

CAPITOLO VI.

SECONDO CARATTERE FONDAMENTALE DELL'UNIONE MISTICA:
IL POSSESSO INTERIORE DI DIO: MODO IN CUI SI SENTE.

1. — **I sensi spirituali.** La prima tesi ci ha detto che, nell'unione mistica, si conosce sperimentalmente la presenza di Dio. Ora aggiungiamo, che questo è il risultamento d'una impressione, d'una *sensazione* spirituale (1) d'un genere speciale.

Ma per ciò stesso sorge una questione: questa sensazione spirituale può esser ella paragonata a qualcuna delle cose già conosciute, ad una o più di quelle sensazioni, con le quali accertiamo la *presenza* e la natura degli oggetti materiali? o al contrario si deve dire, che non vi è alcuna analogia con l'ordine naturale?

In altre parole, ha forse l'anima nostra dei *sensi spirituali intellettuali*, che abbiano una *certa somiglianza* coi sensi corporei, per modo che ella possa conoscere in un modo *analogo*, e in diverse maniere, la *presenza* dei puri spiriti, e, in particolare, la presenza di Dio? Ecco la questione che ora deve trattarsi. E con ciò il concetto che dobbiamo formarci degli stati mistici diverrà sempre più preciso.

2. — È manifesto che, per sensi spirituali, non s'intendono i **sensi immaginativi**, cioè la facoltà, che ha la nostra immaginazione d'*imitare* e di ricordarci i colori, i suoni, ecc.; perchè questo non sarebbe un mezzo di metterci realmente in relazione coi puri spiriti, ma tutt' al più con gli oggetti corporei, ossia coi simboli materiali.

(1) Questa espressione obiarissima è usata dallo Scaramelli. Vedi le citaz. del capitolo precedente (29). Poco prima se n'era parimente servito il P. De la Règuera, che parlando di ciò che egli chiama la penetrazione (*illapsus*) di Dio nell'anima, la quale espressione egli riguarda come sinonima di unione mistica completa (n. 728), dice: « Questa unione contemplativa non consiste solamente nell'unione comune a tutti i giusti; ma vi aggiunge una *sensazione spirituale* e sperimentale di Dio, che è penetrato nell'anima. Su questo punto i mistici approvati e in genere *tutti gli scrittori* sono d'accordo, servendosi talora di termini equivalenti » (tomo I, n. 735).

che rappresenterebbero questi spiriti. Si tratta d'una imitazione puramente intellettuale (1).

3. — **Vi è una vista spirituale.** Ciò si sa, anche senza aver studiato la mistica. Poichè la fede c'insegna, che la felicità eterna consisterà in *vedere* Dio. E, con questa parola, si vuole indicare un genere di conoscenze tale *che siamo portati istintivamente a paragonarlo alla vista corporale*. Altrimenti questa parola non avrebbe un significato preciso.

Parimente nel cielo gli angeli e i beati si *vedono*. Una quantità di similitudini che riguardano il cielo, son prese dalla luce, e perciò alludono alla vista. I demoni stessi si vedono e son visti.

4. — **Vi è un udito spirituale**, poichè i santi e i beati si parlano. È vero che per ciò essi non han bisogno di proferire dei suoni, e di usare un linguaggio determinato; e *basta che vogliano comunicarsi i loro pensieri*. Ma questa comunicazione può chiamarsi una parola, da parte di colui che la invia; e quanto a colui che la riceve, può dirsi che egli *ascolta*.

Al modo stesso, Dio ha spesso parlato in una maniera intellettuale ai profeti e alle anime sante; e nel cielo, egli parla agli angeli, quando dà loro direttamente qualche ordine. E l'ascolteremo anche noi, giacchè l'amore obbliga ad entrar in relazione coi propri amici in ogni modo possibile. Quando gli eletti canteranno le sue glorie, Dio non vorrà certamente chindersi in un eterno silenzio.

5. — **Vi è un tatto spirituale?** Qui risponderanno i mistici, e affermativamente; almeno se si tratti di Dio; poichè, quanto agli angeli, ci mancano i dati.

