rev. Esp., nelle note seguenti), 1 (1941-42), 255-281.

P. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Naturaleza de la memoria espiritual según S. Juan de la Cruz*. — Cuestión filosófica previa a su doctrina sobre la unión de las potencias con Dios, in: « Rev. Esp. » 11 (1952) 291-299; 12 (1953) 431-450.

H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, pp. 397-409.

L. ENTRALGO, *La espera y la esperanza*. Historia y teoría del esperar humano, Madrid, 1958, pp. 115-134.

FR. JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La memoria en San Juan de la Cruz*, in: « Manresa » 41 (1969) 237-243; 43 (1971) 349-353; 44 (1972-73) 295-302; 47 (1974-75) 251-262.

Gli altri autori che non hanno studiato il problema direttamente, ma in rapporto della speranza, o nel contesto dell'antropologia sanjuanista o toccandolo abbastanza profondamente sono:

FEDERICO RUIZ SALVADOR, *S. Giovanni della Croce*, pp. 533-539.

EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La antropologia sanjuanista*, in « El Monte Carmelo » 69 (1961) 68 ss.

G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Aubier, 1960, 3° vol.

J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, pp. 55-293; 725-728.

possedere: essa è essenzialmente lo slancio verso la gloria, che inizia ora nella speranza.

— *Dove situare la memoria?*

Giovanni della Croce classifica la memoria tra le tre potenze spirituali, e non sensibili, come fa la posizione aristotelico-tomista. Egli dedica 15 capitoli alla memoria trattando della sua purificazione attiva. Gli altri testi dedicati alla memoria sono assai abbondanti lungo le sue opere. Per il fatto che Giovanni della Croce classifica la memoria tra le potenze spirituali, egli si distacca dal tomismo, e accetta la posizione tripartita dell'anima caratteristica del pensiero di Agostino¹³¹. Nello stesso tempo, Giovanni della Croce

¹³¹ Riassumiamo ora diverse posizioni degli studiosi della memoria in Giovanni della Croce. Noi constatiamo due correnti differenti, determinate dai diversi sistemi filosofico-antropologici, e rispettivamente fautori del sistema aristotelico-tomista e quelli del sistema platonico-agostiniano.

I tomisti: MARCELO DEL NIÑO JESÚS, o.c., EFREN DE LA MADRE DE DIOS, o.c., MARITAIN, o.c., sostengono, in accordo all'impostazione antropologica, che nell'uomo ci sono due potenze spirituali: intelletto e volontà. La memoria viene associata all'intelletto in qualità della sua funzione, e per questo essa non esiste in quanto potenza spirituale distinta dall'intelletto. Riguardo al fatto che Giovanni della Croce parla di *tre* potenze spirituali, loro lo spiegano appoggiandosi agli argomenti di « convenienza »: perché conveniva al piano della sua esposizione che tratta la perfezione della vita cristiana concreta. Quindi, secondo loro, Giovanni della Croce, non entra nelle questioni filosofiche né antropologiche del costitutivo umano. Per questo, i fautori del sistema tomista, identificano la posizione sanjuanista con quella tomista. Gli argomenti con i quali approvano questa conclusione, li trovano nel fatto che, a loro parere, Giovanni della Croce assegna alla sua dottrina lo stesso oggetto, le stesse funzioni e gli stessi caratteri filosofici che usa S. Tommaso. Il fatto che Giovanni della Croce attribuisca alla memoria il ruolo del soggetto della persona teologale, dicono, non porta niente contro l'identità reale tra l'intelletto e la memoria. (Questa posizione dei tomisti è stata riassunta da ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, loc. cit., p. 294).

I fautori della *posizione agostiniana* (CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, MOREL, RUIZ), ritengono che il pensiero di Giovanni nella Croce è differente da quello tradizionale-scolastico nella problematica della memoria. Secondo questi, Giovanni della Croce ammette tre potenze spirituali, realmente distinte: intelletto, memoria e volontà. La fisionomia della memoria viene determinata dal fatto che essa sarebbe « una fuerza conservativa de las especies de lo pasado como pasado » (Crisógono, o.c., p. 81). Da qui si determina sia la sua natura che il suo oggetto.

Il rappresentante più eminente della posizione agostiniana, P. Crisógono, porta quattro argomenti per approvare la suddetta posizione: 1) il fatto che la memoria è il soggetto della speranza teologale; 2) la purificazione dell'intelletto senza la purificazione della memoria; 3) l'unione dell'intelletto senza l'unione della memoria; 4) il testo del 3 S 1, 1: « ...resta ora da usare lo stesso procedimento con le altre due potenze, la memoria e la volontà, purificando anche queste nei confronti delle loro apprensioni onde l'anima, secondo esse, si unisca con Dio in speranza e in carità perfetta » (Cfr. p. 78-84).

EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, ha studiato questo problema limitando la

situa l'intelletto, la memoria e la volontà nella « sostanza » intesa nel senso mistico, non scolastico, di « fondo », di « centro », di « radice dell'anima »¹³².

Constatando che la memoria nella concezione di Agostino è prima di tutto « une puissance de rappel »¹³³, Bord si rivolge di nuovo a Giovanni della Croce con intenzione di vedere se anche in lui la memoria viene concepita come « la potenza di richiamo » o d'appello.

I testi che subito citeremo, danno ragione alla risposta affermativa: il « richiamo », è la dimensione essenziale della memoria sangiovannea. Essa, infatti, riguardo alle apprensioni, « può ricordarsene » (3 S 14, 1), o « porle in oblio » (3 S 9, 4); essa può « far caso » (3 S 13, 1); può considerare (Cfr. 3 S 9, 4), e « restare completamente muta » (3 S 3, 5); può « disfarsi di tutte le forme e le notizie » (3 S 7, 2); può « fare delle riflessioni » (3 S 7, 2).

Risulta dunque che essa è essenzialmente dinamica. La sua attività si estende in diverse direzioni e può applicarsi in diversi ricordi, richiamandoli quando lo desidera. Essa fa vivere i ricordi (notizie, apprensioni), sia del passato sia del futuro, facendoli presenti.

Per quanto riguarda la seconda funzione della memoria in Agostino¹³⁴, in quanto facoltà che accoglie i ricordi presenti, Bord risponde che anche questa sua dimensione è presente in Giovanni

sua inquisizione ai testi del *Cantico Spirituale*. Le sue conclusioni si possono sintetizzare nel modo seguente: 1) si constata un'assenza degli indizi dai quali si potrebbe vedere una vera preoccupazione teorica per il tema; 2) il Cantico parla costantemente di tre potenze dell'anima, ponendole sempre allo stesso piano; 3) l'oggetto riservato alla memoria, raramente si differenzia specificamente dall'oggetto delle altre due potenze; 4) la conclusione che meno si allontana dalla verità, sarebbe la seguente: Giovanni della Croce accetterebbe gli schemi e strutturazioni tradizionali nel senso puramente funzionale — in quanto gli servirebbero per il suo intento di addottrinamento pratico spirituale. La distinzione delle tre potenze che si trovano sulle pagine del Cantico, non è una distinzione psicologico-ontologica, ma di carattere pratico, traducendo così il linguaggio comune della dottrina cristiana relativa al progresso spirituale. Perciò: lo schema antropologico di S. Giovanni della Croce è essenzialmente aristotelico-scolastico (Cfr. *Antropologia sanj.*, loc. cit., pp. 68-77).

Se accettiamo l'antropologia sangiovanistica nel senso funzionale, allora possiamo opinare per una o l'altra posizione. Non vediamo sufficientemente argomentata tale posizione, perché crediamo che un'esposizione della dottrina cristiana non può fondarsi sulle premesse incerte e opinabili, ma deve avere un presupposto di ordine ontologico, in questo caso le tre potenze. Altrimenti si mette in dubbio la logicità delle conclusioni dottrinali.

¹³² « El estudio de la sustancia, de la raíz, del fondo y del centro del alma ofrecen... la concepción de un alma que se hunde en Dios por las raíces de su ser. » (H. SANSON, o.c., p. 132).

¹³³ « Quando sono là (nella memoria) dentro, evoco tutte le immagini che voglio » (LE CONFESIONI, X, 8-12).

