

## "UOMINI DI DESIDERIO"

"Il cuore dell'uomo non desidera che Dio;  
Dio non desidera che il cuore dell'uomo" (S 511)

di Olivier Maire, s.m.m.

### INTRODUZIONE

San Luigi Maria Grignion de Montfort (1673-1716) è oggi comunemente noto come l'apostolo della vera devozione alla Santa Vergine. Il motto di papa Giovanni Paolo II, *Totus Tuus*, ha la sua origine in questa spiritualità mariana<sup>1</sup>, che egli propone come cammino di vita cristiana<sup>2</sup>. In questo studio non prendiamo in considerazione la spiritualità di san Luigi Maria nel suo insieme e neppure il suo evidente aspetto mariano, ma unicamente la nozione di desiderio, che appare nei suoi scritti. Il tema può sembrare marginale, ma non lo è; i termini *desiderio* e *desiderare* si trovano circa 170 volte nelle opere di Montfort, insieme all'invito ad essere "uomini di desiderio" (AES 183).

### Un duplice procedimento

Lo studio della nozione di desiderio introduce alla spiritualità di san Luigi Maria mediante la via affettiva, la quale offre la possibilità e l'interesse di una integrazione fra spiritualità e psicologia. Certo, i due campi vanno distinti, ma non separati, né opposti: la persona che desidera è una sola. Si tratta di una unità differenziata, per cui non bisogna ridurre *l'affectus spiritualis all'affectus carnalis*. Qui vogliamo scegliere una psicologia che rispetti l'integrità della persona, fondata su un'antropologia cristiana che non isoli la persona nell'orizzonte chiuso d'una vocazione o di un'esistenza solo umana, ma che apra sull'orizzonte infinito d'una vocazione divina. L'uomo è orientato verso Dio e noi possiamo formulare il presupposto antropologico con le parole usate da Montfort: "La vostra origine è venire da Dio, il vostro fine è ritornare a Dio, la vostra beatitudine è godere eternamente di Dio. Con la prima, siete tutto di Dio, con la seconda tutto per Dio, con la terza Dio è tutto per voi" (S II, 791).

Il testo suggerisce che l'uomo è creato dotato di desiderio perché Dio è per lui; insinua anche che l'uomo è creato come desiderato perché è per Dio. Proprio perché Dio desidera l'uomo (antropocentrismo di Dio) l'uomo può desiderare Dio (teocentrismo dell'uomo). Così si incontra la teologia, che tratta

---

<sup>1</sup> Cf Giovanni Paolo II, *Varcare la Soglia della Speranza*, Milano 1994, p. 231. Questa formula si trova in san Luigi Maria di Montfort in VD 216, 233, 266; cf SM 66, 68. Cf anche A. B. Calkins, *Totus tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment*, Academy of the Immaculate, Libertyville, Ill. 1992.

<sup>2</sup> Cf Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, Ed. Vaticana, 1987, pp. 104-105.

l'antropocentrismo di Dio, e le scienze umane, che trattano il teocentrismo dell'uomo: un duplice cammino, discendente e ascendente.

### **Il desiderio come sospetto**

Ma la via affectiva non potrebbe essere una via irrationalis? Il desiderio, che è una passione, non potrebbe essere troppo animale? Giovanni Damasceno descrive la passione come un "moto dell'anima irrazionale". Come moto dell'anima, il desiderio turba e perturba<sup>3</sup>, è ambiguo e visto negativamente, come qualcosa che fa paura, incontrollabile, capace di condurre fuori dai confini del ragionevole. Spesso si associa l'aggettivo "passionale" con l'assassinio o il crimine<sup>4</sup>. Il desiderio getta l'ombra del dubbio sul cammino spirituale; il turbamento si trasforma poi in reticenza se si considera l'affettività in un contesto teologico, poiché "il teologo non si sente facilmente pronto ad affrontare l'analisi del mondo instabile e fluido dell'affettività"<sup>5</sup>.

Anche in teologia spirituale si è a disagio di fronte all'affettività, ma questi "desideri" (di Dio, di unione a Dio, ecc.), vanno affrontati. Al disagio si aggiunge un sospetto: il desiderio di Dio forse nasconde una "deriva patologica"<sup>6</sup>, sullo sfondo del pessimismo pericoloso; si pensa alle distorsioni dell'immaginazione, alla illusione, al sogno, alla fuga dalla realtà<sup>7</sup>. La psicologia appare allora come iconoclasta del desiderio, poiché vuole liberare l'uomo dalle illusioni nate dai desideri. Certo, l'immagine conserverà sempre la tentazione dell'idolo; perciò il desiderio nasconde suggestioni che recano incertezza, ma contiene "anche la promessa di una verità e di una presenza. (...) Il desiderio, per essere puro da ogni illusione, non deve sorreggere la passione che lo anima e nella quale si

---

<sup>3</sup> "Sant'Agostino scrive (Civ. Dei., 9.4): I movimenti dell'anima che i Greci chiamano pathè, alcuni dei nostri, come Cicerone, li chiamano turbamenti (perturbationes); altri affezioni o affetti; altri infine, e con maggior rigore, li chiamano passioni, come i Greci' (S. Th., I-II, q. 22, a. 2, sed contra).

<sup>4</sup> "La parola 'desiderio' evoca l'uomo. Essa possiede risonanze molteplici e contraddittorie. Ha con sé la violenza della passione e con la incomprensibile origine, con la misteriosa attrattiva dell'oggetto, con la nota di squisita serenità derivante dal suo compimento" (Vasse, 1969, p. 9).

N.B. Le citazioni che riportano solo il nome di un autore fanno riferimento alle opere riportate nella Bibliografia (pp. 143-149). A. Manenti (1988, p. 59) descrive il disagio di fronte al desiderio il cui carattere spontaneo e arbitrario conduce all'irresponsabilità, il cui aspetto istintivo ne fa un elemento irrazionale, cieco, misterioso, incontrollabile che spinge ad agire fuori dal controllo della ragione. Il desiderio sarebbe una pulsione cieca verso qualcosa di irrimediabile, la cui causa è nel passato, nei bisogni insoddisfatti; desiderare significherebbe porsi nell'occasione prossima di peccare.

<sup>5</sup> Bernard, 1984, p. 7.

<sup>6</sup> Cf A. Vergote, Debito e desiderio, due assi cristiani e la deriva patologica, Parigi 1978. A. Godin (1986) dà esempi di "deriva patologica" del desiderio religioso collegati all'isterismo (p. 73). In questo caso il desiderio, connesso alle pulsioni inconse, è visto in funzione di un asse "normalità-patologia" in cui domina l'aspetto inconscio e deterministico. È un modo di vedere eccessivo e riduttivo, come potrebbe esserlo il considerare il desiderio secondo un asse "virtù-peccato", dove rischia di essere giudicato come "moralmente cattivo" (cf 5. Th., I-II, q. 24, a. 2).

<sup>7</sup> Cf Godin, 1986, pp. 48, 182-186, 189, 203; Aletti, 1982, p. 56.

incontrano radici oscure e segni luminosi, voci antiche insieme al richiamo di Colui che viene. Il desiderio che si controlla troppo rigorosamente e non si fida della parte incerta di irrazionalità che contiene, non potrà mai conoscere il tempo dell'amore e del piacere"<sup>8</sup>.

### Una controversia

Lo scritto di san Luigi Maria di Montfort che prenderemo maggiormente in esame è *L'Amore dell'eterna Sapienza*. A questo proposito va segnalata una controversia tra gli esegeti di quest'opera, schierati su due diverse posizioni. Vi è chi vede nell'AES un "libro capitale"<sup>9</sup> e sintesi della spiritualità monfortana. È la posizione assunta anche dagli editori delle *Oeuvres complètes* (1966)<sup>10</sup> divenuta comune nelle famiglie religiose che si ispirano a Montfort. Negli ultimi anni, numerosi studi testimoniano l'importanza di quest'opera: nell'esegesi<sup>11</sup>, nel contesto della spiritualità della scuola francese<sup>12</sup> e nella teologia spirituale<sup>13</sup>.

Altri invece osservano come Montfort nell'AES non appaia ancora uno scrittore consolidato: l'uso delle fonti e le divisioni troppo scolastiche fanno apparire l'opera piuttosto come una bozza incompiuta e non si possa quindi parlare di "sintesi" del pensiero dell'autore<sup>14</sup>. Tra questi c'è chi avanza annotazioni critiche negative; partendo dal fatto che l'AES è il primo scritto dell'autore (la data comunemente indicata è il 1703-1704), e cedendo a un pregiudizio di ordine psicologico, la si giudica "lontana dalla maturità" e vi si vede riflessa una presunta immaturità affettiva dell'autore<sup>15</sup>. Pérouas, in particolare, vede nel difficile clima familiare del giovane Luigi Maria l'origine e la causa di questa immaturità affettiva: un padre autoritario e temuto, che lo segnerà per la vita, una madre invece dolce e amata<sup>16</sup>. In questo ambiente, Luigi Maria è visto

---

<sup>8</sup> Vergote, 1978, pp. 310-311. Lo studio del desiderio deve integrare due processi: una istanza di partecipazione o di consacrazione che riconosce la presenza del divino nelle diverse manifestazioni della vita umana, per far partecipare alla sfera del divino tutto ciò che è umano; e una istanza di purificazione che introduce un momento critico e porta a rilevare i condizionamenti grazie a una spiegazione psicologica e sociale. La prima istanza, da sola, porta allo spiritualismo e alla interpretazione illusoria dei fenomeni religiosi. La seconda, senza la prima, porta ad un riduzionismo razionalistico: è la tentazione di spiegare tutto con i condizionamenti psicologici (Imoda, 1992, p. 14).

<sup>9</sup> Come H. Huré, in *Preface* all'edizione, detta Type, del 1929, p. 2; così anche Dayet, nella prefazione all'edizione del 1947 (Ed. françaises, Turcoing).

<sup>10</sup> Cf J.-P. Prévost, *Amour de la Sagesse éternelle*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine* (éd. De Fiores), Novalis, Ottawa 1994, pp. 47-62.

<sup>11</sup> Cf M. Gilbert, *L'Exégèse spirituelle de Montfort*, NRT 104(1982) 678-691.

<sup>12</sup> Cf R. Deville, *L'Ecole Française de Spiritualité*, Paris 1987, pp. 139-155.

<sup>13</sup> Cf P. Humblet, *Il processo di trasformazione in "L'amore dell'Eterna Sapienza" di Grignon da Montfort*, Istituto Titus Brandsma, Nimega 1994.

<sup>14</sup> Cf Pérouas 1973, p. 67; 1976, p. 1075; 1990, p. 73.

<sup>15</sup> Id., 1990, p. 73.

<sup>16</sup> Id., 1966, pp. 11-12, 16; Id., 1973, p. 15; Id., 1990, pp. 28-32.

come un bambino che fatica ad aprirsi e ciò costituirà per lui sempre un pesante handicap. Ma tutta questa lettura si basa su due brevi racconti riferiti dai primi biografi. Blain racconta d'aver visto il giovane Grignon, sui diciotto o vent'anni, "timido e quasi tremante" nell'attesa del ritorno del padre per aver gettato nel fuoco un libro licenzioso. Questa paura del padre è così spiegata: "è impensabile che le difficoltà dell'adolescenza non riflettano, almeno in parte, la situazione dell'infanzia. Ci si chiede se Luigi Maria abbia vissuto pienamente quella tappa di maturazione affettiva che è l'età dell'identificazione paterna e se, di conseguenza, la sua devozione mariana (soprattutto nell'età dell'adolescenza) non ne sia stata influenzata"<sup>17</sup>.

Il secondo testo è una testimonianza indiretta del Grandet: per lo zio materno, Luigi Maria "manifestò fin dall'infanzia chiari segni di ciò che sarebbe diventato un giorno: parlava di Dio e si avvicinava alla madre, quando la vedeva addolorata, per consolarla e per esortarla a soffrire con pazienza". Lo zio aggiunge che Montfort aveva solo quattro o cinque anni. Lagueux così commenta: "Sembra difficile negare, sul piano psicologico, se non una fissazione affettiva di Luigi Maria verso la madre, almeno un'attrattiva maggiore per lei che per il padre. (...) Grignon si volge come d'istinto verso la Vergine in cui ritrova l'immagine materna. (...) Praticamente non si può dubitare che l'infanzia abbia avuto un ruolo importante, persino determinante"<sup>18</sup>. Su questi fragili dati, Pérouas costruisce un'interpretazione della spiritualità di Montfort. Tutta la sua vita è ridotta a due episodi dell'infanzia in modo condizionante e deterministico e viene schematizzata nella cornice rigida d'uno sviluppo lineare che procede dall'immaturità alla maturità. Tutto è ridotto ai "due poli": integrazione sociale e affettività.

