



Dodicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
«*Felicità e cultura dell'anima*»
Stresa, Colle Rosmini, 24-27 Agosto 2011

Felicità e amore di Dio

Umberto Muratore



1. Il bisogno di felicità

Con le seguenti riflessioni mi propongo di esporre a brevi linee il cammino cristiano della felicità umana. Soprattutto, vorrei mettere in risalto che l'amore di Dio non solo costituisce il motore primo e ultimo della felicità, ma la accompagna in ogni passo, dal suo spuntare nel cuore dell'uomo sino all'approdo corretto e definitivo nel regno di Dio.

Il bisogno di felicità inizia a manifestarsi in modo confuso con l'*appetito* (il latino *appetitus*)¹, una specie di *fame* o bisogno che spinge le facoltà umane a cercare il bene loro adeguato. Se si faranno i passi giusti, la felicità si verrà realizzando come *appagamento* parziale o integro dell'animo, per poi sfociare nella *beatitudine* dei santi o totale e stabile gioia celeste.

L'impulso a cercare qualcosa di cui si è privi non è solo della natura umana. C'è una spinta comune a tutti gli esseri viventi, che costituisce come il fondo della vita in generale: si nasce in vista di qualcosa che è posta fuori di noi. Ogni vivente si muove in cerca del proprio soddisfacimento e della propria realizzazione in fieri. È l'appetito vegetativo.

L'animale e l'uomo hanno in comune una superiore specie di appetito, la fame dei sensi che mettono in moto gli istinti (appetito sensibile), allo scopo di procurare piacere e di evitare dolore. Infine nell'uomo esiste una specie di bisogno tutto suo, un appetito razionale che spinge alla gioia del conoscere, del ragionare, del volere, dello scegliere, del creare. È in quest'ultimo settore che giace propriamente il bene della felicità. Per cui felicità e infelicità sono stati d'animo che si creano con l'attività razionale e si possono predicare solo a partire dalle creature ragionevoli.

1. Tommaso definisce l'appetito *motus ab anima ad res* (movimento che dall'anima va verso le cose). *Somma teologica*, P. I, Q. 80, articoli 1-2.

Le pecore del *Pastore errante* di Leopardi, una volta nutrite, si sentono appagate, non cercano altro. Invece il pastore che le porta al pascolo continua ad avvertire prepotente il bisogno di essere felice e soffre per non esserlo². Lui sperimenta ogni giorno che l'uomo *non vive di solo pane* (Dt 8,3).

2. Felicità: illusione o speranza?

La spinta tipicamente umana verso la felicità è un fenomeno che ha sempre destato meraviglia³ nei pensatori. Non si può negare il *fatto* che gli uomini desiderano la felicità e la cercano. Ed ogni fatto fa sorgere domande che esigono risposte. Che cosa è? Perché l'uomo la continua a cercare? Perché la scambia con beni che non la contengono? È una illusione o una speranza legittima?

Sappiamo che a quest'ultima domanda c'è una risposta scettica: la felicità, almeno quella piena, è un'illusione, un'utopia, e lo stimolo a cercarla è un trucco o scherzo cinico programmato dalla natura. Sempre Leopardi consigliava di non rivelare questa amara verità agli adolescenti, così essi potevano almeno sperimentare qualche periodo piacevole della loro vita. Infatti lo stato d'animo di chi spera che un giorno potrà agguantare la felicità è migliore di chi scopre che essa è un'utopia. È la tesi del sabato, della vigilia, carica di una speranza che poi sarà puntualmente smentita dalla domenica⁴.

Ma tale conclusione risulta zoppa. Poggia infatti su un'ipotesi a sua volta non fondata: sulla presunzione che la natura umana crei delle spinte vuote, ingannevoli, cieche, cioè non ragionevoli perché non in vista di qualcosa⁵. Per sostenere che la felicità è una velleità bisognerebbe dimostrare che l'universo non ha alcuna finalità, alcun piano intelligente.

Diversa invece la posizione di chi ritiene che la felicità è un oggetto reale raggiungibile, una speranza concreta, che finirà col premiare quanti sapranno cercarla nel luogo giusto.

Quest'ultima tesi era nota molto prima della precedente, segno che lo scetticismo è uno stato d'animo che non precede mai le civiltà, ma solo le accompagna al tramonto. Uno dei massimi filosofi antichi che si interessarono al tema della felicità è stato Aristotele⁶. L'uomo, racconta egli, si muove a cercare i beni di cui sente il bisogno, soprattutto l'amicizia che è «uno dei beni più grandi»⁷, per tre scopi principali: il piacere, l'utile, la gioia che scaturisce dal semplice contemplare quella bellezza oggettiva di cui tutti gli enti sono portatori. Alla ricerca del piacere si è inclini soprattutto quando si è giovani o grossolani, all'utile quando entriamo nel campo del lavoro, alla contemplazione della bellezza oggettiva quando abbiamo salute agio e tempo per filosofare⁸. Verso la felicità si cammina quando si cercano i primi due generi di beni nella giusta misura, quasi mezzi subordinati al terzo. Ma solo il terzo esercizio è in grado di offrire la felicità di cui può essere capace un uomo.

La ragione filosofica che sta alla base del pensiero aristotelico, ridotta in sillogismo, si potrebbe esporre così: la natura non fa nulla senza ragione, perché tutto ciò che fa lo fa in vista di un fine; la spinta alla felicità come scopo finale esiste nella natura umana; dunque la felicità deve avere una meta raggiun-

2. Dice il pastore leopardiano, rivolgendosi al gregge: «Quando tu siedi all'ombra, sopra l'erbe, / tu se' queta e contenta; / e gran parte dell'anno / senza noia consumi in quello stato. / Ed io pur seggo sopra l'erbe, all'ombra, / e un fastidio m'ingombra / la mente; ed uno spron quasi mi punge / sì che, sedendo, più che mai son lunge / da trovar pace o loco». GIACOMO LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Canti*, Laterza, Bari 1917, p. 91, versi 113-121.

3. La *meraviglia*, com'è noto, è sempre stata la molla del pensiero riflesso: «Gli uomini ... hanno cominciato a esercitare la filosofia attraverso la meraviglia». ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, cap. 2,982b.

4. Nel *Sabato del villaggio* Leopardi, rivolgendosi al giovane, gli dice: «Garzoncello scherzoso, / cotesta età fiorita / è come un giorno d'allegrezza pieno, / giorno chiaro, sereno, / che precorre alla festa di tua vita. / Godi, fanciullo mio; stato soave, / stagion lieta è cote-sta. / Altro dirti non vo'; ma la tua festa / ch'anco tardi a venir non ti sia grave». *Canti*, Laterza, Bari 1917, p. 96, versi 43-51.