¹³⁴ « ...il presente del passato è la memoria » (LE CONFESIONI, XI, 20, 26).

della Croce: « se essa è il richiamo, l'evocazione, essa è anche il risultato di questa funzione », cioè la presenza dei ricordi, delle notizie e apprensioni. Essa infatti può custodire in sé i ricordi (Cfr. 3 S 7, 1), e ritenere (3 S 8, 3; 14, 2) le immagini, forme e notizie. Essa possiede i ricordi attuali, che grazie alla funzione di richiamo emergono alla coscienza. E' una capacità che può riempirsi e svuotarsi¹³⁵. Anche se è individuabile, un tale ruolo della memoria, non bisogna dimenticare, nota Bord, che questa sua funzione può apparire abbastanza disordinata, abbracciando, conservando e agitando le notizie, forme e apprensioni dentro di sé¹³⁶.

Il ruolo della memoria deve restare essenzialmente l'accoglienza, movimento — dinamica, selezione. In quanto tale, noi la riconosciamo nella sua accettazione di richiamo e di evocazione¹³⁷.

La terza funzione che Agostino¹³⁸ dà alla memoria, è quella di essere un « serbatoio » di ricordi. Si tratta di una sua funzione puramente statica.

A noi sembra, condividendo le argomentazioni di Bord, che questa funzione non si trovi nella concezione sangiovannea della memoria. Il ruolo di « serbatoio » o « ricettacolo » dei ricordi, si potrebbe attribuire piuttosto alla fantasia o all'anima semplicemente. Secondo Giovanni della Croce, la fantasia appartiene ai sensi interni-corporei, ed essa è vista come un « ricettacolo » dei cinque sensi esterni:

« Tutte queste cose sono fissate e ricevute nel senso dell'anima, che è la virtù e la capacità di possedere, sentire e gustare ogni cosa per mezzo delle caverne delle potenze, come il senso comune della fantasia è la sede di tutti gli oggetti dei sensi esterni »¹³⁹.

Giovanni della Croce distingue cinque sensi esterni: vedere, udire, sentire, gustare e toccare¹⁴⁰, che vengono chiamati « le porte dell'anima » (3 S 23, 3), o le « finestre della sua prigione » (1 S 3, 3); inoltre, egli conosce solo « due sensi corporali e interni che si chiamano l'immaginativa e fantasia e che sono normalmente al servizio l'uno dell'altro poiché il primo discorre immaginando e il secondo forma l'immaginazione o ciò che è immaginato lavorando con la fantasia » (2 S 12, 3).

¹³⁵ Cfr. BORD, o.c., p. 78.

¹³⁶ Cfr. 1 S 9, 5-6.

¹³⁷ Cfr. BORD, o.c., p. 80.

¹³⁸ « ...infine, entrài nei vasti depositi della memoria e rivoltai a lungo alcuni oggetti, lasciai altri sepolti e altri portai alla luce » (LE CONFESIONI, X, 40, 65. Cfr. anche: X, 8, 12).

¹³⁹ F.V. 3, 69.

¹⁴⁰ Cfr. 2 S 11, 1; 3 S 24, 1.

I due sensi interni-corporei nella trattazione di Giovanni vengono ridotti al cosiddetto « senso comune », perché — aggiunge Giovanni al testo sopra citato — « è indifferente trattare dell'uno o dell'altro; perciò quando non li nominerò ambedue, si intendano secondo quanto ho detto qui intorno ad essi » (2 S 12, 3).

Questo non significa che questi due sensi interni-corporei non si distinguano, e che non abbiano ciascuno un proprio ruolo specifico. Così, il compito principale della *fantasia* è di ricevere le forme degli oggetti, diventandone un « deposito ». Le immagini e le forme depositate nella fantasia ordinariamente vengono percepite per via naturale. I cinque sensi esterni « depositano » le loro immagini nel ricettacolo chiamato « senso comune »¹⁴¹. Oltre di questa via naturale, le apprensioni immaginative si servono anche della via soprannaturale¹⁴², per arrivare alla fantasia. Tutte le forme e figure che arrivano alla fantasia, sia per via naturale che soprannaturale, provengano esse da Dio o dal demonio (3 S 13, 8; 4, 1), restano e si custodiscono nella fantasia (2 S 24, 5; 3 S 13, 7).

— *l'immaginativa* invece ha il compito di « discorrere immaginando » (cfr. 2 S 12, 3). Essa si trova in continuo movimento e alla sua natura appartiene « andare e venire » (Cfr. 2 S 14, 5), facendo le « divagazioni... le quali sono agili e svelte nel volare da ogni parte » (C 20, 5). Il suo ruolo spesso viene scambiato con l'immaginazione¹⁴³.

Essa lavora sulle forme e figure già ricevute nella fantasia; non può produrre alcuna cosa fuori di quelle già « vissute » attraverso i sensi esterni; al massimo, essa riesce a riprodurre i fantasmi simili a quelli che essa vede, ode e sente, ma « che non abbiano l'entità superiore, né eguale a quella espressa dai sensi esterni ». Quello però che importa ora notare è il fatto che tale « riproduzione » è priva di una sostanza comune con l'oggetto reale che le ha servito da modello¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cfr. il testo di F.V. 3, 69, citato in pag. precedente.

¹⁴² Questa via « soprannaturale », BORD chiama « straordinaria », per specificare che la fonte di queste forme e figure non deve essere Dio, come nel caso delle virtù teologali, ma può essere anche il demonio — come risulta dal testo di 3 S 13, 8; 4, 1. Cfr. o.c., p. 83, nota 16; p. 86, nota 26.

¹⁴³ « ...l'intelletto ricava la conoscenza o visione spirituale, senza apprensione di forma, di immagine o figura di *immaginazione* o fantasia naturale » (2 S 23, 3).

« In tal modo Dio le ottenebra a tal punto che esse non sanno più che via prendere con *l'immaginazione...* » (1 N 8, 3). « ...non può più meditare né discorrere appoggiandosi (come in passato) sul senso dell'*immaginazione* » (1 N 9, 8).

« Ormai *l'immaginazione* e le potenze non sono più legate, come in passato... » (2 N 1, 1).

« si fanno atti discorsivi servendosi dell'*immaginazione* » (F.V. 3, 32).

« ...discorrere con *l'immaginazione* » (2 S 13, 2).

« ...*l'immaginazione* può rappresentare » (2 S 8, 4), può « elaborare » (2 S 8, 5).

¹⁴⁴ Cfr. 2 S 12, 4.

L'inconscio dunque umano, visto da Giovanni della Croce, ha la forma « triangolare »: memoria-fantasia-immaginativa.

Sintetizzando le loro attività specifiche, possiamo concludere con la seguente osservazione: mentre la fantasia riceve le forme degli oggetti diventandone deposito, e l'immaginativa discorre immaginando, la memoria accoglie le immagini, forme e figure e serve da mezzo di trasferimento di queste alla fantasia nella quale esse vengono depositate, per poter essere fornite all'immaginativa e utilizzate da essa¹⁴⁵.

I fantasmi custoditi dalla fantasia e prodotti dalla immaginativa verranno adoperati dall'intelletto attivo¹⁴⁶, il quale opera « sulle forme, fantasmi e le apprensioni » (C. 39, 12).

Il ruolo dunque dell'intelletto attivo, è di formare i concetti e denudarli di forme, immagini e fantasmi¹⁴⁷, che egli trova *nella fantasia*. Per questo la fantasia serve all'intelletto come « un porto », o « un mercato » per fare le sue provviste¹⁴⁸.

La selezione del materiale presentato all'intelletto viene fatto *dalla memoria*: « ...la fantasia congiunta alla memoria, è come un archivio e ricettacolo dell'intelletto in cui vengono accolte tutte le forme e immagini intelleggibili¹⁴⁹. Essa, inoltre, come uno specchio, le conserva dopo averle avute per mezzo dei sensi esterni o con un processo *soprannaturale*, per *presentarle poi all'intelletto* che riflette su di esse e di esse giudica »¹⁵⁰.

E concludiamo questa ricerca della fisionomia della memoria in Giovanni della Croce, riassumendo ciò che abbiamo voluto dire fin'ora: risulta che la memoria viene *vista* come una *potenza selettiva* che apprende le forme, figure, per mezzo del senso corporeo-comune, per presentarle all'intelletto nel momento opportuno.

