

Anno XLIV

« Nova Series »

N. 1 - 2001

DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA



CITTÀ DEL VATICANO

DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA

Fondatore e Direttore emerito

Mons. Prof. ANTONIO PIOLANTI

Direttore responsabile

Mons. Prof. BRUNERO GHERARDINI

Vice Direttore e Direttore economo

Mons. Prof. RUDOLF MICHAEL SCHMITZ

Comitato di Redazione

Rev.mo P. BONIFACIO HONINGS, OCD
Rev.mo Prof. RENZO LAVATORI
Rev.mo Prof. GUIDO MAZZOTTA
Rev.mo P. DANIEL OLS, OP
Rev.mo Prof. MARIO PANGALLO
Mons. Prof. RUDOLF MICHAEL SCHMITZ

Amministrazione

Rev.mo Mons. MICHELE BASSO

La Rivista, con sede in Vaticano, è quadrimestrale.

L'abbonamento annuo è fissato in 40.000 lire per l'Italia ed in 40 dollari USA per l'estero.

Lettere ed articoli dovranno essere indirizzati a Mons. Prof. Brunero Gherardini, Palazzo dei Canonici, 00120 Vaticano; gli articoli non si restituiscono anche se non pubblicati. Si prega d'inviare gli abbonamenti e quanto riguarda l'amministrazione a Mons. Michele Basso, Palazzo dei Canonici, 00120 Vaticano.

STUDI E RICERCHE
DIVINITAS

ANNO XLIV

«NOVA SERIES»

N. 1 - 2001

SUMMARIUM

STUDI E RICERCHE

GIOVANNI M. CAVALCOLI, *La vittoria sull' "amor proprio" nella dottrina di S. Caterina da Siena (Parte prima)* pag. 3

DAVID BERGER, *Die Schule des hl. Thomas. Vorarbeiten zu einer Geschichte des Thomismus strikter Observanz* » 17

CRITICA TEOLOGICA

GIOVANNI M. CAVALCOLI, *Pensare il pensiero. Considerazioni sulla dignità, le funzioni e i limiti del pensiero (Parte seconda)* » 43

STEFANO MARIA MANELLI, *Maria Corredentrice. Nuovi saggi di soteriologia mariana* » 73

NOTE E DISCUSSIONI

BRUNERO GHERARDINI, *Pio IX - Una parola chiara* » 91

RECENSIONI » 109

Da *Divinitas*, n. 1 (2001)

LA VITTORIA SULL' "AMOR PROPRIO"
NELLA DOTTRINA DI S. CATERINA DA SIENA(*)

I. IMPORTANZA DELL'ARGOMENTO

Nelle trattazioni attuali di morale o di ascetica sembra quasi scomparso l'uso dell'espressione «amor proprio» inteso come vizio da togliere, diversamente da quanto si è fatto per lunghi secoli, a partire probabilmente dall'«amor sui» di agostiniana memoria, opposto all'«amor Dei», donde la drastica alternativa nella quale ci pone l'Ipponense: o «l'amor sui usque ad contemptum Dei» o l'«amor Dei usque ad contemptum sui». L'amor proprio contro il quale combatte Caterina si pone senz'altro su questo lungo e illustre filone della spiritualità cristiana.

Se l'uso di questa espressione oggi è venuto meno, ciò non significa che non esistano espressioni equivalenti, come «egoismo», «superbia», «orgoglio», «presunzione», «individualismo», «autoesaltazione», «mania di grandezza», «alterigia», «arroganza» e simili, delle quali ognuna tende a sottolineare i vari aspetti di un vizio morale che, a prescindere dai termini con i quali viene designato, non cessa di essere sempre di attualità, e sembra anzi attirare l'attenzione di molti, che paiono quasi scambiarlo per una virtù. Ed è del resto cosa tipica della «furbizia» di questi vizi mascherarsi sotto l'aspetto della virtù, come l'affermazione di sé, la cura dei propri interessi, l'attuazione della propria personalità, l'autonomia del proprio pensiero e delle proprie scelte, il soddisfaci-

(*) Prima parte.

SPIEGAZIONE DELLE SIGLE

- D102,246 D = *Dialogo*, a cura di G. CAVALLINI, Edizioni Cateriniane, Roma 1969
102 = cap. 102
246 = pag. 246
- L193,III194 = Lettera 193, da: *Lettere di S. Caterina da Siena*, a cura di L. FERRETTI, Tipografia S. Caterina, Siena 1918-1930, V voll.
III = vol. III
194 = pag. 194

mento delle proprie aspirazioni: tutti valori ai quali l'uomo moderno, soprattutto a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, è particolarmente attaccato e dei quali è molto e anche troppo geloso.

In questo clima di affermazione del proprio io e della propria «soggettività», connessi alla «riforma» di Lutero e di Cartesio (cf J. Maritain, *Tre Riformatori*, Ed. Morcelliana, Brescia 1964), ci si potrebbe chiedere che fine ha fatto quella virtù, che la tradizione cristiana contrappone all'«amor sui», ossia l'umiltà, che Agostino designa come «contemptus sui». Parlare, oggi, di un «disprezzo di sé» o addirittura, come fa spesso Caterina, di un «odio di sé» suscita nei nostri contemporanei orrore e ripugnanza, e la mente va alle psicopatologie dell'autolesionismo o dell'autorepressione. Da secoli siamo ormai abituati ad una morale centrata sulla affermazione illimitata della propria personalità, in nome della «libertà» e della «dignità dell'uomo»; eppure mai come in questi ultimi cent'anni l'umanità ha conosciuto un tale reale disprezzo per la dignità dell'uomo in decine per non dire centinaia di milioni di esseri umani, in nome di regimi o di ideologie che si professavano esaltatrici della dignità dell'uomo, ma forse e anche senza forse scambiavano l'«amor proprio» per una vera affermazione della personalità.

C'è da dire senza dubbio che l'espressione «amor proprio», alla quale corrisponde il «disprezzo o l'odio di sé» non è eccessivamente felice. Caterina lo sa benissimo, tanto da distinguere con chiarezza un ragionevole amore di sé, e un altro, invece, peccaminoso, deleterio, che è quello che essa chiama «amor proprio». Si potrebbe dire, tuttavia, che essa fa quella distinzione rare volte, mentre infinite sono le volte in cui essa parla, nei suoi scritti, dell'«amor proprio» senza ulteriori qualificazioni, rivestendolo, come vedremo, dei più ripugnanti e biasimevoli attributi morali, fino a considerarlo come il principio di tutti i mali e il peccato per eccellenza.

Ma al di là del linguaggio cateriniano, al quale noi oggi non siamo necessariamente tenuti, è interessante rivisitare o mettere in evidenza che cosa Caterina intende per «amor proprio» e quali sono i rimedi ad esso che essa ci propone. Ci renderemo conto, penso, dell'effettiva importanza fondamentale di questo argomento e di come esso, attenendo ad un aspetto essenziale – oggi si direbbe: ad un «esistenziale» perenne – della vita umana su questa terra, conservi anche oggi una concretissima attualità, e di come, quindi, resta sempre valida ed utile la «ricetta» cateriniana per combattere e vincere questo male sottile e gravissimo, che s'insinua insidiosamente e pericolosamente – ovviamente in misure di-

verse – in tutti noi, anche in coloro – come per esempio i sacerdoti e i religiosi –, che votano in modo particolare la loro vita alla ricerca e alla pratica della virtù.

Che la spiritualità cateriniana non abbia nulla a che vedere con una specie di repressione delle forze dell'egoità o quanto meno di un loro imbrigliamento sotto il giogo di un'autorità ecclesiastica universalmente imperante – il tema dell'«odio di sé» è sempre parallelo in Caterina a quello dell'obbedienza alla Chiesa – risulta chiaro da quell'attenta analisi dei suoi insegnamenti sul tema che ci accingiamo a compiere ed anche, indirettamente ma significativamente, dalla considerazione della straordinaria personalità della Santa senese, che tanti titoli le hanno meritato, ultimo tra questi, quello di essere stata nominata da Papa Giovanni Paolo II compatrona d'Europa insieme con S. Brigida, S. Edith Stein, S. Benedetto, S. Cirillo e S. Metodio. È vero che i caratteri giganteschi di questa personalità possono e devono essere in parte attribuiti a straordinari doni di natura e di grazia, ma non c'è dubbio che nella vita di Caterina abbiamo l'illustrazione del suo vero insegnamento circa l'amor proprio e del corrispettivo «odio di sé» che ad esso deve rimediare, e comprendiamo altresì l'efficacia pratica di detto insegnamento. Ovviamente Caterina, con la sua vita e i suoi scritti, riflette l'ideale cristiano dell'affermazione di sé, un ideale che senza negare ma anzi presupponendo l'ideale semplicemente umano, lo arricchisce di una tonalità superiore – quella appunto specificamente cristiana, fondata sull'esempio di Cristo crocifisso (Caterina parla poco della risurrezione) –, la quale sembrerebbe smentire l'ideale naturale, ma in realtà lo conferma.

Occorre dire con tutta franchezza e lealtà che anche Caterina, come del resto tutti i grandi spiriti dell'umanità, paga un certo contributo ai limiti culturali del suo ambiente o forse ad una tendenza della sua stessa natura, nei suoi riferimenti al corpo, al mondo e alla femminilità. Non possiamo pretendere di trovare in Caterina la spiritualità del Concilio Vaticano II, con la sua considerazione positiva del corpo, del mondo e della donna. Su questi temi Caterina risente di un certo dualismo, che si può forse ricongiungere al platonismo dei Padri della Chiesa, probabilmente presente nella predicazione corrente del tempo: un dualismo che, nell'esaltare e per esaltare la vita spirituale, esprime un forte disprezzo nei confronti di quelle tre realtà. Tale disprezzo è significativamente accompagnato ad una quasi assenza della tematica della risurrezione nel pensiero cateriniano. La prospettiva cateriniana, al riguardo, è quasi esclusivamente quella dell'«anima sepa-

rata», la quale, libera dal corpo, va a godere la visione beatifica, dogma del resto definito in precedenza, nel non lontano 1336, da Papa Benedetto XII.

Ciò non vuol dire che Caterina, anche su questi temi importanti (oggi anche troppo esaltati!) non faccia le sue precisazioni. Essa per esempio spiega che non è il corpo in se stesso ad essere condannabile, ma il corpo in quanto corrotto dal peccato. Distingue «mondo», da una parte, e «prossimo» e «creatura» dall'altra. Se il termine «mondo» ha quasi sempre in Caterina un senso negativo (come si trova, del resto, anche nel Nuovo Testamento), la creatura e il prossimo, per Caterina, hanno un valore altissimo, in quanto creati ed amati da Dio, banco di prova per noi del nostro amore per Dio, e a tal proposito Caterina precisa il dovere di prendersi cura anche dei bisogni corporali del prossimo, mettendo eventualmente a repentaglio la propria stessa vita, sull'esempio di Cristo, e come Caterina dimostrò eroicamente nel corso della sua santa vita. Resta tuttavia il fatto che per quanto riguarda il corpo, le sue funzioni vitali, il mondo e la femminilità, essi vengono quasi sempre connotati con attributi negativi. La femminilità, dal canto suo, è sempre simbolo di debolezza e volubilità, come se l'esser donna fosse per sé un difetto. Ma noi perdoniamo volentieri a Caterina questi limiti, che non sono tanto del suo pensiero, quanto di quello del suo tempo, dal quale neppure i grandi spiriti, come ho detto, possono mai emanciparsi del tutto.

Se escludiamo i suddetti limiti, il pensiero cateriniano sul nostro argomento resta intatto nel suo valore, come ho detto, anche oggi, e ciò che in particolare mi sembra interessante e importante al riguardo, è lo stretto intreccio che Caterina scopre ed evidenzia, a proposito dell'amor proprio, fra l'azione dell'intelletto e quella della volontà. Come vedremo estesamente in questo articolo, l'amor proprio influisce negativamente per Caterina sull'intelletto, il quale giunge ad elaborare dottrine che ne diano un'apparente giustificazione; mentre d'altra parte l'intelletto deviato dall'amor proprio incentiva quest'ultimo, che si sente in tal modo giustificato. Caterina non ha un'informazione storica circa gli errori nel campo della filosofia e della teologia, né possiede una formazione culturale di tipo scolastico, per cui non possiamo pretendere da lei che ci dia un'esemplificazione dettagliata in questo campo. Ma, sulla base delle preziose indicazioni ermeneutiche e metodologiche che essa ci fornisce, non è difficile mostrare – come cercherò di fare – con esempi tratti dalla storia del pensiero anche dei nostri giorni, la validità e l'attualità delle sue asserzioni e delle sue profonde considerazioni.

II. LA NATURA DELL'AMOR PROPRIO E LE SUE MANIFESTAZIONI

1. «Amor proprio» ed espressioni affini

Accanto all'espressione più ricorrente di «amor proprio», esistono, nel vocabolario di Caterina, molte altre espressioni affini, che possono raccogliersi in tre gruppi: *a*) alcune fanno riferimento all'aspetto passionale o psicoemotivo; e qui troviamo una forte condanna della «sensualità», a differenza della *sensualitas* tomistica, la quale, come semplice elemento psicologico, è neutra dal punto di vista morale; *b*) altre fanno riferimento alla volontà, per cui si ha la condanna della «propria volontà», ed il rimedio è l'«uccisione» della volontà: l'ideale è possedere una «volontà morta», espressione forte, che però significa semplicemente «volontà obbediente» (a Dio); *c*) altre, infine, riferite non alla vita personale, come le precedenti, ma alla vita di relazione e ai rapporti sodali, dove Caterina usa termini più vicini al linguaggio moderno, come quelli di «bene proprio» o «particolare» (noi diremmo, senza per questo cedere al linguaggio marxista, «bene privato») o bene «utile», espressioni corrispondenti a quelle moderne di «individualismo», «interesse privato», «egoismo», «utilitarismo» e simili. Vi sono poi altre espressioni che, in modi diversi, collegano fra loro questi tre tipi di termini.