Nella prima biografia su Montfort (1966) troviamo in Pérouas le tre fasi di questa tesi: 1° la causa dell'itinerario tormentato è vista nel clima familiare non molto gratificante; 2° da qui l'immaturità, riscontrata nelle difficoltà d'integrazione, che risalgono all'infanzia; 3° la fase di maturità, o il progresso verso l'equilibrio come cammino laborioso<sup>19</sup>.

Nella seconda biografia (1973), la tesi è amplificata: si approfondiscono le cause delle difficoltà in famiglia durante l'infanzia e se ne vedono le conseguenze in "un bambino che si apre al male", "un collegiale solitario" e "in contrasto con i genitori"<sup>20</sup>. La conseguente immaturità viene poi ravvisata nelle

---

<sup>17</sup> Lagueux, pp. 107-108. Si noterà la spiegazione causale data: dall'effetto (adolescenza) si risale automaticamente alla causa (infanzia) che spiegherebbe gli effetti sull'adolescenza e poi sulla sua spiritualità mariana.

<sup>18</sup> Lagueux, pp. 107-108.

<sup>19</sup> Pérouas, 1966,; prima fase: pp. 9, 11; seconda fase: p. 35; terza fase: pp. 40-41.

<sup>20</sup> Id., 1973, pp. 15, 22, 28.

difficoltà di integrazione nella vita comune del seminario, nella tendenza alla solitudine e in una devozione mariana che non sembra normale in un ragazzo. Gli anni 1700-1706 vengono chiamati "gli anni di crisi". Infine vi è il progresso verso la maturità, grazie all'inserimento nelle Chiese locali, dove l'azione apostolica lo fa maturare<sup>21</sup>.

Nell'ultimo libro (1990) si acuisce questa interpretazione. Le difficoltà della giovinezza (1673-1692) diventano un "pesante handicap" e l'autore si chiede se il giovane Grignon potrà giungere ad un equilibrio. Seguono due fasi di "difficoltà di inserimento" e "una serie di insuccessi" tra il 1692 e il 1706 ; sono gli anni del seminario e i primi sei del ministero. Si passa poi alla fase di una "ricerca della via originale" (1706-1710), in cui Montfort "non è più lo stesso uomo", e finalmente, attraverso rapporti sociali più aperti, egli giunge a un equilibrio, dove il "progresso psichico" ha portato con sé "profondi cambiamenti".

Questa lettura della biografia di Luigi Maria porta naturalmente a un conseguente giudizio sui suoi scritti, testimoni di una "lenta evoluzione affettiva", dove la possibile differenza tra scritto e scrittore viene abolita. Certe espressioni usate per parlare di Dio o della Santa Vergine sono subito lette in rapporto all'esperienza vissuta con il proprio padre o con la propria madre. Molto secondario invece appare ogni riferimento al contesto culturale e religioso proprio dell'epoca. Lo stesso succede quando vengono trattate certe immagini al femminile, come Maria, la Sapienza, la Provvidenza.

Una annotazione che ci interessa qui particolarmente va fatta a proposito dell'Amore dell'eterna Sapienza. Lo scritto appartenerrebbe quindi alla "fase della crisi" (1700-1706), durante la quale Montfort sente il bisogno della vicinanza materna e del distacco dalla madre: devozione a Maria e scoperta del partner femminile con i tratti della Sapienza e dell'amore sponsale<sup>22</sup>. L'AES sarebbe dunque solo una tappa d'un processo affettivo e di una scoperta sponsale, perciò non una sintesi matura. Espressione anzi di immaturità dell'autore, in particolare circa l'amore, visto nella sua fase sponsale e possessiva e non ancora come amore oblato.

Psicologicamente parlando non si può accettare facilmente il riduzionismo operato dalle seguenti equazioni: Dio come immagine paterna e Maria come immagine materna; i quattro elementi (Dio e il padre, Maria e la madre) non possono essere né confusi né ricondotti l'uno all'altro, anche se ciò può

---

<sup>21</sup> Lo stesso schema emerge dall'articolo Louis-Marie Grignon de Montfort del "Dictionnaire de spiritualité".

<sup>22</sup> "Sembra che la prima immagine femminile dominante, Maria, buona madre, lasci il posto ad un'altra immagine femminile dominante, la Sapienza, sposa. Attraverso questa crisi, Grignon scopre il partner femminile. È una tappa importante in quest'uomo la cui evoluzione affettiva era stata ritardata" (Pérouas, 1973, p. 67).

capitare<sup>23</sup>. Tale causalità sfocia infatti in un modello chiuso in se stesso, totalitario e costrittivo. Dunque non si vuole negare l'importanza dell'infanzia e dei rapporti del bambino con i genitori sul resto dello sviluppo psico-affettivo e spirituale della persona, né si vuole con questo lasciar intendere che Montfort fosse nella perfezione della maturità affettiva fin dalla più tenera età. Soltanto si vorrebbe evitare di cadere nella "critica universitaria" descritta da Barthes e riconoscere invece correttamente quella "di interpretazione"<sup>24</sup>.

### **Desiderio e discernimento: la ricerca di un luogo**

L'AES è stato composto in un periodo particolare della vita di Luigi Maria. Egli sta cercando una sua collocazione e un suo stile proprio di vita e di lavoro, ma ancora non sembra trovarlo. È nell'incertezza tra San Sulpizio, dove ha seguito i corsi di studio, e il campo di missione apostolica. Come la sposa del Cantico... corre "come un bambino smarrito" (C91,1) e viaggia da un posto all'altro "come la palla nel gioco della pallacorda" (L 26). In questo tormento, per la prima volta nei suoi scritti appare il desiderio.

Lo troviamo anzitutto nelle Lettere indirizzate al direttore spirituale. La prima (L 5, del 6 dicembre 1700) parla di delusione. Ordinato il 5 giugno 1700, Luigi Maria è destinato alla comunità di ecclesiastici di Nantes, impegnata in missioni parrocchiali. Egli vi si reca, ma non trova quanto cercava: "lo avrei voluto, almeno quanto lei, prepararmi con il tempo alle missioni, soprattutto a fare il catechismo alla povera gente come è mia grande aspirazione. Ma non faccio nulla di tutto ciò e non so nemmeno se qui lo potrò mai fare". Il desiderio di un giovane sacerdote, la sua grande aspirazione, rimane senza risposta, senza luogo, in attesa, in sospeso.

Dal varco aperto dalla delusione si riversano nuovi desideri: "Da quando mi trovo qui, sono come diviso tra due sentimenti apparentemente opposti. Da una parte sento un segreto amore al ritiro e alla vita nascosta, per rinnegare e combattere la mia natura corrotta che vuole apparire. Dall'altra, provo grandi desideri di far amare nostro Signore e la sua santa Madre, di andare, in maniera povera e semplice, a insegnare il catechismo ai poveri della campagna e spingere i peccatori alla devozione verso la santa Vergine. (...) Intanto, anche se a fatica, cerco di contenere i pur buoni e reiterati desideri con un totale oblio di quanto mi riguarda, abbandonandomi fra le braccia della divina Provvidenza e sottomettendomi ai consigli che lei vorrà darmi e che saranno sempre ordini per me. Come quando ero a Parigi, sento il desiderio di unirmi a M. Leuduger (...), grande missionario e uomo di molta esperienza; oppure di andare a

---

<sup>23</sup> Cf Manenti, 1988, p. 39; Aletti, 1932, pp. 125-132; Milanesi e Aletti, 1973, pp. 101-119. "In definitiva sembra difficile affermare che vi sia continuità deterministicamente intesa tra immagine paterna e immagine divina" (Milanesi e Aletti, 1973, p. 116; o Aletti, 1992, p. 129).

<sup>24</sup> Cf Barthes, 1981, p. 246 ss.

Rennes, a ritirarmi nell'Ospedale generale, presso un buon sacerdote che conosco, per dedicarmi alle opere di carità in favore dei poveri. Ma respingo tutti questi desideri, rimanendo sottomesso al volere di Dio; aspetto i suoi consigli, sia per rimanere qui, anche se non sento nessuna attrattiva, sia per andarmene altrove".

Questa lettera è un bell'esempio di discernimento, basato su desideri e indifferenza, come intesa negli Esercizi di sant'Ignazio<sup>25</sup>. Di fronte ai desideri c'è la volontà di accoglierli o di respingerli "anche se buoni". Due sentimenti sembrano opporsi: "da un lato provo un amore segreto per il ritiro" e "dall'altro sento grande desiderio di andarmene". C'è la volontà di assecondare tali desideri. Poi ancora: desidero "ritirarmi all'ospedale" o "unirmi a un missionario", e si esprime il proposito di respingere tutti questi desideri.

La prima parte delle due coppie di desideri è simile: amore al ritiro, e ritirarsi in un ospedale. Sono desideri in ritirata, come un esercito che indietreggia; hanno un carattere difensivo. Inconsciamente Montfort desidera correggere l'inclinazione della sua "natura corrotta che ama comparire", e si difende contro l'apparire, visto come inaccettabile e negativo, con il nascondersi<sup>26</sup>. Il vizio è corretto con la virtù opposta. Nella seconda coppia di desideri, il "ritirarsi in un ospedale" è rivolto al passato, verso il già noto e il già vissuto, riferito all'esperienza fatta a Rennes, con "un buon sacerdote", quando era alunno dei Gesuiti della città<sup>27</sup>. Di fronte all'incertezza del futuro si presenta il ricordo di esperienze passate gratificanti. Questo secondo gruppo di desideri presenta un contenuto capovolto rispetto al primo; sono desideri rivolti verso un luogo definito e chiuso, un ritiro, mentre prima i desideri si rivolgevano a spazi aperti, come la campagna e la missione. L'opposizione sta tra il ritirarsi e l'andare verso, tra chiusura e apertura, tra interiore e esteriore<sup>28</sup>. Se i desideri-sentimenti sembrano opposti, è perché cercano in due direzioni divergenti. Il richiamo rappresentato dal primo gruppo di desideri è quello della casa (ritiro, ospedale): è il bisogno di sicurezza e di protezione, offerte dai muri e da un tetto<sup>29</sup>. Il desiderio della missione è un andare verso, è un pro-getto, che spinge

---

<sup>25</sup> L'inizio della L 5 evoca la consolazione: "Non le posso esprimere la gioia interiore che mi ha procurato la sua lettera, anche se breve; essa costituisce un segno dell'unione di carità che il buon Dio ha posto fra lei e me, anche se indegno, e ch'egli vuol far continuare". La consolazione della "gioia interiore" è il segno dell'azione divina "che il buon Dio ha posto".

<sup>26</sup> Nella L 4 usa immagini simili: "Piacesse a Dio lasciarmi in pace come i morti nella tomba, oppure come la lumaca nella sua conchiglia, che può sembrare qualcosa quando è nascosta, ma che è solo sconnessione e bruttura quando ne esce".

<sup>27</sup> Per analogia con i meccanismi di difesa, si potrebbe dire che questo desiderio è dell'ordine della regressione, come ritorno ad uno stadio anteriore di sviluppo, o di funzionamento, allo scopo di sfuggire all'ansia, che una situazione nuova potrebbe invece provocare.

<sup>28</sup> Questa situazione può essere messa in parallelo con quella descritta da M. Bergamo a proposito di Surin: cf *L'esotismo mistico*, Bergamo 1992, pp. 125-160.

<sup>29</sup> Con linguaggio metaforico, si torna a casa come al seno materno. Si può anche ricordare qui che Montfort

in avanti e si scontra con la tentazione del ritiro e del ri-piegamenti<sup>30</sup>.

Quanto all'accoglienza dei desideri o alla rinuncia, "anche se buoni", Montfort si pone in una indifferenza che è sospensione del desiderio di fronte alla buona volontà della ragione, rappresentata dal direttore spirituale. È un atteggiamento spirituale diffuso e ben presente, per esempio, in Saint-Jure, autore letto da Luigi Maria: "Per conservare la pace all'anima, bisogna porre particolare attenzione ai desideri, dato che le fonti principali di inquietudini e ribellioni interiori sono i desideri non controllati, troppo ardenti e continui che abbiamo, quelli di acquisire un bene che non abbiamo, o di essere liberati da qualche male che ci fa soffrire. I desideri sono dei veri carnefici (...). Se ne avete qualcuno, fate attenzione che sia moderato e senza legami che vi possano vincolare. (...) Questo vale anche per i buoni desideri e per i desideri delle cose più sante"<sup>31</sup>. Più tardi, Montfort darà consigli simili alle Figlie della Sapienza: "Non nutrire nell'anima desideri irrequieti per cose che non hai, benché ti sembrino utili al prossimo e gloriose per la mia Maestà" (M 26). "Questi sono desideri da pagani e da mondani, indegni dei veri sapienti, che non desiderano alcun bene temporale, sia pure per opere pie" (RS 42)<sup>32</sup>.