2. Apprensioni della memoria

Le notizie o apprensioni che la memoria attinge, vengono classificate da Giovanni della Croce in tre categorie: naturali, soprannaturali-immaginarie, soprannaturali-spirituali.

¹⁴⁵ Cfr. A. BORD, o.c., p. 85.

¹⁴⁶ L'intelletto attivo si differenzia dall'intelletto passivo, perché il « possibile o passivo riceve passivamente una intelligenza sostanziale priva di immagini, che gli viene concessa senza alcuna sua attività » (C. 39, 12).

¹⁴⁷ Cfr. 2 S 8, 5.

¹⁴⁸ Cfr. 2 S 16, 4.

¹⁴⁹ BORD nota che si tratta di immagini « intelleggibili in potenza » — « intelligibles en puissance » — o.c., p. 85, nota 22.

¹⁵⁰ 2 S 16, 2.

Cerchiamo ora di determinarne la fisionomia, per poter dopo, nel processo purificativo, vedere meglio da quali apprensioni deve essere liberata la memoria.

— *apprensioni naturali*: si riferiscono sia agli oggetti che appartengono al mondo esterno¹⁵¹, appresi o percepiti per mezzo dei sensi esterni, sia alle immagini che vengono prodotte all'interno per mezzo della immaginativa o immaginazione¹⁵²; tutte queste vengono prodotte « sotto l'aspetto di forme, di figure e di immagini »¹⁵³.

— *apprensioni soprannaturali-immaginarie*: sono della stessa natura, e anche esse sono formate dalle immagini. Si differenziano però, dalle naturali a causa della loro origine indicata col termine « soprannaturali » o straordinarie. Ciò significa che esse possono essere fornite all'immaginativa sia da Dio che dal demonio, utilizzando i sensi esterni. Seguiamole attraverso 2 S 11, 1 — dove Giovanni le qualifica a seconda dei sensi che vi partecipano:

« Circa la *vista* sogliono presentarsi.. figure e personaggi dell'altra vita, sembianti dei santi e di angeli, buoni e cattivi, luci e splendori straordinari...

Con l'*udito* possono percepire parole strane ora pronunziate dalle figure loro apparse, ora senza vedere chi le proferisce.

Con l'*odorato* avvertono talvolta odori soavissimi, senza sapere di dove provengono...

Accade che anche con il *gusto* possono percepire qualche sapore molto piacevole e con il *tatto* un diletto... »¹⁵⁴.

Un altro esempio di queste apprensioni soprannaturali-immaginarie, dove si può vedere il ruolo dell'immaginativa, è il caso della visione di Isaia, Geremia e Daniele:

« Così Isaia vide il Signore in trono circondato da fumo che copriva il tempio e dai Serafini i quali si nascondevano il volto e i piedi con le ali (6, 2); Geremia vide la verga che vegliava (1, 11) e Daniele ebbe molte altre visioni (7, 10) » (2 S 16, 3).

A causa della loro provenienza e a causa del loro oggetto, Giovanni classifica queste visioni tra le soprannaturali; ma per il fatto che l'immaginazione è quella che serve da mediatore nella loro rappresentazione e apprensione, esse appartengono alle immaginarie. Si tratta, dunque, di un caso molto esplicito come l'immaginativa

¹⁵¹ Cfr. 2 S 12, 1.

¹⁵² Cfr. 2 S 12, 3; 2, 4.

¹⁵³ Due esempi tipici di queste apprensioni si possono vedere nel 2 S 12, 3.

¹⁵⁴ Sottolineato da noi.

riesca a elaborare, « riprodurre » qualunque oggetto, materiale o spirituale¹⁵⁵.

Inoltre, le apprensioni soprannaturali-immaginarie, possono verificarsi anche a causa della debolezza corporale provocata dalla trascendenza di Dio sentita nell'anima¹⁵⁶.

— *soprannaturali* — *spirituali*: esse non si servono dei sensi, né esterni né interni. E' Dio stesso che le comunica all'anima direttamente e nella passività dei sensi e dell'intelletto. Giovanni della Croce le chiama « puramente spirituali »¹⁵⁷.

Il dinamismo interiore della memoria consiste nelle operazioni selettive sulle diverse specie di apprensioni, depositate nella fantasia (apprensioni naturali) o nella stessa anima (soprannaturali-immaginarie)¹⁵⁸, o solo nell'anima (soprannaturali-spirituali)¹⁵⁹.

Risulta dunque che Giovanni della Croce conosce la memoria come una potenza unitaria¹⁶⁰, la quale ha tre oggetti possibili, o tre specie di apprensioni e notizie. Essa è una potenza spirituale, differente dall'intelletto e dalla volontà. Non si può confonderla con il « serbatoio » di ricordi, sia esso la fantasia che l'anima. Noi l'abbiamo riconosciuta come la potenza di richiamo, di evocazione.

La memoria può apprendere le notizie o dalla fantasia o dall'anima, dipendentemente di che specie di apprensioni si tratta, per fornirle poi all'intelletto: le naturali le prende dalla fantasia, le soprannaturali-immaginarie dalla fantasia o dall'anima; il demonio « è solito lasciare impresse nella fantasia le cose » (3 S 4, 1), Dio invece può fissarle o nell'anima o nella fantasia (3 S 13, 8); le soprannaturali-spirituali solo nell'anima, essendo essa come « un ricettacolo e come un archivio delle grandezze di Dio »¹⁶¹.

¹⁵⁵ Secondo BORD, o.c., p. 86, queste sono dovute al gioco dell'immaginazione.

¹⁵⁶ Non vediamo la possibilità di condividere le interpretazioni che BORD dà ai testi di 2 S 11, 6; 16, 10-11 (o.c., p. 87, nota 27). Le visioni di cui si parla qui, non sono effetto di smarrimento del corpo che non può sostenere il contatto dell'anima con la trascendenza di Dio. In questo luogo si parla di passività e non di smarrimento. Per questo esse si distinguono da quelle di 2 N 1, 2, attribuite alla debolezza corporale.

¹⁵⁷ 2 S 23, 1.

¹⁵⁸ Cfr. 3 S 16, 3; 13, 7-8.

¹⁵⁹ Cfr. 2 S 24, 5.

¹⁶⁰ Contrariamente sembra pensare CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, o.c., p. 79 e 91, secondo cui in Giovanni della Croce ci sarebbero due specie di memoria: una spirituale e l'altra immaginativa o sensitiva.

J. BARUZI, o.c., p. 536, nota 2, distingue tre specie di memoria in Giovanni della Croce: una immaginativa, una intellegibile e una spirituale. A tale proposito A. BORD, o.c., p. 88, nota 31, specifica che non troviamo in Giovanni della Croce il termine « intellegibile » riferentesi alla memoria; troviamo invece « intelectual y espiritualmente » (3 S 14, 1), che sembrano essere una cosa sola.

¹⁶¹ F.V. 3, 69. Per questa conclusione cfr. A. BORD, o.c., p. 90.

3. Purificazione della memoria

Nel 1 S 13, 11., Giovanni della Croce ha posto il principio fondamentale del cammino spirituale, ponendo lo svuotamento come l'esigenza di base.

La dottrina circa la purificazione della memoria, non risulta altro che un'esposizione più dettagliata di questo suo principio:

« Per giungere al possesso del tutto,
non voler possedere niente...

per giungere al possesso di ciò che non hai,
devi passare per dove ora niente hai ».

Nella radice di tutto il processo conoscitivo e volitivo stanno i sensi, tanto interni che esterni. Essi capitano, o elaborano, come nel caso dell'immaginativa, gli oggetti, depositando le loro forme e figure apprese (che sono le immagini, notizie e apprensioni) nei depositi della fantasia o dell'anima. L'intelletto acquista il suo materiale ricorrendo a questi depositi. Questo servizio lo fa la memoria attualizzando gli oggetti depositati nell'inconscio. In questo momento essi diventano l'oggetto dell'intelletto attivo che valorizza, ragiona su di essi, li spoglia delle loro forme cercando in esse il vero. Una volta conosciuti, essi diventano anche il patrimonio della volontà, capaci di attirare il suo attaccamento.