5. «Non si può riporre la felicità umana in qualcosa che l'uomo non può raggiungere; altrimenti ne seguirebbe che l'uomo è un essere inutile e che il suo desiderio è vano, il che è impossibile». TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, Libro III, cap. 44,1: UTET, Torino 1975, p.646.

6. Aristotele tratta il tema della felicità principalmente nell'*Etica eudemia*, e nell'*Etica nicomachea*. Buoni accenni ha anche negli scritti di *Politica*. Nell'*Etica nicomachea* egli considera la felicità come «il bene più alto fra tutti quelli che si realizzano con l'azione» (Libro I, cap. 2,1095a); «il bene perfetto e autosufficiente», perché «la scegliamo sempre per se stessa e non a causa di altro» (I,5,1097b, X,6,1176b). Essa è «la cosa ottima, la più bella e la più piacevole» (I,9,1099a). È la «migliore» attività umana, «attività contemplativa» e promette una vita «superiore alla condizione umana» perché è quella che più si avvicina all'attività di Dio (X,7,1176a-8,1178b).

7. ARISTOTELE, *Etica eudemia*, Libro VII, cap. 1,1234b; *Etica nicomachea*, Libro VIII, cap. 3,1156a.

8. ARISTOTELE, *Etica eudemia*, Libro VII, cap. 2,1236ab, cap. 10,1242b.

gibile, e la speranza di raggiungerla è una freccia lanciata verso un bersaglio reale. La premessa su cui si regge il ragionamento implica una creazione finalistica del mondo, cioè un principio o causa prima intelligente e volitiva.

Accanto a questo tipo di risposta filosofica sulla possibilità della felicità, si è sempre affiancata un'altra risposta, di tipo psicologico, tra i cui rappresentanti noti possiamo citare Agostino e Pascal. Quest'ultimo si chiede come mai ogni individuo senta la felicità quale un bene a lui dovuto, e quindi si lamenti di esserne privato. Nessuno, spiega egli, si lamenterebbe di non avere tre occhi, mentre si lamenterebbe se ne avesse uno solo. Come dire: se il cuore dell'uomo avverte l'infelicità come ingiustizia, vuol dire che è umano essere felice. Ma il sentire la felicità come parte essenziale dell'essere umano non avrebbe senso se al fondo di ogni persona non si avvertisse in qualche modo la memoria di uno stato, nel quale l'uomo possedeva la felicità. La ricerca umana della felicità dunque è uno dei segni, l'eco storica di un paradiso perduto, per riconquistare il quale vale la pena mettersi in cammino. Come direbbe Agostino: tu non cercheresti la felicità, se il Dio felice non ti avesse prima inoculato il desiderio di cercarla⁹. Il bisogno di felicità dunque è provocato dalla memoria storica di un paradiso perduto. Ogni individuo si muove sulla terra come un re spodestato, che cerca di riconquistare il regno dal quale è stato allontanato¹⁰.

3. Il discorso cristiano sulla felicità

Il discorso cristiano sulla felicità, ovviamente, si è andato sviluppando entro l'orizzonte delle soluzioni positive, sia filosofiche, sia psicologiche. L'apporto delle verità rivelate, però, gli permette di ampliare ed approfondire queste soluzioni. Soprattutto di mostrarne l'efficacia pratica nella testimonianza dei santi di tutti i tempi. La vita dei santi, infatti, è la prova più irrefutabile che la felicità non è un puro oggetto astratto di sapienti dottori, ma una realtà sperimentata con successo: essa esiste, perché c'è uno stuolo di persone pronte a confessare di averla incontrata.

Come teoria, la tesi cristiana sulla felicità è semplice nelle sue linee generali. Ogni uomo si presenta sulla terra quale dono di Dio, forgiato ad immagine e somiglianza del suo Creatore. Tra i nomi o attributi del suo primo Fattore vi è anche il suo essere beato o felice, perché a Dio non manca nulla ed egli è tutto ciò che vuole essere: la sua potenza, intelligenza e volontà sono attività pura, entro la quale circola bontà essenziale ed autosufficiente. Se la causa prima dell'uomo è tale, da essa non poteva non uscire un effetto che portasse in sé l'esigenza di imitare l'immagine o forma del Padre comune, quindi la spinta verso una vita il più possibile beata, come lo è quella di Dio.

È una tesi che in parte ripete il pensiero precristiano, ma in parte lo perfeziona. Aristotele, come abbiamo ricordato, pone la felicità nella gioia di poter contemplare e indagare la bellezza dei principi e delle cause prime, vita la più simile a quella degli dei. Ma quello di Aristotele è un traguardo elitario, destinato a pochi uomini, perché il volgo non ha il tempo e le condizioni necessarie per permettersi tale tipo di vita¹¹. È vero che, se la «vita sapiente» è di pochi, rimane in Aristotele un'altra forma di felicità più comune, quella della «vita saggia», che si può raggiungere attraverso l'acquisto delle virtù etiche con la libera ricerca del giusto mezzo¹². Comunque, sia la vita del saggio che quella del sapiente nel suo pensiero ri-

9. «Se non si possedesse in qualche modo la felicità, non si avrebbe neppure il desiderio di cercarla: e che la si desideri non c'è alcun dubbio». AGOSTINO, *Le confessioni*, X, 20.29: Periodici San Paolo, Milano 2005, p. 234. Dopo aver trovato che la felicità doveva trovarsi unita alla verità, definisce la felicità come «la gioia che viene dalla verità» Ib. 24.34: p. 238

10. «Chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato? ... Chi si stima disgraziato per aver soltanto una bocca? E chi invece non si giudicherà disgraziato di non avere se non un occhio solo? A nessuno forse è mai passato per la mente di affliggersi di non aver tre occhi; ma chi ne è del tutto privo è inconsolabile». Tutti segni per Pascal che l'uomo «è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua». BLAISE PASCAL, *Pensieri*, n. 370: Einaudi, Torino 1962, p. 160.

11. «La felicità è la cosa migliore, e consiste nell'attuazione della virtù e nel suo uso perfetto, ma di essa accade che alcuni uomini possono avere una qualche parte, mentre altri poco o nulla». ARISTOTELE, *Politica*, Libro VII, cap. 8, 1328a.