(1) Si fanno dunque con questi sensi spirituali atti di pura intelligenza, ma di specie affatto differente da quella che osserviamo nell'ordine naturale; eccettuata nondimeno la conoscenza sperimentale che abbiamo degli atti delle nostre proprie facoltà. Allo stesso modo l'intelligenza d'un angelo è capace di due operazioni di specie molto differente; poichè o intende una verità astratta, come p. es. una massima di morale o di filosofia; ovvero conosce sperimentalmente un oggetto esistente, per es. un altro angelo o uno dei suoi pensieri.

Noi non abbiamo frasi per esprimere queste due suddivisioni d'una medesima facoltà. La seconda, cioè la facoltà intellettuale sperimentale, si sarebbe forse potuta dire il *soprassenso*, che indicherebbe al tempo stesso, che essa ha analogia coi nostri sensi, ma che è di ordine superiore. Al contrario la parola *intelligenza* continuerebbe ad essere usata per le conoscenze astratte, le idee, i giudizi, i ragionamenti. Tale è generalmente il significato che le dà S. Teresa, quando dichiara che l'intelligenza opera o non opera in certe orazioni. Non si contraddice dunque quando al tempo stesso dice che l'intelligenza non opera, eppure ammette che lo spirito è occupato. Allora è il *soprassenso* solo che opera.

Anche quanto a questo dunque i profani si ricrederanno. Se infatti si dica loro che, nella contemplazione, si giunge talvolta a *vedere* Dio e ad *ascoltarlo*, facilmente vi prestano fede, essendo essi abituati a queste idee e a queste parole. Ma se si dica loro, che vi è un'altra maniera di raggiungere Dio, e che il mezzo migliore di darne un concetto è quello di paragonarla al tatto, questo eccita in loro stupore oltre ogni dire. Eppure questo precisamente è una parte della seconda verità fondamentale della mistica. E quelli che non l'ammettessero interamente, non potrebbero farsi un concetto ben esatto degli stati d'unione, e mancherebbero di un giudizio intero.

Tuttavia, avendo riguardo alle loro disposizioni, distinguerò la tesi in tre parti: nelle due prime, mi contenterò di quello, che nessuno pensa di negare; e non vi userò le parole di *tatto* e di *sensi spirituali*, riservandole solamente per la terza parte, a titolo di compimento utile. Esse infatti sono immagini ed interpretazioni mirabili di ciò che si prova; ma, in rigore, se ne può fare a meno; e così la diffidenza, che esse potrebbero eccitare, non ridonderà sulla parte essenziale della tesi (1).

6. — **V'è egli un gusto e un olfatto spirituale?** Anche quanto a questi, i mistici rispondono di sì, nè bisogna farsene meraviglia; perchè nell'ordine corporeo, il gusto e l'olfatto non sono che un tatto d'una specie particolare. Se dunque, nell'ordine spirituale, si ammette il senso del tatto, non può trovarsi difficoltà nell'ammettere gli altri due sensi. Ed anche per essi si ha il mezzo d'interpretare certe sfumature di unione.

7. — **Pei mistici, le parole *vedere* Dio, *ascoltarlo*, *toccarlo*, non sono semplici metafore; ma esprimono qualche cosa di più; cioè analogie strette (2).**

(1) La mia descrizione, anche presentata così, non sarà ricevuta da certuni, per cagione dei loro sistemi filosofici. A costoro dunque io propongo un altro mezzo per intendercela. Dirò dunque loro: « Voi almeno ammettete che io dipingo esattamente l'apparenza dei fenomeni, e solamente fate le vostre eccezioni per la questione del fondo reale delle cose ». Brevemente, tra due mali io scelgo il minore: tra una negazione radicale e una negazione parziale, indico la seconda come preferibile per mananza di meglio; perchè essa diminuisce notevolmente le nostre differenze di idee, e determina con precisione i nostri rispettivi posti.

(2) Si chiama metafora una somiglianza lontana, o ristretta ad una sola qualità; come quando si dice che un guerriero è un *leone*, o che si riceve un *torrente* d'ingiurie. Al contrario, l'analogia è una somiglianza molto grande, come quando diciamo che Dio ha intelligenza, volontà, giustizia, ecc. È vero che queste parole primitivamente si limitano

Veniamo dunque alla tesi, che indica il secondo carattere fondamentale dell'unione mistica.