Questo unico ruolo della memoria, che noi abbiamo chiamato « attualizzazione » dei ricordi, si svolge per mezzo di una doppia operazione: prima di tutto ravvivando i ricordi accaduti (uditi, veduti, toccati, odorati, gustati), posti nell'inconscio; e poi, proietta queste apprensioni nell'avvenire, cercando di applicare le loro immagini elaborate dall'immaginativa, agli oggetti a cui si riferiscono.

Siccome queste apprensioni in genere sono quasi « sine fundamento in re »¹⁶², esse generano nell'uomo i dubbi, timori, dolori e quello che Giovanni della Croce chiama la « futile speranza », dalla quale nasce « vana gloria » e « vana gioia » (3 S 3, 3). Se queste apprensioni sono di natura piacevole, esse acquistano un grande peso riguardante l'attività della memoria: sono capaci di attirare la sua attenzione e ripiegarla su di esse. Così, questo ripiegamento diventa occasione per spezzare il cammino spirituale che l'uomo ha intrapreso verso l'unione; se esse, invece, sono di natura meno gradevole o dispiacente, esse generano i tormenti disturbando l'ordine interiore. Questo disordine dovuto al ripiegamento della memoria sul-

¹⁶² Cfr. 2 S 12, 4.

le apprensioni meno gradevoli che ha attualizzato, si manifesta nell'invidia, nell'ira, nella superbia e nell'odio. Di questo fenomeno Giovanni parla nel 3 S 4, 1, trattando i danni provenienti dalle apprensioni naturali, ma gli effetti sono uguali in tutte le altre apprensioni, anzi vengono ancora maggiormente potenziati¹⁶³.

In ogni caso, rinunciare alla liberazione della memoria, dal punto di vista *psico-pedagogico*, significa relativizzare tutto: tanto l'ordine ontologico della realtà, quanto il valore obiettivo del ruolo delle operazioni dell'intelletto, memoria e della volontà.

Dal punto di vista *teologico*, le conseguenze o gli effetti non distano da quelli presentati poco fa, poiché l'ordine della grazia richiede e presuppone un ordine adeguatamente proporzionato nella natura. Perciò, liberare la memoria nella sua operazione è un'esigenza che poggia sia sulla ragione psico-pedagogica che teologica. L'opera della purificazione della memoria si compie attraverso il rapporto: memoria-speranza teologale, il rapporto che consiste nel « (farla) trascendere dai suoi limiti e dai suoi sostegni naturali, elevandola al di sopra di sé, cioè al di sopra di ogni notizia distinta e di ogni possesso apprensibile, nella somma speranza di Dio incomprendibile »¹⁶⁴.

In questa prospettiva teologale risulta, che il più grande impegno della memoria dovrebbe essere il non arrestarsi sui ricordi, non impossessarsi di essi chiudendosi così in se stessa. La sua chiamata è di trascendersi, cioè voltarsi verso il soprannaturale di cui la speranza teologale è portatrice. L'oggetto della speranza teologale è Dio stesso, ma anche il suo contenuto. Proprio per questo, la virtù teologale della speranza potrà soddisfare le esigenze e aspirazioni della memoria. La speranza teologale presenta Dio alla memoria in quanto Egli è « incomprendibile » ed inafferrabile, ed è contraria ad ogni possesso¹⁶⁵, e ad ogni attaccamento alle forme, figure, immagini percepite o elaborate nell'interno dello spirito¹⁶⁶.

Il rapporto esistente tra la memoria e la speranza teologale, viene caratterizzato dall'attività purificatrice che la speranza opera nei confronti della memoria. Questo svuotamento, visto dal suo aspetto negativo, consiste nella negazione¹⁶⁷ delle forme, immagini e ap-

¹⁶³ Cfr. 3 S 8-12.

¹⁶⁴ 3 S 2, 3.

¹⁶⁵ Cfr. 3 S 7, 2.

¹⁶⁶ Cfr. *Idem*.

¹⁶⁷ Ciò che conta non è la materialità dei ricordi, delle immagini, ma il ripiego della memoria nel gustarle. Giovanni della Croce non propone la dottrina secondo la quale bisogna distruggere le forme e i ricordi, bensì « passare attraverso di loro in modo da non trovarci degli impedimenti per giungere alla realtà vivente, fermandovisi sopra più di quanto basti per andare allo spirituale » (3 S 15, 2). Ciò che deve essere purificato è il dinamismo della me-

pressioni della memoria: « Non vi è dubbio che la speranza crei nella memoria il vuoto e produca le tenebre circa i beni della vita presente e futura »¹⁶⁸.

L'incontro con Dio si fa nel presente. E il presente deve essere tale da poter accogliere il dono di Dio presentato dalla speranza teologale nella sua autenticità. L'aspetto dunque negativo della purificazione della memoria operata dalla speranza teologale, sembra non essere altro che il superamento dei ricordi i quali diventano ostacoli a questo incontro con Dio. Essi sono ostacoli quando sono tanto attualizzati da diventare un pericolo per il cammino spirituale, cioè quando le potenze spirituali trovano in essi l'oggetto su cui ripiegarsi. Questo ripiego condiziona allora l'intera vita spirituale assoggettandola ad un modo inadeguato di concepire Dio e di instaurare con Lui i rapporti autentici.

Oltre questo aspetto « negativo » della purificazione della memoria per mezzo della speranza, troviamo anche un aspetto positivo, liberatorio in questo svuotamento. Esso consiste nella disponibilità e nell'apertura totale verso Dio. Nella stessa natura della speranza si trova la forza di guardare avanti, di aspettare la pienezza:

« il volo della speranza (è) verso le cose che non si possiedono, speranza elevata al di sopra di tutti i beni che si possono avere in questa e nell'altra vita, all'infuori di Dio » (2 S 6, 5).

Il destino della memoria purificata è di essere riempita¹⁶⁹: bisogna porla « in Lui e tenerla vuota in attesa che Egli la riempia » (3 S 15, 1).

moria e la sua attività. La potenza spirituale, in quanto tale, deve rimanere integra, perché essa è il sostegno naturale della speranza teologale: in essa la speranza viene innestata come nel proprio soggetto (Cfr. A. BORD, o.c., p. 229). Così Giovanni della Croce rompe con la tradizione delle scuole a proposito di tale impostazione dei rapporti memoria-speranza. (Cfr. CRISÓGONO, o.c., p. 122). Contrari a questa posizione sono P. MARCELO, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, cap. XI; J. MARITAIN, o.c., p. 387. Essi cercano di interpretare i testi giovannei nel senso tomistico, legando la speranza teologale alla volontà: « ...l'idea di fare la speranza teologale soggetto della memoria, dal punto di vista dell'analisi ontologica e della teologia scolastica, è cosa manifestamente insostenibile ». Gli studiosi, invece, come BORD, SANSON, P. LAIN ENTRALGO, ritengono che nel sistema di Giovanni della Croce ci sono tre potenze spirituali distinte: intelletto, memoria e volontà, e relazionate alle tre virtù teologali: fede, speranza e carità: « ...la memoria (è) il mezzo che deve usare (anima, lettore) per unirsi con il Signore, secondo questo senso... per mezzo della speranza » (3 S 15, 1).

¹⁶⁸ 2 S 6, 3.

¹⁶⁹ Notiamo che il punto di vista di *Salita* per lo sviluppo del tema memoria-speranza è insufficiente, perché prevalentemente negativo. Esso perciò deve completarsi con il *Cantico* e *Fiamma*, in quanto in essi si vedono più esplicitamente i contenuti della speranza e il rinnovato volto della memoria. Quello della *Salita* è una prospettiva parziale del nostro tema.

Una volta dunque, verificatosi il fatto dello svuotamento, si verifica anche il fatto di riempimento della memoria con la comunicazione di Dio e la sua possessione¹⁷⁰.

Così la memoria cambierà « le proprie apprensioni in quelle eterne di gloria » (2 N 4, 2).

c) La volontà — carità

L'uomo si è avviato verso la sua liberazione. I sensi sono diventati più docili e disposti a sottomettersi alle potenze dello spirito. In tal modo sono resi capaci di gustare maggiormente l'effetto della presenza di Dio.