La prima cosa da notare, come ho accennato in precedenza, è che Caterina è ben consapevole dell'equivoco che può nascondersi dietro l'espressione «amor proprio» non adeguatamente chiarita; e per questo, se è frequentissimo in lei l'uso di detta espressione senza ulteriori precisazioni, ma sempre spiegata con tonalità fortemente negative, in alcuni pochi luoghi essa manifesta chiaramente in che senso la usa. Occorre allora che citiamo questi pochi luoghi, perché la loro importanza è fondamentale.

L'amor proprio o amore di sé che cade sotto la condanna di Caterina è «l'amore disordinato di sé e del mondo» (L197,-III218), è l'amore di sé e del mondo che «dà morte» (L310,-IV370), è il «disordinato amor proprio di sé» (D42,91; 128,332), è l'«amore perverso di sé» (L55,I314), è il «matto e disordinato amore ed affetto di sé e del mondo» (L48,I275). Esso si oppone all'«amore di sé ragionevole» (L96,II143). È chiaro che mentre l'amore ragionevole è possibile e doveroso, e quindi raccomandabile, l'amore che Caterina condanna è quello irragionevole, disordinato, matto e perverso. E, come vedremo più avanti, mentre l'amore di sé lodevole è quello per il quale si ama sé per Dio, l'amore di sé riprovevole è quello per cui si ama sé per sé, come se il proprio io fosse Dio.

Espressioni con le quali Caterina designa il risvolto psicoemotivo dell'«amor proprio» sono le seguenti: «amore proprio sensitivo» (D17,45; 128,332; L29,15; 29,160; L96,II143); «amore della propria sensualità» (D136,375; 138,382), «passione sensitiva terrena» (L66,I377), «amore per la propria passione» (D161,476), «tenerezza per la propria passione sensitiva» (L287,IV249), «il proprio piacere e il proprio parere» (D147,421), «tenerezza verso se stessi» (D128,335; L39,I233; L130,339); «proprio sentimento» (L350,V173); «utilità propria sensitiva» (L218,III342), «amore per la vita propria» (L55,I314).

È chiaro che questa «tenerezza verso se stessi» non va intesa in senso positivo. Anche qui Caterina non condanna una giusta attenzione al proprio corpo e alle proprie necessità fisiche; essa condanna invece un eccessivo amore per le proprie comodità, che porta a trascurare i propri doveri e di occuparsi dei bisogni degli altri. L'«amore ragionevole di sé» richiede proprio queste moderate attenzioni, proprio per rendersi efficacemente disponibili a servire Dio e il prossimo.

Più sottile, ma anche più importante si fa il discorso di Caterina, quando essa fa riferimento all'aspetto spirituale dell'amor proprio. Anche qui le espressioni sono numerose, ed avremo modo di spiegarne il contenuto più avanti, nell'espone le caratteristiche e le manifestazioni dell'amor proprio. Nell'aspetto spirituale dell'amor proprio domina l'azione della «propria volontà», la quale peraltro determina un caratteristico atteggiamento dell'intelletto e del pensiero – il «proprio sapere» –, sicché il peccato coinvolge qui contemporaneamente l'intelletto e la volontà.

È chiaro che anche qui non è il puro e semplice possesso di una «propria» volontà a costituire il vizio dell'amor proprio. Al contrario, è una caratteristica della stessa libertà del volere il fatto che l'atto della volontà sorge sempre dalla facoltà del volere con una sua propria identità ed originalità non istintive, come avviene nei poteri appetitivi inferiori, ma autonomamente decise dal soggetto volente. Togliere alla volontà questa sua facoltà di emettere liberamente atti «suoi propri», vorrebbe dire semplicemente togliere la volontà.

È vero che Caterina parla con tono di biasimo di una «propria volontà», che essa chiama anche «volontà spirituale» (L64,I358,365 L38,I220), «amor proprio spirituale» (D60,129; 89; 202; L263,123), «amore spirituale proprio di sé» (D63,139). Ma poi spiega queste espressioni riferendole a certe situazioni della vita spirituale nelle quali il soggetto, pur avendo raggiunto un buon distacco dalle cose esterne, mantiene, magari inconsciamente,

te, un attaccamento alle proprie consolazioni interiori, così da ribellarsi a Dio, quando Egli, per farlo progredire nella perfezione, gli toglie quelle consolazioni o capitano comunque circostanze, nelle quali il soggetto è moralmente obbligato a rinunciare in forza di doveri inderogabili.

Per questo è evidente che questa «volontà propria spirituale», per quanto l'espressione in sé sembri innocente ed anzi di alto valore morale, tuttavia, nel vocabolario cateriniano è qualcosa di sottilmente riprovevole, perché la sua malizia non appare immediatamente ed è presente spesso in soggetti dotati per altri versi di reali virtù. L'amore per la solitudine monastica, con le sue proprie delizie spirituali, non è forse cosa di alto valore? Caterina non ne dubita. Eppure, essa fa osservare al monaco Guglielmo Flete, ci possono essere circostanze nelle quali Dio ci fa dovere, in nome per esempio della carità fraterna, di rinunciare a quelle delizie spirituali per andare incontro al fratello bisognoso o sofferente. Il restare attaccato a quelle consolazioni sarebbe, nel monaco, la traccia di un persistente amor proprio, che non è stato ancora divelto dalle radici.

Per questo, la volontà propria può essere buona come può essere perversa (L65,I374) o disordinata (L197,III219). Sarà buona, quando è conforme ed obbediente alla volontà di Dio e dei superiori; sarà perversa e disordinata, quando non è né conforme né obbediente, anche se il suo contenuto, preso in senso assoluto, può essere in se stesso buono ed ottimo, come la contemplazione monastica nella solitudine della cella. E quanto Caterina, per altro verso, insiste sulla desiderabilità e il valore della cella, parlando con religiosi o contemplativi!

Caterina, inoltre, vede sotto una cattiva luce, come amor proprio, il «bene particolare» (L268,IV165) o il «proprio bene» (L311,IV384), ossia il bene privato, diremmo oggi, quando questo diventa fine a se stesso ed è privo della sua funzione sociale, ossia, come si esprime Caterina, del suo ordinamento al «bene universale» o al «bene universale comune», secondo i doveri della giustizia, particolarmente rigorosi soprattutto in chi ha il mandato di governare una città o un regno. Anche qui non si tratta, per Caterina, di instaurare un regime collettivistico nel quale venga meno ogni forma di iniziativa privata e l'autorità pubblica sia padrona di tutto: il bene privato ha una sua legittimità accanto a quello comune: l'importante è che quello non dimentichi le esigenze di questo.

Non mancano inoltre i luoghi dove Caterina usa espressioni affini a quelle dell'amor proprio, nelle quali vien citato sia l'a-

spetto materiale che quello spirituale del medesimo, come quando essa parla dell'«amor proprio temporale e spirituale» (L56,I321), dell'«amor proprio corporale e spirituale» (L213,III299), o unisce volontà e senso parlando della «perversa legge della propria volontà sensitiva» (L49,I284) o addirittura della «propria volontà sensitiva spirituale» (L38,I221). Caterina parla anche di «compassione di proprio amore spirituale» (D89,202), della «propria sensualità spirituale» (L62,I346) e di «amore sensitivo spirituale» (D74,163), sempre nel senso riprovevole di un'esagerata attenzione o valutazione di se stessi, tipica dell'amor proprio, le quali si esercitano sia nel campo dello spirito, per esempio come superbia, orgoglio, vanagloria, disobbedienza, sia nel campo delle passioni, come ira, impazienza, mollezza, avarizia, prepotenza, sfruttamento degli altri.

2. *Approfondimento del significato reale dell'amor proprio e delle sue manifestazioni*

L'amor proprio è sostanzialmente una deviazione dello spirito, anche se con riflessi e condizionamenti nelle passioni e negli istinti; esso ha sede fundamentalmente nell'anima, nell'intelletto, nella coscienza e nella volontà, essendo quest'ultima il suo fattore dinamico che lo rende peccato, perché, come Caterina ripete più volte sulla scorta della morale classica, il peccato ha sede nella volontà ed è atto della volontà.

Ecco allora che, per prender coscienza di questo male dell'anima, occorre applicare un metodo che viene proposto di frequente negli insegnamenti cateriniani, e che è certamente di ascendenza agostiniana: il «cognoscimento di sé»: questo metodo – come ripete spesso la Santa senese – ci consente da una parte di scoprire il bene che c'è in noi: il nostro essere creato da Dio, i doni ricevuti dal Signore, e la presenza stessa di Dio nell'anima, di Dio che con la sua infinita bontà, tramite Cristo e in particolare Cristo crocifisso (il grande tema cateriniano del «Sangue»), ci esorta e ci invita a riamarlo con tutto noi stessi; ma dall'altra, il cognoscimento di noi stessi ci serve anche a prender coscienza del nostro nulla, se Dio non ci avesse creati, e quindi dei nostri limiti, dei nostri difetti e dei nostri peccati, tra i quali emerge appunto l'amor proprio, che in fondo è un'espressione della tradizione agostiniana per esprimere quel vizio capitale, il più grave di tutti, che nel linguaggio tradizionale della morale classica si chiama «superbia». E di fatti spesso Caterina, insieme con l'amor proprio, parla della superbia, circa la quale essa dice che deriva

dall'amor proprio. Vedremo più avanti, parlando degli effetti dell'amor proprio, il significato di questa dottrina cateriniana.

Ma torniamo al metodo che Caterina ci suggerisce per scoprire in noi l'esistenza dell'amor proprio, presente in ogni uomo figlio di Adamo peccatore, come radice e principio di tutti i peccati, amor proprio dal quale, pertanto, anche Caterina non si sente esente, confessandone umilmente l'esistenza anche in lei stessa, almeno per il passato (D167,501).

Occorre dunque «entrare in se stessi» (cf l'«in teipsum redi» di Agostino); bisogna entrare «nella casa del cognoscimento santo di sé. In questa casa» (l'anima) «c'è il principale nemico suo, che l'vuole offendere, cioè la propria sensualità, ricoperta col manto dell'amore proprio. Il quale nemico ha due principali compagni, con molti altri vassalli d'intorno» (L154,III6): uno è il mondo e l'altro è il demonio. Considerando peraltro che Caterina molte volte nei suoi scritti riconduce a tre i principali nemici dell'anima: la «carne», il mondo e il demonio, possiamo pensare che l'amor proprio, in Caterina, sia riconducibile in qualche modo alla realtà della «carne», intesa peraltro nel senso paolino di «forza ribelle a Dio» laddove egli parla, per esempio, di una «mente carnale» (Col 2,18), o nel senso di Giacomo, dove parla di una «sapienza carnale» (Gc 3,15). Non dobbiamo dimenticare infatti che l'amor proprio non è un vizio «carnale» (qui «carne» nel senso materiale), ma è un vizio «spirituale», benché influisca anche su quelli carnali. L'amor proprio è un vizio «intelligente» e sottile, che attacca soprattutto le persone intelligenti, colte e spirituali, almeno nelle sue forme più raffinate. È – per restare in campo filosofico – il vizio degli idealisti, dei panteisti, degli gnostici, dei teosofi, e di tutti gli spiriti affini. Fu, come ebbe a rilevare coraggiosamente S. Pio X, il difetto dei modernisti. È il vizio degli eretici, delle persone colte e intelligenti, ma piene di se stesse e ribelli a Dio e ai superiori.

L'amor proprio dipende da una profonda menzogna, la più grave che possa esistere: quella – ci spiega Caterina a più riprese – di togliere a Dio quello che gli spetta e di attribuirlo a noi: «l'onore e l'amore, che doviamo dare a Dio e al prossimo nostro, noi l'diamo a noi medesimi. A noi diamo l'onore, come superbi,... e con retribuire, e reputare per nostro sapere e avere ciò che noi aviamo» (L311,IV383), invece di farne risalire l'origine a Dio, invece di riconoscerli dipendenti da Dio. Gli «amatori di sé medesimi», «come ladri, involano quell'onore che debbono dare a Dio e dannolo a loro medesimi» (L310,IV381). L'uomo che «ama di amor proprio sé medesimo... non cognosce né ricognosce li bene-

fici da Dio, ma retribuiscegli a sé medesimo» (L350,V173). L'«amatore di sé medesimo» può divinizzare se stesso assegnando a sé gli attributi divini; oppure può allo stesso modo divinizzare il mondo, assegnando al mondo ciò che appartiene a Dio: «L'amatore di sé medesimo – dice Caterina (L96,II144; cf anche L299,IV306; L372,V305) – si fa Dio del mondo»: se Dio non è più somno bene, ma questo bene diventa l'io, è logico che chi pensa a questo modo ami se stesso non come creatura ordinata al Creatore, ma come fosse lo stesso Creatore. Ed è esattamente ciò che Caterina afferma di colui che è schiavo dell'amor proprio: egli «ama sé per sé, e non per Dio» (L16,185; cf anche L185,III159; L229,402; L95,II137). Sostituendo Dio con la creatura, è logico che l'amatore di sé medesimo, come afferma Caterina (L347,V155), «si diletta più di piacere alle creature che al Creatore».