12. La saggezza, per Aristotele, è «scienza e intelligenza delle cose che per loro natura hanno maggior valore», cioè delle cose «buone o cattive» per l'uomo. Quindi non di «tutte» le cose. Invece la sapienza è conoscenza di «cose fuori dal comune, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, perché i sapienti non ricercano i beni umani» *Etica nicomachea*, VI,5,1140b; 7,1141b. Si capisce dunque perché il sapiente, rispetto agli altri uomini ed al saggio, sia «il più caro agli dei. Ed è naturale che sia anche il più felice» X,9,1179a. Cfr. anche *La Grande etica*, I,34,1197b-1198b: «La sapienza ha per oggetto ciò che è eterno e divino ... mentre la saggezza ciò che è vantaggioso per l'uomo ... La saggezza è come un amministratore della sapienza e procura ad essa il tempo libero e l'opportunità di compiere l'opera che le è propria, frenando le passioni e moderandole». Riguardo al giusto mezzo: «In tutte le cose il giusto mezzo in relazione a noi stessi è la cosa migliore, perché esso è come la scienza e la ragione comandano; ed è quello che dovunque produce anche la migliore

mangono pericolanti durante la vita, e soprattutto non godono di alcuna certezza dopo la morte. Del resto, spiega Aristotele, egli non cercava la felicità quale si addice a un Dio, ma la felicità possibile all'uomo.

Il cristianesimo imprime al discorso aristotelico un perfezionamento ed un respiro nuovi. Lo illumina, lo dilata, abbatte anche le ultime barriere che potevano agire da freno alla spinta della felicità. Sono aggiunte che trasformano la felicità in un bene universale, a portata di mano di ogni creatura libera e intelligente.

4. La felicità come bene necessario universale

Nel nuovo pensiero cristiano acquista chiarezza la ragione per cui l'uomo viene creato: egli è visto come un frutto del sovrabbondante amore di Dio. Nel creare l'uomo, Dio compie un atto amoroso che esce dalla circolarità interna della Trinità e forma dal nulla un prodotto, il quale in qualche misura porta in sé l'eco della eterna circolarità divina di amore. Dota l'uomo di intelligenza, volontà e libertà, doni che appartengono a Dio in massimo grado, e gli fissa come punto libero del suo cammino la partecipazione della sua propria essenza, che è beatitudine e felicità. Da qui la tesi di Agostino, di Tommaso, di Rosmini: l'uomo non può non volere essere felice, è programmato in partenza alla felicità, è necessitato a cercare la propria felicità¹³. Di conseguenza, la cerca anche quando, non fidandosi di Dio, inventa strade proprie per ignoranza, impulsività o malizia. Tutto questo perché da un ente felice non può venire un prodotto che non cerchi in qualche modo di somigliare alla causa.

La felicità dunque diventa lo scopo fondamentale e cogente di ogni creatura intelligente. Non raggiungerla equivale a perdere il bersaglio principale, in ordine al quale viene a distendersi la vita di ogni singolo uomo. Chi non raggiunge la felicità rimane fundamentalmente un fallito, l'esempio di un'esistenza sprecata, freccia uscita dalla propria orbita; una navicella spaziale che si è persa nell'abisso dello spazio sconfinato.

5. Dio quale educatore della felicità umana

Se la meta della felicità è una meta necessaria comune ad ogni singolo uomo, bisogna che ogni uomo possa con la propria attività procurarsela. Quindi non solo il filosofo, non solo chi ha beni sufficienti per permettersi una vita di contemplazione.

Inoltre, se Dio è amore oltre essere contemplazione di se stesso, egli non può non voler prendersi cura della sua creatura. L'autosufficienza di Dio, che per un Aristotele o un Epicuro era condizione indispensabile del suo vivere beato e felice, non impedisce al suo amore infinito di amare il suo prodotto, quindi di prendersi cura della creatura che più gli somiglia, di accompagnarla lungo il cammino esistenziale.

Fa parte della cura amorosa di Dio per l'uomo rivelargli i sentieri appropriati all'acquisto della felicità. Dio lo fa in tre modi principali. Dapprima scrive nel cuore di ogni uomo una legge di comprensione immediata, la legge morale naturale, seguendo la quale ogni persona intelligente trova in sé stessa la regola per non deviare né a destra né a sinistra dalla strada della felicità personale. Poi provvede a rivelare egli stesso, in modo positivo, le leggi fondamentali ed i precetti, attenendosi ai quali si è sicuri di non sbagliare. Per cui anche chi non è filosofo può attingere in modo semplice i "comandamenti" essenziali all'acquisto della felicità: basta che si fidi di Dio, il quale essendo verità per essenza non può raccontargli bugie, essendo amore per essenza non potrebbe offrirgli cose nocive alla sua salvezza. Infine manda il Figlio, seconda persona della Trinità, per svelargli in parte verità soprannaturali, ed al Figlio segue lo Spirito Santo che completa la rivelazione. Si tratta di due "luci" che hanno per fine il raggiungimento della felicità: la luce naturale (*lumen naturae*) che aggiunta alla luce soprannaturale (*lumen fidei*) conduce l'uomo alla luce della gloria (*lumen gloriae*) o beatitudine dell'aldilà¹⁴. La felicità piena dunque come terzo sta-

disposizione. Di conseguenza è necessario che la virtù etica concerna delle vie di mezzo e che sia una sorta di medietà». *Etica eudemia*, Libro II, cap. 3,1220b. Del resto, «la misura e la medietà sono sempre la cosa migliore», sia per la vita del singolo che per quella della città. *Politica*, Libro IV,11,1295b. Tommaso riprende la teoria del giusto mezzo nella *Somma teologica*, parte I-II, q. 64.

13. «L'uomo vuole per necessità la propria beatitudine, e non può volere l'infelicità». TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, Libro I, cap. 80: UTET, Torino 1975, p. 225.

14. Da notare che mentre la luce naturale della verità è immessa in ogni uomo già con la nascita nell'intelletto, la luce della fede viene data

dio, che completa definitivamente il cammino esistenziale.