La fede è apparsa come la « notte » dentro la quale si verificano i grandi avvenimenti, fondamentali per la « ricostruzione » psicologica e religiosa dell'uomo. Essa è diventata il contenuto della vita e la preoccupazione dell'esistenza. Si crea il senso di responsabilità di dare una risposta adeguata al dono di Dio.

La speranza, attraverso lo svuotamento della memoria, attualizza Dio. Essa, distaccando la memoria dalle preoccupazioni del passato e dalle angosce dell'avvenire, spinge ad accostarsi a Dio nel presente. In tal modo fa responsabilizzare il momento presente nei confronti dell'eschaton. Il frutto principale di questa purificazione è il favoreggiamento della vita della fede, poiché la memoria purificata, facendo la selezione delle apprensioni e dei ricordi appropriati alla crescita del senso della presenza di Dio in noi, favorisce l'operazione intellettuale e volitiva di muoversi sul piano della fede e carità teologale.

Anche se queste purificazioni comportano una certa perfezione della volontà, il cammino non è terminato. Lo svuotamento della volontà, verificatosi fin'ora, è di natura parziale, in quanto cioè sono stati domati gli appetiti sensitivi i quali, appartenendo all'affettività, fanno parte anche delle più vaste operazioni volitive. Inoltre, la purificazione parziale della volontà, dovuta al processo di svuotamento della conoscenza e della memoria, è da attribuirsi al legame interno tra le tre potenze spirituali consistente nel loro operare unitario, ma anche, al legame che passa tra le virtù teologali nel loro comunicarsi all'uomo. La conoscenza, infatti, dice un rapporto molto stretto all'operare della memoria e della volontà, e perciò la « percezione globale » degli oggetti è sempre opera di tutte le tre potenze spirituali. In questo senso diciamo che la volontà si è avvanzaggiata nel processo purificativo dell'intelletto e della memoria.

¹⁷⁰ Cfr. 1 S 12, 3.

Essa, però, considerata come la potenza spirituale distinta dalle due prime, rimane ancora da purificarsi. Solo dopo la sua purificazione, anche le altre due potenze potranno operare nella piena libertà interiore.

Di due tipi sono le motivazioni che richiedono l'introduzione della volontà nel processo dello svuotamento: le prime sono di carattere antropologico e le altre di carattere teologico:

— *di carattere antropologico:*

Questa motivazione deriva dalla necessità di sincronizzare le potenze che sono i principi dinamici della vita antropologica (psichica) dell'uomo. Da questa sincronizzazione e integrazione, dipende fondamentalmente la maturità dell'uomo, che si manifesta nell'equilibrio interiore, nell'impegno responsabile e nella tendenza di crescita verso i valori trascendentali i quali, nella visione cristiana dell'uomo, fanno parte integrante della sua chiamata a realizzarsi.

— *di carattere teologico:*

Questa motivazione ha un duplice aspetto: a) prima di tutto quello derivante dal legame, accennato sopra, tra le virtù teologali, in quanto esse formano il quadro unitario e fondamentale del messaggio cristiano. Il testo dell'Apostolo Giacomo (2, 20), che Giovanni della Croce usa come lo spunto per presentare la necessità della purificazione della volontà, dice che la fede senza le opere di carità è morta. Ciò significa che l'uomo può essere teologicamente rinnovato, solo se trasformato da tutte le tre virtù teologali: la fede in quanto genera nell'anima l'atteggiamento del credere nella supremazia assoluta di Dio fattosi uomo in Cristo Gesù, la carità in quanto impegna la totalità dell'uomo nel servizio a Dio e agli uomini, e la speranza in quanto proclama la sua trascendenza assoluta e irraggiungibile, ma allo stesso tempo presente nei misteri salvifici della Chiesa. b) l'altro aspetto della motivazione teologica, consiste nella concentrazione delle forze interiori allo scopo di rafforzare l'impegno dell'uomo integrale nel cammino verso l'unione con Dio, e soprattutto nella *formazione* della volontà secondo « la virtù della carità divina »¹⁷¹.

La volontà viene presa come è attualmente, indebolita cioè dal peccato originale e individuale. Per questo si pone l'esigenza della sua « formazione ». Il « medium salutis » che porterà a pieno sviluppo la sua formazione è la « carità divina ». L'accento viene messo

¹⁷¹ Cfr. 3 S 16, 1.

sull'aggettivo « divina », poiché si tratta di « trasformare » la volontà al punto di « identificarla con quella di Dio »¹⁷².

Nel processo dello svuotamento della volontà, l'uomo si trova di fronte al compito di « raccogliere in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti della sua anima »¹⁷³. Questo lavoro è la condizione del suo realizzarsi, di diventare un essere unitario-integrato in se stesso, in rapporto a Dio e agli altri. Si tratta dunque, di plasmarsi secondo l'immagine di Cristo per realizzare dentro di sé la fisionomia dell'uomo primordiale che uscì dalla mano di Dio come un essere puro, composto, forte e semplice¹⁷⁴.

1) *L'unità del piano affettivo*

L'egoismo, le varie passioni, gli appetiti e le tendenze inferiori, sono sempre pronte a trovare delle sfumature per riuscire nell'intento di operare la disgregazione e la dispersione della necessaria unità richiesta dall'amore che vorrebbe portare l'uomo all'impegno totale e unitario concentrandolo sul cammino verso l'unione.

Giovanni della Croce, quale analitico dell'esperienza, si è accorto di questa tendenza dispersiva delle forze interiori affettive, e si è posto problema di come salvarle e conservare le loro energie e impegnarle, allo stesso tempo, in modo che esse contribuiscano alla crescita integrale (umano-religiosa) dell'uomo.

L'elemento unificante sul piano antropologico, lo ha trovato nella volontà, raccogliendo sotto il suo « patrocinio » tutte le forze e le tendenze interiori-affettive, sia che esse appartengano alla vita dei sensi (come gli appetiti), sia alla vita dello spirito (come i cosiddetti compiacimenti della volontà). La sua concezione dell'unità affettiva, si basa sui seguenti principi:

a - due sono i livelli sui quali si verifica l'unità affettiva:

- il piano antropologico: l'unificazione di tutte le forze interiori-affettive;
- il piano religioso: per amare il Signore integralmente;

b - il ruolo della volontà, in quanto raccoglie queste forze affettive, è di importanza essenziale per la vita spirituale;

c - si stabilisce il rapporto tra la volontà, in quanto designa l'unità affettiva e l'amore teologale;

¹⁷² Cfr. 3 S 16, 3.

¹⁷³ 3 S 16, 1.

¹⁷⁴ Cfr. 3 S 26, 5.

d - l'amore teologale è la fonte da cui promana l'unità del piano affettivo, in quanto proprio esso richiede l'impegno totalitario ed esclusivo delle forze affettive allo scopo di raggiungere l'unione interpersonale con Dio ¹⁷⁵.

In relazione al piano *antropologico* dell'unità affettiva, appare prima di tutto il ruolo unificatore della volontà di tutte le tendenze affettive. Questo ci sembra importante dal punto di vista della prospettiva integrale della maturità intesa nel senso cristiano: la volontà è collegata all'amore; trasformandosi essa, vengono orientate tutte le tendenze affettive che sono sotto il suo dominio, verso l'amore il quale dovrebbe restringere sempre più lo spazio dell'egoismo. Un altro punto da sottolineare, è l'esigenza della concentrazione delle forze per raggiungere un equilibrio psichico richiesto per una maturazione cristiana: l'uomo di Giovanni della Croce viene visto sul « cammino » verso la sua realizzazione piena; e proprio per questo si richiedono grandi fatiche e grandi energie. Ci si rimedia a questo non disperdendole, ma rafforzandole attraverso la loro unificazione e concentrazione.

Sul piano *religioso*, egli pone tutta la problematica affettiva nella prospettiva dell'amore teologale ¹⁷⁶:

« Amerai il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze »... « Infatti, spiega Giovanni, questo comandamento, viene comandato all'uomo di raccogliere in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza di essa sia indirizzata unicamente a tale scopo ».