Caterina è vissuta in un tempo in cui, almeno teoricamente, si faceva la distinzione fra creatura e Creatore, fra uomo e Dio, fra mondo e Dio. L'amor proprio, tuttavia, spingeva gli uomini, come sempre li ha spinti dai tempi del peccato originale, e sempre li spingerà, fino alla fine del mondo, a comportarsi praticamente nei termini della forte denuncia di Caterina, denuncia – si noti bene – che essa fa anche a prelati ecclesiastici: molti affermavano di credere in Dio, ma vivevano praticamente come se il loro dio fosse loro stessi o il mondo. Non avevano l'audacia di proclamarlo apertamente, perché – probabilmente – in fondo si rendevano conto che, così facendo, non avrebbero che aggiunto peccato a peccato, e sarebbero caduti nell'empietà; in fondo resta sempre nell'uomo medioevale, anche nel grande peccatore, un residuo, magari ridotto al lumicino, di coscienza e rispetto della trascendenza divina. Sarebbero giunti però i tempi, a partire dal Settecento, nei quali l'amor proprio, ammantatosi di paludamenti filosofici o addirittura teologici, avrebbe avuto l'audacia di darsi una pseudogiustificazione filosofica e teologica, teorizzando e proclamando apertamente, con sofisticati ma affascinanti argomenti (soprattutto per coloro che maggiormente erano inclini a quel vizio), la sostanziale identificazione dell'io con Dio, sia perché l'uomo, come già denunciava Caterina, cominciava apertamente e formalmente ad assegnare a sé alcuni attributi divini, e sia perché cominciava ad assegnare a Dio le imperfezioni proprie dell'uomo, come la finitezza, il divenire, il patire e la morte stessa. In queste diaboliche operazioni l'amor proprio sarebbe stato tanto astuto da dare ad esse una parvenza di legittimità coprendole col manto delle idee cristiane: vedi, famoso e importante fra tutti, il caso di Hegel. Non comporta forse il cristianesimo, in Cristo, una «divi-

nizzazione» dell'uomo e una «umanizzazione di Dio»? Certamente, ma il guaio fu quello di interpretare questi misteri della fede trascurando le precisazioni della cristologia del Concilio di Calcedonia, che raccomandava perentoriamente la distinzione e l'immutabilità della natura umana e della natura divina nell'unica Persona di Cristo, senza per questo ammettere alcuna separazione o divisione delle nature. Al contrario, si pretese assurdamente la loro identificazione e il passaggio dall'una all'altra. Le aspirazioni dell'amor proprio e della superbia non potevano desiderare di meglio.

La grande impresa filosofica e teologica dell'amor proprio avvenne nell'Ottocento soprattutto ad opera di due grandi pensatori: Marx ed Hegel, entrambi solidali nel sostituire a Dio l'io umano, come del resto suggeriva Feuerbach o, se vogliamo, nel sostituire a Dio il mondo: nel caso di Marx, Dio veniva francamente negato e tutti gli attributi e proprietà divine venivano incamerati dall'uomo. Nel caso di Hegel l'operazione fu più sottile: Dio veniva mantenuto (per questo Hegel si presta ad ingannare gli spiriti religiosi); solo che non era più il Dio trascendente della vera filosofia e dell'autentica tradizione cristiana, ma era un «Dio» che s'identificava con l'uomo mediante un passaggio «dialettico» da una natura all'altra: dal Dio «astratto» al Dio «concreto» – la creazione e l'incarnazione – e dall'uomo a Dio – la «fenomenologia dello Spirito».

Le forme dell'idealismo assunte dopo Hegel sono molte e diverse; ma tutte concordano nella tendenza immanentistica e panteistica propria dell'idealismo, per la quale l'essere è l'essere divino; per cui l'essere s'identifica col pensiero e col volere; l'uomo si afferma veramente non come «io empirico», ma come «Io trascendentale», sostanzialmente identico all'essere divino. Sulla base, quindi, dell'essere che è essere divino «uno-tutto», Dio s'identifica con l'uomo e s'identifica col mondo.

Indubbiamente, questa forma «pura» dell'idealismo (cosiddetto trascendentale, per distinguerlo da quello platonico) è sempre accompagnata, nei vari autori, con altri elementi fondati sul realismo, che ne attenuano l'assurdità, ma proprio per questo lo rendono attraente per la mente umana spontaneamente portata al realismo, ma il cui amor proprio trova nell'idealismo una seducente proposta.

Queste tendenze idealistiche, facilmente collegabili col protestantesimo liberale e le filosofie indiane, esse pure oggetto d'interesse da parte di molti spiriti contemporanei, sono purtroppo penetrate anche in ambienti cattolici, soprattutto ad opera del famoso teologo Karl Rahner, che, con la sua raffinatissima astuzia,

è riuscito ad ottenere un largo seguito anche ad alto livello. Infatti, come ho detto, mentre il pericolo marxista è facilmente riconoscibile per degli spiriti religiosi, non così l'idealismo, soprattutto se funziona l'amor proprio, l'ambizione o la vanagloria - vizi che purtroppo non risparmiano teologi e monsignori -. L'idealismo infatti appare col manto dell'alta spiritualità e della mistica e, dobbiamo riconoscerlo, non manca di spunti e di istanze di alto valore speculativo e di forte afflato morale. Ma ahimè, sono proprio questi alti valori che rendono l'insidia più seducente e quindi più pericolosa.

Questo lungo *excursus* ci può aiutare, spero, a comprendere l'importanza e l'attualità - come dicevo all'inizio - degli spunti cateriniani circa l'amor proprio. Caterina - lo ripeto - non ha avuto modo né possibilità di applicarli alla storia della filosofia e della teologia; ma per chi è a conoscenza di tale storia, l'applicazione è facile ed estremamente istruttiva, e fornisce una convalida alle stesse tesi cateriniane, soprattutto laddove esse insistono nell'affermare l'azione reciproca di intelletto e volontà nella genesi e nel funzionamento dell'amor proprio: questi dà incentivo all'errore e l'errore a sua volta dà incentivo e giustificazione all'amor proprio. Il rimedio? Lo vedremo alla fine dell'articolo. Ma qui possiamo anticipare brevemente: il rimedio è il recupero della virtù dell'umiltà, liberata dai fraintendimenti dei partigiani dell'amor proprio (vedi, per esempio, Nietzsche), e il modo di pensare che dall'umiltà discende, ossia, come cercherò di dimostrare, il realismo gnoseologico cristiano, soprattutto quello tomista.

Anche su questo punto non possiamo chiedere a Caterina più di quello che essa ci può dare; ma ciò che ci può dare ci basta e sovrabbonda. Il discorso da fare è simile a quello che abbiamo fatto per l'amor proprio, basta rovesciarlo: come è possibile applicare la storia del pensiero alle tesi cateriniane sull'amor proprio, così è possibile applicare la medesima storia alla dottrina cateriniana dell'umiltà. Il risultato è una purificazione ed una rettificazione sia della volontà - nell'umiltà - che del pensiero, nel realismo cristiano-tomista, ottimo strumento, pur con tutti i suoi limiti umani, per la conoscenza della verità e la retta interpretazione della fede. Infatti già dalla dottrina cateriniana abbiamo che mentre l'amor proprio nasce dalla menzogna e porta alla menzogna, anche nel campo della fede, l'umiltà, con le virtù connesse, rimedi all'amor proprio, come vedremo, soprattutto la carità, la docilità e l'«odio di sé», nasce dalla verità - soprattutto di fede - e conduce alla verità.

Terminiamo questa presentazione della dottrina cateriniana sull'essenza dell'amor proprio con alcuni cenni sulla sua base psi-

cologica. L'amor proprio stravolge la direzione di tutti i movimenti volontari dell'anima: invece di rispettare in essi la loro naturale inclinazione a Dio come fine ultimo e sommo bene, fa sì che tutti si ripieghino su se stessi cercando nell'io quell'assoluto che solo Dio veramente è; ed anche quando il movimento ha un carattere riflessivo, o è indirizzato al bene dello stesso soggetto, l'amor proprio fa sì che tale movimento si fermi sul soggetto come se questi fosse Dio, anziché farlo salire al di là di se stesso verso il vero fine ultimo che è Dio (il «*transcende et teipsum*» di S. Agostino).

Questo ripiegamento morboso dell'io su se stesso provocato dall'amor proprio attiene sia ai movimenti spirituali che s'indirizzano a Dio mediante le virtù teologali, sia ai movimenti che si riferiscono alle funzioni della pura ragione e della sensibilità. A proposito di questi ultimi, Caterina osserva che «chi ama sé medesimo d'amore sensitivo, non ama sé di ragione d'amore fondato in virtù» (L223,III371). Chi si ama d'amor proprio, segue «la fragilità sua, tutto passionato, senza lume di ragione, siccome animale che, perché non ha ragione, si lascia guidare dal proprio sentimento» (L 350,V173). L'amor proprio è un amore di sé «non ragionevole ma bestiale» (D161,479).

Ci si potrebbe domandare come può l'amor proprio avvilire in tal modo la dignità della persona, abbassandola al livello delle bestie, se, come abbiamo visto, la mira principale dell'amor proprio è quella di esaltare lo spirito, pareggiandolo alla spiritualità divina. Ci sarebbe da aspettare, quindi, che l'amor proprio si limiti ad esprimersi nei vizi spirituali, senza giungere a quelli carnali. E invece esso si estende facilmente anche a questi, per il fatto che sua caratteristica, come vedremo meglio, è quella della disobbedienza a Dio e alle sue leggi; infatti, chi s'ama d'amor proprio intende sostituirsi a Dio nella fondazione della legge morale, e stabilire quindi egli stesso i principî della sua condotta in modo assolutamente autonomo rispetto a Dio e quindi anche alle leggi che Egli dà alla natura umana da Lui creata, perché possa raggiungere il suo fine ultimo, che è appunto Dio. Ora Dio dà all'uomo leggi che non concernono solamente la vita del pensiero e della volontà, ma anche la vita della sensibilità, delle passioni e degli istinti. Da qui il fatto che la disobbedienza a Dio tipica dell'amor proprio, conduce chi s'ama in questo modo a disobbedire a Dio non solo nel campo della vita spirituale, ma anche in quello della vita materiale, per quanto questo può essere soggetto di azione volontaria o imperata dalla volontà.

L'amor proprio è un vizio insidioso, le cui radici sono – come insegna Caterina – profondamente nascoste nell'intimo dell'a-

nima; inoltre, trattandosi di un vizio spirituale, è riconoscibile solo se l'intelletto è esercitato nel discernimento dei moti dello spirito; infine si tratta di un vizio difficilmente riconoscibile, perché sa ammantarsi di nobili e importanti pretesti, come quelli che riguardano l'affermazione e la difesa del proprio io o la salvaguardia dei suoi stessi interessi spirituali, come abbiamo visto per quei casi in cui il soggetto è troppo attaccato alle sue proprie soddisfazioni spirituali. In tal modo l'amor proprio può dar luogo a false forme di spiritualità, di teologia e di mistica.

«La presunzione di fidarci di noi medesimi – dice infatti Caterina (L83,II63) – ... è uno vermine che sta nascosto sotto la radice dell'arbore dell'anima nostra; e se l'uomo noll'uccide col coltello dell'odio» (il «santo odio di sé»), «rode tanto, che o egli fa torcere l'arbore, o egli il manda a terra, se con grande diligenza e umiltà l'anima non si procura» (=non si cura di questo problema). «Spesse volte sarà l'uomo sì ignorante per l'amore proprio di sé che egli non s'avvedrà che questo vermine vi sia nascosto».

Altrove la Santa tratta in termini simili lo stesso soggetto: «Il vermine dell'amore proprio di sé medesimo, è uno vermine che guasta e rode la radice dell'arbore nostro, sì e per siffatto modo che niuno frutto di vita può produrre, ma seccasi, e non dura la verdura sua; perocché colui che ama sé, vive in lui la perversa superbia (la quale è capo e principio di ogni male). ... Che se egli è solo amatore di sé medesimo, cioè che ami sé per sé, e non per Dio, non può far altro che male, e ogni virtù è morta in lui, ... perché in sé non ha avuta la vita della carità, e attendette solo alla loda e alla gloria propria, e non del nome di Dio» (L185,III159).

Il «vermine che rode la coscienza» è il tormento procurato all'anima dalla presenza in essa della colpa; ma essendo legato anche alla presenza dell'amor proprio, si comprende come per Caterina l'amor proprio venga in qualche modo a coincidere con la colpa come tale. Dice infatti la Santa: «La colpa è uno vermine che rode in essa coscienza. Onde, morto che è questo vermine, e lavata che è la faccia dell'anima, è privata del proprio e disordinato amore. Perocché, mentre che l'amor proprio è nell'anima, questo vermine non muore mai, né si leva la lebbra dalla faccia dell'anima» (L80,II41).