8. — **Seconda tesi.** 1° *Negli stati inferiori all'estasi, non può dirsi che si VEDE Dio: eccetto in casi eccezionali; nè si è portati istintivamente ad esprimere ciò che si sente con la parola VEDERE;*

2° *Ciò che costituisce, al contrario, il fondo comune di tutti i gradi dell'unione mistica, è che l'impressione spirituale, per la quale Dio manifesta la sua presenza, lo fa sentire come qualche cosa INTERNA, di cui l'anima è penetrata; è una sensazione di IMBEVIMENTO, di COMPENETRAZIONE, di IMMERSIONE;*

3° *Per maggior chiarezza, si può dipingere quel che si sente, designando questa sensazione col nome di TOCCO INTERNO.*

9. — **Dimostrazione della prima parte della tesi;** cioè che ordinariamente non si *vede* Iddio nell'orazione di quiete, nè in quella d'unione piena. L'esperienza lo prova con soprabbondanza; e santa Teresa l'afferma chiaramente (vedi le citazioni, n. 22).

Questa verità si ricava anche da tutte le frasi usate dagli scrittori per descrivere gli stati inferiori; giacchè tutti i loro paragoni son tratti da altre cose che dalla vista. Vi dicono, per es., che uno si *riposa* in Dio; che si è nelle sue braccia o sul suo seno; che uno s'immerge in lui come in un oceano; che egli pervade l'anima (*illapsus divinus*) ecc... Or, se Dio seoprisse un poco il suo volto, non mancherebbero di dirlo, perchè sarebbe più facile a far comprendere la cosa.

10. — E questo fatto ci fa anche capire, perchè i più di coloro che godono l'orazione di quiete provano tanta *pena a dichiararsi*. Se essi potessero dire: « Io vedo Dio », essi parlerebbero molto chiaramente. Ma essi vedono bene, che ciò non sarebbe esatto. Per altra parte poi la mancanza d'istruzione impedisce loro di trovare i veri termini da usare; e perciò son costretti a servirsi di frasi vaghe e indeterminate, come queste: « Sento Dio in una certa maniera ».

11. — **Dimostrazione della seconda parte della tesi.** L'enunziato ci dice che si sente Dio come qualche cosa *interna* che penetra. Ma ciò non impedisce che, qualche volta, possa sentirsi, *al tempo stesso*,

e rappresentare nel nostro spirito quelle cose, che noi abbiamo osservate nelle creature; e poi le applichiamo a Dio, sebbene esse non si trovino in lui in una maniera identica. Ma con questo noi vogliamo indicare che la somiglianza è profonda. Ora è la medesima cosa quanto ai sensi spirituali.

come una cosa esterna (vedi c. xvi, 29). Ed allora, invece di una sola, si hanno due impressioni simultanee.

1° Tutti coloro che han provato l'orazione di quiete, rendono testimonianza di questo sentimento di *possessione interiore*. Essi lo accertano specialmente quando tengono gli occhi chiusi, perchè allora non sono attirati e distratti verso gli oggetti esterni; e però s'accorgono meglio che il fondo della loro orazione consiste, non nel comprender meglio qualche verità astratta, nè in darle miglior forma, ma nell'immergersi in non so quale atmosfera divina.

2° Certi testi di S. Teresa, riportati nel capitolo precedente, dicono esplicitamente che si sente Dio interiormente.

12. — **Obiezione.** È vero che essa, in altre citazioni di questo medesimo capitolo, si contenta di dire, parlando della quiete, che uno si sente *presso* di Dio.