Grazie al legame tra la volontà e l'amore teologale, la volontà percepisce l'esigenza di questo amore: queste esigenze sono di carattere totalitario ed esclusivo: tutto il cuore, tutte le forze, tutta l'anima, la volontà dovrà coinvolgere in questa avventura dell'amore; praticamente, tutto ciò che essa governa: le passioni, gli appetiti e le forze affettive inferiori.

L'unità affettiva su questo piano religioso, consisterà allora principalmente nell'orientazione e nell'impegno di tutta l'affettività a tendere verso le realtà presentate alla volontà tramite l'amore teologale. In altre parole, si tratta di distogliere le affezioni parziali (appetitive, passionali e quelle delle tendenze sensitive inferiori) dai

¹⁷⁵ Questi principi si fondano sul 3 S 16, 1-2.

¹⁷⁶ 3 S 16, 1. Vedi anche 1 S 10, 1.

loro oggetti inferiori, e unificarle nel Signore affinché possano sostenere la volontà nella sua crescita verso l'unione.

L'affettività unificata che viene richiesta dall'amore teologale, non si riferisce solamente al distacco quantitativo che deve verificarsi nei confronti dei valori particolari, ma si riferisce soprattutto all'attaccamento qualitativo che deve legare l'affettività completa a Dio, il fatto richiesto dalla fede, speranza e carità: « Amerai Dio sopra tutte le cose ».

A proposito di questo attaccamento qualitativo, RUIZ giustamente osserva: « Di conseguenza, tutto il piccolo mondo inferiore di affetti e sentimenti deve piegare le spalle al giogo soave di Cristo...; l'appetito inferiore si trova costretto ad accettare il criterio di valutazione portato in campo dalla fede che si trova fuori del suo raggio d'azione. La passione si vede scaricare addosso tutto il programma della volontà senza nemmeno comprenderlo, perché l'appetito sensitivo mira ai suoi propri oggetti e beni, non a quelli della fede. La vista rinuncerà quindi a certe visioni immediate per amore di oggetti che non riesce nemmeno a vedere ¹⁷⁷.

2) *Le deformazioni della vita affettiva*

La base delle deformazioni nel campo affettivo, si trova nella separazione dell'uomo da Dio e della sua « privazione »:

« Tutti... gli inconvenienti hanno la loro radice ed origine in un danno privativo principale, che si trova in tale godimento, quello di separarsi da Dio. Infatti come avvicinandosi a Lui con l'affetto della volontà l'anima riceve tutti i beni, così, allontanandosene a causa dell'affetto delle creature, viene a subire tutti i danni e mali, in proporzione al godimento con cui si unisce all'essere creato, poiché questo è un allontanarsi dal Signore » ¹⁷⁸.

L'attaccamento e il godimento della volontà nei valori particolari, tradotto in termini di allontanamento da Dio e la conseguente separazione dell'uomo da Lui, si svolge gradualmente:

— il primo grado riguarda la capacità naturale di percepire e di valorizzare l'ordine delle cose e il loro rapporto con la verità.

¹⁷⁷ Cfr. o.c., p. 663.

¹⁷⁸ 3 S 19, 1. Nel testo abbiamo sostituito la parola « gioia » con la parola « godimento ». Ci è apparsa più adeguata in questo luogo: ciò che giuoca il ruolo importante è l'attaccamento e il godimento dell'affetto della volontà nelle creature (e non le creature di per sé), arrestando così il suo slancio verso i valori trascendentali.

Esso consiste: « nell'ottusità della mente e nell'oscurità del giudizio in ordine al conoscere verità e giudicare rettamente in sé ciascuna cosa »¹⁷⁹;

— il secondo grado consiste in una maggiore espansione della volontà nell'attaccamento all'oggetto immediato degli affetti sensibili.

A causa dell'indebolirsi della conoscenza e del retto giudizio, verificatosi nel primo grado, va creandosi nell'uomo un atteggiamento fiacco di fronte al suo impegno umano e religioso. Si verifica un abbandono graduale nella bramosia verso i beni sensuali adoperandoli senza criterio. L'atteggiamento religioso si sta svuotando dalla sua motivazione di tendenza verso l'unione. In tal modo la vita religiosa si riduce alle forme prive di amore, e si manifesta in una prassi sterile ed incapace di far operare le forze dello spirito allo scopo unitivo¹⁸⁰.

— il terzo grado consiste in un sempre maggiore sforzo nell'ottenere le cose materiali, e proporzionalmente a questo, si va sempre più lontano dal compiere le leggi e i doveri che potrebbero accrescere la vita della fede.

Si tratta di una conseguenza dell'immersione dello spirito nelle cose materiali, e di conseguente attaccamento della volontà a ciò che non è Dio¹⁸¹.

L'esistenza viene sempre più progettata verso « l'avere » che verso « l'essere »: la dimensione dell'essere si sta riducendo ad avere.

Questo grado si differenzia dal precedente, non tanto dalla natura dell'oggetto dell'impegno — perché esso rimane uguale: i beni sensibili —, quanto dall'intensità e quantità dello sforzo nell'acquisto dei beni materiali e nel godimento di essi a livello sensuale.

— il quarto e l'ultimo grado consiste nell'allontanamento da Dio in quanto a salvezza. Lo spirito umano ormai non si aspetta più niente da Dio. L'uomo ha trovato un qualcosa d'altro che ha preso il ruolo del Salvatore.

In questa situazione, le leggi, i precetti e le pratiche religiose, non giocano più un ruolo di rilievo: esse sono ormai vuote nel senso che le manca il vero contenuto (la fede, l'amore e la speranza: i valori che richiedono l'orientamento dell'uomo verso al di là).

Quello però che appare importante e specifico dell'atteggiamento presente, è la trasposizione totale dei valori: ora ci si impegna nei « valori particolari » con l'intensità totale delle forze interiori. La

¹⁷⁹ 3 S 19, 3.

¹⁸⁰ Cfr. 3 S 19, 7.

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*

vita viene vissuta senza alcun riferimento esplicito ai valori trascendentali, ed essa perde la sua dimensione di tendenza verso il trascendente. Questo atteggiamento crea la forma di mente essenzialmente «ateistica», anche se in apparenza contiene degli elementi di carattere religioso:

« Infatti, scrive Giovanni, questo quarto grado porta a dimenticare Dio e a porre formalmente il cuore nel denaro, come se non esistesse il Signore... »¹⁸².

Il risultato di questo graduale allontanamento da Dio, si sintetizza in due atteggiamenti fondamentali della persona:

— il creato perde il suo riferimento religioso all'esistenza umana, richiesto dal piano salvifico, manifestatosi nella creazione e nella redenzione;

— le realtà oggettive, come la fede, il messaggio evangelico, la redenzione, il peccato, la presenza di Dio, non presentano più i punti interrogativi all'andamento della vita.

Questi due atteggiamenti sono provocati dal godimento nei beni temporali di cui parla 3 S 19., ma anche da tutta una serie di attaccamenti, come per es. dall'attaccamento ai beni naturali (la bellezza, leggiadria nel comportamento), ai beni sensibili (che sono oggetti immediati dei sensi esterni ed interni), ai beni morali (la pratica delle opere di misericordia, l'osservanza della legge, ecc.) ai beni soprannaturali (le guarigioni, il potere dei miracoli, ecc.), ai beni spirituali (appartenenti alle tre potenze spirituali e percepiti attraverso di esse: immaginazioni, visioni, etc.)¹⁸³.

Le conseguenze operative sia sul piano antropologico che religioso sono innumerevoli: diminuisce il senso morale, il valore della persona umana, l'impegno personale e sociale. L'esistenza è incatenata dagli appetiti e dalle tendenze inferiori, e il suo riferimento più forte sono gli oggetti del consumo sensuale.

Le deformazioni, però, riguardano soprattutto le capacità interiori e la loro finalizzazione: invece di aprirsi ai valori trascendentali, esse si sono inibite nel temporale. Il vero capovolgimento è accaduto proprio in esse. Le facoltà spirituali e le virtù etico-morali si sono indebolite. La ragione e lo spirito non riescono a valorizzare giustamente le realtà, né a stabilire tra esse le relazioni autentiche. Gli appetiti e le tendenze inferiori si ravvivano; si crea un torpore nello spirito ed il corrotto appetito per tutti i beni materiali; nel cuore si crea un disgusto relativo alla dimensione tra-

¹⁸² 3 S 19, 8.