Il processo di discernimento continua nelle lettere seguenti. La L 6 mostra un notevole cambiamento. All'abbazia di Fontevrault, Luigi Maria incontra Mme de Montespan, che gli offre una canonica, ma il missionario rifiuta, volendo vivere "alla Provvidenza". Avendole poi confessato l'attrattiva che ha "di dedicarsi alla salvezza dei poveri", Mme de Montespan gli propone di recarsi a Poitiers per incontrare il vescovo. Più tardi Montfort riferirà al direttore d'aver provato "una certa ripugnanza a soddisfare questo desiderio di Mme de Montespan, sia per le vent'otto leghe di cammino che bisognava ancora percorrere, sia per tante altre ragioni", ma le obbedì "tuttavia ciecamente per compiere la santa volontà di Dio".

---

nel periodo del seminario ha avuto delle madri putative, che gli hanno pagato parte della retta, o gli hanno ottenuto un beneficio ecclesiastico, cioè di che vivere, da Mlle de Montigny a Mlle Le Breton, da Mlle d'Allègre alla duchessa di Mortemar (cf OC, pp. 8-9).

<sup>30</sup> Usando con grande libertà le categorie dell'io ideale e dell'io attuale (cf Rulla, 1971, pp. 36-37; 1986, pp. 168-169), si può dire che il desiderio della missione sia da collegare all'io ideale (ciò che Montfort vuol diventare: un missionario), mentre il desiderio del ritiro appartiene più all'io attuale (ciò che Montfort crede di essere, con il bisogno di apparire, con le sue dinamiche inconsce, il bisogno di sicurezza e di servire i più poveri all'ospedale). Si parla dell'io *ideale*, diverso dall'*ideal self* della psicanalisi, che ha in genere una connotazione di narcisismo, assente invece nell'io ideale (cf Rulla, 1986, p. 168, n. 1).

<sup>31</sup> L'homme spirituel, Paris 1652, II, pp. 291-294.

<sup>32</sup> Cf anche RS 89. Esplicitare i propri desideri è un elemento importante del discernimento; la loro qualità permette di sapere da quale spirito si è mossi. "Mi dici nella tua che i tuoi desideri sono sempre egualmente forti, ardenti e continui; è un segno infallibile che essi vengono da Dio. Bisogna allora mettere la fiducia in Dio: sta' certa che otterrai perfino più di quanto credi. Il cielo e la terra passeranno prima che Dio manchi alla parola nel permettere che una persona, che confida in lui con perseveranza, venga frustrata nella sua attesa" (L 16, a Maria Luisa Trichet).



La parte finale della lettera testimonia un cambiamento rispetto alla L 5; infatti Montfort non è più così attratto dal ritiro: "Il vescovo di Poitiers mi ordinò di scriverle tutto questo prima di ripartire alla volta di Nantes, affinché ella possa giudicare quanto devo fare. Io le dirò, carissimo Padre, che in verità sento molta inclinazione a lavorare per la salvezza dei poveri in generale, ma non abbastanza da stabilirmi e legarmi ad un ricovero. Mi metto tuttavia in una totale indifferenza, non desiderando altro che di fare la santa volontà di Dio, e se lei lo riterrà opportuno, sacrificherò volentieri il mio tempo, la mia salute e la mia vita anche per la salvezza dei poveri di quell'ospedale abbandonato".

Appare ora più chiaramente l'oggetto del discernimento. Non si tratta più del genere di attività, poiché Luigi Maria desidera "lavorare per la salvezza dei poveri"; è invece in discussione il luogo: l'ospedale oppure no. Tale cambiamento di prospettiva nel suo desiderio può provenire dalla nuova recente esperienza. Dopo aver fatto "un breve ritiro in una cameretta" (ritorna il tema del ritiro e della casa), si era recato all'Ospedale generale per pregare e per servire i poveri. Questi lo avevano ricevuto come uno di loro: avevano organizzato una questua per fargli l'elemosina e volevano che restasse come loro direttore. Nasce quindi un legame tra lui e i poveri. Si sente accolto e riconosciuto; venuto all'ospedale per dare e servire, fa l'esperienza del ricevere (elemosina ed affetto)<sup>33</sup>. Inoltre, l'ospedale di Poitiers è visto come "abbandonato".

Il tema dell'abbandono si ritrova nella L 8, a proposito della campagna intorno a Nantes dove Montfort fa una piccola missione. La nuova esperienza gli permette quindi di soddisfare il desiderio della missione, quello di andare verso altri; il desiderio di spazi aperti di campagna, a differenza della L 6, dove il luogo è ancora la casa-ritiro-ospedale. Ma l'abbandono riscontrato aggiunge un elemento al discernimento: la diocesi di Poitiers sembra più abbandonata che quella di Nantes; Montfort lo scrive espressamente in L 9: "La diocesi di Poitiers ha molto più bisogno di operai di questa; io stesso ne sono testimone e ne sono stato sorpreso". In L 5, Montfort è sensibile ai suoi sentimenti e desideri; in L 9 egli è più sensibile al bisogno e al desiderio degli altri. "Le insistenti e continue preghiere dei poveri dell'ospedale di Poitiers, unite ai desideri del vescovo di Poitiers e di Madame de Montespan (....) mi obbligano ad importunarla di nuovo e a manifestarle con semplicità, anche se slegati, i miei sentimenti, pur restando completamente indifferente a tutto fuorché all'obbedienza. (....) Dopo i poveri di Poitiers, mi ha scritto il vescovo perché vada a rinchiudermi in quell'ospizio. Ma io non ho alcuna inclinazione alla vita chiusa. (...) Non mi si

---

<sup>33</sup> Si riconoscono i bisogni (needs) di *nurturance* (aiutare e servire gli abbandonati, i derelitti, quelli che soffrono) e di *succorance* (essere aiutato, sostenuto, amato): cf Rulla, 1986, pp. 466-467.

chiama per il pubblico; solo per un bene ristretto. La speranza di potermi, con il tempo, espandere nella città e nelle campagne per essere utile a molti di più, è l'unica cosa che mi può dare qualche attrattiva ad andare all'ospizio. Il catechismo ai poveri della città e della campagna è la mia attività preferita. (...) Ecco come stanno le cose, ecco i miei sentimenti, ma l'obbedienza cieca al suo volere è la mia più grande opera e il mio maggior desiderio"<sup>34</sup>.

Infine i due desideri, i suoi e quelli degli altri<sup>35</sup>, illuminano la decisione, il discernimento: "Il Vescovo, sollecitato dalle grida e dalle suppliche assillanti dei poveri dell'ospedale, mi mandò da loro. (...) Entrai dunque in questo miserabile ospedale, o piuttosto in questa povera Babilonia, (...) malgrado la mia personale inclinazione, che è sempre stata ed è tuttora quella di fare le missioni" (L 11). In una lettera del vescovo di Poitiers a Luigi Maria si legge: "I nostri poveri continuano, signore, a desiderarla. (...) Credo di doverle dire io stesso che i loro desideri, uniti a ciò che M. Leschassier si è preso il disturbo di rispondermi, mi fanno credere che Dio la vuole presso di loro"<sup>36</sup>.

La soluzione, adottata in questo modo, lascia Montfort in una situazione di tensione<sup>37</sup>. L'equilibrio fra desideri che "sembrano opposti" (L 5) è fragile. Egli si rinchiude in un luogo, l'ospedale, con la viva speranza di potersi aprire all'esterno, la città e la campagna. Anche in questo caso il problema non è a livello del fare perché, da quando è qui, è stato "in continua missione" (L 11). Il vero conflitto, che lo porterà alla partenza, è a livello di luogo, di casa. È una divergenza sulla concezione della comunità, un problema di modello di vita comunitaria, una difficoltà d'inserimento. E infatti più una questione di stile nel vivere insieme, e non a caso la rottura avverrà sul regolamento.

Già la prima crisi lo aveva colto nella comunità di St-Clément, a Nantes, lasciata poi per Poitiers. L'ideale comunitario, come punto di riferimento, era rimasto il seminario, ma a Nantes non aveva trovato nulla di simile: "Si è lontani dall'aver in questa casa solo la metà dell'ordine e dell'osservanza del regolamento che c'è a St-Sulpice" (L 5). Montfort è l'uomo dei regolamenti<sup>38</sup> il

---

<sup>34</sup> Gli opposti interiore-esteriore, casa-missione, rinchiudersi-andare verso, si arricchiscono di una nuova coppia: particolare-pubblico. In L 6 aveva la forma rinchiudersi, o legarsi e aprirsi al pubblico.

<sup>35</sup> Tredici anni dopo sarà Luigi Maria a essere altro in un processo di discernimento. Infatti, per invitare Maria Luisa Trichet, prima Figlia della Sapienza, a lasciare l'ospedale di Poitiers per La Rochelle, scriverà: "Il Vescovo di La Rochelle (...) trova opportuno che venga qui per dare inizio all'opera tanto desiderata" (L 27). E ad un'altra futura Figlia della Sapienza, Marie Régnier: "Il Vescovo, a cui ho parlato qualche giorno fa, vuole che tu venga qui, presso le Figlie della Sapienza, ed io lo desidero e te ne prego" (L 30).

<sup>36</sup> OC, p. 25, nota 1. E Leschassier risponde a sua volta: "Non vedo per lei nessun inconveniente nell'assecondare il desiderio dei poveri" (OC, p. 27).

<sup>37</sup> Dopo l'anno 1706, in cui lascia definitivamente Poitiers, Montfort non rinuncerà completamente ai desideri di ritiro e di servizio ai poveri in un ospedale. Non li sopprimerà, ma li integrerà e trasformerà, adattandoli alla sua condizione di missionario. Fra i due desideri, che sembrano opposti, non c'è concorrenza, ma integrazione; e i bisogni saranno ordinati secondo i valori.

<sup>38</sup> Cf il Cantico 139: Regolamento di un uomo convertito nella missione; si presenta uno stile di vita quasi monastico. Vi sono poi i regolamenti per le Quarantaquattro vergini (OC, pp. 815-816), per i Penitenti Bianchi

suo problema non è di integrarsi in una comunità, che suppone dei regolamenti, ma di dover vivere in un luogo disordinato, in una "Babilonia". È la grande difficoltà all'ospedale di Poitiers; la prima sorpresa era stata il sapere che i poveri "non mangiavano insieme" (L 6), in una "casa di disordine, in cui non regna la pace" (L 10 e 11). Il suo primo lavoro è quindi l'introduzione d'un regolamento e di una vita comune, con "l'ora dell'alzata, del riposo, della preghiera vocale, del rosario in comune, dei pasti in comune, dei cantici e perfino della meditazione, per quelli che la vogliono" (L 11). E alla partenza sottolinea di dover "abbandonare la cura di quelle mense che tanto contribuivano al buon ordine della casa" (L 11). Fallisce così il progetto di trasformare l'ospedale in una specie di St-Sulpice ospedaliero.

### **Emerge la figura della Sapienza**

Ritorniamo alla ricerca di un luogo, che caratterizza questo periodo di incertezza e di precarietà (1700-1706). L'insistenza sul tema illumina, anche se non spiega, l'emergere della figura enigmatica della Sapienza.

Il contesto storico della Francia e dell'Europa parla degli avventurieri che cercano fortuna nelle colonie. È il tempo in cui va di moda l'esotismo, con i racconti di viaggi in terre lontane che risvegliano desideri e avidità. Si sogna di prendere il largo. E anche il sogno del giovane Grignon, che desidera lasciare il tetto familiare per l'avventura. Così scriverà anche a Maria Luisa: "È vero che fai un gran bene nel tuo paese, ma ne farai molto di più in un paese forestiero; e notiamo che da Abramo a Gesù Cristo, e da Gesù Cristo fino ai nostri giorni, Dio ha prelevato dai propri paesi i suoi più grandi servi (...). Se non si corre qualche rischio per Dio, non si fa nulla di grande per Lui (L 27).

Nel 1700, appena ordinato sacerdote, Montfort sogna di partire per terre lontane a portare il vangelo: è il richiamo dell'esterno<sup>39</sup>. Lo si trattiene, volendo fermarlo negli ambienti di St-Sulpice, dunque in un interno, certo per dargli una responsabilità. Gli viene poi permesso di andarsene, perché la sua attrattiva lo portava altrove. Fu inviato a Nantes, che non sarà l'altrove cercato<sup>40</sup>. Non lo sarà neppure l'ospedale di Poitiers<sup>41</sup>, che è comunque una casa e un altrove. Per raggiungere questo altrove, rifarà l'identico gesto di nove anni prima,

---

(OC, pp. 816-817), per il Pellegrinaggio a Notre-Dame de Saumur (OC, pp. 817-822).

<sup>39</sup> Nel 1706, termine del nostro periodo, lasciata definitivamente Poitiers, Montfort andrà a Roma per offrirsi al Papa per le missioni estere. Farà invece ritorno in Francia, nominato missionario apostolico. Da allora il suo luogo sarà ormai la strada e l'itineranza: un non-luogo.

<sup>40</sup> L'intenzione era di trattenerlo nella comunità, perché vi lavorasse "alla salvezza degli ecclesiastici" (L 9). Gli avevano anche promesso una "cameretta" dove ritirarsi.