Questo modo di dire può spiegarsi: a) la Santa voleva soprattutto far notare, che Dio si rende presente. Ora per questo, era inutile distinguere tra il sentirlo *in sè* o *presso di sè*; b) i paragoni che essa arrecava la obbligavano a contentarsi della parola *presso*, per non attenuare l'analogia. Così, per es., essa paragonava l'anima al vecchio Simeone, il quale sentiva, che quegli, cui teneva nelle sue braccia, era il Salvatore; per continuare perciò il suo concetto, dovea dire: al modo stesso l'anima sente Dio *presso* di sè. Così ancora nel *Castello* (1, c. 1), come anche prima nel *Cammino della perfezione* (c. xxx), essa dipinge l'anima quale palazzo, di cui Dio occupa la camera centrale; e perciò, per non usare immagini contraddittorie, dovea dire che le facoltà, quando passano avanti da una camera all'altra, *si avvicinano* a Dio, e non che esse vi si immergono; sebbene tuttavia sarebbe stata questa la vera pittura della realtà. La parola dunque *presso* qui deve intendersi come l'opposto, non *d' interno* dell'anima, ma *del luogo più profondo* (intimo) di questo interno.

Ma v'ha di più; perchè per ben tre volte la Santa usa la parola *presso* anche quando si tratta dell'estasi, che pure è una pervasione interiore di Dio. Ma il paragone antecedente ve l'obbliga di nuovo, perchè non si è ancora arrivati alla camera centrale (vedi c. v, 47). È manifesto dunque che la parola *presso* non deve prendersi in senso rigoroso.

13. — Molte persone, abituate all'unione mistica, m'han detto che il **paragone** seguente dipinge esattamente il possesso inte-

riore di Dio che ne forma il fondo, e la qualità dell'impressione che lo fa sentire.

Si può dire dunque, che ciò avviene in un modo affatto somigliante a quello, con cui noi sentiamo *la presenza del nostro corpo*, quando noi ce ne stiamo immobili, e chiudiamo gli occhi. Se allora noi sappiamo che il nostro corpo è ivi, non è già perchè noi lo vediamo, o ce l'abbian detto; ma ciò è l'effetto d'una sensazione speciale, e d'una impressione interna, la quale ci fa sentire che la nostra anima compenetra e vivifica questo corpo (1). E questa è una sensazione semplicissima, che invano ci proveremmo di analizzare. Or così appunto, nell'unione mistica, sentiamo che Dio è in noi, e lo sentiamo in un modo semplicissimo.

14. — **Dimostrazione della terza parte della tesi;** che cioè si può dipingere quel che si sente, additando la sensazione col nome di *tocco interno*.

Già ho avvertito che coloro, che si facessero mai meraviglia d'una tale parola, possono omettere questa terza parte. Basti loro di sapere che l'impressione mistica: 1° non è d'una specie unica; 2° che nel suo fondo non rassomiglia nè ad una vista, nè ad una parola (vedi la prima parte); 3° essi diranno che il fondo appartiene ad una terza specie, senza determinare se essa abbia, o no, qualche cosa analoga nelle sensazioni materiali. Possono dirla inesprimibile.

Io stesso credo che convenga parlar così, quando si tratta della presenza dell'umanità di Gesù Cristo, o di quella dei santi, quando esse son conosciute intellettualmente. Poichè l'impressione che allora si riceve, non può, a quanto sembra, esser paragonata ad un tocco, perchè l'oggetto si sente a distanza; e sebbene essa si nomini visione, per mancanza d'altro vocabolo, tuttavia non è nè una vista nè una parola.

Nondimeno quelli, che si meravigliano dei vocaboli *tocco* e *contatto divino*, probabilmente si esagerano il significato, che ad esse danno i mistici, immaginando che quei termini suppongano qualche dottrina metafisica intorno alla possibilità del contatto degli spiriti. No; essi vogliono semplicemente dipingere un'impressione con una

(1) Si ammette che questa impressione è la risultante d'una moltitudine di sensazioni, che, prese ciascuna da sè, sarebbero impercettibili, e qui si trovano riunite in un tutto confuso. Questa risultante si chiama la *cenestesia*.

comparazione, e non vogliono dir altro che questo: tutto avviene come se vi fosse un contatto.