La venuta del Figlio di Dio nel mondo, spiega Rosmini, realizza anche un sogno che per Platone era desiderio impossibile¹⁵: la calata dal cielo di un Sapiente, che non solo insegni le verità per raggiungere la gioia piena, ma che mostri in se stesso queste verità nel tessuto della vita quotidiana, ci comunichi la forza di seguirle, quindi possa dire con tutta proprietà: *Imparate da me!* (Mt 11,29) *Io sono la via, la verità e la vita* (Gv 14,6). In effetti Cristo non solo ci mostra in concreto come trasformare l'insegnamento in vissuto quotidiano, ma addirittura travasa in noi la gioia che con questa condotta di vita si può raggiungere. Parole inaudite, che riaccendono la speranza di poter finalmente conseguire lo scopo globale dell'esistenza ed offrono alla speranza degli anticipi concreti.

Che la venuta di Gesù costituisca di per se stessa una nuova comunione di gioia all'uomo lo si ricava facilmente dal Vangelo. Già l'angelo, la notte della nascita di Gesù, aveva detto ai pastori: *Vi annuncio una grande gioia* (Lc 2,10). E Giovanni Battista poteva testimoniare di se stesso, alla comparsa di Gesù: *Ora la mia gioia è completa* (Gv 3,29). Erano preannunci di ciò che Gesù stesso dirà più tardi ai discepoli, dopo averli esortati a rimanere nel suo amore e ad osservare i suoi comandamenti: *Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena* (Gv 15,11). Ognuno vede che qui Gesù parlava di una felicità piena, che da Dio si riversava nel cuore dell'uomo.

6. L'ausilio di una forza divina efficiente

La dottrina cristiana della felicità scioglie anche un altro nodo, che prima costituiva un macigno sulla via della felicità. Si tratta del fenomeno della discrasia, o cattiva mescolanza, che c'è nell'uomo tra il volere e il fare. Da tempo memorabile l'uomo scopre, soprattutto con l'avanzare dell'età, che un conto è volere il bene, un conto farlo. Mi riferisco alle continue ammissioni sincere di un Ovidio¹⁶, ripetute da un san Paolo là dove dice che vuole una cosa e poi ne fa un'altra¹⁷, riprese da Pascal dove parla della "miserevolezza" mescolata alla "grandezza" di ogni uomo¹⁸. Questa esperienza è causa di tante amarezze, ma anche del generale scetticismo circa la possibilità concreta della felicità. Infatti, se la felicità è una bellezza che non si può acquistare se non mediante il vissuto delle virtù, e le virtù non si riesce ad averle con le proprie forze, tanto vale rinunciarci. In questo senso anche Aristotele concludeva che la "beatitudine" piena era solo degli dei, perché erano gli unici autosufficienti in assoluto, in quanto non possedevano alcun limite. Non era dell'uomo, a causa dei limiti nei quali vive la vita. Tantomeno delle bestie, che non essendo neppure coscienti dei limiti loro inerenti non possono essere né felici né infelici.

Sia Platone che Aristotele si erano fermati alla "scienza" delle virtù etiche, con le quali si può raggiungere la felicità. Ma ambedue ammettevano l'impossibilità sia di poter trasmettere queste virtù di padre in figlio e di maestro in discepolo, sia soprattutto di poter sanare in radice gli abiti acquisiti da una cattiva volontà. Per loro la sapienza, e quindi la felicità, era una conquista esclusiva della libertà personale.

Il cristianesimo sblocca questa difficoltà ricorrendo ancora all'amor e di Dio: ciò che all'uomo sarebbe impossibile diventa una possibilità legittima, perché Dio interviene positivamente col suo aiuto onnipotente. Questo suo aiuto si manifesta concretamente col perdono del peccato commesso e con l'aggiun-

all'uomo mediante un atto della volontà che aderisce a Dio, fidandosi di lui. Infine la luce della gloria è una visione che permette di vedere il Dio verità e amore *faccia a faccia* (1Cor 13,12).

15. Rosmini dice di prendere questa fonte dal *Fedone* di Platone e nell'*Introduzione alla filosofia*, nel settore *Degli studi dell'Autore*, alla parte terza intitolata *Dell'idea della sapienza* menziona più volte tale desiderio platonico (nn. 79,81,88,112), concludendo: «Quel maestro, che Platone desiderava venisse sopra la terra, per isvelare agli uomini le cose più necessarie per arrecare loro la certezza; quel maestro, Iddio, che è ad un tempo lume, oggetto unico ed essenziale dello scibile, persona, Verbo divino, si fece carne ed apparve in mezzo degli uomini, vero uomo anch'egli senza cessare d'esser vero Dio: Gesù Cristo ebbe nome, Salvatore, Unto di Dio». N. 88: Città Nuova, 1979, p. 159.
16. *Video meliora proboque, deteriora sequor* (vedo e approvo le cose migliori, seguo le peggiori). OVIDIO NASONE, *Metamorphoseon*, VII, vv. 21-22.
17. *C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio*, Rm 7,18-19.
18. «Tutte le attività degli uomini sono volte all'acquisto del bene. Eppure, essi non potrebbero mostrare i titoli che ne giustifichino il possesso, poiché non hanno se non il loro capriccio né hanno forza per possederlo in maniera sicura». BLAISE PASCAL, *Pensieri*, n. 398: Einaudi, Torino 1967, pp. 167-168.

ta della grazia alla nostra volontà intelligente ed amante. Il perdono si rende possibile perché il Verbo di Dio “merita” per noi, cioè ristabilisce la giustizia con Dio tra il dare e l’aver, ristabilimento che azzerà il nostro debito o peccato. Il dono della grazia, poi, costituisce un valore aggiunto alla nostra debolezza: infonde forza nuova soprannaturale alle nostre forze naturali, per cui con l’aiuto di Dio diventa possibile fare ciò che da soli non saremmo stati in grado di compiere. La grazia, infatti, non si limita ad essere una cosa santa da contemplare, ma è una realtà attiva che muove anche la volontà, è santificatrice. Con la grazia, spiega Rosmini portando una metafora, l’uomo si sente come un piccolo cane in gabbia accanto ad un leone: sa di non poter fare un granché da solo, ma sa anche che con l’aiuto del potente vicino ed amico potrà fare cose impensabili¹⁹.

7. Felicità e forze avverse

Altra *notizia lieta* o vangelo del cristianesimo: esso neutralizza le minacce serie che da sempre hanno sbarrato la strada alla felicità umana, quali la sfortuna, la miseria, il dolore, la stessa morte. Infatti dopo la venuta di Gesù, anche la sfortuna e la malattia, come il pensiero della morte, non costituiscono ostacolo insormontabile all’essere felice, perché esiste un modo di convogliare ogni stato della vita verso la felicità piena. Le sofferenze e le difficoltà, se affrontate per amore di Dio e del prossimo, da spazzatura umana vengono trasformate in mezzi di redenzione. La morte non fa più paura, perché vinta una volta per tutte dallo stesso Gesù, il quale permette a chi muore con lui di risorgere con lui.