(*Continua*)

P. GIOVANNI CAVALCOLI, O.P.

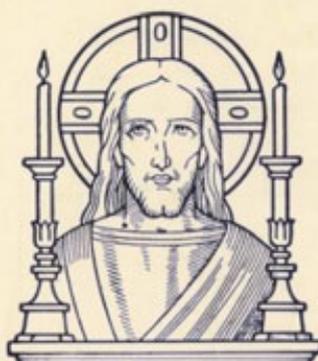
Anno XLIV

« Nova Series »

N. 2 - 2001

DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA



CITTÀ DEL VATICANO

DIVINITAS

ANNO XLIV

«NOVA SERIES»

N. 2 - 2001

2/2001

SUMMARIUM

STUDI E RICERCHE

- GIOVANNI M. CAVALCOLI, *La vittoria sull' "amor proprio" nella dottrina di S. Caterina da Siena (Parte seconda)* pag. 115
- RUDOLF MICHEAL SCHMITZ, *The Living Tradition in the Church* » 141
- THEO G. BELMANS, *Das Rechte Gewissen und Seine Verdrängung nach Thomas von Aquin* 157

CRITICA TEOLOGICA

- ERNESTO PIACENTINI, *Il Beato Pio IX e il dogma dell'Immacolata Concezione* » 175
- HELMUT MOLL, *Primo bilancio del Martirologio del ventesimo secolo* » 179

NOTE E DISCUSSIONI

- BRUNERO GHERARDINI, *La Salvezza* » 189

- RECENSIONI » 203

Ab. Libe Vaticana die 12 Januarii 2001
© Card. VINCENZO NOE
Ab. Libe Vaticana die 12 Januarii 2001

da *Divinitas*, n. 2 (2001)LA VITTORIA SULL' "AMOR PROPRIO"
NELLA DOTTRINA DI S. CATERINA DA SIENA(*)

III. AMOR PROPRIO E SUPERBIA

Come ho detto all'inizio, amor proprio e superbia si possono considerare sinonimi: il primo termine appartiene soprattutto alla tradizione ascetico-spirituale, mentre il secondo appartiene alla scienza morale (teologica e naturale). Caterina, come vedremo, attribuisce praticamente tutte le proprietà dell'amor proprio anche alla superbia. A tutta prima, quindi, può sembrare che per lei siano esattamente la stessa cosa. Tuttavia, in alcuni luoghi dei suoi scritti, mettendoli a raffronto, si nota che essa vede tra loro un rapporto di dipendenza reciproca, il più delle volte della superbia dall'amor proprio, ma alcune altre volte dell'amor proprio dalla superbia. Essa non si ferma a spiegare questo fatto, per cui resta a noi il problema dell'interpretazione. Si potrebbero fare due ipotesi: *a)* o il fatto della dipendenza è una semplice forma rettorica per esprimere un collegamento che sconfinava nell'identità; *b)* oppure si tratta di un vero e proprio rapporto reciproco.

La prima ipotesi sembra essere la più probabile, in quanto, come ho detto e vedremo, ciò che Caterina attribuisce all'amor proprio è ciò che per lei appartiene anche alla superbia. Quanto alla seconda ipotesi, essa ha bisogno di un'illustrazione o di una fondazione, cosa che invece, come ho detto, in Caterina manca. Dovremmo allora tentare noi di dare una spiegazione; ma l'impresa si mostra piuttosto aleatoria, mancando un supporto nel contesto cateriniano e, a quanto pare, anche nella stessa realtà delle cose. Per questo mi sembra più saggio rinunciare ad un lavoro del genere, lasciando ad altri, eventualmente più perspicaci di me, di compiere l'impresa.

(*) Seconda parte.

Vediamo, adesso i passi cateriniani. L'amor proprio è causa della superbia: «Ne l'amore proprio è nato l'arbore della superbia» (D121,302); «da superbia nasce ed è nutricata da l'amore proprio sensitivo» (D128,322); «la superbia è fondata ne l'amore proprio» (D128,355; D129,338); «la superbia esce dal proprio amore di sé» (D161, 474); «colui che ama sé, vive in lui la perversa superbia» (L185, III159); «l'amore proprio parturisce la superbia» (L337, V79). La superbia è causa dell'amor proprio: «L'amore proprio sensitivo procede dalla superbia» (D17,45); «l'amore proprio sensitivo di noi medesimi... è un arbore di morte, che tiene la radice sua entro la superbia» (L2,15).

I caratteri della superbia sono i seguenti. Iniziamo con questa pagina tratta dal Dialogo, dove, nel capitolo dedicato alla superbia che Caterina rintraccia nel clero del suo tempo, troviamo questa poderosa invettiva: «O maledetta superbia, fondata ne l'amore proprio, come ài aciecatò l'occhio dell'intelletto loro per sì fatto modo che, parendolo' amare e essere teneri di loro medesimi, essi ne sono fatti crudeli; e parendolo' guadagnare, perdono; parendolo' stare in delizie e in ricchezze e in grande altezza, essi stanno in grande povertà e in miseria, perché sono privati della ricchezza della virtù: sono discesi dall'altezza della grazia alla bassezza del peccato mortale. Par lo' vedere ed ei sono ciechi, perché non cognoscono loro né me» (è Dio che parla). «Non cognoscono lo stato loro né la dignità dove Io gli ò posti, né cognoscono la fragilità del mondo né la sua poca fermezza; però che, se 'l cognoscessero, non se ne farebbero Dio. Chi l'ha tolto il cognoscimento? La superbia» (D128,335).

Altri passi collegabili ai precedenti sono i seguenti: dall'amore proprio «nasce superbia, cupidità, avarizia e immondizia del corpo e della mente» (L218, III342); dall'amore proprio di sé «esce la propria reputazione, e dalla reputazione procede la superbia» (D33,80); «il disordinato amore proprio di sé» è ciò «unde nacquero tutti i mali,... è capo e principio d'ogni male, accompagnato dalla superbia» (D42,91); «l'amore proprio nasce da superbia, e la superbia nasce da lui, fondata in molta ingratitudine e ignoranza e negligenza nelle sante e buone operazioni» (L79, II34).

Caratteri della superbia. Essa è «capo e principio d'ogni male» (L185, III159); «i sette peccati mortali... sono legati nella radice e gambone de l'amore proprio di sé e della superbia» (D93,217; cf anche 140,388). La presunzione nutre la superbia e

viceversa. E la presunzione nasce dalla pretesa di conoscere Dio senza conoscere se stessi nei propri limiti e peccati. In questo modo, considerando la presenza in se stessi, si è portati ad esagerare la propria grandezza e a confondere il proprio io con Dio (cf L51,I292). La superbia ci porta a considerarci più di quanto in realtà siamo, e per conseguenza a «voler signoreggiare il prossimo ingiustamente» (cf L372,V305). Essa ci porta a dare a noi stessi quell'onore ed amore che dobbiamo a Dio e al prossimo; ci porta a cercare «stati, delizie e grandezze del mondo, con offesa di Dio» e ad attribuire solo a noi stessi il sapere e l'aver che possediamo» (L311,IV383). La superbia ci porta a confidare non in Dio ma in noi stessi (cf D132,355). La superbia nasce dalla mancanza del «cognoscimento in sé» nei propri limiti e difetti, cognoscimento che viceversa conduce all'umiltà, che è la virtù opposta e il rimedio alla superbia. Il superbo non riconduce a Dio ma a se stesso l'essere che egli possiede, al contrario dell'umile, che riconosce che il suo essere lo deve a Dio (L223,III370). La superbia «ingrossa l'intelletto dell'uomo e nol lassa esser capace di cognoscere Dio» (L216,III328). Il desiderio di essere come Dio o di pareggiarsi a Lui, nel superbo, lo rende incapace di riconoscere il vero Dio nella sua trascendenza e realtà oggettiva: volendo attribuire a sé ciò che veramente appartiene a Dio, inevitabilmente falsifica e trascura ciò che veramente appartiene a Dio, e quindi non conosce il vero Dio, ma fa di sé un idolo che diventa oggetto della sua adorazione.

IV. GLI EFFETTI DELL'AMOR PROPRIO

1. *Effetti generali*

Inizio col riportare il seguente brano tratto dalla Lettera 361 (V,247), che è un'appassionata requisitoria di Caterina contro l'amor proprio e i suoi principali effetti: «Oh maledetto amore proprio, che hai guasto tutto il mondo, privato l'anime del tesoro delle virtù, accompagnandoti col timore servile! Tu impoverisci l'anima, tu le tolli il lume, guastile il gusto, onde le cose amare le sanno dolci e le dolci amare; tu la spogli del timore santo, e vestila di timore servile e di somma miseria, che in questa vita gusta l'arra dell'inferno, incomportabile diventa a sé medesimo. Questo miserabile timore mena seco ogni male». Che deve fare

allora l'anima (come vedremo estesamente nell'ultimo capitolo)? «Ben debbe dunque l'anima odiarlo, levando sé sopra di sé, e salire sopra la sedia della coscienza sua, e tenervi ragione, non lasciando passare e' movimenti dell'affetto del timore, che non sieno corretti col lume di ragione».

Nei confronti dell'amor proprio Caterina usa parole durissime, che essa non usa per nessun altro genere di peccato. Esso «è quella tenebra onde viene ogni tenebra spiritualmente e corporalmente. Colui che ama sé per sé, non si cura del danno del fratello suo né del vituperio e offesa di Dio, però che non ragguarda altro che a sé medesimo d'amore sensitivo e non ragionevole» (L168,III69). Il peccato come tale «procede dal proprio amore; perocché veruna altra cosa è che sia male, se non questa. E questo fu cagione della morte di Cristo» (L80,II43).

«L'amore proprio, il quale tolle la carità e dilezione del prossimo, è principio e fondamento di ogni male. Tutti gli scandali, odio e crudeltà e ogni inconveniente procede da questa radice dell'amore proprio. Egli à avelenato tutto quanto il mondo e infermato il corpo mistico» (cioè il clero) «della santa Chiesa e l'universale corpo della cristiana religione» (la società cristiana) (D7,16). Dall'amore proprio procede ogni male (cf D17,45). Da esso nacquero tutti i mali, provoca pene intollerabili, essendo «capo e principio di ogni male» (D42,91). «Dall'amor proprio procede ogni male» (L350,V173). «È la più perversa lebbra e piaga che possiamo avere. Egli è quella lebbra che tutte le virtù fa guastare; e non hanno in loro vita, perocché sono private della madre della carità; onde non vivono, perché non sono accostate con la vita» (della grazia) (L181,III132).

Noi abbiamo perduto il paradiso «per la colpa e per lo amore proprio del primo nostro padre» (L71,I410). «Il primo uomo cadde dall'altezza della grazia per l'amore proprio di sé medesimo» (L204,III258). Su questo punto Caterina concorda con S. Tommaso, per il quale pure il peccato dei Progenitori fu un peccato di superbia.

L'amor proprio «non lassa correre l'anima; ma rimane legata tra via, e sempre si volle indietro e mirare l'arato» (L162,III40).

L'amor proprio frena lo slancio verso Dio e il progresso spirituale, sia perché non Dio ma il proprio io è la sua meta, e sia perché l'amor proprio ritiene di aver già fatto abbastanza e di essere già perfetto. Da qui il «mirare all'arato», espressione che ricorre di frequente in Caterina, per significare quell'autocompiaci-

mento caratteristico dell'amor proprio, che si ritiene soddisfatto di ciò che ha già fatto, e non ritiene di dover avanzare o perfezionarsi ulteriormente. Da qui il tipico «conservatorismo» e immobilismo caratteristico dell'amor proprio. Al contrario, la persona umile, come osserva subito dopo Caterina, «sempre corre innanzi», perché, nella sua umiltà, ritiene di dover sempre imparare qualcosa di nuovo, di acquistare nuove virtù e di correggersi da qualche difetto. L'umile è naturalmente un «progressista».

L'amor proprio è «un veleno che attossica l'anima». Troviamo quest'affermazione in tre contesti diversi. In un testo abbiamo queste precisazioni: «non attossica né avvelena sé senza altrui, perocché, subito che noi siamo privati della carità, noi non rendiamo la benevolenza e dilezione al prossimo nostro» (L312,IV390). In altro contesto, abbiamo: «guasta all'anima il gusto del santo desiderio; sicché le cose amare le paiono dolci, e le dolci, amare: accieca l'anima, che non gli lassa cognoscere né discernere la verità» (L315,IV416). In un terzo contesto, abbiamo: «l'anima è piena d'ira, non è paziente; germina odio verso Dio e verso il prossimo suo. Egli dà una tenebra all'anima, che non lassa cognoscere né discernere la verità; egli contamina la santa fede» (L357,V226): questo esser l'amor proprio principio di contaminazione della fede, è uno dei punti sui quali la domenicana Caterina insiste di più, insieme con la perdita della grazia e della carità. Dice essa infatti che «l'amor proprio accieca l'anima, che non lassa cognoscere né sé né Dio; gli toglie la vita della grazia, e genera impazienza; e la radice della superbia mette fuori i rami suoi» (L220,III356). «Subito che lo uomo si ama di cosiffatto amore, presume di sé medesimo, e li frutti suoi generano tutti morte, togliendo la vita della grazia nell'anima che li possiede. E li mangia col gusto della propria volontà» («propria» in senso egoistico, come abbiamo già visto), «cioè, che volontariamente cada nella colpa del peccato mortale, che germina l'amore proprio... Li frutti suoi menano puzzo di peccati mortali, il quale dà morte nell'anima, perché ci ha tolta la grazia, essendo privati del lume» (LII,I5.10).

L'amor proprio è «un veleno che ha avvelenato tutto il mondo. ... Esso non vede altro che il piacimento proprio, con lo quale si diletta di piacere più alle creature che al Creatore, ponendosi dinanzi a sé solo i beni transitori di questa tenebrosa vita. ... È atto a fare l'uomo poco leale e fedele, se non in quanto se ne vegga trarre la propria utilità» (L347,V155).

Gli effetti dell'amor proprio non si fanno sentire solo nella vita personale, ma si estendono alle relazioni sociali, ed alla vita stessa delle città e dei popoli: «L'amore proprio è guastamento della città dell'anima, e guastamento e rivolgimento delle città terrene». Per cui «neuna cosa ha posto in divisione il mondo in ogni maniera di gente, se non l'amore proprio, dal quale sono nate e nascono le ingiustizie» (L268,IV164).