<sup>41</sup> Nel primo soggiorno a Poitiers, Montfort sente come esterno l'ospedale, in rapporto all'interno della cameretta dove ha fatto un ritiro: "Avevo fatto un breve ritiro in una piccola cameretta, dove me ne stetti rinchiuso in mezzo a una grande città, nella quale non conoscevo alcuno secondo la carne. Avevo tuttavia deciso di andare all'ospedale" (L 6). Si noti anche la contrapposizione tra piccola cameretta e grande città, che corrisponde a interno - esterno.

quando uscendo da Rennes, per Parigi, dà tutto il denaro ai poveri (cf L 11). In questo spogliarsi, che significa rottura, si disegna una nuova nascita; è il taglio di un cordone ombelicale. Il luogo che ormai l'accoglierà, l'ospedale, porta in sé la contraddizione della vita. E ('altrove bramato e la casa che rinchiude e limita; più vicino alla morte che alla nascita. L'ospedale è l'altrove della città in cui si rinchiudono gli esclusi, rifiuti della società. È un esilio interno, o un esterno internato. La figura è doppiamente contraddittoria, antinomica e antitetica; è lo specchio capovolto dell'esotismo del tempo, un anti-esotismo.

Lo spazio esotico (esterno) è un altrove desiderato e idealizzato; è un mondo diverso, nuovo, che offre una rinascita o un regresso. È un mondo costruito come opposto al proprio mondo abituale (interno). È fuori città e dalle sue leggi, come qualcosa di indifferenziato, più vicino alla natura che alla cultura; un mondo che esprime nostalgia delle origini, dell'innocenza perduta e di un paradiso da cui si è stati scacciati, ma aperto per un possibile ritorno. E un luogo di gioco, più che di lavoro.

Così l'ospedale è uno spazio esotico perché diverso dalla città: È fuori le mura, ma anche fuori-legge. Nelle Lettere 6, 10 e 11, Montfort lo caratterizza con [l'assenza di ciò che costituisce la comunità: non si mangia insieme, non c'è direttore fisso, non vi regna la pace; è invece presenza di ciò che non si deve trovare in una comunità: disordine, turbamento e vizio. E il luogo dell'ozio e della pigrizia<sup>42</sup>.

Ma l'ospedale è anche anti-esotico, perché è il lato negativo dell'estraneità. Non è ciò che fa sognare, ma ciò che incute paura e che minaccia il buon ordine della città. E un luogo di repressione: non desiderato, ma rifiutato, sfuggito e respinto; è la terra di maledizione, e non di benedizione; è ciò che non si vuole vedere, una vergogna; è una "povera Babilonia" (L 11), esotica perché in Oriente, ma anti-esotica perché luogo per eccellenza di disordine e di perversione. L'ospedale è la figura invertita dell'esotismo<sup>43</sup>.

La differenza tra l'esotismo e l'anti-esotismo non sta nella struttura, ma nella stima dei contenuti: il migliore cambia posto; il desiderio si trasforma in rigetto<sup>44</sup>. Così Luigi Maria sconvolge l'ordine delle cose; tenta dapprima di aprire sulla città l'ospedale dei poveri reclusi, reintroducendo la questua quotidiana per le vie della città, e vi partecipa egli stesso. Turbando l'ordine

---

<sup>42</sup> Cf C18, 5; 107, 6.

<sup>43</sup> Montfort affronta raramente l'argomento dell'esotismo con allusioni alle conquiste coloniali. È severo nel giudizio (cf molti Cantici), perché tutto significa far guerra a Dio "sotto la bandiera e la guida del demonio", per un interesse "da nulla" (PI 27).

<sup>44</sup> L'esotismo è il luogo del desiderio illimitato la cui legge interna è il principio di piacere; è l'immaginario che offre il campo a fantasmi ed è caratterizzato dalla perdita del controllo dei bisogni e istinti, come l'aggressività e la gratificazione sessuale tipiche degli abusi perpetrati dai colonizzatori. L'antiesotismo pone un limite al desiderio, con il principio di realtà: esso impedisce la fuga nel sogno, o invita a trasformare il sogno in realtà.

stabilito, si apre l'esterno sull'interno: le frontiere del mondo tranquillo sono minacciate, ricordando a tutti l'esistenza di ciò che non si voleva più vedere: i poveri<sup>45</sup>. Se l'esotismo offre alla città la scappatoia del sogno come una fuga che salva, l'anti-esotismo rimette in discussione le basi su cui si fonda. Le reazioni suscitate possono essere capite. Ma Luigi Maria va ancora oltre: fonda la congregazione delle Figlie della Sapienza. Chiamando Maria Luisa Trichet, figlia d'un magistrato della città, a servire i poveri nell'ospedale, include simbolicamente il mondo interno della città nel mondo esterno dell'esclusione. Introducendo la comunità della Sapienza dentro le mura dell'ospedale, trasgredisce le regole che reggono la città: la città è interno, quindi saggezza, in opposizione a ospedale, cioè esterno, quindi follia. Sono trasgrediti i codici del mondo, che gli assicurano un senso. Perciò Montfort diventa insensato; la madre di Maria Luisa dice alla figlia: "Quel folle di Montfort... diverrai pazza come lui!"

Anche i Cantici sono il luogo in cui viene presentata la trasgressione dell'esotismo, dove il rifiutato diventa oggetto di desiderio. "O Figlie della Sapienza, / aiutate i poveri paralizzati, / gli oppressi dalla tristezza, / gli storpi, gli emarginati. / Quelli che il mondo abbandona / devono starvi più a cuore" (C149, 1). "Voi siete ben vestiti, / dormite sulle piume; / noi siamo quasi nudi / e la fame ci consuma. / E tutti vi benedicono, / vi onorano e vi apprezzano, al contrario tutti ci maledicono, / maltrattano e disprezzano" (C 18, 3). Questo C 18, Il grido dei poveri, a modo suo, testimonia la trasformazione che riguarda l'esotismo nel corso dei sec. XVII e XVIII: la terra del buon selvaggio si trasforma in terra di schiavitù, il paradiso in inferno<sup>46</sup>.

La ricerca d'un luogo è dunque per Montfort un capovolgimento dei codici della buona società e delle leggi che esigono la separazione tra interno ed esterno. Anche la casa, luogo dell'inclusione, ha sempre un angolo per l'esclusione (la spazzatura). Il riferimento è presente in una lettera di Luigi Maria (1701) alla sorella, in una comunità religiosa delle Figlie di san Giuseppe: "Dio ti vuole, cara sorella, separata da tutto ciò che non è Lui, e forse abbandonata effettivamente da ogni creatura. Ma consolati, rallegrati, serva e sposa di Gesù Cristo, se rassomigli al tuo Maestro e Sposo: Gesù è povero, Gesù è abbandonato, Gesù è disprezzato e rigettato come la spazzatura del mondo. Felice, mille volte felice, Luisa Grignon, se è povera nello spirito, se è abbandonata, rigettata come la spazzatura della casa di San Giuseppe!" (L 7).

---

<sup>45</sup> I poveri, la mendicizia e il vagabondaggio minacciavano l'immagine del secolo di Luigi XIV. Da qui le misure repressive, come il divieto di mendicare (soppressione), o la reclusione negli ospedali generali (espulsione). I poveri sono visti come una minaccia alla società, ma si evita di parlare di ingiustizia; piuttosto si giustifica questa politica con l'inattività dei poveri mendicanti, nociva al sistema economico di produzione.

<sup>46</sup> Tale realtà verrà nascosta, o giustificata, ma essa emerge come in filigrana nelle espressioni ricorrenti: "ci mettono alla catena", o "i veri fannulloni" che bisogna costringere a lavorare... Cf C 107, 6: "Vattene, furfante, lavora!"

Il gioco dell'inclusione e dell'esclusione è aperto da un processo di identificazione: essere uguale ai poveri, un escluso come loro; Gesù Cristo stesso si è identificato con i poveri, gli abbandonati, i disprezzati, rifiutati; è una relazione quasi sacramentale: "Che cos'è un povero? Sta scritto / che è la viva immagine, / il rappresentante di Gesù Cristo, / la sua più bella eredità. / Ma per dire ancor meglio / egli è Gesù Cristo stesso" (C17, 14). Questa identificazione è vissuta da Luigi Maria a Poitiers, dove partecipa all'esclusione dei poveri reclusi, prima, portando abiti tanto simili ai loro, poi in comunione con Cristo: "Più che mai sono impoverito, crocefisso, umiliato" (L 16). "Nella nuova famiglia in cui mi trovo, ho sposato la sapienza e la croce" (L 20). Anche a Parigi, nel 1703, fa l'identica esperienza. Dopo alcuni mesi trascorsi all'ospedale della Salpêtrière, va a vivere in una stanzetta di via Pot-de-fer, poiché non era stato ospitato dagli amici di St-Sulpice. I Gesuiti hanno una loro casa nelle vicinanze e Montfort può approfittare del loro aiuto spirituale e della biblioteca; qui ritrova il padre Descartes, già suo direttore spirituale a Rennes. E durante questo periodo che il missionario viene inviato per una missione presso gli eremiti del Mont-Valérien, altro luogo di esclusione. Ed è in questo contesto che viene posta la redazione dell'Amore dell'eterna Sapienza.

### **Un luogo per la Sapienza**

Luigi Maria vive questo periodo di crisi come si deve vivere la croce: "Ho sposato la sapienza e la croce" (L 20). Da segno di maledizione e di esclusione, la croce è diventata strumento di salvezza, orrore e rifiuto per il mondo, ma oggetto di desiderio per Montfort: "Ah, se i cristiani conoscessero il valore delle croci, farebbero cento leghe per trovarne una! Infatti, solo in questa amabile croce sta racchiusa la vera sapienza che io cerco giorno e notte con sempre maggior passione" (L 13)<sup>47</sup>. La croce è la casa desiderabile, dove la sapienza è racchiusa come in un albergo-ospedale; desiderabile perché amabile; in essa Montfort cerca con ardore la Sapienza: "Tu non abiti che sul Calvario!" (C 103, 16). In questo desiderio si ritrova il tema della casa-ritiro: le croci, le umiliazioni, la povertà... "sono il corredo e l'accompagnamento necessari della divina Sapienza, che essa fa entrare nella casa di coloro presso i quali vuole abitare. Oh, quando possederò questa amabile e sconosciuta sapienza? Quando verrà ad abitare da me? Quando sarò tanto adorno da servirle da ritiro, in un luogo in cui è ridotta sul lastrico e disprezzata!" (L 16). "Sapienza, ti perseguitano, / vieni da me. /Ti rifiutano e ti respingono, / vieni da me" (C 103,

---

<sup>47</sup> Cf il testo parallelo: "Continua, raddoppia anzi le domande per me: se si tratta di estrema povertà, di croce pesantissima, di abiezioni e di umiliazioni io accetto purché nello stesso tempo tu chiedi a Dio di starmi vicino e di non abbandonarmi un istante, a causa della mia infinita debolezza. Oh, quale ricchezza, quale gloria, quale piacere se tutto questo mi otterrà la divina Sapienza verso cui sospiro notte e giorno" (L 15, a Maria Luisa Trichet, inizio 1703).

8).

Ora Montfort non cerca più un luogo per sé, ma un luogo per un altro: la Sapienza. Infatti è lei all'esterno, "sul lastrico e disprezzata" ed ha bisogno d'un interno: una casa, un ritiro. La ricerca esteriore si trasforma in ricerca interiore: il confine che separa la città dall'ospedale si trasferisce ora nel cuore della persona. Così nasce in Luigi Maria il desiderio della Sapienza, in un dialogo e in una richiesta, in cui egli si fa mendicante: "Non mancare, cara figlia in Gesù, di corrispondere alle mie richieste intese a soddisfare i miei desideri. (...) Prega, dunque, sospira e domanda la divina Sapienza per me; credo che riuscirai ad ottenerla per me, tutta intera" (L 16).

Montfort dunque desidera essere un luogo per la Sapienza. Nel Cantico 103: I desideri della divina Sapienza, il ritornello è: "Vieni da me!". "Mille volte ti desidero / Vieni da me" (str. 12). Egli si offre come casa della Sapienza: "Tu cerchi una dimora, / Vieni da me (...) / Il mio cuore sia la tua casa (str. 19). Paradossalmente, il "Vieni da me!" è anche l'annuncio d'una partenza (str. 28). Il desiderio della Sapienza lo spinge verso un altrove tanto ignoto quanto la Sapienza (str. 24), perché è la stessa Sapienza. Il desiderio della Sapienza è una strada che porta all'estasi, nella casa della Sapienza: "Qual è la tua casa? / Sapienza, dimmi! / Vi volerò subito, / L'amore mi detta legge" (C 126, 3). "O Sapienza vieni, il povero ti prega, (...) / perché prolunghi tanto il mio martirio? / Ti cerco notte e giorno! / Vieni, la mia anima ti desidera. / Vieni: mi consumo d'amore! / Mia diletta, apri, bussano alla tua porta. / Ah, non è uno straniero, / è un cuore trasportato dall'amore, / che non ha altro luogo dove abitare che presso di te" (C 124, 1-3).