La trasformazione di mali come la povertà, la sfortuna, la sofferenza e la morte in potenziali ausili per l’acquisto della felicità rende ragione del perché alla felicità non solo si possano accostare tutte le persone, ma anche del perché tutti possano sperare di conquistarla in qualunque condizione di vita ad essi riservata. Al tempo stesso spiega perché nelle civiltà dove la dottrina cristiana della felicità si viene allenando, questi mali tornino a far paura talvolta più della stessa morte. Si può giungere a forme di regresso più estese dello stesso pensiero pagano. Ad esempio, Aristotele bollava come gesto di viltà, quindi come eccesso per difetto di coraggio, procurarsi la morte volontariamente sotto la pressione della sofferenza e della sfortuna²⁰. Oggi invece, in certi ambienti culturali de-cristianizzati, lo si vorrebbe far passare come una conquista della libertà umana.

8. La vita come pellegrinaggio

Grazie alle novità apportate, il cristianesimo configura l’intera esistenza umana ad un itinerario, un pellegrinaggio o cammino verso una felicità crescente. Ogni individuo si affaccia sul mondo grazie all’amore di Dio che lo chiama alla vita (*exitus*), e cammina nell’esistenza con dentro l’impulso a ritornare (*reditus*) al Dio-Amore che l’ha creato, come verso una *patria* che l’attende. Vita come *work in progress*, attività che è già una forma di felicità, perché l’attività dovuta alla propria libertà di scelta è già una eco della gioia creatrice del Dio che è atto puro, cioè attività libera e cosciente.

Di conseguenza l’uomo, sempre se lo vuole, non è condannato a sperimentare lo smarrimento, il naufragio, la perdita del senso globale della vita. E questo costituisce un altro tassello importante di felicità, perché poter convogliare ogni evento verso un senso ultimo positivo dona alla vita sale, sapore, e la rende piacevole. L’amore di Dio, durante questo cammino, gioca il ruolo di un sole che illumina la via, scalda e attira. Man mano che vi si avvicina, la creatura prende gradualmente la forma del Bene verso il quale è diretta: come la spiga di grano che assume il colore dorato del sole al quale è quotidianamente esposta, come il ferro che rosseggia sotto l’azione continua del fuoco.

L’amore o bontà di Dio funge anche da stimolo, pungolo, inquietudine a non fermarsi sulle bellezze che man mano si incontrano. Ogni bellezza passeggera che ci viene incontro è come una stazione, un gra-

19. A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Libro II, Lezione LVI: a cura di Samuele Francesco Tadini, Città Nuova, Roma 2009, p. 216.

20. «Non è coraggioso nessuno di coloro che affrontano la morte - cosa che molti fanno - per sfuggire la sofferenza, come dice Agatone: *Meschini sono tra i mortali coloro che, vinti dalla sofferenza, bramano morire*», ARISTOTELE, *Etica eudemia*, Libro III, cap. 1,1230a. E nell’*Etica nicomachea* scrive: «Morire per evitare la povertà, una pena d’amore o qualcosa di doloroso, non è da persona coraggiosa, bensì piuttosto da persona vile; è mollezza fuggire cose penose, e la morte in questi casi si affronta non perché è bello, ma per evitare un male», III,11,1116a.

dino sulla scala della felicità. Quando la incontriamo, essa ci offre, quasi ristoro, quello che ci potrà dare. Ma ci dirà anche, amichevolmente, che non è la meta ultima del nostro desiderio. Le bellezze intermedie infatti ci possono dare un po' di sollievo, ma non sono in grado di saziare il desiderio di felicità. Ci offrono quel tanto che serve a recuperare le forze, per poi riprendere il cammino. Noi dobbiamo ringraziarle sia per quello che ci danno, sia per quello che ci dicono: il lato di insoddisfazione che porta ogni bellezza terrena è una sincera loro confessione che la nostra anima merita di più di quanto esse possano offrirci. Ci parlano di Dio per via negativa: «Non siamo noi ciò a cui tu sei diretto: la via è buona, ma non fermarti su di noi; usaci come mezzo e non come fine»²¹. Se sappiamo ascoltarle, diventano francescanamente fratelli e sorelle amiche, che ci aiutano a lodare il Signore ed a tenere in mente la nostra meta finale.

Il dialogo corretto tra l'anima ed i beni della terra costituisce di per se stesso una memoria continua della vocazione dell'uomo alla felicità. Questi beni fragili, infatti, in parte annunciano la felicità futura, in parte la anticipano. La anticipano per quello che essi sono, la annunciano per quello che essi non sono. In quanto la anticipano essi sono conferma, pegno, primizia di ciò che ci attende. In quanto la annunciano e la ricordano, essi sono stimolo a non assolutizzarli, a non accontentarci di essi, a volere altro. Così quel motore che è l'amore di Dio per l'uomo agisce nell'anima dell'uomo come una presenza che permette di godere dei beni della vita, ma nello stesso tempo invita a goderli moderatamente, senza intemperanza o incontinenza, con rendimento di grazie, senza lasciarsi stordire al punto da scambiarli quasi fossero il tutto della vita. *Non a noi, non a noi*, – esse ci supplicano – *ma al Signore dà gloria* (Sal 115,1).

9. Un cammino di gioia

Una delle conseguenze della vita, quando è intesa come cammino verso l'approdo definitivo nella gioia del regno del Signore, è che si può vivere l'intera esistenza entro la dimensione della felicità. Il *gaudium* diventa un compagno inseparabile di viaggio del pellegrino terrestre. Esso trova il suo saldo fondamento, spiegano autori quali Tommaso e Rosmini, nella certezza che Dio ci ama e che niente e nessuno possono privarci del suo amore. Al cristiano basta questo pensiero costante, una volta compreso nella sua pienezza, per ritenersi comunque fortunato, qualsiasi cosa dovesse accadergli sulla terra. Nulla, dice san Paolo, potrebbe separarci dall'amore di Dio, se noi lo desideriamo e ci sforziamo di abitare in esso. Il Cantico dei Cantici ci conferma che l'amore è più forte non solo delle sofferenze, ma della stessa morte. Per cui non ha senso sentirsi sfortunato in qualunque stato della vita. Questa certezza crea uno stato d'animo che dà allo spirito una quiete o riposo di fondo, il senso di possedere un bene che è infinito sotto tutti gli aspetti, e che quindi offre il bene totale, l'autosufficienza: un bene che possiede il tutto come realtà, come verità, come bontà. Si impara, direbbe Rosmini, a «riposare in Dio»²² ed a vivere il *gaudere* che conclude l'adorare ed il tacere²³. C'è la tranquillità che viene dalla sensazione che nulla potrà nuocermi. Come c'è la gioia dell'amicizia con un essere assoluto che mi conosce per nome, è più intimo di me stesso, mi ha tessuto nel seno di mia madre, mi ascolta sempre, è disposto a perdonarmi e mi attende nel suo regno. Scrive san Francesco di Sales: «La certezza che Dio ci infonde che il paradiso è per noi, rafforza immensamente il desiderio che abbiamo di possederlo», e tiene accesa in noi la speranza, la quale si trasforma in «un amore che attende ed aspira»²⁴.