Ma veniamo alle prove:

1° Il vocabolo di *tocco interno* segue molto logicamente dal fatto precedentemente ammesso, che si sente un possesso interiore. Ed infatti, nell'ordine materiale, noi ci serviamo della parola *toccare*, quando si tratta di conoscere sperimentalmente un oggetto che ci è contiguo; mentre invece, se l'oggetto è distante, usiamo i vocaboli *vedere*, *ascoltare*; ed allora noi non entriamo più in relazione immediata con l'oggetto stesso, ma coi raggi o con le vibrazioni che esso c'invia. Ora qui si tratta d'un oggetto spirituale che non è distante, ma si unisce a noi, e ci compenetra. Dunque il vocabolo *toccare* esprime meglio che qualunque altro l'analogia.

Inoltre possiamo aggiungere che le parole *vista*, *udito*, *tatto*, qui denotano tutte atti puramente intellettuali. Ma è manifesto, che esse indicano circostanze differenti; perchè il primo significa che oggetto della conoscenza è la natura intima dell'essere divino in se stesso; il secondo, che è solamente uno dei suoi pensieri; il terzo, che è soprattutto un'azione che unisce e che compenetra, quella che egli esercita sopra l'anima.

2° Abbiamo la testimonianza di vari scrittori, come, per es., di S. Teresa. Ed infatti nella sua seconda lettera al P. Rodrigo Alvarez, scritta un anno prima che componesse il *Castello*, la Santa dall'esercizio dei cinque sensi spirituali prende le mosse della sua descrizione di *tutti* gli stati d'unione mistica. Poichè dice, parlando del più debole: « A mio parere, la *prima* orazione soprannaturale, che io ho provata, è un raccoglimento interno che si fa sentire all'anima: le pare di aver dentro se stessa nuovi sensi, *presso a poco somiglianti* agli esterni ». Or la parola *sensi*, usata al plurale, indica che qui si tratta di sensi diversi tra loro, ma corrispondenti a quelli del corpo; altrimenti la Santa avrebbe dovuto dire: v'è un senso unico che rassomiglia ai sensi fisici, ma a patto che si prendano tutti insieme.

D'altra parte la Santa ammette, come ho già detto, che nella quiete e nell'unione piena, non si è chiamati a *vedere* o ad *ascoltare* Dio. Dunque ne segue che possono avervi luogo solamente gli altri tre sensi, cioè il tatto e i suoi derivati.

Vedi le citazioni di vari scrittori al n. 26 e seguenti.

3° L'idea del tatto è espressa da diversi paragoni usati dai mistici.

Così per es. la Madre Maria dell'Incarnazione, orsolina, paragona l'anima, che sperimenta l'unione mistica, ad una spugna imbevuta (*Vita* per una orsolina di Nantes, c. xx, p. 439). Or se la spugna fosse dotata di sensi, sentirebbe il tatto dell'acqua che la riempie.

Così anche nella sua *Vita*, scritta conforme ai suoi manoscritti dal figlio (l. IV, c. iv, p. 687), si trova il paragone della respirazione, col quale si dipinge l'impressione spirituale per quella analogia che ha col tatto delicato, per mezzo del quale noi sentiamo l'aria vivifica che penetra nei nostri polmoni.

Ecco com'è espresso il concetto d'immersione dal Ven. Luigi de Blois:

« L'anima *immersa* e assorbita in Dio, *nuota* qua e là nella Divinità, e prova una gioia ineffabile... In questo esilio, ella inizia la vita eterna » (*Instit. spirit.*, c. XII, § 4).

Parecchi scrittori dicono anche, come S. Giovanni della Croce, che nello stato mistico vi è unione tra *sostanza e sostanza*. Ma questa, come la frase *toccare*, è un semplice modo di dire; ed essi l'usano in contrapposto alla conoscenza d'un oggetto lontano, e ricorrono alla stessa locuzione che userebbero se si trattasse del *contatto* d'un oggetto materiale, e del tatto che ne consegue. Vogliono solo indicare con ciò un modo speciale di cognizione (1).

Altri poi usano la frase di *tocchi sostanziali*. E allora l'aggettivo, che pare inutile, ha per iscopo di indicare bene, che non si tratta già di un *tocco morale*, come quando si dice che Dio tocca il cuore d'un peccatore, o che un predicatore tocca (commuove) il suo uditorio.