La ricerca del luogo introduce una reciprocità nel desiderio: la Sapienza cerca e desidera un luogo dove riposare; Montfort cerca e desidera un luogo dove riposare. E lui la casa della Sapienza e la Sapienza è la sua dimora. Questa ricerca di due esseri che desiderano incontrarsi e si desiderano, conduce a darsi un appuntamento, chiamato la follia della Croce.

### **Sapienza e follia**

I secoli XVI-XVIII sono attraversati dall'immagine della sapienza riconosciuta nella follia. Il viso del selvaggio ha i tratti del povero, del pazzo, del bimbo abbandonato, della donna sbandata, dell'incurabile. A questi ritratti si oppone l'immagine dell'uomo adulto, ricco e saggio, colto e "di qualità". L'ospedale-ospizio rinchiusa la prima serie; sono gli improduttivi, che minacciano il buon ordine, rubano, chiedono l'elemosina; essi offuscano l'immagine che il gentiluomo ha di sé. È la serie dell'esclusione. Montfort vi introduce la Sapienza, che è donna e pazza, errante perché viene da altrove e cerca una dimora. La Sapienza come "spazzatura del mondo" è l'immagine delle donne

che hanno attraversato la storia del secolo dei mistici, folli o possedute, come Marie des Vallées, la folle-mistica di Coutance, che ottenne tante grazie a san Giovanni Eudes e gli insegnò ad acquistare la Sapienza, che fu interlocutrice dei gesuiti Coton e Saint-Jure, del beato Francesco di Montmorency-Laval, del Boudon, di Bernières-Louvigny, del barone Gaston de Renty<sup>48</sup>, di suor Matilde del SS. Sacramento. O come Louise du Néant (de Bellère du Tronchay), internata alla Salpêtrière e interlocutrice del gesuita Guilloré, uno dei grandi spirituali dell'epoca.<sup>49</sup> Lo stesso si può dire di Armelle Nicolas, o di Marie de Valence.

Questa immagine della Sapienza come "spazzatura del mondo" richiama anche la figura dell'idiota d'un convento egiziano, raccontata in *Histoire lausiaque*, di Palladios. È la storia di una donna considerata pazza nel convento dove svolge tutti i più umili lavori, fino al giorno in cui un famoso maestro spirituale ne rivelerà la saggezza. Montfort fonda dentro l'ospedale di Poitiers una piccola comunità chiamata La Sapienza e costituita da ragazze sgraziate. È lo stesso capovolgimento: la follia, o ciò che appare tale, rivela la Sapienza divina. Ma non tutti sopportano questa rivoluzione, o rivelazione: l'idiota del monastero, una volta riconosciuta, dovrà fuggire e la piccola comunità della Sapienza sarà dispersa.

La scoperta della Sapienza fatta da Montfort richiama pure l'incontro di Tauler<sup>50</sup> con un povero, che verrà presentato come suo maestro, o del giovane della diligenza, rozzo e incolto, che Surin incontra durante un viaggio<sup>51</sup>. Il povero laico e il giovane incolto sono figure del selvaggio e lo rappresentano. Michel de Certeau redige una lista dei diversi inquilini succedutisi nello stesso luogo: il soggetto mistico, il selvaggio, il povero. Anche Montfort si fa povero, ne ha la livrea e ne abita la casa<sup>52</sup>, mentre è proprio il povero che prende il

---

<sup>48</sup> Montfort (VD 47) allude alla *Vie de Marie des Vallées*, scritta dal de Renty e rimasta manoscritta, che poté leggere a St-Sulpice. Cf de Renty, 1978, pp. 9-10, 142-144, 926-927.

<sup>49</sup> Bremond (1920, p. 354) dice che il bel mondo di Parigi visitava l'ospedale della Salpêtrière come si visita un serraglio. Dietro questa curiosità malsana c'è la dimensione esotismo-antiesotismo. Louise du Néant si lamenta con il suo direttore spirituale: "Signori e signore eleganti vengono a prendersi gioco di noi poveri pazzi" (J. Maillard, 1987, p. 206). Cf M. Foucault, *Histoire de la folie à l'époque classique*, Gallimard, Parigi 1976, p. 161; M. Bergamo, *Il trionfo delle umiliazioni*, Marsilio, 1994.

<sup>50</sup> Saint-Jure riferisce l'episodio del povero mendicante che egli chiama "direttore di Tauler": Cf Della conoscenza e dell'amore del Figlio di Dio, I. III, c. 8, § 5.

<sup>51</sup> Surin racconta il fatto in una lettera che Montfort lesse durante la convalescenza da seminarista (cf Blain 41). La lettera è pubblicata da M. de Certeau in *Correspondance de J.-J. Surin*, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 140-143. Contrariamente a quanto dice L. Pérouas (cf Blain 42, nota 38) esistono diverse edizioni di questa lettera precedenti al 1695 (cf *Correspondance de J.-J. Surin*, o.c., 144-145).

<sup>52</sup> "Questo personaggio, il povero, il selvaggio... i mistici lo vestono con un costume da clown per trovare una via d'uscita nella società che lo ha creato. Attore ambiguo, è una figura di passaggio. Seduce, distoglie, ma a titolo di nostalgia. Attraversa ma non minaccia l'ordine. Conserva e acquista valore di simbolo nella misura in cui cessa di essere una forza. È testimone di un altro mondo, ma se è arrestato e giudicato è per un delitto in questo mondo. Le grandi lotte sociopolitiche (la Fronde, le Jacqueries ecc..) non passano più attraverso la sua mediazione. Rappresenta un ruolo solo nelle istituzioni relative a una politica del simbolico, nelle Chiese e negli



posto del mistico in funzione di contestazione<sup>53</sup>. Luigi Maria ritorna a una concezione antica della povertà, con l'ospizio-ospedale come luogo di esclusione istituzionale; è ancora l'Hôtel-Dieu medievale, luogo dell'inclusione istituzionale e religiosa della povertà nella città. Il povero allora aveva diritto di cittadinanza nel cuore stesso della città, in genere di fronte alla cattedrale: era la visione mistica della povertà, identificata con Cristo; la casa dei poveri era la casa di Dio. Il giovane Grignon, ammalatosi durante gli studi teologici e ricoverato all'Hôtel-Dieu di Parigi, esclama: "Sono troppo felice di essere nella casa di Dio".

La Sapienza è la figura mistica per eccellenza; essa ha la forza di contestazione del povero, o del selvaggio, che si oppone alla follia del mondo. E contestatrice perché introduce nella simbologia ciò che viene esorcizzato dalla città: la mistica. Montfort scrive [l'AES nel momento in cui la repressione anti-mistica ufficialmente riporta vittoria. Siamo oltre il "crepuscolo dei mistici" (Cognet); l'AES è uno scritto notturno; parla quando altre voci tacciono. Per questo non deve stupire che quest'opera urti o sembri strana: parla un linguaggio da deportato, è come fuori posto. A Poitiers, Luigi Maria scolpisce una misteriosa statua della Sapienza che rappresenta "la Sapienza come la dipinge Salomone nel libro che porta il suo nome"<sup>54</sup>. Montfort rivisita le vecchie immagini e sorprende la sua capacità di ridar vita a simboli abbandonati. Così l'AES usa i Libri sapienziali e va controcorrente rispetto all'esegesi tradizionale; non si esplicita, non si spiega la Sapienza come immagine di Cristo che verrà, ma si identifica l'immagine della Sapienza con il volto di Cristo. Montfort collega la Sapienza a Cristo come sono collegati significante e significato; egli sfugge alla tentazione di considerare il concetto puro, cioè il significato; al contrario, valorizzando l'immagine della Sapienza, il significante, sottolinea la dimensione del segno nella solidarietà tra significante e significato, il legame tra il corpo e lo spirito. In questa immagine rivisitata, Montfort articola di nuovo il significante e il significato, il corpo e lo spirito, l'emotivo e il razionale: e lo fa dando rilievo al primo elemento di queste coppie, al loro aspetto dimenticato. Donna "dolce e seducente" (AES 5), la Sapienza, valorizza il linguaggio del corpo, come corpo di desiderio. Assumendo il linguaggio del corpo, la Sapienza apre l'orizzonte del desiderio.

---

Ordini. (...) Appartiene proprio a due mondi: vive un riformismo passato, in un ordine sociopolitico nuovo. Passa e attesta il passaggio dall'uno all'altro" (M. de Certeau, 1982, p. 278).

<sup>53</sup> "Là dove c'era una opposizione non solo tra il laico e il teologo-sacerdote, ma tra una scienza mistica e un sapere libresco, il contrasto tocca il lato sociale: progressivamente la povertà occupa il posto della mistica; essa si vede assegnare una funzione di contestazione in una società in cui la ricchezza e la cultura cessano di essere cristiane. Il faccia a faccia cambia. Non sono a confronto due tipi di conoscenza religiosa, o due categorie ecclesiali, ma due gruppi sociali: il colto diventa il ricco e il libertino, mentre l'ignorante si identifica con il povero e con il credente" (M. de Certeau, 1982, p. 326).

<sup>54</sup> Besnard, 1985, p. 353.

## I. L'UOMO DESIDERA DIO

### Il percorso verso la parola

#### ***I. Il desiderio di parlare bene***

L'AES inizia con una preghiera all'eterna Sapienza che appare ispirata alla preghiera di apertura dell'opera *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, di Saint-Jure (1634). Vi si ritrova la stessa confessione: l'audacia di osar parlare, mentre si è "tanto peccatori quanto ignoranti"; la stessa richiesta: di accettare l'opera, anche se è un balbettio infantile; e lo stesso pensiero per i lettori. Ma la preghiera di Montfort è più lunga del suo modello e l'aggiunta appare significativa. A proposito del "balbettio", Luigi Maria specifica: "Come un bambino non faccio che balbettare, ma proprio perché sono un bambino, balbettando voglio imparare a parlare bene per quando giungerò alla pienezza della tua età" (AES 1).

In questa duplice polarità tra il bambino e l'adulto e tra il balbettare e il parlare bene, si inserisce il desiderio di imparare. Il desiderio è, nella temporalità, il motore per una crescita e uno sviluppo; nasce da una carenza e aspira a un compimento. In questa dinamica, il desiderio non chiede una soddisfazione, ma spinge a una trasformazione; esso si apre su un infinito che non sarà mai raggiunto quaggiù, poiché si tratta della "pienezza dell'età" di Cristo<sup>55</sup>. È il primo paradosso di quest'opera: il suo senso ultimo e la sua perfezione verranno raggiunti quando l'opera sarà inutile. L'opera invita al superamento; essa esiste per questo.

Nel desiderio di imparare c'è più che un semplice e naturale desiderio di conoscere<sup>56</sup>. Il desiderio di parlare bene sarebbe solo una preoccupazione estetica per il bel discorso. Il mistico deve lottare contro il linguaggio<sup>57</sup> per dire quanto non è possibile dire. "Nessuno può dirlo bene" (...) "Io non posso tacere" (C 55, 15-26). "Bisogna che io non possa dire / ciò che gusto e sento?" (C 47,25). Nella necessità di parlare si manifesta il balbettio della mistica, di tutti i mistici. "È un non so che, da essi balbettato"<sup>58</sup>. Così il desiderio di imparare a parlare bene rivela la dimensione amorosa della scrittura. Scrivere è

---

<sup>55</sup> Cf Ef 4, 13; un testo molto citato da Montfort: AES 214, 227; SM67; VD 33, 119, 156, 164, 168.

<sup>56</sup> Al desiderio dello scrittore di imparare a parlare bene corrisponde nel lettore un "vivo e naturale desiderio di conoscere la verità" (SM2). Montfort chiede al lettore di differire la soddisfazione del desiderio di leggere, occupando prima il tempo nella preghiera (cf SM 2). Sul desiderio e sulla conoscenza: cf AES 4, 58, 92).

<sup>57</sup> Cf M. de Certeau, 1982, p. 158.

<sup>58</sup> Giovanni della Croce, Cantico Spirituale, strofa 7, citato da P. Humblet (1993, p. 11).

un modo dell'Eros<sup>59</sup>. Desiderare di saper parlare bene, è volere che le parole ben dette possano dimostrare al lettore che è desiderato<sup>60</sup>. Il desiderio è relazionale.

## 2. Dal bisogno al desiderio

Il desiderio di imparare a ben parlare viene sentito nel momento in cui nasce la parola, ma sta anche nella parola, che, nata dal desiderio, si stacca dal bisogno. Nell'emergenza della parola, il bisogno si trasforma in desiderio<sup>61</sup>. Lo si può costatare in questo passaggio della preghiera alla Sapienza: "Tu sei tanto bella e dolce. Tu mi hai preservato da tanti mali e colmato di tanti beni. (...) E come posso tacere? Non solo la giustizia e la riconoscenza, ma il mio interesse mi spingono a parlare di te anche se balbettando" (AES 1).