Il *gaudio*, non è ancora *beatitudine*, cioè gioia piena e non più minacciabile, perché la nostra volontà libera potrebbe rifiutarsi di accettarla. Ma il fatto che da parte di Dio l'amore c'è sempre, ed è disponibile a ricomunicarcelo nel caso lo smarrissimo, garantisce una gioia di fondo che è primizia della felicità futura²⁵.

21. Come scrive Agostino: «Ho interrogato il mare, gli abissi, gli esseri viventi che strisciano, e mi hanno risposto: non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi», *Confessioni*, Libro X,6.9: Periodici San Paolo, Milano 2005, p. 218.

22. «Devono tutti riposare in Dio». ANTONIO ROSMINI, *Regole Comuni dell'Istituto della Carità*, n. 16: Bellinzona 1883, p. 293.

23. *Adorare, tacere, godere* sono i tre compiti che Rosmini morente lasciò, quasi suo testamento spirituale, all'amico Alessandro Manzoni.

24. FRANCESCO DI SALES, *Teotimo. Trattato dell'amore di Dio*, Libro II, cap. XVI: UTET, Torino 1969, pp. 451-452.

25. AGOSTINO definisce il *gaudium* «un effetto lodevole che proviene dalla carità», *De civitate Dei*, Libro 14, cap. 9. Tommaso scrive che «la gioia o godimento è un acquietarsi della volontà in ciò che vuole», con la differenza che «il godimento proviene da un bene realmente posseduto ... mentre alla gioia ... basta il solo quietarsi della volontà in ciò che vuole». In senso proprio godimento e felicità si trovano solo in Dio, ma l'uomo ne può partecipare. TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, Libro I, cap. 90: UTET, Torino 1975, pp. 240-241. Tommaso inoltre dedica alla beatitudine le prime cinque questioni della parte I-II della *Somma teologica*. Qui spiega che essa è l'ultimo fine dell'uomo, e quindi il suo ultimo atto. È un bene dell'anima, ma il suo oggetto è al di fuori dell'anima, cioè

10. Felicità e notte oscura

La possibile presenza concreta di un *gaudium* ininterrotto durante il pellegrinaggio terreno risolve un nodo che il pensiero precristiano non avrebbe potuto sciogliere: la compatibilità nell'anima di due stati contrari, quali la sofferenza e la gioia. Ora si può, come scrive san Paolo ai Corinti, *essere ritenuti afflitti e tuttavia rimanere sempre lieti* (2Cor, 6). È un'esperienza comune ai più alti esponenti della spiritualità cristiana, quali Caterina da Siena, Giovanni della Croce, Antonio Rosmini, Clemente Reborà, padre Pio da Pietralcina.

In sostanza si tratta di questo: c'è un fondo dell'anima che può vivere in gaudio anche se la superficie è come un mare in tormento. Il fondo è la coscienza dell'unione col Dio amore, unione intima che non viene scossa da nessuna situazione di superficie. Questa consapevolezza interiore manda segnali di stabilità e di fermezza tali, che può permettersi di far fluttuare la superficie dell'anima a suo piacere: come un albero dalle radici ben salde, che può affrontare sulla chioma l'abbattersi dei venti e degli uragani²⁶.

Quando allora la sfortuna o la sofferenza si abbattono sull'anima quasi terremoti o tifoni devastanti, il cristiano vive come due vite: in superficie, cioè nei sensi e negli istinti, si sente sbalottato in tutte le direzioni; in radice invece l'ancora dell'amore di Dio tiene l'anima aggrappata saldamente al proprio Dio. Si odono quindi le urla ed il fluttuare della parte sovrastante, ma si avverte nel fondo una saldezza straordinaria che impedisce all'anima di disperarsi o di smarrirsi. Si ha la sensazione come se in superficie l'anima gemesse, in profondità godesse. Se qualcuno avesse chiesto a Caterina da Siena o a padre Pio se desideravano essere sollevati dalle sventure cui erano affetti, essi avrebbero risposto, con una frase tipica di san Francesco di Sales: «Come piace a Dio»²⁷. Vale a dire: purché Dio continui a darmi la forza di soffrire, faccia come crede meglio; a me non interessa mutare stato esistenziale, interessa rimanere agganciato alla volontà di Dio²⁸.

Talvolta non sono solo le facoltà basse dell'anima ad essere messe in subbuglio, ma anche quelle alte, quali l'intelligenza e la volontà. San Giovanni della Croce parla di due "notti" che possono avvolgere l'anima: la notte dei sensi e la notte dello spirito.

La notte è metafora dell'oscurità, cioè di quei momenti della vita nei quali si cammina senza essere in grado di vedere, calcolare, giudicare. A vivere nella notte possono essere i sensi, cioè i desideri e le paure, i piaceri ed i dolori. Ma possono essere anche le facoltà intellettive e volitive: il capire, il volere, il deliberare.

San Giovanni della Croce ci dice che queste due notti in un certo senso sono necessarie per poter sperimentare la libertà e quindi la felicità dello spirito. A volte è la vita stessa che si incarica di provocare queste notti. Ma quando il cristiano è maturo, può essere quasi egli stesso a provarle in vista dell'entrata in uno spazio nuovo, profondo, fecondo. Allora si ha la congiunzione della notte esterna e della felicità interna, della notte in superficie e della luce o felicità in profondità.