2. *Gli effetti speciali dell'amor proprio*

Una veduta d'assieme Caterina ce la offre nel seguente brano tratto dalla Lettera 287 (IV249): «L'amore proprio di sé e tenerezza, che l'uomo ha alla propria passione sensitiva, toglie la vita della grazia e offusca il lume dell'intelletto; il quale» (=amor proprio) «direttamente è una nuvola posta sopra la pupilla del lume della santissima fede. E perde il gusto del santo desiderio» (dell'onore di Dio e della salvezza delle anime); «onde la virtù, che prima gli pareva buona e dilettevasi di vederla negli uomini virtuosi, e per sé la cercava in Cristo crocifisso, venuto ch'egli è a questo amore proprio, gli pare tutto il contrario. E fallo debole e timoroso; e l'ombra sua gli fa paura. E questa è la cagione, che l'uomo non persevera in quello ch'egli ha cominciato, cioè, mentre che la radice dell'amore proprio vive in lui. Perocché, non avendo il lume, che già ha perduto, come detto è, va in tenebre, e non cognosce la verità, né cognosce il difetto suo, e le grazie e i doni di Dio e' quali ha ricevuto dalla infinita sua bontà. Ma se egli avesse questo cognoscimento, non sarebbe debile, ma forte e perseverante; e non verrebbe meno per le malvage ed inique tentazioni del demonio, né per molestia della propria fragilità, né per le lusinghe del mondo, né per le fatiche dell'Ordine» (nel caso dei religiosi); «ma ogni cosa trapasserebbe con cuore virile, e lume della santissima fede».

Il primo effetto dell'amor proprio, dal quale dipendono tutti gli altri, è quello di «privare il lume» (cf per es.LII,110) della ragione e della fede. Su questo concetto Caterina, da buona domenicana, insiste moltissimo. Senza il lume dell'intelletto, «coperto dalla nuvola dell'amor proprio», è impossibile discernere la verità su se stessi e su Dio, aver chiari, quindi, la distinzione e il rapporto fra l'io e Dio, onde ammettere le debite distanze e, nel contempo, saper cogliere la vera unione d'amore che tra loro deve esistere. Al contrario l'amor proprio o accentua le distanze, fa-

cendo apparire Dio come un estraneo o un nemico, oppure confonde l'io con Dio, attribuendo a quello ciò che appartiene a Questo. Anche se a parole chi è affetto da amor proprio continua ad ammettere un Dio che trascende l'io, in pratica si comporta come se Dio fosse egli stesso, trascurando le leggi divine e divenendo legge a se stesso. Da qui tutti i mali che derivano dall'amor proprio.

Ecco che allora, come primi successivi effetti, l'amor proprio impedisce «il cognoscimento di sé» (L312,IV390), «accieca l'anima, che non lassa cognoscere né sé né Dio» (L220,III356), rendendo disobbedienti (L315,IV424) alle autorità, alla Chiesa, a Dio.

Chi è affetto da amor proprio, ama certamente, perché non si può vivere senza amore; soltanto che ama peccaminosamente, in quanto «s'ama fuore di Dio, non con amore di ragione, ma con amore della propria sensualità» (L304,IV334-335).

Chi pratica l'amor proprio crede, nella sua presunzione, di saperne più di Dio, per cui si permette di sindacare e criticare i giudizi divini e quanto Dio permette, sia pur di doloroso, per un bene più grande (cf L272,IV,191,193).

L'amor proprio rende «ingrato e scognoscente, perché attribuisce al suo proprio sapere quello ch'egli ha» (L96,II146). Chi assolutizza se stesso ritiene di cavare il proprio sapere solo dal proprio intimo, senza aver bisogno di un contatto con una realtà esterna o di apprendere da altri, men che meno da Dio. Non c'è per lui un essere fuori della sua anima e del suo pensiero, ma tutto l'essere è «essere-pensato-da-lui», per cui egli ritiene di non dover niente a nessuno, ma solo al suo io, che identifica con Dio. Da qui l'ingratitude nei confronti dei maestri e benefattori. Tutto egli subordina a se stesso, poiché egli si considera il principio della realtà e dell'essere; per cui tutto vale solo in quanto interessa a lui o serve a lui (cf L347,V155).

L'amor proprio rende «volubili» (L312,IV388), infedeli alle promesse (cf L215,III318), incostanti (cf L287,IV249), perché si ritiene di non essere legati a nulla e a nessuno. Regola del proprio comportamento non è la fedeltà a valori assoluti fondati in Dio, ma l'ascolto delle proprie esigenze del momento e l'attaccamento affannoso a beni caduchi, perché questi, lasciandosi in qualche modo manipolare dalla volontà dell'uomo, danno all'amor proprio l'illusione di quella libertà assoluta e quel potere assoluto sul reale ai quali egli aspira. Per questo Caterina a più riprese

osserva che l'amor proprio porta ad assolutizzare i beni terreni o ad eternizzare ciò che è temporale (cf L11,I51-52; L48,I274; L242,IV10-11; L310,IV370; L347,V155). Logicamente l'amor proprio trascura la virtù di religione e conduce all'empietà, non rende onore e gloria a Dio (cf L350,V173) e allontana dalla preghiera (cf L56,I321): se l'amor proprio assolutizza l'io negando l'esistenza di un Dio sopra di sé dal quale dipenda; se l'io ritiene di dipendere solo da se stesso, chi egli dovrebbe lodare e onorare al di sopra di sé? E chi dovrebbe pregare, quell'io che ha già tutto e che anzi è Tutto?

Se chi pratica l'amor proprio ama assolutamente solo se stesso, e il resto relativamente a se stesso, è logico che egli sia portato ad odiare Dio e il prossimo, in quanto possono sbarrare la strada alla sua ambizione e alla sua prepotenza. Ecco che allora Caterina osserva come l'amor proprio illanguidisca il vero amore: esso genera «tiepidezza di cuore» (L130,II339), «ira» (L357,V226), «odio» (ibid.), rende crudeli (cf L33,I184), crea divisioni e ingiustizie (L268,IV164) e discordie (cf L79,II34).

L'amor proprio, secondo Caterina, rende anche deboli, paurosi ed impazienti. E questo perché, probabilmente, l'io, staccato da Dio, è oscuramente conscio del proprio nulla, per cui teme ciò che, unito a Dio, non temerebbe e cede a forze che, unito a Dio, saprebbe vincere. Indubbiamente chi idolatra se stesso ama mostrarsi sicuro di sé, si mostra spavaldo e gli piace far sfoggio di potenza, magari opprimendo deboli ed indifesi, ma dentro di lui c'è il vuoto e il nulla; e questo, in fondo, il narcisista lo sa: da qui la sua profonda inquietudine e la sua sostanziale insicurezza, di cui egli dà prova nelle grandi scelte di vita, allorché si vede se siamo per Dio o contro Dio. Egli resta sempre dalla parte di se stesso, anche a costo di stringere il nulla: ma fino a questo punto giunge l'orgoglio. Ecco allora come Caterina osserva come l'amor proprio genera «impazienza» (L39,I235), fa perdere «forza e perseveranza» (L287,IV255) e causa debolezza (cf L293,IV276).

In particolare, dice Caterina, l'amor proprio genera il «timore servile»; e su ciò essa insiste molto, con particolare riferimento al dovere che hanno le autorità civili e religiose di opporsi all'ingiustizia e di punire i malfattori. La negligenza nel denunciare crimini ed errori e nel punire i responsabili, che vengono così trattati con eccessivi riguardi, può far apparire il prelado uno spirito di larghe vedute, tollerante e, come diremo noi oggi, «aperto al

dialogo», ma in realtà, osserva Caterina, nasconde l'amor proprio di chi è schiavo del rispetto umano e non bada né all'onore di Dio né alla salvezza delle anime o al bene comune. Ma, come osserva Caterina, «per lo non correggere, e per lo non tener giustizia, li sudditi ne diventano più cattivi» (L11,I52). Viceversa, se il prelato, anziché amare sé per sé, «amasse sé per Dio, non timerebbe di timore servile, ma arditamente con virile cuore riprenderebbe li difetti e non tecerebbe, né farebbe vista di non vedere» (L16,I85). Il guaio è ancora più grande quando il prelato non fa vista di non vedere, ma non vede veramente, anche se non dobbiamo giudicare la sua coscienza davanti a Dio. «Il timore servile – osserva Caterina (L361,V246-247) – tanto teme, che l'ombra sua gli fa paura. Oh quanto è miserabile questo timore! Egli avvilisce l'anima; restringe il cuore nell'affetto della carità, che non vi cape l'onore di Dio, né 'l prossimo per dilezione e amore».

Indubbiamente – potrebbe osservare qualcuno – esiste anche il rischio di un'eccessiva severità, abbondantemente praticata nella Chiesa del passato, con i suoi effetti negativi di produrre nei sudditi ipocrisia, conformismo e ribellioni. L'ideale, come insegna la stessa Caterina, è il saper prudentemente praticare ora la mitezza ora la severità, dando senza dubbio il primato alla prima, a seconda delle necessità imposte dall'onore di Dio e dal bene delle anime.

L'amor proprio, aggiunge Caterina, «tolleci la libertà, e facci servi e schiavi del peccato (L299,IV306). Chi pratica l'amor proprio, lo fa proprio illudendosi di godere un'assoluta libertà, rendendosi indipendente – così egli crede – nel pensare e nell'agire da una realtà esterna e da norme morali oggettive; ma in realtà, privo di una disciplina morale e del sostegno della grazia divina, diventa schiavo, come abbiamo visto, di mille timori e pregiudizi, di calcoli meschini e della violenza sbrigliata dei propri istinti e della proprie passioni non domate. Inoltre l'amor proprio non solo toglie la libertà a chi lo pratica, ma anche a coloro che disgraziatamente cadono sotto l'influsso di questi, giacché, osserva Caterina (cf L39,I242), chi si ama di amor proprio ritiene giuste solo le sue idee, non ammette altra legge morale che la sua, priva, peraltro, come abbiamo visto, di un fondamento oggettivo, per cui è intollerante ed ostile nei confronti di chi non la pensa come lui, o non agisce secondo i suoi arbitrari criteri. E anche quando esprime un'opinione legittima, non ammette contraddittorio o contestazione, come se non si trattasse di una semplice opi-

nione, ma di una verità intangibile e sacrosanta. Viceversa relativizza le opinioni ben fondate altrui, che però non coincidono con la sua. In poche parole, chi si ama di amor proprio è nettamente contrario, come diremmo oggi, al «pluralismo» e alla libertà di pensiero e di azione.

Caterina osserva ancora come nel sorgere dell'amor proprio gioca molto la sottile e non sempre avvertita azione del demonio, creatura malvagia puramente spirituale, la quale non può non avere un influsso nel campo dei vizi spirituali, tra i quali, come abbiamo visto, emerge l'amor proprio. Così certe dottrine che giustificano o avallano l'amor proprio, magari sotto speciosi pretesti, si possono certamente catalogare fra quelle «dottrine diaboliche» delle quali parla S. Paolo (I Tm 4,1), e dalle quali ci esorta di guardarci (cf L56,I320; L362,V264). Ma – continua Caterina (L312,IV390-391) – coloro che praticano l'amor proprio – e tra costoro mette soprattutto esponenti del clero! – possono a loro volta diventare strumenti del diavolo, «pigliare l'ufficio delle demonia», ed essere così dei «demoni incarnati» o «visibili» a danno delle anime e della Chiesa.

L'amor proprio, infine, secondo Caterina, rende la vita insopportabile. Riprendendo più volte un'espressione agostiniana riferita allo stato interiore di chi vive nel peccato, Caterina dice che chi pratica l'amor proprio diventa «incomportabile» (=insopportabile) «a sé medesimo» (cf per es. L56,I321). L'amor proprio è generatore di amarezza (cf L197,III219) e di tristezza (D159,468). L'orgoglioso può avere una felicità apparente – la soddisfazione di fare la proprio volontà –; ma poiché l'oggetto di questa volontà non è il suo vero bene, egli tenta col suo orgoglio di ingannare se stesso e gli altri, senza poter tuttavia evitare una fondamentale distruzione della sua personalità.

3. *Richiami concreti*

Caterina non si limita a parlare genericamente dell'amor proprio e dei suoi rimedi, ma afferma anche la presenza di questa grave deviazione morale in alcuni ambienti della classe dirigenziale del suo tempo, sia civile che ecclesiastica, giungendo a rivolgere questo rimprovero, sia pure con molto amore e rispetto, anche a personaggi concreti d'alto rango, non esclusi cardinali e collaboratori di Papa Gregorio XI.