In un primo momento, Luigi Maria sottolinea la bellezza e la dolcezza della Sapienza e introduce così un tema importante: la *via pulchritudinis*, filo conduttore dell'opera<sup>62</sup>. Successivamente, e in forma parallela ("Tu sei tanto..."), rileva due altri elementi: "m'hai preservato da tanti mali e colmato di tanti beni". Il sentimento di protezione ("preservato da tanti mali") e di appagamento ("colmato di tanti beni") sono due bisogni fondamentali del bambino, che infondono la "fiducia di base"<sup>63</sup>, indispensabile per lo sviluppo. E il polo positivo della presenza dell'altro, della presenza rassicurante della madre<sup>64</sup>. Qui la parola spezza quanto ha di egocentrico e si apre all'alterità. La Sapienza garantisce la soddisfazione dei bisogni elementari, come una buona madre, e con il riconoscimento, diventa oggetto di desiderio (la sposa-fidanzata). La parola stacca il bisogno dal desiderio, riconoscendo il donatore; il bisogno reclama il dono e il desiderio si concentra sul donatore. La parola pone l'accento non tanto sulla protezione o sul dono sovrabbondante, quanto su Colei che protegge e che dona. Si ha qui un incontro, tra Montfort e la Sapienza, che sottolinea le premure di questa; è la Sapienza che ha l'iniziativa del desiderio che suscita.

Il tema dell'infanzia, introdotto dalla parola percepita come balbettio, è ripreso da Saint-Jure e permette di situare il desiderio nella dinamica di un processo di crescita e perciò in una pedagogia. Poiché il desiderio dipende dal corpo, questa pedagogia è in primo luogo lo sviluppo umano del bambino, inteso come fiducia di base. Ma è anche pedagogia spirituale, le cui tappe sono segnate dai tre termini: giustizia, interesse, riconoscenza; essi fanno trasparire

---

<sup>59</sup> Cf Barthes, 1981, p. 14.

<sup>60</sup> Cf Id., 1973, p. 13; de Certeau, 1982, p. 260.

<sup>61</sup> Cf Vasse, 1969, p. 19.

<sup>62</sup> Cf voce Beauté in Dictionnaire de spiritualité montfortaine, o.c, pp. 158-173.

<sup>63</sup> Cf Cammeron (1985, p. 96) e Maddy (1989, pp. 294-295) che citano i lavori di Erikson.

<sup>64</sup> Cf Imoda, 1993, pp. 132-134, 307.

la trilogia spirituale di cui ci si occuperà più tardi: timore servile (giustizia), amore interessato (interesse), amore puro (riconoscenza).

### *3. Il cammino del desiderio*

"Sembra che desiderare abbia la stessa origine di considerare. Il primitivo significato sarebbe stato: cessare di vedere, constatare l'assenza di... Da cui verrebbe: cercare, desiderare. Desiderare indica il movimento che scioglie dalla siderazione astrale e che trasforma la sua apertura in cammino di incontro"<sup>65</sup>.

Questa definizione del desiderio come ricerca e cammino è l'esperienza di Montfort con la Sapienza. È anche il luogo in cui AES trova l'origine e il fine: "Potrà sembrare che non vi è né senso né ordine in ciò che scrivo; lo ammetto. Ma ho un desiderio immenso di possederti, e come Salomone ti cerco da ogni parte, aggirandomi senza metodo. (...) Gradisci dunque, amabile Sovrana, i miei balbettii, quasi fossero elevati discorsi; accetta i tratti della mia penna come altrettanti passi alla ricerca di te. E dall'alto del tuo trono benedici e ispira abbondantemente quanto mi propongo di fare e dire di te, perché tutti coloro che l'udiranno ardano di un nuovo desiderio di amarti e possederti nel tempo e nell'eternità" (AES 2).

Al termine della preghiera, i balbettii si trasformano quasi in una ricerca e in un cammino. Il "cercare da ogni parte senza metodo" corrisponde al "balbettio" in un discorso. Alla coppia desiderio - possesso corrisponde la coppia cercare - trovare, con l'equivalenza tra desiderare - cercare e possedere - trovare. Il desiderio trova la morte nella soddisfazione, come la ricerca quando raggiunge l'oggetto desiderato.

Ma quando avverrà la soddisfazione del desiderio? "Nel tempo e nell'eternità", quando la Sapienza avrà posto la dimora nell'uomo posseduto da desiderio (cf AES 51), quando quest'uomo sarà posseduto dalla Sapienza (cf AES 225).

"Lasciami sempre nella pena / di cercarti senza trovarti" (C 124, 4). Dietro la ricerca infinita della Sapienza, con accenti cari a sant'Agostino, il desiderio si fa ricerca<sup>66</sup> e tende all'azione; è un tendere verso, come testimonia la breve preghiera: "Che tendiamo sempre verso te solo, con tutto l'ardore dei nostri desideri" (SAR 39).

Il verbo desiderare può dunque considerarsi come un verbo modale. In numerosi testi l'accento è posto più sul desiderio che sugli oggetti dello stesso; non che essi siano senza importanza, ma viene sottolineato l'atteggiamento di fondo dell'uomo invaso dal desiderio. Si notino gli aggettivi che accompagnano il desiderio: grande (L 5, 9; SAR 144; AES 47), ardente (L 16; AES 3, 101; RS 304;

---

<sup>65</sup> Vasse, 1988, p. 7.

<sup>66</sup> Cf C 125 e 126. Il desiderio è spesso associato alla ricerca o al movimento: cf VD 50; LAC 45; AES 9, 10, 30, 47, 63, 66, 69, 73, 170, 181, 183, 220; C4 / 8, 16; 5 / 40; 19/11; 58/ 10; 103; 162/7.

DPM 12), continuo (L 11; AES 64, 65; SM 2; cf AES 170, 186), infinito (AES 63, 170; cf C 42 / 27), incessante (L 5, 9, 16), ardito (C8 / 35), immenso (VD 139). Spesso il verbo desiderare è seguito dall'avverbio ardentemente (L 26; AES 132; C 63 / 4; 127 / 76; 129 / 6; 132 / 5). Altre volte si parla di ardore del desiderio (AES 27, 30; SAR 39), o del suo colmo (AES 67, 171), o del desiderare mille volte (C 5 / 40; 112 / 1 ), o in mille modi (AES 47).

Nel cammino del desiderio possiamo distinguere tre tappe: l'origine del desiderio, il desiderio stesso, e la sua soddisfazione. In AES 2 troviamo i tratti che infiammano il desiderio, il desiderio di amare e la sua soddisfazione nel possedere la Sapienza. In AES 10 viene descritta la progressiva beatitudine di chi "ascolta", di chi "desidera e cerca" e infine di chi "custodisce e gusta" la dolcezza infinita della Sapienza (cf anche AES 69). In VD 50 si passa dal "conoscere", al "cercare e desiderare", fino al "trovare". In LAC 45, a proposito della "scienza gustosa", si ha la progressione tra il desiderare, il cercare e infine il gustare.

"O divina Sapienza, / ti amo ardentemente! / Tu sei la mia amata / ed io sono il tuo amante! / Te sola quaggiù / io cerco ed amo; / tu hai tante attrattive / che sono come fuori di me" (C 126 / 1).

Le attrattive di cui Montfort si serve per infiammare di desiderio i suoi lettori sono la Bibbia, e in particolare i Libri sapienziali. Il desiderio non ha le sue radici nella mancanza, ma nell'ascolto della Sapienza (AES 10) ; esso non è prodotto dall'interno, ma provocato dall'esterno, grazie alle premure della Sapienza. La parola della Scrittura è il detto provocatorio: ha potere di condurre fuori di sé, cioè di mettere in cammino. Le premure sono gli stimoli: per desiderare bisogna essere colpiti. Per suscitare desiderio del santo Rosario, Montfort ricorre al potere della commozione: "Oggi occorrono cose che colpiscono, che commuovono, che producono nell'anima impressioni profonde. Che cosa c'è al mondo di più commovente della storia meravigliosa del Redentore, che si svolge davanti ai nostri occhi in quindici quadri che ci richiamano le grandi scene della vita, della morte e della gloria del Salvatore del mondo? Quali preghiere sono più belle e più sublimi del Padre nostro e dell'Ave Maria? Lì sono racchiusi tutti i nostri desideri, tutti i nostri bisogni" (SAR 75).

Introducendo il tema dell'emozione, è possibile situare meglio quanto è sotteso in questi testi<sup>67</sup>. Anzitutto va considerato il rapporto tra emozione e percezione. La percezione tocca e colpisce: sono i dardi infiammati, le parole ascoltate, ecc. (cf AES 2, 10). E un oggetto, o una persona, o una situazione che mi tocca; è la meditazione dei misteri del Rosario, o sono le premure della Sapienza... che posso immaginare, o che qualcuno mi presenta. L'emozione, distinta dalla percezione, suppone una certa conoscenza dell'oggetto: bisogna

---

<sup>67</sup> Cf l'analisi fenomenologica di Arnold, 1960, pp. 170-182.

conoscere per desiderare e amare (cf VD 50; AES 8). In questo piano l'autore vuole "spiegare semplicemente che cos'è la Sapienza prima dell'incarnazione, nell'incarnazione, e dopo l'incarnazione" (AES 7). Non per una conoscenza indifferente, ma che tocchi la persona. Quanto è conosciuto deve essere giudicato come piacevole o spiacevole, desiderabile o indesiderabile. Per questo Montfort parla di "scienza gustosa e sentita nell'esperienza" (LAC 45), che coinvolge la persona. Il carattere sperimentale della Sapienza deriva però sia dal vissuto (Erlebnis), che dal processo di riflessione (Erfahrung).

Il cammino del desiderio si apre con la ricerca dell'oggetto desiderato; una ricerca che comprende: un elemento cognitivo, cioè - in questo caso - il sapere che la Sapienza è Cristo; un elemento affettivo, di sentimento ed emozione, che è la conoscenza di quanto la Sapienza ha fatto; e un elemento donativo, di azione e di comportamento, legato all'affettivo: è la ricerca della Sapienza<sup>68</sup>. Nella prospettiva spirituale, la ricerca dell'oggetto desiderato mostra che il soggetto desiderante è passivo e attivo al tempo stesso; passivo perché non è all'origine del desiderio (viene infatti toccato dalla Sapienza), e attivo perché decide con libertà di cercare la Sapienza: la ricerca diventa risposta alla chiamata.

### **Il desiderio e la paura**

In AES 5-6, dopo la lunga citazione di Sap 6, 1-27, Montfort fa due annotazioni con le quali introduce il binomio felicità - infelicità: "Quanto è dolce, piana e suadente l'eterna Sapienza e al contempo quanto è radiosa, eccellente e sublime! Chiama gli uomini per insegnar loro come essere felici; li cerca, sorride loro, li colma di tanti benefici; li previene in mille modi; giunge perfino a sedersi sulla soglia della loro casa per aspettarli e dar loro prova di amicizia. È possibile avere un cuore e rifiutarlo a questa dolce conquistatrice? Quale invece l'infelicità dei grandi e dei ricchi, se non amano la Sapienza!"

La coppia felicità - infelicità corrisponde a quella di benefici - mali riferita in AES 1 : la Sapienza colma di benefici e preserva dai mali. La coppia felicità - infelicità ha come scopo di ispirare il desiderio della Sapienza con l'attrattiva della felicità, e inculcare l'orrore del male con la paura. Si può amare solo ciò che piace; si può odiare solo ciò che dispiace. E il centro dell'esperienza umana più profonda, sia nel campo dell'elementare e del primitivo, come in quello dell'universale.

La pedagogia che utilizza il desiderio e la paura, la felicità e l'infelicità, si richiama al dinamismo proprio delle emozioni, definite come "la tendenza sentita verso qualcosa considerato come buono o benefico (attrazione), o al

---

<sup>68</sup> Cf Rulla, 1971, p. 39. Sui tre elementi cf Mc Guire, 1969, pp. 155-157; Rokeach, 1968, pp. 112-114.

contrario la repulsione di fronte a qualcosa considerato cattivo o dannoso<sup>69</sup>. Luigi Maria di Montfort, nella predicazione come nei testi dei Cantici, sa suscitare attrattive per il bene e il paradiso (cf C 116, 117, 152), e sa provocare avversione per il male e l'inferno (cf C 118, 119, 120)<sup>70</sup>.