Due strofe della poesia che san Giovanni dedica alla notte oscura, recitano: *Nella gioiosa notte / in*

Dio come bene increato di cui l'anima partecipa godendone: la partecipazione poi consiste nell'unione: l'intelletto apprende Dio, la volontà gode di questa apprensione. Per cui va d'accordo con Agostino nel definire la felicità «gioia della verità». Il godimento o fruizione di Dio, sommo bene, provoca l'acquietarsi definitivo di chi ama nell'oggetto amato. Su questa terra non si può raggiungere una beatitudine perfetta per varie ragioni: non si può escludere ogni male e soddisfare ogni desiderio, i beni terreni sono transitori come la vita, non si può avere la visione di Dio. Più avanti (q. 69, art. 2), egli paragona l'inizio su questa terra della futura beatitudine all'albero che comincia a formare il frutto tra le foglie. Infine dedica al tema del gaudio la questione 28 della *Somma teologica*, parte II-II. Qui lo definisce un frutto dell'amore, la coscienza che Dio, bene amato, è presente in noi per l'inabitazione della grazia, e ci viene partecipato. Il fatto che Dio è presente in noi è una gioia di cui possiamo *godere sempre* (Fil 4,4); il fatto che la nostra partecipazione al bene assoluto sulla terra può essere ostacolata col peccato in noi e negli altri, è la ragione della tristezza del cristiano. Solo in cielo questo gaudio sarà "pieno", cioè non accompagnato da tristezza, o pianto sul peccato.

26. Scrive Rosmini ad un suo conoscente: «La pace sta nelle cose immobili, e Iddio solo è immobile. Il cuore di Gesù Cristo è il solo tranquillo, il solo pacifico; e chi abita in quel cuore partecipa della pace; le stesse persecuzioni, le stesse agitazioni esterne non gliela tolgono, perché non giungono a turbare il cuore di Cristo in cui vive il fedele discepolo». *Epistolario Completo*, vol. 8, p. 361.
27. «Se ti accadrà qualche male cerca pure tutti i rimedi possibili e conformi alla volontà di Dio, perché il fare altrimenti sarebbe tentare la divina maestà; ma dopo aver fatto tutto questo aspetta con piena rassegnazione l'effetto che a Dio piacerà». FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Parte III, cap. III: UTET, Torino 1969, p. 169.
28. Qualcosa del genere è successo anche a Cristo, soprattutto durante la passione: egli continuava a godere la fruizione di Dio nella parte superiore della sua anima, ma nella parte inferiore soffriva. TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Parte III, q. 46, art. 8.

*segreto, senza esser veduta / senza veder cosa, / né altra luce a guida avea / fuor quella che in cuor mi ardea. / E questa mi guidava, / più sicura del sole a mezzogiorno, / là dove mi aspettava / chi bene io conoscea, / in un luogo ove nessuno si vedea*²⁹.

Qui san Giovanni vuole sostenere che l'anima è in possesso di una luce interiore, la luce dell'amore di Dio, alla quale le luci dei sensi e quelli dell'intelligenza e della volontà libera fanno da ostacolo per una visione chiara. Per cui, quando le facoltà sensitive intellettive e volitive dell'anima stanno dormendo perché per loro è notte, allora è il momento felice che permette di vedere meglio l'interno. Come la notte della terra, che favorisce la visione delle stelle in cielo. Dice le stesse cose Rosmini quando invita ad *abbandonare totalmente se stessi nella divina provvidenza*. Nel *totalmente* sono implicite le due notti. In altro luogo Rosmini invita a *riconoscere intimamente il proprio nulla*³⁰. Qui è l'*intimamente* che implica le due notti. In altre parole: se si riesce a far dormire le facoltà umane, in modo che non vogliano di proprio nulla e non disturbino le voci che salgono dal profondo dell'unione tra l'anima e Dio, allora diventa più facile il dialogo spirituale, e diventa più pura la gioia di capire e volere ciò che Dio vuole al mio bene. È un perdere la propria vita in superficie ed all'esterno, per ritrovarla in profondità ed all'interno.

Questa mescolanza di livelli, durante la vita terrena, non può essere eliminata per il fatto della costituzione ontologica attuale dell'uomo. Egli infatti possiede un corpo che si porta dietro le cicatrici del peccato originale anche dopo il battesimo. Queste cicatrici consistono in sostanza nella concupiscenza, grazie alla quale gli appetiti del senso e degli istinti fanno difficoltà ad essere governati dall'anima, e l'anima a sua volta si trova a dover essere tirata sia dalle spinte irrazionali sia dalla volontà di Dio. In tale situazione la felicità non potrà mai essere né piena, né stabile. Bisognerà accontentarsi di assaporare le primizie, come abbiamo detto, e vigilare affinché almeno la speranza della felicità piena non si spenga in noi.

11 Felicità e amore del prossimo

Se la felicità ha inizio e termine nel Dio amore, è chiaro che i due massimi principi di condotta che la offrono sono l'amore di Dio (un riamare l'amore) e quello del prossimo (un amare il prossimo perché Dio lo ama). C'è qui un allargamento della concezione pagana della felicità come semplice contemplazione intellettuale: qui è la volontà o carità che ha il primato sull'esercizio dell'intelletto.

Ne viene di conseguenza che l'attività contemplativa, di natura teoretica e individuale, per completarsi dovrà poter mettersi a disposizione della carità: si conosce non per la semplice gioia individuale del conoscere la verità, ma per trasformare la luce della verità nel fuoco della carità del prossimo. La vita del sapiente cristiano allora non è ricerca disinteressata della verità astratta, ma ricerca di una verità che si trasformi in vissuto. Come dice Rosmini, il sapiente è al tempo stesso *luce di verità e fuoco di carità*³¹.

Se il precetto cristiano si fermasse solo all'amore di Dio, allora la vita contemplativa sarebbe più simile a quella che suggeriva Aristotele: si contempla Dio e dalle meraviglie che si scoprono in Dio uscirebbe dall'anima un'adesione ed una lode perenne, che sarebbe il modo di riamare l'amore. Ma c'è anche l'amore del prossimo, cioè l'esigenza di spandere sul prossimo l'amore trovato in Dio. Da qui un certo ordine nell'amore. San Paolo avvertiva già i cristiani: *la scienza da sola gonfia, mentre solo la carità edifica* (1Cor 8,2). Agostino suggeriva di distinguere tra la gioia del possedere la verità e quella di portarla al prossimo: se si ha la possibilità di contemplare ed amare la verità per se stessa, allora bisogna prediligere a qualunque altra forma di vita; ma se la necessità della carità lo esige, allora bisogna uscire dallo stato contemplativo e immergersi nella vita attiva³². San Tommaso, con uno sguardo all'ordine dei Domenicani cui apparteneva, sosteneva che la migliore forma di vita dell'uomo consisteva in due compiti: *contempla-*

29. GIOVANNI DELLA CROCE, *La notte oscura*, Periodici San Paolo, Milano 2007, p. 22.

30. Sono, rispettivamente, la quarta e la quinta delle *Massime di perfezione cristiana*: Città Nuova, Roma 1976, pp. 47-57.