15. — **Obiezione.** Lo Scaramelli e, dopo di lui, il P. Serafino (*Theol. myst.*, n. 160), riconoscono un grado speciale nei *tocchi* divini. Forsechè con ciò vogliono dire, che negli altri gradi non si sente il tatto spirituale, e che perciò il tatto non è il fondo comune di qualunque unione mistica?

Rispondo che non è questa la loro intenzione; e il P. Serafino lo dichiara egli stesso. Essi fanno un grado a parte, non di qualunque tatto, ma di una specie particolare di essi, cioè de' *tocchi improvvisi e violenti*.

(1) Se essi avessero voluto esprimere un'idea metafisica, sarebbe stato necessario che prima definissero che cosa intendevano dire con questo modo di parlare. Invece non se ne son dati pensiero.

Oltre di che, a torto danno il nome di grado anche a questi tocchi violenti, e cercano loro un posto determinato nella serie dei diversi stati d'orazione; giacchè essi non sono che la *forma* di uno degli stati, cioè dell'estasi.

16. — **Epilogo.** Il carattere dell'unione mistica può descriversi nel modo seguente: nel tempo di questa unione, quando essa non è troppo elevata, chi vi si trova rassomiglia ad un uomo posto appresso ad uno dei suoi amici, ma in un luogo affatto oscuro, e in silenzio: quindi egli non lo *vede*, non l'*ascolta*, e solo *sente* la sua presenza per mezzo del tatto, perchè tiene la sua mano nella sua. E così se ne sta pensando a lui e amandolo (1).

17. — Il tocco materiale, se si ringagliardisca, può divenire una stretta e un abbraccio. Lo stesso può avvenire quanto al tocco spirituale. Nella quiete, quando non è molto forte, si gode tranquillamente un semplice imbevimento. Ma talvolta i due spiriti presenti si abbracciano, cioè si producono tra essi degli stringimenti repentini e amorosi (2). (Vedi le citazioni, n. 40.)

Questo aumento di grazia non è frequente, credo, nei principianti; e quando alla fine si giunge a provarlo, nel cominciare dura solamente alcuni secondi per volta. E se dopo, chi l'ha provata, tentasse di riprodurre da sé solo questa impressione speciale, si accorgerebbe di non potervi riuscire.

18. — **Quanto sarà grande l'unione del cielo.** Da quanto precede, viene di conseguenza che Dio può essere non solamente veduto e ascoltato, ma *respirato e abbracciato con una dolce stretta*. E da ciò vediamo, quanto sarà compiuta, nella vita eterna, la nostra felicità; giacchè Dio non solamente si farà vedere, ma si donerà.

Alcuni cristiani si foggiano un concetto incompiuto del cielo; perchè essi sanno che vi si vedrà Dio, e che si godrà del magnifico spettacolo della sua natura divina; ma questo è tutto. Essi se lo immaginano come un principe severo, appartato sul suo trono, che tiene alteramente in distanza i suoi sudditi, ammettendoli solo alla parte di spettatori. Ma ben più di questo farà Iddio; poichè egli

(1) In tal caso, la nostra affezione per questo amico, a meno che non fosse vivissima, non impedirebbe che la nostra immaginazione divagasse di tanto in tanto. Non bisogna dunque meravigliarsi che avvenga la stessa cosa nella quiete.

(2) La verità di questo fatto, ben stabilita dalle citazioni, è una nuova prova che il vocabolo di tatto spirituale esprime un'idea esatta.

vuol essere l'aria imbalsamata, che noi respiriamo; la bevanda, che ci inebrierà; la vita della nostra vita; il nostro amante appassionato. Egli ci darà « il bacio della sua bocca » e rieverà il nostro; e non sarà contento finchè non sarà compenetrato e quasi identificato con questa cara anima, che si è data a lui; giacchè egli vuole la compenetrazione intima e scambievolmente. Il cielo dunque non è solo la vista di Dio, ma è quasi l'immedesimamento con Dio, nell'amore e nel godimento. E se questo quasi immedesimamento non avesse luogo, l'anima ne sentirebbe una sete insaziabile (1). E come potrebbe vedersi la bontà divina, senza precipitarsi verso di essa?