¹⁸³ Di queste specie di beni, incominciando dai temporali fino a quelli spirituali, vedasi 3 S 19-45.

scendentale dei valori, chiudendo così ogni possibilità di far entrare nell'orbita dei « valori personali » qualsiasi cosa che non sia godimento degli appetiti sensitivi¹⁸⁴.

Il rapporto tra le virtù teologali e le potenze spirituali, a causa delle deformazioni affettive, è inesistente; le potenze impegnano le loro forze nell'accumulazione degli oggetti sui quali potrà compiarsi il senso; il senso ha preso il posto dello spirito. Tutto ciò ha delle ripercussioni assai forti anche nella prassi religiosa, la quale, nel caso che viene ancora esercitata, in genere è priva dei valori teologali; essa è marcata prevalentemente dalle abitudini, usanze individuali, comunitarie o nazionali appartenenti più al « folklore », che ad una fede personale e convinta¹⁸⁵.

Le deformazioni nel campo psichico e religioso, riguardanti l'affettività, necessitano e giustificano il processo di svuotamento della volontà dalle sue affezioni disordinate. Un tale processo è la condizione necessaria per la maturazione della persona in tutti i suoi livelli.

3) *Il processo di svuotamento della volontà*

Per Giovanni della Croce niente è così compromettente in relazione al cammino del realizzarsi umano integrale, come lo è l'affezione-attaccamento ai valori particolari. Questo valore, in quanto particolare, rende impossibile ogni ulteriore cammino, poiché in esso vengono concentrate le forze dell'uomo impegnate nel godimento. Donde l'impossibilità di esprimere un giudizio di valorizzazione guidato dal criterio della ragione o da quello della fede. A causa di questo, si verifica una vera trasposizione dei valori: al posto di un valore primario subentra un valore secondario e intermedio, cioè il creato che assorbe e impegna la totalità delle forze umane.

Un tale impegno ha la tendenza di allargarsi poiché non viene regolato dal criterio del retto giudizio, e uccide ogni desiderio di avanzare nel cammino della maturazione umana e religiosa, la maturazione richiesta dalla fede, dalla speranza e in modo particolare dalla carità, perché si tratta del problema di affezione che è in stretto rapporto con l'amore.

Il cammino verso la maturazione umana e religiosa, esige un distacco affettivo da tutto quello che è di natura particolare, a qualsiasi ordine dei valori esso appartenga¹⁸⁶, con lo scopo di non crearsi lo spirito di proprietà.

¹⁸⁴ Cfr. 3 S 22, 2.3; 25, 4.5.6.

¹⁸⁵ Cfr. 3 S 19.45; soprattutto: 3 S 19, 6; 38, 2.3.5; 43.

¹⁸⁶ Cfr. 3 S 17, 2.

Affezionarsi dunque ai valori particolari, significa rinunciare all'essenziale, sia dal punto di vista umano che religioso. Questo legame affettivo ha una dimensione doppia: in quanto impedisce all'uomo di progredire nella maturità umana, e poi, in quanto rappresenta un pericolo serio per la maturazione della fede.

— *le linee principali di purificazione*

Le quattro inclinazioni o passioni delle quali si parla nel 3 S 16, 2 (gioia, speranza, timore, dolore), devono subire uno svuotamento da permettere alla volontà di unirsi al Signore per mezzo della carità.

Il loro svuotamento consiste non nell'annientamento di queste forze interiori, bensì nel loro orientamento ad « operare razionalmente in ordine a Dio di maniera che ella (anima) goda solo della pura gloria e onore a Lui, spera solo in Lui, si dolga unicamente di quanto lo riguarda e Lui solo tema »¹⁸⁷.

Parlando di relazioni tra queste quattro passioni, Giovanni fa notare che vi esiste una forte fratellanza¹⁸⁸, cosicché l'importante sarebbe purificare perbene una di esse e le altre si purificano simultaneamente a questa. Siamo del parere che questa è la ragione, almeno in parte, per cui Giovanni si è soffermato esclusivamente sulla purificazione della volontà dal godimento (gioia), tralasciando le altre tre passioni.

Il muoversi della purificazione della volontà dal godimento, almeno in linea di massima, è indicato nel 3 S 17:

« ...ora mi fermerò a trattare della gioia attiva e volontaria di cose distinte e chiare... (17, 1); questa può nascere da sei specie di cose o di beni, vale a dire: quelli temporali, naturali, sensuali, morali, soprannaturali e spirituali; li esaminerò per ordine, mettendo la volontà entro i termini della ragione, affinché, imbarazzata da questi non cessi di collocare la forza della sua gioia nel Signore... e la volontà non deve gioire se non di ciò che è a onore e gloria di Dio » (17, 2).

La cornice che riguarda il processo di svuotamento della volontà, consta dunque di questi due elementi:

— *indirizzare* le effezioni della volontà ad attaccarsi solamente a Dio;

¹⁸⁷ 3 S 16, 2.

¹⁸⁸ Cfr. 3 S 16, 5.

— *distogliere* l'impegno degli appetiti volontari disordinati dai beni particolari, per non crearsi lo spirito di proprietà.

Il processo che si svolge entro i limiti di « indirizzare » e « distogliere », richiede la presenza e l'opera di altri elementi che porteranno avanti la purificazione lungo il processo. I seguenti elementi giocano una importanza di rilievo:

— l'unione, in quanto l'unica mèta dello svuotamento, giustifica e regge tutto il cammino della volontà-carità nel processo presente;

— tale mèta richiede la radicalità del cammino e lo caratterizza con la nota di esclusivismo: appartenere unicamente a Dio. Questa è la ragione per cui non si ammettono le dispersioni delle forze interiori. Le diverse inclinazioni interne potrebbero disgregare la persona e, indirizzando i suoi interessi verso ciò che non è Dio, deviare il cammino; perciò si presenta la necessità di svuotare le forze interiori da tutte le affezioni verso tutti i beni che possono essere oggetti immediati degli appetiti e delle passioni;

— dal punto di vista antropologico-teologale, la radicalità dello svuotamento diventa l'esigenza dell'amore per il Signore; in questo amore dovranno unirsi le forze interiori appetitive e volitive *per sostenere* la volontà nel cammino progressivo verso l'unione. Lo svuotamento in generale, e della volontà in particolare, viene dunque considerato sotto la prospettiva ben precisa: rafforzare l'amore per il Signore. Questo fatto ha un peso di massima importanza nella dottrina di Giovanni della Croce, poiché solo attraverso *l'amore teologale* si raggiunge l'unione delle due volontà;

— svuotare la volontà dal godimento nei valori particolari, significa raggiungere la libertà del cuore per il Signore. Questa libertà di cuore viene considerata da Giovanni sotto i due aspetti: il *primo* si ha in quanto l'uomo diventa totalmente aperto a Dio per *ricevere* i suoi doni. L'apertura al ricevere è frutto di un impegno personale, ma soprattutto essa è l'effetto della grazia del Signore. La grazia in certo senso presuppone, ma anche effettua la purificazione per portarla fino al limite del possibile: finché non si crei un vuoto totale per poter essere riempito da Dio¹⁸⁹; il *secondo* consiste nell'acquistare un atteggiamento di *risposta* responsabile e personale, riguardante i valori presentati all'uomo dalle virtù teologali. Questa risposta si verifica nell'impegno di « raccogliere in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti dell'anima »¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Cfr. 3 S 20, 4.

¹⁹⁰ 3 S 16, 1.

Per determinare il *contenuto* dello svuotamento della volontà, partiamo dall'assioma di Giovanni: la volontà deve svuotarsi da tutto ciò che non è Dio.