Caterina comincia col rilevare il costume diffuso tra il clero del suo tempo di «togliere il dolore alla Chiesa e darlo a se stessi» (L177,III124), ossia di denigrare e criticare ingiustamente la Chiesa esaltando e glorificando se stessi. «Questa radice dell'amore proprio – dice la Santa senese (D7,16) – ha avvelenato il corpo mistico» (prelati e clero) «della Santa Chiesa». Scrivendo a Papa Gregorio XI, Caterina gli denuncia le trame indegne di alcuni che, sotto colore di pietà, volevano impedire il ritorno del Pontefice a Roma, e coglie l'occasione per denunciare le mene «degli iniqui uomini e consiglieri del dimonio, stroppiatori del ben comune della congregazione cristiana e della reformazione della Santa Chiesa, amatori d'amore proprio, cercando solamente e' beni loro particolari» (L239,III440). In un'altra Lettera a Gregorio XI Caterina nota come «superbia e immondizia abbondano oggi nel popolo cristiano, e singolarmente ne' prelati e ne' pastori e ne' rettori della Santa Chiesa; e' quali sono fatti mangiatori e devoratori dell'anime: non dico convertitori, ma devoratori. E tutto è per l'amore proprio che hanno a sé medesimi; dal quale nasce superbia, cupidità e avarizia, e immondizia del corpo e della mente loro. Veggono e' lupi infernali portare li sudditi loro, e non pare che se ne curino; tanta è la cura che hanno presa in acquistare dilette e delizie, loda e piaceri del mondo. E tutto procede dall'amore proprio di sé medesimo: perocché, se egli amasse sé per Dio, e non sé per sé, egli attenderebbe solo all'onore di Dio, e non al suo, e all'utilità del prossimo, e non all'utilità propria sensitiva» (L218,III342).

Tra i rimproveri rivolti a persone concrete, possiamo ricordare le forti accuse fatte alla regina Giovanna di Napoli, che propendeva per l'Antipapa Clemente VII: la accusa di essersi fatta schiava del peccato e della menzogna, nonché del padre della menzogna, che è il demonio; la accusa d'aver preso consiglio da demòni incarnati, di essersi separata dalla «vite vera», ossia dalla Chiesa, «col coltello dell'amore proprio»; le dice che è «morta, scacciata dalla vita della grazia, morta nell'anima e morta nel corpo», e d'aver offeso Dio mortalmente. Giovanna ha comunque una via d'uscita: riconoscere come Papa legittimo Urbano VI, le cui prove di legittimità sono per Caterina indubitabili; per cui chi le rifiuta non può che essere in male fede, schiavo dell'amor proprio.

Si resta un po' perplessi davanti alla sicurezza intransigente di Caterina circa questa complessa questione. Può essere che a lei

la cosa fosse chiarissima; però essa non sembra ammettere, negli avversari di Urbano VI, un'ignoranza in buona fede. Probabilmente Caterina si rivolgeva a persone ed ambienti vicini alle vicende in questione, e quindi in grado di sapere. D'altra parte, se mezza Europa stette per l'Antipapa, vuol dire che, almeno per chi stava lontano da Roma, le cose non erano così del tutto chiare; e sarebbe un giudizio temerario considerarli tutti schiavi dell'amor proprio; e del resto Caterina non si sbilancia fino a questo punto. Essa sembra voler giudicare solo coloro che erano al corrente dei fatti con cognizione di causa.

Riferendosi ai cardinali ribelli a Urbano VI, Caterina ha queste forti parole: «Quelli che sono posti per colonne nella Santa Chiesa, hanno seminato tanto pessimamente il veleno dell'eresia, che atossica loro e chi a loro s'appressa» (L312,IV391). Da notare che qui Caterina usa impropriamente il termine «eresia», dato che la ribellione a Urbano VI non comportava propriamente un errore dottrinale, ma un atto di disobbedienza; per cui il termine giusto sarebbe stato quello di «scisma». D'altra parte è curioso che tutte le volte che Caterina parla di errori nella fede, non usa il termine «eresia», ma quello popolare di «bugia», forse più chiaro ed efficace.

V. I RIMEDI ALL'AMOR PROPRIO

1. *Sguardo d'insieme*

L'amor proprio è un falso amore, che invece di indirizzarsi a Dio come fine ultimo, s'indirizza al proprio io, subordinando a sé lo stesso amore di Dio; i rapporti s'invertono: la creatura da relativa diventa l'assoluto; e Dio, da assoluto, diventa relativo.

Ma l'amore falso nasce da una falsa visione della realtà: l'io non vede Dio come Dio, ossia trascendente l'io, fine e fondamento del l'io, legge e norma dell'io; ma vede l'io come Dio; quindi, per usare un linguaggio moderno, non Dio trascendente, ma Dio immanente, Dio che non è altro che l'essenza o la sostanza dell'io. E l'io come fenomeno o apparire di Dio.

Come correggere questa falsa visione? Occorre – Caterina lo ripete costantemente – «aprire l'occhio dell'intelletto», con sincero amore per la verità e la conoscenza. E chi ci dà questa schiettezza, questa sincerità nella ricerca della verità? Quella virtù che è

l'opposto di quel vizio che, rifiutando la verità, erige a Dio il proprio io. E qual è questo vizio? Evidentemente l'amor proprio o superbia. Curando l'amor proprio con l'umiltà, si coglie la verità su Dio e su se stessi, comprendendo che noi siamo distinti da Dio, tanto distinti che noi per noi siamo nulla, mentre tutto ciò che siamo – e siamo molto, perchè grande è la dignità dell'uomo – lo siamo però da Dio e grazie a Dio, il quale solo è Essere assoluto o, come ripete spesso Caterina con linguaggio biblico, «Colui Che È».

Noi, come creature, siamo infinitamente distinti da Dio, come è distinto il finito dall'infinito. Eppure, in Cristo, siamo chiamati ad una vita divina, la vita di grazia – precisa Caterina –, per la quale, nell'amore soprannaturale, possiamo diventare «una cosa sola con Dio», non – s'intende – in una confusione panteistica delle nature, ma in un'unione strettissima e mistica che salva e riafferma la dignità e la distinzione delle due nature, in modo simile a quanto avviene nella Persona di Cristo, che è una in due nature. Certo vi è qui anche la distinzione fra la persona umana e la persona divina; eppure la persona umana «partecipa» misteriosamente della natura divina. Ha, come dice Paolo, «il buon profumo di Cristo».

Occorre aprire l'occhio dell'intelletto in quale direzione? Per vedere che cosa? Qui Caterina si mostra profondamente influenzata dall'interiorismo agostiniano, quello che Gilson ha chiamato «socratismo cristiano»: abbiamo allora il famoso «cognoscimento di sé» cateriniano. Caterina esorta ad aprire l'occhio dell'intelletto per guardare in tutte le direzioni, al di fuori come al di dentro dello io, della coscienza (anche se Caterina non usa mai questa parola, tipica, in questo senso, del linguaggio moderno). Ma è evidente la sua preferenza per uno sguardo rivolto alla propria interiorità: appunto il «cognoscimento di sé» e di ciò che è contenuto o presente nel «sé» ossia nell'io. Caterina preferisce scoprire e conoscere la verità, la virtù, Dio in se stessa.

E che cosa scopriamo guardando nell'io? Innanzitutto, come ho detto, comprendiamo che il nostro essere non sussiste per se stesso, ma deriva da Dio, è creato da Dio. E questo è il primo colpo, fortissimo, all'amor proprio, che vorrebbe, come avviene nell'idealismo fichtiano, assolutizzare il proprio io. No, fonte dell'essere, del pensare e dell'agire non è l'io, ma Dio. Il proprio io semplicemente partecipa di tutto ciò, ma non lo possiede in modo assoluto e originario.

Guardando in noi stessi noi non scopriamo solo la nostra dignità e i nostri limiti di creature umane, ma scopriamo anche i nostri difetti e i nostri peccati. Questo potrebbe gettarci nella disperazione. Ma ecco che – precisa Caterina – aprendo l'occhio dell'intelletto «illuminato dal lume santissimo della fede», scopriamo, quasi nascosta in noi, una presenza divina superiore a quella che percepiamo con la semplice ragione – ossia Dio come Creatore –; ma è presenza del Padre che nello Spirito e per la mediazione di Maria SS.ma, ci dona Cristo, che offre il suo sangue per la remissione dei nostri peccati, per ridarci la grazia perduta da Adamo e per aprirci il regno di Dio.

La visione di questa presenza divina – continua Caterina – ci dà consolazione e speranza, ci dona forza e ci spinge a riamare con tutte le nostre forze Chi, per primo, «prima che noi fossimo», dalla eternità ci ha amati con un amore così grande, «umiliandosi a noi» e dandoci così uno stupendo e commovente esempio di umiltà.

La vista di tanto amore ci incoraggia dunque a «prendere il coltello dell'odio» per affrontare e battere i nostri nemici: l'amor proprio, la carne, il mondo e Satana; ci accende di santo amore per Dio e per i fratelli – la carità – e, col «fuoco dell'ardentissima carità» ci rende capaci, in una lotta senza quartiere, di vincere gradualmente l'amor proprio fino alla vittoria piena e definitiva che avverrà, se saremo pazienti e perseveranti, alla fine dei nostri giorni.

Questa veduta d'insieme circa il modo di vincere l'amor proprio Caterina la espone a più riprese, con accentuazioni diverse, ma, nella sostanza, almeno così mi pare, nei termini esposti sopra (cf D1,1; L23,I116-117; L33,I185; L37,I210). In questo capitolo esporrò quelli che mi sembrano i tre momenti fondamentali e specifici della lotta contro l'amor proprio: i tre passi fondamentali che occorre fare per ottenere la vittoria: 1) il cognoscimento di sé, che pone la base teorica su principi di ragione e di fede. Il cognoscimento di sé porta ed elaborare una *pars destruens* e una *pars construens*: occorre abbattere le forze che sostengono l'amor proprio: ecco 2) l'«odio di sé», ovviamente ben inteso, nel senso che spiegherò; le forze dell'amor proprio possono essere abbattute da una forza esattamente contraria, che è quella 3) dell'umiltà. Si tratta, certo, di sostituire al falso amore, come ho detto sopra – l'amor proprio –, il vero amore – la carità, ossia «l'amore di sé e del prossimo per Dio e l'amore di Dio per Dio». Ma la carità,

nella lotta specifica contro l'amor proprio, si attua appunto come umiltà, che – come ripete spesso Caterina – è «la radice o il buon terreno da cui sorge l'arbore della carità». La carità vince l'amor proprio in quanto essa si esprime come umiltà. Indubbiamente, mano a mano che l'umiltà abbatte l'amor proprio, la carità si sostituisce a questo. Ma a questo punto termina la nostra esposizione, in quanto la vittoria contro l'amor proprio è già ottenuta.

2. *Il cognoscimento di sé*

Dopo l'esposizione sommaria di questo concetto fatta nel paragrafo precedente, presentiamo qui una serie di precisazioni con riferimenti ai testi cateriniani.

Molte volte Caterina afferma che il cognoscimento di sé è un rimedio contro l'amor proprio: esso ci apre gli occhi sui nostri limiti e sulle nostre miserie e c'impedisce di insuperbire (cf per es. D11,28; L78,II29; L322,V16; L365,V268).

Il cognoscimento di sé è come una «cella» o una «casa», nella quale occorre trattenersi il più spesso possibile, in un certo ritiro dal mondo (pensiamo al significato profondo della clausura monastica!); in questo cognoscimento – dice Caterina (L351,V182) – «l'anima sta sempre umile, che nella allegrezza non disordina, né nella tristizia viene ad impazienza; ma tutto è maturo e paziente in questo cognoscimento, perché ha concepito odio alla propria sensualità. In questa casa sta in vigilia e in continua orazione, perché lo intelletto nostro debbe vegliare in cognoscere la verità della dolce volontà di Dio, e non dormire nel sonno dell'amor proprio».

Il «cognoscimento di noi e di Dio», dice Caterina (L213, III295), partorisce la «santa discrezione. ... Ella è drittamente uno figliuolo parturito dalla carità, che è propriamente discrezione, e uno lume e uno cognoscimento che l'anima ha di Dio e di sé».

Nel cognoscimento di sé l'anima «concepisce le virtù con perseveranza, per affetto d'amore, partecipando della potenza mia» (parla il Padre celeste), «con la quale potenza e virtù signoreggiò e vinse la propria passione sensitiva» (D74,163) (che, come abbiamo visto, è un aspetto dell'amor proprio). «Nella casa del cognoscimento di voi – scrive Caterina nella Lettera 154(III,5) – acquisterete ogni virtù; e senza questo vivereste in ogni male e senza veruna ragione». Grazie al cognoscimento di sé e di Dio «si

giunge all'ultimo stato», cioè allo «stato unitivo», che corrisponde alla perfezione della vita spirituale (D89,204). Da notare – come risulta da molti altri passi – che questo cognoscimento di Dio accompagnato dal cognoscimento di sé, rientra in qualche modo in questo, in quanto si tratta della conoscenza di Dio presente nell'anima o nella coscienza. Ovviamente ciò non vuol dire che il Dio di Caterina sia il «Dio-pensato-da-me» degli idealisti; al contrario, è il Dio-Essere, Colui Che È, ma in quanto però è pensato dall'io.

Il cognoscimento di sé toglie l'amor proprio e genera l'amore vero, la carità (cf per es. L154,III8; L126,II318), toglie la superbia (L108,II209), produce l'umiltà (per es. L75,II8; L41,I251); la quale umiltà, a sua volta, genera la carità – è questo un concetto fondamentale della spiritualità cateriniana – (cf per es. LII,I6; D63,136) e sventa le insidie del demonio (cf per es. L219,III348). Caterina è ricchissima d'insegnamenti circa il modo col quale, per mezzo della santa discrezione concomitante al cognoscimento di sé o da esso prodotta, è possibile riconoscere i pensieri, le proposte e le considerazioni coi quali il demonio cerca di farci cadere. Evidentemente la Santa senese ha avuto un'esperienza eccezionale in questo campo, e dal suo insegnamento in materia si potrebbe ricavare un vero e proprio trattato, di grande utilità per chi vuol mettere in luce questo aspetto essenziale della vita ascetica.