Ora per farci trasparire questi beni magnifici, Dio ne dà, sulla terra, un saggio ai suoi amici. Così egli mostrò anticipatamente ad Abramo, Isacco e Giacobbe la terra promessa, ove doveva un giorno abitare il popolo eletto.

19. — **Dono della sapienza.** Le tesi precedenti ci dichiarano perchè i mistici ripetano, che la loro contemplazione è prodotta specialmente dal dono della sapienza, intendendo questo vocabolo come lo intendono essi, cioè come una conoscenza *saporita* delle cose divine. Essi si appoggiano sopra un'etimologia speciale latina, facendo derivare *sapientia* da *sapere*, che ha due significati molto differenti: *esser sapiente e aver sapore* (2).

(1) Bossuet descrive bene questo bisogno parlando della Comunione: « Nell'impeto dell'amore umano, dice egli, chi non sa che uno vorrebbe mangiarsi, divorarsi [l'amato], incorporarsi ad ogni modo con lui, e, come diceva questo poeta, rapire perfino coi denti l'amato, per possederlo, per nutrirsene, per unirsi, per viverne? Or quello che non è che furor ed impotenza nell'amore corporale, è invece verità e sapienza nell'amore di Gesù » (*Medit. sopra la Cena*, parte I, J. xxiv).

(2) S. Bonaventura dice lo stesso: « La parola sapienza, presa nel suo significato più proprio, indica una conoscenza *sperimentale* di Dio; ed è uno dei sette doni dello Spirito Santo, che entra in atto quando si gusta la divina soavità... Quest'atto racchiude insieme una cognizione e un affetto; comincia con l'una e termina con l'altro. Poichè il gusto, o pregusto, è una conoscenza sperimentale di ciò che è buono e dolce » (*Sententiarum*, l. III, dist. 35. a. 1, q. 1).

In certe manifestazioni il dono dell'intelletto s'unisce al dono della sapienza, per far penetrare a fondo le verità della fede. Non parlo del *dono della scienza*, perchè questo ha un altro oggetto; e, siccome ogni scienza procede per conclusioni, così questo dono fa tirare certe conclusioni dai principii divini, sia intorno a Dio, sia riguardo alle creature (vedi lo Scaramelli, Tr. II, n. 143).

Questa dottrina intorno agli effetti dei doni dello Spirito Santo non ha guari che una importanza teoretica.

Filippo della Santa Trinità (Tr. III, disc. 3), Vallgornera (q. 3, disp. 4), e Antonio del Santo Spirito (Tr. III, n. 290) pensano che « il principio formale ed elicitivo della contemplazione soprannaturale è qualche volta più elevato che i doni dello Spirito Santo ». Ma io non voglio entrare in queste discussioni speculative.

E veramente, nell'unione mistica, l'anima gusta Dio e gode di lui. « Questo (cioè gli effetti di quiete, di soavità e di pace), dice lo Scaramelli, proviene dal dono della sapienza, che pone l'anima appresso Dio, rendendoglielo con la sua luce *presente*, e fa che ella non solo creda, ma *senta con sensazione spirituale dolcissima* la di lui *presenza* » (Tr. 3, n. 27).

19^{bis}. — Ma se la contemplazione mistica è prodotta dai doni dello Spirito Santo, è falso che **reciprocamente** ogni atto prodotto da certi doni sia mistico; perchè con questo si verrebbe a dire che questi doni non si esercitano mai nell'orazione ordinaria. Ora questa tesi non è stata mai dimostrata; e non è conforme alla dottrina di S. Tommaso, la quale ammette che i doni non sono riservati agli atti difficili. Ma inoltre, se questa proposizione fosse vera, i mistici pullulerebbero nella nostra terra; poichè nella cresima ed anche nel battesimo ogni cristiano riceve i doni, e non si può ammettere che essi restino allo stato di puri abiti, senza alcun atto (1).