Nel campo delle emozioni, il desiderio sta alla paura come l'attrazione all'avversione. Non è raro vedere questi due tipi di emozioni classificati con categorie di concupiscibile e di irascibile; il primo riguarda il desiderio e il secondo la paura<sup>71</sup>. Sembra impossibile desiderare il male, in quanto male, o fuggire il bene per avvicinarsi al male. Tale perversione del desiderio sarebbe uno scandalo. Si può solo cercare il bene: "E possibile avere un cuore e rifiutarlo a questa dolce conquistatrice?" (AES 5). Ma c'è chi si allontana dal bene e prende la via dell'infelicità: è il rovesciamento del desiderio in fuga, dell'amore in odio. Montfort osserva che può accadere di "ingannarsi nella scelta della Sapienza" (AES 73) e scegliere l'infelicità invece della felicità: "Quanto siamo duri e ingrati se non ci commuovono gli ardenti desideri, le amoroze richieste e le testimonianze di amicizia di quest'amabile Sapienza! Quanto siamo crudeli e quale sarà il nostro castigo già sulla terra, se invece d'ascoltarla chiudiamo l'orecchio, invece di cercarla, la fuggiamo; invece di onorarla e amarla, la disprezziamo e l'offendiamo! (...) Ma quale sarà la loro disgrazia nell'inferno! Leggete ciò che lo Spirito Santo ha detto circa le disgrazie, i lamenti, i rimorsi, la disperazione degli insensati dell'inferno! Troppo tardi riconoscono la stoltezza e l'infelicità per aver disprezzato la Sapienza di Dio. Essi cominciano a parlare saggiamente, ma nell'inferno" (AES 72).

Come si vede, l'autore costruisce una serie di opposizioni a livello delle passioni del concupiscibile: ascoltare e chiudere l'orecchio, cercare e fuggire, onorare e disprezzare, amare e offendere, ricompensa e castigo, gioia e tristezza, felicità e infelicità. E il testo conclude con la coppia saggezza - follia, introducendo le passioni dell'irascibile sotto forma dell'enumerazione: lamenti, rimpianti, disperazione. In queste passioni dell'irascibile mancano la speranza, il timore e l'audacia. Perché questa dimenticanza se non per suscitare nel lettore? Non è forse la speranza che Montfort vuol far nascere parlandoci sempre del desiderio? Non è il timore dell'infelicità che desidera mettere in noi, per avere l'audacia di affrontare il male e di ricercare il bene con ardore? La disperazione occupa un posto particolare nei cantici sull'inferno o sulla morte (cf C 120). La disperazione di quando tutto è finito, quando non c'è più nulla da sperare, da desiderare. La disperazione dice la fine del desiderio: "La disperazione e la

---

<sup>69</sup> "The felt tendency toward anything intuitively appraised as good (beneficial) or away from anything intuitively appraised as bad (harmful)." (Arnold, 1960. p. 182).

<sup>70</sup> Nella retorica relativa al desiderio del paradiso e alla paura dell'inferno, sembra proprio che si faccia appello a un "giudizio intuitivo" (sense judgement) in cui predomina l'emozione (cf Arnold, 1960).

<sup>71</sup> Cf Bernard, 1986, p. 184; Malaval, 1993, p. 101; Arnold, 1960, p. 196.

rabbia / e lo stridore di denti / sono il mio solo linguaggio / in mezzo ai miei tormenti. (...) / Rabbia, disperazione, bestemmia, / poiché bisogna sempre soffrire, / poiché bisogna comunque restare / senza mai poter morire!" (C 118/ 15-20).

## Il desiderio e la Sapienza

### 1. Il gusto: dal bisogno al desiderio

Collocandosi in una lunga tradizione<sup>72</sup>, Montfort definisce la sapienza con l'etimologia latina: "Stando al significato della parola, sapienza vuol dire in genere scienza saporosa, cioè gusto di Dio e della sua verità" (AES 13; cf LAC 45; C 141 / 11).

Il gusto fa passare dal bisogno al desiderio e "fa risuonare il desiderio"<sup>73</sup>. Gustare o assaporare implica un superamento del bisogno verso un di più, non legato a necessità alimentari, ma dell'ordine della gratuità, dell'abbondanza e del piacere. Gustare significa mangiare con piacere; la differenza non è quantitativa, ma qualitativa. Il gusto (desiderio) sta all'alimentazione (bisogno) come il gioco al lavoro: "Stavo con Dio e disponevo ogni cosa con una precisione così perfetta e al tempo stesso con varietà così piacevole che mi pareva di giocare per divertire me e il Padre" (AES 32).

La varietà, l'abbondanza e il carattere piacevole fanno parte del desiderio, non del bisogno. Montfort chiarisce questo rapporto del gusto con il desiderio: "Se si sapesse quale piacere gusti l'anima nel conoscere la bellezza della Sapienza, nel nutrirsi da questa mammella del Padre<sup>74</sup>, si esclamerebbe con la sposa del

---

<sup>72</sup> La tradizione risale a sant'Agostino (De Trinitate, VII, 1, 156-157, CCL 50, p. 249, o PL 42, 936) ed è caratteristica della teologia mistica e "affettiva" del XII sec: cf san Bernardo (Super Cam. 1, 3; 85, 8, PL 183, 816, 1191); Ghigo il Certosino, 1980, pp. 92, 184; Gueric d'Igny, 1970, p. 284; Guillaume de Saint-Thierry, 1962, pp. 236, 250; 1982, pp. 144, 152; 1985, pp. 342, 374); Ugo di San Vittore, 1969, p. 118. Nel XVII sec. la definizione di sapienza come "sapida scientia" è comune: cf Champion, 1694, p. 37; Lallemant, 1694, pp. 208, 239, 263, 278, con accenno a Isidoro di Siviglia (Etymologies): 1694, pp. 219, 221; sapienza come "conoscenza sperimentale": pp. 204, 231, 247; Saint-Jure, 1652, pp. 331, 414-431, con riferimento a san Bernardo, Serm. in Cam. 85; Malaval, 1993, pp. 182, 183, 249, 276; L. van Hecke, nello studio su san Bernardo, 1990, pp. 79-89, dove propone e commenta altri testi sulla sapienza come "sapida scientia" in rapporto con la conoscenza della contemplazione.

<sup>73</sup> Vasse, 1991, p. 194.

<sup>74</sup> L'espressione era corrente nel XVII sec, e Montfort la usa spesso: Gesù come mammella del Padre (SAR 144, ACM3), le mammelle della Santa Vergine (VD 85, 199, 208; C47 / 28, 77 / 14, 127 / 46, 151 / 10), la mammella della Provvidenza, che provvede ai bisogni (C28 / 19), o del Sacro Cuore (C42 / 7). L'immagine evoca lo stato di dipendenza dell'infanzia (cf PI 11; C45 / 13, 77 / 14), il piacere della grazia (AES 10, SAR 144, VD 208, C42 / 7, 151 / 10), o la Provvidenza che protegge e risponde ai bisogni (ACM 3, C2S I 19). È per il ricordo delle mammelle della madre che Gesù non può rifiutarle nulla (VD 85, PI6, C 47 / 28, 127 / 46). C'è poi il caso della mammella d'una vergine a cui è attaccata la Sapienza (C 12 / 2), forse allusione al Cantico dei Cantici. In queste immagini c'è qualcosa di più della "posizione orale" e del desiderio cui accenna Vergote (1978, pp. 170-172); per questo autore "il seno materno (...) è il primo oggetto di piacere nella pace", è la matrice dei desideri, dal sogno fino al desiderio mistico. Anche se l'autore annota che "la posizione orale del desiderio comporta possibilità e pericoli" (p. 171), non si evita il rischio di considerare il funzionamento umano solo secondo schemi propri del



Cantico: il latte del tuo petto è più dolce d'un vino delizioso e di tutte le dolcezze delle creature; questo soprattutto quando rivolge alle anime che la contemplano le parole: gustate e vedete, mangiate, amici, e bevete, inebriatevi delle mie dolcezze eterne, poiché la mia compagnia non dà amarezza, né dolore la mia convivenza, ma contentezza e gioia" (AES 10).

Il desiderio è verso l'abbondanza e il piacere dell'ebbrezza: l'ebbrezza della festa, del banchetto, della convivialità, che è al di là del mangiare e del bere, intesi come stretto bisogno. È l'eccesso tipico del desiderio<sup>75</sup>.

## *2. I tre livelli del desiderio*

Analizzando il testo di AES 10, il desiderio-gusto è espresso a tre livelli: vi è un riferimento al nutrimento (latte e vino, mangiare, bere, succhiare, inebriarsi), poi emergono i rapporti interpersonali (la conversazione, la compagnia) e infine appare un livello più intellettuale (vedere, sapere, conoscere, gustare la bellezza). Sono tre livelli che si possono mettere in relazione con la dimensione della vita psichica<sup>76</sup>.

Il primo livello ha un carattere psico-fisiologico. Sono i bisogni elementari dell'organismo, che hanno origine da una carenza e invitano a consumare, distruggendo l'oggetto che assicura loro la soddisfazione. Il secondo livello ha una dimensione psico-sociale e riguarda il bisogno di una vita di relazione con altre persone; esso è diverso dal precedente e comprende la categoria del piacere, portando a sentimenti diversi, come l'amore (amare ed essere amati), l'odio, il senso di inferiorità, ecc. Il terzo livello ha una dimensione spirituale e razionale. È il campo dell'intelligenza e dei concetti, ma anche della morale e della vita spirituale. È la dimensione trascendente della ricerca di senso e della libertà. Il desiderio di Dio appartiene a questo livello. La differenza fra i tre livelli è qualitativa; essi non possono essere confusi tra loro, né ridotti l'uno all'altro senza compromettere l'unità esistenziale della persona.

Non è raro veder espresso il desiderio di Dio con categorie da primo livello: "Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia" (Sai 62). È una specie di metonimia: il desiderio superiore è espresso con il desiderio inferiore. Il desiderio della sete, il più elementare, ha la capacità di esprimere la

---

"poppante" (benché certe patologie gli siano vicine). Così il simbolismo del seno materno è visto più come regressivo e dominato dall'inconscio, che come progressivo (cf Rulla, 1986, pp. 100-104, dove sono pure discusse le posizioni di Ricoeur alle pp. 218-225). In sintesi, le "mammelle" indicano il piacere e il desiderio della madre che vuole dare tutto al figlio; non si tratta dunque della ricerca di una compensazione, dovuta a una mancanza, ma piuttosto di una risposta all'amore dell'altro, della madre, dove l'accento è posto sulla presenza offerta per l'appagamento, segno efficace dell'amore.

<sup>75</sup> Cf Vasse, 1983, p. 147. L'eccesso e l'ebbrezza sono ben presenti negli scritti di Luigi Maria e indicano la veemenza dell'amore. "Eccesso": cf AES 45, 64, 108, 155, 166; SA/? 67, 73; C 27 / 2, 40 / 12, 41 / 1 e 9, 42 / 14, 128 / 6, 132 / 2, 137 / 8, 158 / 5 e 13. "Ebbrezza": cf AES 10, 62; C40/22, 112/5, 129/4e7, 158/9.

<sup>76</sup> 76 Cf Rulla, 1971, pp. 29-30; 1986, p. 127; Kiely, 1987, pp. 207-208; J. Nuttin, *Psychoanalysis and personality*, New York 1962.

totalità dei desideri: l'elementare che esprime l'universale. Troviamo esempi in Luigi Maria: "Mille volte il mio cuore ti desidera (...) / Essere senza te è un martirio: / vieni dunque, o mio caro Sposo (...) / Io ti desidero, o pane di vita, (...) / ne voglio mangiare, ne muoio di voglia, / ho molta fame, dammi del pane" (C 112 / 1-4).

Vi è qui un parallelo tra una mancanza di pane e l'assenza di Gesù. "L'oggetto che nutre è, per sé, indissociabile dalla presenza che parla; è più segno della presenza che fonte di appagamento"<sup>77</sup>. L'Eucaristia è il paradossale bisogno che non distrugge l'Oggetto assimilato, ma lo rende presente nel più intimo, in un rapporto di interiorità. L'oggetto non è consumato: al contrario, è lui che consuma: "La mia anima / è tutta di fuoco; / ho il Salvatore / nel mio cuore" (C 112 / 12).

In questo bisogno appare l'ombra della morte, poiché la mancanza di nutrimento espone alla morte (cf C 112 / 1, 4 e 8). Il bisogno, come necessità, è la ferita originaria, sempre aperta, che ricorda al vivente che non può bastare a se stesso<sup>78</sup>. Il bisogno asseta e dispone all'alterità; ma nella soddisfazione del bisogno, una volta dissetati, l'altro non viene distrutto, se non si confonde chi dà con quanto viene dato, o chi nutre con il nutrimento.

### 3. *Desiderio e scienza*

#### a. *Due tipi di scienza*

"Potrà sembrare che non vi sia né senso né ordine in ciò che scrivo, lo ammetto. Ma ho un desiderio immenso di possederti, e come Salomone ti cerco da ogni parte, aggirandomi senza metodo" (AES 2).

È una confessione che suona come falsa modestia, poiché in AES il metodo non manca. In realtà, dietro la confessione, si nasconde la rivendicazione di un metodo e il diritto di scrivere seguendo l'esempio di Salomone. Al metodo oppone il senza metodo. Sono così confrontate due scritture e due scienze<sup>79</sup>. Da un lato viene posta la Sapienza, sull'esempio di Salomone, e dall'altro la scienza, la mente, l'ordine, il metodo. O meglio, sono a confronto due tipi di scienza: una che è "comune, arida e superficiale", e l'altra "straordinaria, santa e profonda" (AES 58). "A tale infinita sorgente di luce i più grandi dottori della Chiesa - fra gli altri san Tommaso d'Aquino, come afferma egli stesso - hanno

---

<sup>77</sup> Vasse, 1969, p. 19; cf anche p. 22.