Poniamo l'accento sulla *persona* dai desideri disordinati, dovuti all'opera delle passioni. Questo significa che l'accento particolare lo poniamo non tanto sui beni o valori particolari, che fanno da oggetti alle diverse tendenze disordinate della volontà, quanto piuttosto sulle diverse affezioni che si manifestano lungo il cammino della volontà verso l'unione dell'amore:

— *le affezioni primordiali*

Sotto il dominio della volontà appartengono non solo le quattro passioni di cui si parla nel 3 S 16, 2., ma anche le affezioni che riguardano le altre potenze e i sensi, dove troviamo una gamma molto vasta di diverse tendenze inferiori affettive. La vita dei sensi rappresenta, nella prospettiva di Giovanni della Croce, un'intensa attività affettiva, anzi, si potrebbe dire che essa si identifica con la vita affettiva dell'uomo integrale. Essa è talmente importante da costituire, nella definizione della « notte », una vera notte dell'anima che si verifica a causa della mortificazione degli appetiti nel gusto sensibile¹⁹¹.

Proprio questa « affettività primordiale » (= in quanto comune a tutti e perdurante, sotto le diverse forme, in tutte le fasi del processo purificativo), deve essere purificata e indirizzata ai fini che si prospettano sull'orizzonte del cammino. Da questo punto di vista, la vita dei sensi rappresenta un vero capitale della persona, a condizione però che venga purificata e formata secondo le esigenze dell'amore per il Signore. Il primo passo dunque, nel cammino verso l'unione delle due volontà, si fa attraverso la vita sensitiva purificata dalle tendenze affettive inferiori, dagli appetiti i quali vengono impegnati nella ricerca degli oggetti sensibili. La loro purificazione consisterà essenzialmente nella negazione degli oggetti sensitivi-appetitivi, in modo da elevare le operazioni di queste potenze sottoponendole al criterio della ragione. In tal modo esse saranno al servizio della totalità della persona che va incontro con Dio nella fede. Sottoporre le forze appetitive alla ragione, significa portarle al *silenzio*, poiché, in quanto disordinate, esse sono contrarie al cammino nella fede.

Un altro passo nella purificazione dalle forze passionali e appetitive, consiste nell'*educazione* di queste forze affettive a rendersi

¹⁹¹ 1 S 3, 1.

sensibili ai valori superiori più consistenti e propri dell'amore teologale. Questo si ottiene nel momento in cui esse riescono a gioire, ma allo stesso tempo che non diano fastidio alla trasformazione progressiva della volontà.

Seguendo la pedagogia di Giovanni, notiamo un'educazione graduale di questa affettività. Dopo aver precisato che l'attenzione viene dedicata agli appetiti volontari, in quanto essi impediscono la trasformazione della volontà umana in quella divina (= la situazione in cui ogni suo atto dipende dal beneplacito divino)¹⁹², Giovanni della Croce fa un passo ulteriore richiedendo:

— di *individuare* gli appetiti per non confonderli con i veri valori, dietro le cui maschere molte volte sogliono nascondersi¹⁹³, ma nella loro essenza non sono altro che cataratte o polvere entrata negli occhi, o come i polloni che nascono ai piedi di un albero, o come le sanguisughe che succhiano continuamente il sangue dalle vene, ecc.¹⁹⁴;

— di *portarli al silenzio*: a tale scopo non basta la semplice mortificazione, anche se quella appropriata è necessaria. Il problema centrale non sono gli appetiti in quanto forze, poiché questi dovranno sostenere la volontà nella sua ricerca ulteriore e saranno presenti anche nello stato della volontà trasformata; il vero problema sono le *affezioni disordinate* di queste forze appetitive, che per purificarle bisogna usare un mezzo di natura « uguale », capace di distoglierle dal sensuale. Per questo, Giovanni della Croce vede la necessità della fiamma più potente, un'affezione maggiore, cosicché l'anima arda di amore ansioso per il suo Sposo¹⁹⁵.

La fiamma più potente potrà essere solo la carità teologale, in quanto carica dell'amore senza limiti ed inesauriente nei modi di presentarsi all'uomo per rendersi accettabile.

— *distogliere dalle affezioni decisive*

Il processo in questo punto entra nella sfera dei valori, sebbene provvisori e particolari, ma dal punto di vista della fede, più forti e carichi di significato religioso in confronto con quelli che dominavano nel campo della vita dei sensi. Si tratta di valori morali, soprannaturali e spirituali.

L'esigenza di fare un passo decisivo nella purificazione della volontà, appare proprio nel momento in cui l'uomo entra in contat-

¹⁹² Cfr. 1 S 11.

¹⁹³ Cfr. RUIZ, o.c., p. 685.

¹⁹⁴ Cfr. 1 S 8-10.

¹⁹⁵ Cfr. 1 S 1, 2; 2, 2; 14, 2.

to con questi valori superiori. La ragione sta sia nella natura di questi valori, sia nel grado del cammino. Per quanto riguarda la natura, possiamo dire che essi sono facilmente identificabili con Dio, e per questo, accettandoli possono arrestare il cammino. In relazione al grado di cammino, notiamo che la fede della persona non è ancora « adulta », poiché l'amore teologale non ha ancora del tutto permeato il suo contenuto.

La caratteristica principale di questa fase purificativa, si trova nel fatto che proprio ora l'uomo incomincia a plasmare sul serio la propria fisionomia interiore all'immagine del Figlio di Dio, seguendo e ritenendo sufficiente la legge evangelica. Si tratta del momento di vivere la fede, la speranza e la carità nella purezza e povertà interiore della conoscenza, della memoria e della volontà.

4) *La figura rinnovata dell'uomo*

Il primo valore che possiamo notare da questo svuotamento, è l'acquisto della *virtù della liberalità*¹⁹⁶, che consiste nella libertà dello spirito. Essa si riferisce a tutto il mondo esistente: l'uomo e il creato diventano valori nel senso più valido del termine: si tratta di una specie di redenzione della creatura.

Alla virtù della liberalità sono legati altri valori, come la lucidità della ragione nel valorizzare le cose e gli avvenimenti; tranquillità interiore con un conseguente equilibrio psicologico; maggiore gioia e godimento nelle creature con un profitto forte in relazione alla crescita umana e spirituale¹⁹⁷; la rivalorizzazione dei valori negati nella visione non purificata dell'uomo, ecc.

Svuotando il cuore dallo « spirito di proprietà » verso i valori particolari, l'uomo intuisce le due dimensioni fondamentali del creato: la prima è che tutto ciò è un valore; e la seconda, in quanto valore, sono dati alla disposizione dell'uomo tenendo conto della loro *finalizzazione*: la sua crescita integrale.

Sintetizzando la figura rinnovata dell'essere e dell'operare dell'uomo trasformato, possiamo dire semplicemente che egli si è *integrato*: le sue potenze e i suoi sensi operano sincronizzati e finalizzati; la sua tendenza fondamentale è il desiderio di incontrare Dio così come gli viene presentato dalle virtù teologali; le sue capacità naturali, le virtù umane e etico-morali, si sono rafforzate e appaiono rinnovate: si sta per compiere la formazione dell'atteggiamen-

¹⁹⁶ 3 S 20, 2.

¹⁹⁷ *Ibid.*

to fondamentale di un costante desiderare e fare il bene, sia perché c'è un continuo sforzo di allontanarsi dal male, sia perché la forza della grazia sta operando abbondantemente.

L'egoismo espresso per mezzo dello spirito di proprietà è sradicato, e al suo posto rientra la carità; ora essa muove e guida l'operare dell'uomo appoggiandosi alla fede teologale e sostenuta dalla speranza forte; i valori particolari e provvisori vengono assunti come elementi utili per il cammino e i rapporti umani interpersonali son passati dal convenzionalismo all'amore vicendevole. L'uomo si è aperto all'intervento finale di Dio con cui egli ha rapporti di amicizia e di rispetto. E' vero che il cammino ancora continua, ma il clima di serenità ora fa parte di esso, anzi è la sua caratteristica più forte poiché si tratta di contemplazione.

Le due fisionomie, quella di Dio e quella dell'uomo, diventano sempre più chiare, nel senso della loro distinzione sostanziale; ma allo stesso tempo, la loro vicinanza e la simpatia vicendevole, fa vedere una certa complementarità; l'uomo per realizzarsi, ha bisogno assoluto di Dio; e Dio, per compiere l'economia salvifica, costituita dal Padre per mezzo del Figlio nella forza dello Spirito, ha predisposto che il ruolo dell'uomo sia imprescindibile al compiersi della salvezza.

JAKOV MAMIĆ