E pure la proposizione da me combattuta è stata enunciata in una rivista cattolica come proposizione altrettanto chiara che semplice, e che dà la chiave della mistica. Ma lo scrittore non si è dato pensiero di appoggiarla ad alcun testo.

Ma quando anche fosse vera, questa dottrina sarebbe presso a poco sterile per i direttori, nè potrebbe fornir loro un *segno* ed un mezzo di discernimento. Poichè supponiamo che una persona, meravigliata di ciò che sperimenta nell'orazione, sospetti che si tratti di grazie mistiche, e venga a chiederci il nostro parere. Invece di percorrere pensamente i diversi caratteri descritti dai mistici, bisognerebbe risponderle: « Tutta la questione si riduce a sapere, se voi avete operato per mezzo di certi doni dello Spirito Santo. Come sono andate le cose? » — Essa resterebbe trascolata. Bisogna dunque ricorrere ad alcuni caratteri, che possano verificarsi tutti direttamente.

20. — In particolare il dono della sapienza ha **una parte più**

(1) Dichiarò il Suarez che, se i doni si esercitassero raramente, sarebbe inutile che ci venissero dati come abiti; ma basterebbe, come per la profezia, che ciascuna volta si ricevesse una mozione diretta. Ed infatti la profezia non è un abito (*De Gratia*, l. VI, c. x, n. 4). Il Billot aggiunge questa ragione per provare che i doni servono « a tutta la vita cristiana »: « altrimenti, dice egli, non si vede perchè Dio assegnerebbe un fine straordinario ad un mezzo che è sempre inchiuso nella giustificazione comune, e legato tanto inseparabilmente alla grazia santificante quanto la carità e le altre virtù » (*De virtutibus infusis*, q. 63, p. 170, 169).

estesa che la produzione degli stati mistici. Ed infatti vi sono due modi di assaporare un oggetto: uno indiretto e inferiore, che consiste nel gustarne il pensiero e il ricordo; l'altro diretto e superiore, che consiste nel possedere l'oggetto stesso, nel goderne realmente e sperimentalmente. Questo modo più elevato è quello proprio dell'unione mistica. Tutti i cristiani ricevono il modo inferiore nel sacramento della cresima.

21. — **Le difficoltà della mistica** sono ora superate, per quel che concerne la parte descrittiva. Le cose che ancora turbano i profani si riducono quasi solamente a due; non potendo essi comprendere: 1° che Dio faccia sentire sperimentalmente la sua presenza; 2° che faccia questo per altra via che per quella di uno sguardo o di una parola.

Se dunque, dopo le dichiarazioni che abbiamo date, resta ancora nel loro spirito qualche oscurità, non v'è per essi altro di meglio che andare avanti, ammettendo ciecamente queste formule, come si fa coi *postulati* in certe scienze. Solo così, gli altri caratteri dell'unione mistica parranno loro facili a comprendersi.

Al più il legamento (c. XIV) li farà alquanto meravigliare; ed anche in rispetto a questo, non sarà per essi tanto difficile comprenderne la descrizione, quanto indovinarne la vera cagione. Ma chi non sa, che la ricerca delle cagioni ultime non è facile in alcuna cosa?

La parte dunque difficile della mistica descrittiva si riduce a ben poca cosa. Essa è come una strada, che presso il luogo della partenza abbia una breve galleria, passata la quale, si è sempre in piena luce.

Un professore di teologia mi diceva un giorno, che egli fino ad allora aveva avuto un giudizio molto sfavorevole della mistica, e che perciò non aveva mai avuto la pazienza di studiarla. L'aveva riguardata come una lunga serie di proposizioni inintelligibili ai profani, e si ben collegate tra loro, che non vi fosse via di mezzo tra il capir tutto e il non capir nulla.

Fortunatamente da quel che resta a dire, vedremo che la cosa non è così. Coraggio dunque; chè già siamo usciti fuori dalla galleria.

21^{bis}. Le citazioni di questo capitolo e del precedente riguardano 50 autori differenti. Mi pare che questo basti per mostrare che, invece di abbandonarmi ad invenzioni nuove, riporto la vera tradizione. Vedi anche i testi arrecati dopo il capitolo XVIII sopra l'estasi.