Caterina raccomanda più volte di «condire» – come essa si esprime col suo linguaggio popolano ed efficace – il cognoscimento di sé con quello di Dio (in se stessi), ossia di contemperare l'uno con l'altro, perché solo a questa condizione l'anima acquista un vero equilibrio interiore e gode di una vera pace. Infatti, una semplice conoscenza di Dio nel proprio io può portare alla superbia (cf l'idealismo), mentre una conoscenza delle proprie miserie o del proprio nulla separata dalla conoscenza di Dio (cf per es. Sartre) può portare all'inacidimento della vita spirituale e alla disperazione. Il ricordo del proprio nulla, invece, quando pensiamo a quanto Dio ha fatto in noi, ci dà gioia senza che cadiamo nella superbia; mentre il ricordo della misericordia divina quando pensiamo ai nostri peccati, ci rende umili senza che cadiamo nella disperazione. Per questi insegnamenti, vedi per es. L49,I283.

L'esercizio del cognoscimento di sé non è facile: occorre compierlo con fermezza e tenacia, vincendo le forze che continuamen-

te cercano d'impedirlo: la tendenza, appunto, all'amor proprio, gli attacchi del mondo e le insidie del demonio. Occorre dunque lottare, vigilare e pregare (cf L26,I137; D65,141).

Il cognoscimento di sé e il cognoscimento di Dio si promuovono a vicenda: «Chi non cognosce sé medesimo non può cognoscere me» (=il Padre), (D138,383); «cognoscendo me» (=il Padre), «cognoscerebbe sé» (D31,71). Dov'è il punto di partenza? Evidentemente il cognoscimento di sé, come è partendo dalla creatura, secondo la sana filosofia e la fede cattolica, che si conosce il Creatore. E il pensiero di Caterina è appunto su questa linea: essa non parla mai di una conoscenza diretta di Dio, dalla quale si ricaverebbe la conoscenza dell'io, perchè Dio lo si trova nell'io e non necessariamente in modo evidente, ma la sua conoscenza dev'essere esplicitata, perchè Dio «si cela nell'anima» (cf D33,74) ed abita in essa «nascostamente» (L221,III364). Occorre quindi prima volgere lo sguardo all'io; e solo a questa condizione, con un ulteriore sforzo di attenzione e di esplicitazione, si coglie nell'io la presenza di Dio come Creatore e come autore della grazia.

Indubbiamente, una volta scoperto Dio, è chiaro che la sua conoscenza illumina la conoscenza dell'io, come la conoscenza dell'assoluto illumina quella del relativo o, per usare il linguaggio biblico adottato da Caterina, Colui ad immagine del Quale siamo creati, fa meglio comprendere quell'immagine di Lui che noi siamo. Così va interpretato il concatenamento reciproco delle due conoscenze del quale parla la Santa senese: «In lui» (=Dio) «trovate voi» (=creatura), «e in voi trovate lui» (L226,III385).

Col cognoscimento di sé, l'anima scopre «la dignità e la indignità sua» (D13,34): la dignità, perchè si vede creata ad immagine di Dio; indignità, perchè vede in sé la presenza della fragilità, della tendenza al male e del peccato, per cui essa è operatrice – e qui troviamo un'espressione usatissima da Caterina, dal profondo rilievo metafisico – «di quella cosa che non è» (cf per es. L32,I181), che è appunto il peccato, il quale, in quanto è un male, è appunto un non-essere come «privatio boni debiti». L'anima ha così motivo di umiliarsi, ma anche nel contempo di gioire vedendo il proprio essere fondato in quello divino e vedendo pure in sé la presenza dell'infinita bontà divina: «L'anima che cognosce sé medesima, s'umilia, perocchè non vede di che insuperbire; e nutrica in sé il frutto dolce dell'ardentissima carità, cognoscendo in sé la smisurata bontà di Dio; e cognoscendo sé non essere,

ogni essere che ha» (l'essere), «retribuisc» (=riconduce come a suo principio)» poi a Colui Che È» (L185,III158). E una cosa che ancora l'anima scopre guardando in se stessa, è che l'essere suo l'è dato «per grazia e non per debito» (L73,I422): il suo esistere, cioè, non è necessario, ma è frutto di un libero atto d'amore divino, che avrebbe potuto anche non crearla, per cui Dio non è stato obbligato a crearla, ma l'ha creata per pura «grazia», per puro amore generoso. Alti e sorprendenti pensieri metafisici in una giovane popolana illetterata del XIV° secolo, capace in ciò di battere molti filosofi del nostro tempo plurilaureati e pluridecorati.

L'anima così prende coscienza di essere stata amata prima ancora di esistere (cf L304,IV336), e scoprendo in sé e per mezzo di sé questa grande bontà divina, la «gusta» in tutta la sua dolcezza e soavità (L305,IV340). Ma l'amore al quale l'anima si sente stimolata nel vedersi così amata da Dio, si esprime nell'amare il prossimo, e l'esercizio di questo amore viene a sua volta a beneficio di una migliore conoscenza di sé: «l'acqua della divina carità del prossimo ... ingrassa essa terra e il giardino del cognoscimento di sé» (L113,II243).

Ma se il semplice occhio della ragione scopre nell'anima delle meraviglie, meraviglie ancora più grandi vengono alla luce quando il cognoscimento di sé è illuminato dalla fede, per cui da questa nuova luce si traggono forze decisive nella lotta contro l'amor proprio: l'intelletto, che è «l'occhio dell'anima», con la «pupilla» illuminata dalla fede, è messo in grado di «discernere, cognoscere e seguitare la via e la dottrina della mia» (=del Padre) «Verità, Verbo incarnato» (D45,99). Illuminata dalla fede e criteriata nella fede, l'anima è anche in grado di discernere la presenza in se stessa non solo di qualità o virtù naturali, ma anche di «grazie e doni», ossia virtù soprannaturali e doni dello Spirito Santo, che solo all'occhio della fede sono visibili ed apprezzabili (D9,23).

Ma la cosa meravigliosa che l'anima illuminata dalla fede scopre in se stessa, sulla quale Caterina insiste maggiormente e con grande ricchezza e varietà di commossi accenti, è l'amore che Gesù ha mostrato per noi dando soddisfazione al Padre al posto nostro, Lui del tutto innocente, per i nostri peccati, liberandoci così dalla morte eterna e procurandoci il paradiso. Questo «abbassamento» di Dio nei nostri confronti, ripete molte volte Caterina, non può non toccare i cuori più duri e scuotere le coscien-

ze più sorde, rendendole capaci di vincere l'amor proprio, imitando Gesù nella sua umiltà e nel suo generoso amore per il Padre e per il prossimo. Le citazioni qui sarebbero innumerevoli e coprono tutto l'arco degli scritti di Caterina.

La cosa che può sorprendere in Caterina soprattutto oggi, in cui la spiritualità latina postconciliare ha molto approfondito la devozione allo Spirito Santo grazie al dialogo con gli Ortodossi, è la quasi totale assenza, nella spiritualità cateriniana, fortemente cristocentrica, di un'esplicita devozione allo Spirito Santo. Un raro passo che sono riuscito a trovare, riferito al cognoscimento di sé, è il seguente: «entriamo nella casa del cognoscimento di noi, acciocché ... riceviamo la plenitudine dello Spirito Santo» (L351,V185). Occorre infatti osservare che la spiritualità latina del '300 non conosceva l'attenzione che diamo oggi alla realtà e alla funzione dello Spirito nella vita delle anime, delle comunità e della Chiesa, e qui Caterina, per quanto grande santa, si mostra figlia del suo tempo.

3. *L'odio di sé*

L'espressione «odio di sé», ancor più di «amor proprio» (in senso negativo) è scomparsa dal linguaggio ascetico, forse in seguito agli eccessi rigoristici del giansenismo, protrattisi fino agli inizi del secolo scorso, allorché caddero sotto le critiche – per la verità piuttosto faziose – di Nietzsche e di Freud.

Non dobbiamo lamentare tale scomparsa, anche se quelle espressioni nel linguaggio dei veri maestri spirituali, come Caterina, potevano avere ed avevano un significato accettabile e assai importante. Indubbiamente quelle espressioni potevano fondare il loro credito sullo stesso linguaggio evangelico (cf Gv12,25), ma oggi gli esegeti ci dicono che non dobbiamo sentirci troppo legati a certe forme eccessivamente dure del linguaggio semitico: l'importante è assumere i concetti che esso intende esprimere.

E questi concetti sono molto importanti. Sono importanti i concetti evangelici, perchè sono parola di Dio, e sono importanti i concetti cateriniani, perchè riflettono fedelmente la parola di Dio, e una parola di Dio oggi un po' dimenticata, benchè magari letta nelle assemblee liturgiche e commentata dagli esegeti, ma poco presente nella prassi concreta di certe aree del popolo di Dio.

Mi riferisco al problema del posto che deve avere l'odio nella morale e nella condotta concreta del cristiano. Da qualche

tempo non solo non si parla più di «odio di sé», ma il termine stesso «odio» è scomparso dal linguaggio cristiano. L'usarlo sembra ormai una cosa sconveniente, un'offesa alla «carità». Si tratta di quel fenomeno che alcuni oggi qualificano opportunamente col termine «buonismo»: un'esaltazione della bontà e della carità che sembra evangelica, ma in realtà non lo è, e dovremmo qualificarla piuttosto come un fenomeno di opportunismo e di ipocrisia: un voler «servire due padroni» o un voler «mettere d'accordo Cristo e Beliar», che il Nuovo Testamento condanna nettamente. Il buonismo è ipocrisia, perchè si spaccia per bontà, ma in realtà, con la sua fiacca o nulla reazione contro il male, dimostra di patteggiare con esso, mantenendo una facciata di «bontà», di «tolleranza» e di «liberalità».

Caterina, fedele e autentica discepola di Cristo, autentica e impareggiabile maestra ed esperta in fatto di carità, non era di questo avviso; al contrario, essa insiste a più riprese e con chiarezza sul fatto che il vero amore è assolutamente inscindibile dall'odio, e quanto più grande è l'amore, tanto maggiore dev'essere l'odio. Questo è un principio fondamentale della coscienza morale naturale (l'amore per il bene e l'odio per il male) di immediata evidenza; a maggior ragione dovrebbe essere evidente per il cristiano, la cui morale rivelata non smentisce ma conferma i principi dell'etica naturale.

Un amore per il bene che non s'accompagna con l'odio del male che a quel bene si oppone, è un falso amore, è «buonismo», ossia la pretesa assurda e immorale di amare il bene e nel contempo – dico amare, che sarebbe letteralmente mostruoso – ma non opporsi o comunque tollerare il male. Ci si avvale naturalmente, per dare una parvenza di credibilità a questa mistificazione, di altri passi del Vangelo, tutti regolarmente male interpretati, come per esempio i precetti della misericordia, del perdono, dell'amore per il nemico, della mitezza e via discorrendo. Non c'è qui lo spazio per correggere tutte queste interpretazioni; dobbiamo invece riprendere l'esposizione del pensiero di Caterina; ma anche questo *excursus* non mi è parso inutile per mostrare anche qui l'attualità del pensiero cateriniano.

Quello che Caterina c'insegna con l'«odio di sé» non è altro che la franchezza e la forte energia che dobbiamo avere nella lotta contro il male. Caterina ci prescrive evangelicamente di odiare anche il mondo e Satana, mentre il «sé» che dev'essere odiato corrisponde al terzo elemento della classica triade, ossia la «car-

ne», non nel senso corrente, ma nel senso biblico-paolino di energie umane indebolite dal peccato e tendenti al peccato. In questo senso anche la mente, come abbiamo già visto, può essere «carnale», in quanto tendente al peccato.

Odio di sé, allora – è giunto il momento di chiarire il significato cateriniano di questa espressione – non è assolutamente ciò che potrebbe sembrare a un lettore d'oggi, una specie di «suicidio». Come per l'amor proprio, Caterina è conscia del possibile equivoco, e si premura quindi in alcuni luoghi di spiegare il significato dell'espressione: non si tratta di odiare l'io come tale, che invece, come abbiamo visto, dev'essere oggetto di un ragionevole amore e «amato per Dio», in quanto creatura di Dio; si tratta invece di odiare precisamente ciò che non fa il vero bene dell'io, di odiare l'amor proprio e, in generale, il vizio e il peccato che mettono l'io a rischio di andar soggetto alla dannazione eterna (cfL213,III304; D159,467; L357,V223; II187; L188,III173; L223,III372).

Senza un'adeguata lotta contro il male, il bene ha poca possibilità di affermarsi e di espandersi. Il buonismo minimizza l'entità delle forze del male: il diavolo non esiste, il mondo è buono e l'idea di una «carne» che si oppone allo spirito – benché questa dottrina sia formalmente in S. Paolo – è vista come un residuo del disprezzo dualistico platonico per il corpo. La stessa distinzione anima-corpo, che pure è dogma di fede, viene respinta in nome di una concezione grossolanamente monistica dell'uomo, spacciata come «concezione biblica». Quindi anche la carne è buona: nessuna lotta contro la carne! E il peccato? Non è, almeno il peccato, nostro nemico? Non si deve odiare il peccato? «Piano, calma – ci assicurano i buonisti –: nessuno fa il male intenzionalmente; tutti sono in buona fede; se peccano lo fanno per ignoranza; e quindi devono essere solo compassionati e tollerati; essi sono vittime di condizionamenti sociali o psicologici». «Ma io – obbiettiamo – se non devo odiare il peccato degli altri, devo almeno odiarlo in me stesso? Devo oppormi con la forza e reprimere qualche moto che sorge in me stesso e che io non approvo, giudicandolo appunto «peccato»? I buonisti ci assicurano: «Nepure. Supporre l'emergere in noi di tendenze o pulsioni che andrebbero «odiate» e represses con la forza, come fossero forze «nemiche», vuol dire presupporre quel dualismo platonico di cui sopra, e che in realtà non esiste; vuol dire quindi creare quel dualismo spaccando la nostra personalità e creando conflitti inte-

riori, che stanno all'origine delle neurosi e delle malattie mentali. Noi non ci dobbiamo odiare né trattare con durezza. Anche ammesso che sorgano in noi moti che non approviamo, dobbiamo trattarli con dolcezza e allontanarli con dolcezza. E se con queste maniere essi dovessero restare e premere per essere soddisfatti, noi dobbiamo concedere loro tale soddisfazione, ma mai tentare di allontanarli con la forza, né dobbiamo odiarli. Non dobbiamo sempre e solo amare noi stessi».