31. «In ogni discepolo dimora il Verbo e vi effonde il suo Spirito ... Ciascuno dunque ha il suo lume di verità, e ciascuno ha il suo fuoco di carità». Il primo porta a contemplare le verità divine, il secondo a promuoverle in società. ANTONIO ROSMINI, *Introduzione alla filosofia. Degli studi dell'Autore*, n. 108: Città Nuova, Roma 1979, p. 187.

32. «La carità della verità cerca una santa tranquillità, mentre la necessità della carità accetta le giuste occupazioni. Se però nessuno ci impone questo peso, si deve attendere alla percezione e intuizione della verità. Se invece viene imposto, bisogna accettarlo per le esigenze della carità», AGOSTINO, *De civitate Dei*, Libro XIX, c. 19. Tommaso condivide questa tesi: *Somma teologica*, I-II, q. 61, art. 3; II-II, q. 182, art. 1.

ri, et contemplata tradere³³. Egli pensava al frate domenicano, che meditava nel silenzio e nella solitudine la parola di Dio, per poi spalmarla nella predicazione e nello scritto (i Domenicani sono detti anche frati “predicatori”). Rosmini, con altre parole, suggerisce la stessa cosa: di suo il cristiano sceglie come forma migliore la vita contemplativa; ma quando la volontà di Dio lo chieda, è pronto a tuffarsi nella vita attiva³⁴. Sono tutte dottrine che danno il primato alla virtù della carità (e quindi alla volontà) su quello dell’intelletto e della ragione.

12. Nel regno dei beati comprensori

Infine la scuola cristiana della felicità si spinge, in alcuni suoi maestri, ad immaginare lo stato d’animo di chi questa felicità l’ha conquistata come un tesoro che non gli può più essere rubato: lo stato dei comprensori celesti, che abitano il Paradiso. È anch’esso un settore tipico della cultura cristiana, che ha nell’italiano Dante Alighieri uno dei cantori più noti. Sul tema dell’oltretomba, gli autori pagani, di fronte a quelli cristiani non hanno che confusi e incerti balbettii: pensiamo a Omero e Virgilio.

Il Paradiso quale ci viene raccontato è un luogo che riflette il maggior grado di felicità immaginabile nel tempo e nella cultura in cui vive l’autore che lo descrive. Se appartiene all’antichità riflette le corti imperiali, con le sue gerarchie e le sue regole. Se invece all’epoca moderna, riflette la piena gioia che può essere pensata dalla fantasia del rinascimentale, dell’illuminista, del romantico, del buonista odierno. Anche il mondo musulmano immagina un Paradiso quale poteva vederlo un nomade delle tribù del deserto³⁵.

In tutti questi racconti il fondo comune è quello della pienezza del gaudio: una felicità che non cerca più nulla, perché tutti i desideri umani possono fruire di un bene che li soddisfa pienamente.

Anche Rosmini ha una sua visione del Paradiso³⁶. Egli immagina il regno dei comprensori celesti come il luogo ove approdano gli uomini che hanno cercato la felicità attraverso una vita virtuosa e santa. Questi uomini costituiranno ciascuno una «bellezza microcosmica specifica» accanto ad altre bellezze microcosmiche specifiche. La bellezza che essi emanano è “specificata” nel senso che ognuno manterrà una sua personalità diversa dalle altre. È poi microcosmica, nel senso che dal suo punto di vista abbraccia tutto il mondo e la sua storia. La fonte della gioia crescente alla quale attingono è la visione della bellezza assoluta di Dio, una bellezza che contiene in sé tutta la storia del mondo e mantiene profondità inesplorate, le quali si vanno rivelando gradualmente all’intelligenza del comprensore. Ciascun beato, alla visione di questo succedersi di bellezze contenute nel volto di Dio, viene preso da crescenti sensi di meraviglia e di stupore, i quali sfociano nella lode e nel «plauso intellettuale» dell’intelligenza umana all’intelligenza di Dio.

Tuttavia, qualunque spinta in avanti nell’immaginare il regno dei comprensori celesti sarà sempre un misera visione. Agostino, nel chiudere le *Confessioni*, prega con queste parole: «Signore Dio, tu che ci hai dato ogni cosa, dà a noi anche la pace: la pace del riposo, la pace del sabato, il sabato senza tramonto». E dopo aver meditato un po’ sulla situazione di questo riposo in Dio nel «sabato della vita eterna» conclude: «Quale uomo potrà far capire queste cose ad un altro uomo? Quale angelo a un angelo? Quale angelo a un uomo? Solo a te possiamo chiedere, in te cercare, a te bussare: così, soltanto così riceveremo, così troveremo, così ci verrà aperto»³⁷.

33. «Siccome è meglio illuminare che semplicemente splendere, così è meglio consegnare agli altri le verità contemplate che solamente contemplare». TOMMASO D’AQUINO, *Somma teologica*, Parte II-II, q. 188, art. 6. È infatti questa la vita che scelse Cristo sulla terra. Ib., Parte III, q. 40, art. 1.

34. «Sebbene il cristiano ... si elegga una vita ritirata e quanto mai sia possibile solitaria ... tuttavia ... egli è sempre pronto a spendere e sacrificare anche tutto se stesso per la loro spirituale salute, quando sia fondato a credere che ciò che fa per essi non sia fatto di propria volontà e temerariamente, ma bensì che Iddio sia quegli che da lui ciò vuole». *Massime di perfezione cristiana. Sesta massima*, n. 12: Città Nuova, Roma 1976, p. 61.

35. Per una interessante rassegna delle varie visioni del paradiso lungo la storia, vedi COLLEEN McDONNELL – BERNHARD LANG, *Storia del Paradiso*, Garzanti, Milano 1991, pp. 509.

36. Rosmini ne parla in modo particolare nella *Teodicea*, nn. 668-680, e nella *Teosofia*, all’interno di un lungo capitolo dedicato alla *bellezza*, nn. 1063-1139.

37. AGOSTINO, *Le confessioni*, XIII, 35.50, 36.51, 38.53: Periodici San Paolo, Milano 2005, pp. 360-361.