Queste vedute appaiono diametralmente opposte al pensiero cateriniano. Caterina, oltre a parlare spesso di «odio di sé», qualifica questo odio come «santo» (cf per es. D158,456), anzi «santissimo» (L30,I168) e «perfettissimo» (L246,IV32), e usa molte altre espressioni equivalenti, anche se più attenuate, all'odio di sé, come: «disprezzo di sé» (D151,440), «dispiacimento di sé» (D155,450) «spogliamento di sé» (L78,II29), «perdere se stessi» (L271,IV174), «abbandono di sé» (=lasciare se stesso) (L322,V14), «tagliare sé da sé» (L329,V34), «svuotamento» (L80,II,42); «recalcitrare a se stessi» (L360,V243).

Molte volte Caterina esorta ad «uccidere la propria volontà» (cf per es. L340,V99). La propria volontà dev'essere «morta», sradicata, divelta, «annegata» (cf per es. L64,I361).

Analogo trattamento va riservato alle forze psicoemotive: bisogna «uccidere la propria volontà sensitiva» (L55,I309), si deve avere «dispiacimento del proprio piacere» (D155,452), si deve odiare il proprio «sentimento sensitivo» (D159,469), odiare «la propria sensualità» (L37,I210), «la parte sensitiva» (L82,II53). Indubbiamente questo linguaggio ricorda quello di S. Paolo, quando egli ci esorta a «far morire le opere del corpo» (Rm 8,13) o a «mortificare quella parte di noi che appartiene alla terra» (Col 3,5). Ma, come abbiamo visto, Paolo va interpretato con saggezza. E così pure Caterina, la quale in alcuni luoghi chiarisce il suo pensiero, come quando, per esempio, dice che occorre aver «odio e dispiacimento della parte sensitiva, che è stata ed è ribella al suo Creatore» (L376 ,V335).

Occorre, insomma, aver odio a se stessi, alle proprie tendenze volontarie ed istintive, in quanto e solo in quanto tutto ciò si oppone al vero amore di sé, ossia alla volontà di Dio e ai suoi comandamenti. Contro queste forze ostili al nostro vero bene e alla nostra unione con Dio, occorre combattere – ci dice Caterina – senza pietà, una battaglia continua, energica e decisa. Occorre coltivare un odio santo e santissimo contro questi nostri ne-

mici; è questo odio infatti che ci spinge a combatterli; e questo odio dev'essere tanto più forte, quanto più questi nemici sono potenti e quanto più grande è il bene che essi ci vogliono strappare o impedir di raggiungere. Si capisce che se questo bene è Dio, bontà infinita, infinitamente amabile, quest'odio dev'essere fortissimo e spietato al massimo grado. Altro che la mollezza e la irresolutezza dei buonisti! In Caterina emerge la vera bontà, perchè cercata e difesa a prezzo di una durissima battaglia contro il male, battaglia nella quale dobbiamo mettere a repentaglio la nostra stessa vita, come ci avverte il Signore: «Chi ama la sua vita» (ecco l'amor proprio) «la perde e chi odia la sua vita in questo mondo» (ecco il santo odio di sé), «la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,25).

L'odio di sé rettamente inteso è quello che vince l'amor proprio, perchè ne è l'esatto opposto: come l'amor proprio è un amarsi fuori della legge divina, così l'odio santo di sé è un odiare questo modo di amarsi, per sostituirlo col vero amore, che è la carità, che è quell'«arbore che sorge sul buon terreno dell'umiltà». E come l'amor proprio è superbia, così esso è vinto dalla virtù contraria, che è l'umiltà.

4. *L'umiltà*

Per Caterina il cognoscimento di sé, perchè dia la verità sull'io e su Dio, va fatto con umiltà ed è a sua volta fondamento dell'umiltà. Una volta che il cognoscimento di sé scopre da una parte l'amor proprio che alligna nell'io e dall'altra l'immenso amore che Dio, in Cristo, ha per noi, ecco che l'anima si accende di santo odio contro l'amor proprio e, forte dell'esercizio del vero amore di Dio, del prossimo e di sé che ha imparato contemplando l'amore di Dio in se stessa, distrugge l'amor proprio sostituendolo con la carità. Questo, in sintesi, è il metodo cateriniano che conduce alla vittoria contro l'amor proprio, metodo che ormai abbiamo visto quasi nella sua completezza. Resta da esaminare la natura e il ruolo dell'umiltà in questa lotta per il vero bene dell'io.

Punto importante dell'insegnamento cateriniano è che l'umiltà, prima che essere regola morale dell'azione, è regola morale del pensiero, in quanto anche il pensare, oltre ad essere atto dell'intelletto, è atto morale, per cui vi può essere un pensare peccaminoso – quello che popolarmente è detto «pensiero cattivo» –

e un pensare virtuoso – il «pensiero buono». Da notare che la malvagità del pensiero non sta nel contenuto (pensare il male), ma nel fine (pensare male, un pensare che danneggia moralmente il pensante), ed analogamente dicasi per il pensiero buono, che non è semplicemente pensare il bene, ma pensare secondo il bene del pensante.

E virtù fondamentale del pensare onesto e virtuoso, è per Caterina l'umiltà, la quale pertanto comincia nel pensiero per passare poi nell'azione: impossibile l'azione umile, se non è fondata su di un pensiero umile, che poi non vuol dir altro che pensiero vero, giacché, secondo la «gnoseologia» cateriniana è appunto nell'umiltà e con l'umiltà che si coglie la verità e si coglie la vera umiltà (cf L33,I,184-185); è nell'umiltà che si esercita la santa discrezione (D9,23); solo l'umile è quello che conosce le verità sottili che concernono la salvezza (cf L197,III214); la scienza è buona solo se accompagnata dall'umiltà (cf D127,329); solo l'umile accetta serenamente quelle verità sgradite all'orgoglio, che servono per la sua correzione (L216,III328).

Il miglior commento e la migliore esplicitazione, a livello filosofico-critico, di questa concezione cateriniana, è la gnoseologia tomista. Indubbiamente Tommaso, parlando di come si ottiene la verità del conoscere, non parla mai esplicitamente di umiltà; e tuttavia non è difficile trovarne il concetto, quando l'Aquinate parla della necessità, da parte del nostro pensiero, di «adeguarsi» alla realtà delle cose, se esso vuol raggiungere la verità. Il pensiero, se vuol essere nella verità, deve, per Tommaso, farsi regolare dalla realtà, deve «obbedire» al reale. Ora Caterina ripete molte volte che umiltà e obbedienza si richiamano a vicenda (cf per es. D154,446).

L'umiltà fa sì che il cognoscimento di sé cateriniano sia qualcosa di molto diverso dall'«autocoscienza» degli idealisti, sebbene non manchi qualche punto di contatto. Ma la profonda differenza col metodo idealistico è data dal fatto che, dalle conclusioni cui l'idealista giunge nel suo «cognoscimento di sé», noi possiamo dedurre che tale cognoscimento non è attuato con umiltà, ma con un atteggiamento di superbia e amor proprio. Infatti, mentre Caterina guardando in se stessa scopre un abissale distinzione fra il suo io e Dio, pur presente in lei, per l'idealista il suo io s'identifica con Dio (l'«Io trascendentale»). Mentre Caterina coglie il suo io come ente creato da Dio, l'idealista coglie il suo io come Pensiero identico con l'Essere e quindi con Dio. Caterina,

guardando in se stessa, s'umilia davanti a Dio; l'idealista umilia Dio a se stesso, eretto ad assoluto. L'umiltà genera il realismo cateriniano e tomista, puro riflesso del realismo cristiano-biblico. La gnoseologia idealista, al contrario, non è psicologicamente spiegabile altro che come frutto e giustificazione dell'amor proprio, che fa Dio del proprio io.

Ma anche l'umiltà, per Caterina, non ha solo un fondamento naturale, ma anche un fondamento di fede: l'umiltà di Cristo stesso, imitando la quale e partecipando della sua forza divina, noi possiamo vincere le tentazioni dell'amor proprio, altrimenti invincibili (cf L173, III,105). Inoltre, la carità fraterna che noi esercitiamo grazie alla fede e alla vita soprannaturale che è in noi, ci porta per converso, secondo Caterina, a far crescere la nostra stessa virtù dell'umiltà (L113,II243).

Quali sono i caratteri dell'umiltà per Caterina? Essa produce quel salutare odio di sè, che abbatte l'amor proprio, preparando il terreno al vero amore, che è la carità (cf per es. L38,I222). L'umiltà apre così la mente alla verità, lasciando che questa entri liberamente nello spirito, mentre l'amor proprio, al contrario, indocile alla realtà delle cose, porta l'intelletto ad una visuale distorta conforme alle esigenze dei vizi e dei peccati del soggetto. Al contrario l'umiltà pone l'intelletto in un'attitudine d'accoglienza nei confronti della verità, quale che essa sia, anche quella che dovesse disturbare le pretese dell'amor proprio e sconvolgere i suoi piani. In tal modo l'umiltà porta l'individuo a riconoscere e a correggere i suoi difetti, cosa che non avviene per l'orgoglioso, che idolatra i suoi stessi difetti, o quanto meno non li riconosce.

Con l'umiltà, quindi, l'anirna si arricchisce indefinitamente di sapere e di virtù (cf L38,I226). L'umiltà dona quindi uno sguardo ampio ed universale sulle cose e sugli uomini, rendendo il cuore capace di apprezzare ed amare ogni genere di persone, senza chiusure o pregiudizi, che portano invece l'orgoglioso ad ogni genere di discriminazioni e preclusioni, dato che egli accetta solamente quelle cose e quelle persone che non mettono ombra alla sua ambizione o tornino d'utilità al suo egoismo (cf D119,298).

L'umiltà rende distaccati e liberi da tutto, da tutti e anche da se stessi – e dalle stesse consolazioni divine (D78,176) – per sottomettersi solo a Dio, mentre nel contempo accoglie tutto, tutti e se stessi, in quanto possano essere vie verso Dio o segni di Dio nell'esistenza e nella vita. L'umiltà è quindi fonte d'amore puro e

disinteressato: tutto per Dio e nulla senza Dio. Su questo punto Caterina è rigorosa come il suo contemporaneo confratello tedesco Meister Eckhart.

L'umiltà, come abbiamo visto, per Caterina, è il buon terreno sul quale cresce l'arbore della carità. Ma è vero anche il contrario: anche la carità, una volta sorta dall'umiltà, a sua volta «nutrica» l'umiltà (L159,III29). Esse così si rafforzano l'un l'altra agendo l'una sull'altra (cf L177,III119). Essa è garanzia di progresso spirituale (cf L150,II424), sventa tutte le insidie del demanio (L114,II249), è virtù caratteristica di chi è in grazia di Dio (L363,V260).

Terminiamo con due begli elogi cateriniani dell'umiltà, tratti dalle Lettere: «Ella è quella virtù piccola che ci fa grandi nel cospetto dolce di Dio. Ella è quella virtù che costrinse e inchinò Dio a fare incarnare il Figliuolo dolcissimo suo nel ventre di Maria. Ella è esaltata, siccome e' superbi sono umiliati; ella riluce nel cospetto di Dio e degli uomini; ella lega le mani dello iniquo; ella unisce l'anima in Dio; ella purga e lava le macchie delle colpe nostre, o chiama Dio a farci misericordia» (L174,III110).

Noi giungiamo all'umiltà «cognoscendo la miseria e fragilità nostra, e che noi per noi medesimi non possiamo alcun atto virtuoso, nè levarci neuna battaglia o pena, perocchè, se noi abbiamo la infermità corporale, o una pena o una battaglia mentale, non ce la possiamo levare o tollere; perocché, se noi potessimo, subito la leveremmo via. Dunque bene è vero che noi per noi non siamo nulla, altro che obbrobrio, miseria, puzza, fragilità e peccati; per la qual cosa sempre dobbiamo star bassi e umili» (L23,II116). Nel contempo, però, per non cadere nella disperazione -, questo motivo l'abbiamo già visto -, prosegue la Santa, occorre che guardiamo anche alla nostra immensa dignità di creature: «ricreate a grazia nel sangue dell'Unigenito Figliuolo di Dio». Anche il riconoscimento di questa verità è frutto dell'umiltà, che fondamentalmente non è altro che apertura alla verità. L'amor proprio non s'accontenta della figliolanza divina, ma vorrebbe strappare a Dio la sua stessa divinità. L'umiltà porta le cose alle sue giuste proporzioni, assicurando la vera grandezza dell'uomo e il vero, eterno bene, della singola soggettività di ciascuno di noi.

P. GIOVANNI CAVALCOLI, O.P.