<sup>78</sup> La non autosufficienza si esprime nella ricerca dell'Altro: "Signore, busso alla tua porta / ho bisogno / muoio di povertà" (C 112 / 9).

<sup>79</sup> Montfort rifiuta le "belle e magnifiche parole degli oratori" che ingannano (AES 12). Egli parla e scrive secondo "l'abbondanza" comunicata dalla Sapienza (*ex abundantia cordis*) e secondo quanto la Sapienza ha fatto sentire (*ex sententia*); cf AES 97, RM 60). Solo la Sapienza comunica la scienza del dire bene (cf AES 95), le parole che partono dal cuore e arrivano al cuore (cf AES 96).

attinto le mirabili conoscenze che li hanno resi autorevoli. Notate che la luce e le nozioni date dalla Sapienza non sono cognizioni aride, sterili e senza devozione. Esse invece sono luminose, persuasive, efficaci e sante; rischiarando la mente, commuovono e appagano il cuore" (AES 94).

Sant'Agostino opera la distinzione tra sapienza e scienza affermando che la prima contempla le realtà eterne e la seconda quelle temporali<sup>80</sup>. La distinzione si fa più polemica nel corso del XVII sec, nella contrapposizione tra mistica e scolastica, viste come due tipi opposti di sapere. La prima è sperimentale, affettiva e pratica, la seconda è giudicata arida<sup>81</sup>.

Vi sono però anche autori che uniscono la teologia scolastica e la mistica: "Bisogna che la teologia non sia puramente speculativa, ma speculativa e pratica, (...) che sia affettiva per rendere migliori, così che per suo mezzo Dio sia conosciuto dalla mente e dalla volontà; dalla mente, atta a conoscere, dalla volontà che gusta e assapora Dio amandolo per conoscerlo a modo suo; poiché gustare e assaporare significa sia conoscerla che guardarla. (...) Infatti c'è chi s'accontenta solo di vedere e considerare gli attributi di Dio, soddisfatto di poterne parlare e discorrere, senza accendersi per nessun sentimento d'affetto verso di Lui. Altri, invece, chiedono solo di amarlo senza preoccuparsi di sapere nei minimi particolari le nobiltà e perfezioni. Così gli uni vedono senza gustare e gli altri gustano senza vedere, e tutti e due mancano di qualcosa. (...) Ma ve ne sono altri che uniscono felicemente le due cose, per mezzo d'una teologia mistica e affettiva, che dà loro una duplice conoscenza di Dio, con l'illuminazione della mente e il gusto della volontà"<sup>82</sup>.

Montfort non elabora una teologia, da confrontare con altre scienze, ma una Sapienza rapportata alle scienze in modo diverso. Questo metodo comprende il commento della scienza in modo speculativo, con lo sforzo e il lavoro intellettuale dell'uomo, in un movimento ascendente, ma comprende anche "l'unzione", cioè il saper gustare le luci e le grazie dispensate dallo Spirito Santo, in un movimento discendente. Il rapporto poi tra le diverse scienze non è orizzontale, poiché ci sarebbe concorrenza, ma verticale, in una gerarchia che dipende dalla natura dell'oggetto considerato.

### *b. L'unica scienza, l'unico desiderio*

Montfort oppone dunque tra loro due scienze: quella della Sapienza, la "sapida scienza", e quella del mondo, la sapienza naturale dei filosofi, le cui sottigliezze

---

<sup>80</sup> Cf *De Trinitate*, XII, 14, 22.

<sup>81</sup> Cf Bergamo, 1992, pp. 91-93, 99. "Non è nozione, ma gusto, non pensiero ma esperienza, non termine significativo ma sentimento appagante, luce vivificante e conoscenza effettiva e affettiva, non arida e scolastica" (Malaval, 1992, p. 178).

<sup>82</sup> Bail, 1651, Prefazione.

possono ingannare (cf AES 12, 84-85). L'opposizione non è per condannare la filosofia o le scienze, ma per indicarne il limite: "E vero che la filosofia della Scuola, se studiata in modo cristiano, apre lo spirito e lo rende capace di scienze superiori; tuttavia essa non darà mai la pretesa sapienza naturale tanto vantata nell'antichità" (AES 85).

Tra le scienze c'è differenza d'ordine ed esse sono relative; la Sapienza ha carattere assoluto. La teologia affettiva è "quella eminente scienza di Gesù che è la più nobile, la più dolce, la più utile e la più necessaria fra le scienze e le conoscenze del cielo e della terra" (AES 8). Questo carattere di assoluto e di totalità conferisce alla Sapienza il privilegio dell'unicità: "Gesù Cristo, Sapienza eterna, è tutto ciò che tu puoi e devi desiderare. Lo devi desiderare e cercare perché è l'unica perla preziosa per acquistare la quale non devi esitare a vendere tutto ciò che hai" (AES 9; cf anche 73-74).

Il carattere unico della "sapida scienza", e del desiderio della Sapienza che l'accompagna, viene dal fatto che si trova alla sommità di tutte le scienze e di ogni sapere, e ciò a causa della natura stessa del suo oggetto, Gesù Cristo: "Fra le scienze è innanzitutto la più nobile perché ha per oggetto quanto vi è di più nobile e sublime, la Sapienza increata ed incarnata" (ibid, cf pure 12). In questo senso la relazione così introdotta tra sapienza, come scienza, e le altre scienze è verticale: è un più in rapporto a un meno.

Per chiarire meglio, può risultare illuminante quanto scrive il padre Bourgoing nella Prefazione alle Oeuvres Complètes di Pierre de Bérulle: "Come introduzione a questa grande opera, grande non per il numero dei volumi, ma per l'abbondanza di lumi e di verità, sono da notare tre tipi di teologia: positiva, scolastica e mistica. La positiva ha per oggetto l'interpretazione delle Scritture, che deve essere fatta con lo stesso Spirito che le ha dettate. (...) La scolastica illumina le verità di fede con metodo, inserendovi ragionamenti umani. La mistica applica queste verità e se ne serve per elevare l'anima a Dio. (...) Bisogna notare che questa specie di teologia prende più dalla Sapienza che dalla scienza, trattando cose alte e divine, altamente e divinamente, e con i più profondi principi di fede, senza basarsi sulla scienza umana, né su ragionamenti di filosofia; ma innalzandosi come aquila, che con il volo si avvicina al cielo, con la sua vista sottile contempla le verità eterne nello splendore e nella luce del loro sole, che è Gesù Cristo nostro Signore. È la vera scienza dei santi, la scienza della salvezza e una emanazione della Sapienza e della Scienza divina, di cui Gesù possiede i tesori, di cui è il solo ed unico Maestro"<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> "Bérulle, 1664, pp. VI-VIII. Sulla "Scienza della Salvezza", necessaria ai superiori, Bérulle scrive: "Quest'arte è una scienza non di memoria, ma di mente; non di studio, ma di preghiera; non di discorsi, ma di pratica; non di discussione, ma di umiltà; non di speculazione, ma d'amore, e d'amore di Gesù. (...) Scienza che fa parte della scienza dei santi, come dice la Scrittura: scienza spirituale emanata dal Padre delle menti, (...) scienza che conviene ai santi, fa i santi e guida i santi nelle vie eterne. (...) Tutti dobbiamo amare questa scienza veramente

In prospettiva teologica, il rapporto più - meno diventa Creatore — creatura; in termini berulliani: Tutto — niente. Così Montfort: "Conoscere Gesù Cristo, la Sapienza incarnata, è sapere abbastanza. Sapere tutto e non conoscere Lui, è non sapere nulla" (AES 11)<sup>84</sup>. Il passaggio dal tutto al niente dice il nulla della creatura di fronte al suo Creatore: "O Signore onnipotente, / davanti a cui tutto è nulla..." (C 24 I 33). Di fronte alla "sapida scienza" della Sapienza, ogni sapere umano è vano.

### *c. Desiderio emozionale e desiderio razionale*

Il desiderio emozionale può essere collegato ai livelli psico-fisiologico e psico-sociale, mentre il desiderio razionale è messo in relazione con la sfera spirituale. Il desiderio emozionale è caratterizzato da un giudizio intuitivo (o *sense judgment*); quello razionale da giudizio riflessivo.

Si parla di giudizio intuitivo quando un oggetto è valutato come desiderabile (o indesiderabile) qui ed ora, e tale oggetto è visto come capace di soddisfare (o non soddisfare) un bisogno. Se l'oggetto è ritenuto desiderabile, quindi buono, nasce un movimento verso quell'oggetto; è il desiderio come tendenza verso...

Il desiderio può derivare però anche da giudizio riflessivo, cioè da valutazione intellettuale che trascende l'essere influenzati, qui e ora, da diversi stimoli. Esso appartiene al livello della conoscenza concettuale; è un atto deliberato e implica una volontà libera che può prendere le distanze dal livello strettamente emotivo, cioè del piacevole - non piacevole.

La distinzione tra giudizio intuitivo e riflessivo e tra desiderio emozionale e razionale, può aiutare a capir meglio la distinzione tra la "sapida scienza", o conoscenza amorosa, o teologia affettiva della Sapienza e la "scienza arida e speculativa". Se si identifica la teologia affettiva con il desiderio emozionale (giudizio intuitivo), si cade nel sentimentalismo devoto. La "scienza arida e speculativa" è di fatto un giudizio intellettuale che elimina ogni elemento emotivo o affettivo. Invece la scienza della Sapienza è un giudizio riflessivo e intellettuale, che segue l'emozione prodotta dal giudizio intuitivo e provoca una seconda emozione, da cui un desiderio razionale; così la persona è toccata o colpita (dalla grazia, dall'unzione dello Spirito). I due desideri, emozionale e razionale, e le due emozioni corrispondenti possono contrapporsi; Montfort ne dà un buon esempio nel testo che segue: "Potete nondimeno, anzi dovete chiedere la sapienza della croce: quella scienza gustosa ed esperienziale della verità che consente di vedere alla luce della fede anche i misteri più nascosti, come quello della croce. (...) Avete bisogno di quell'animo generoso che fa

---

spirituale, questa scienza che ha Gesù come fine, come oggetto e come origine; questa scienza che si impara da Gesù" (ibid., pp. 625-626).

<sup>84</sup> Ripreso da Saint-Jure (*De la connaissance...*, 1. I, c. 3), ispirato a sant'Agostino (*Confessioni*, libro V, c. 4).

portare con coraggio anche le croci più pesanti; di quello spirito buono e dolce che permette al vertice dell'anima di gustare le stesse amarezze più ripugnanti. (...) Domandate allora la Sapienza. (...) In tal modo vi apparirà chiaro dall'esperienza come può succedere di desiderare, cercare e gustare la croce" (LAC 45).

Il desiderio razionale, il gusto della croce, è opposto al non-desiderio emozionale, il disgusto della croce. La "scienza gustosa" è perciò a livello di desiderio razionale e spirituale.

#### *d. La struttura dell'anima*

La distinzione tra il desiderio emozionale e quello razionale suppone una visione particolare della struttura dell'anima, una "anatomia dell'anima"<sup>85</sup>. Il desiderio emozionale non porta all'amore della croce, perché l'amore sensibile della croce è "impossibile alla natura" (LAC 50). Luigi Maria allora distingue tre parti dell'anima corrispondenti a tre tipi di amore: "L'amore sensibile, l'amore razionale, l'amore fedele e supremo; chiamati anche: l'amore della parte inferiore, la carne; l'amore della parte superiore, la ragione; l'amore della parte suprema o vertice dell'anima, l'intelligenza rischiarata dalla fede" (LAC 50)<sup>86</sup>.

L'amore della croce non può sorgere dalla "volontà della carne" (LAC 51) ; esso è amore razionale, che ha sede nella parte superiore dell'anima, che è la ragione. L'amore spirituale è una sorta di emozione che deriva dalla conoscenza: "È un amore tutto spirituale che nasce dalla felicità consapevole di soffrire per Dio e che quindi l'anima può cogliere, e di fatto percepisce, ricevendone interiormente gioia e forza" (LAC 52).

Montfort aggiunge che il desiderio razionale può anche mancare; allora l'amore proviene dal vertice, o dalla "punta" dell'anima: "Anche se buono, anzi ottimo, questo amore razionale e avvertito, non è sempre necessario per soffrire con gioia e secondo Dio. Ed ecco perché esiste un terzo modo di amare la croce: quello della sommità e della punta dell'anima - come dicono i maestri di vita spirituale - o dell'intelligenza, come dicono i filosofi. Esso fa sì che, pur senza sperimentare una gioia sensibile, o avvertire un piacere razionale nell'anima, si] ami e si gusti la propria croce con uno sguardo di fede pura - benché spesso tutto sia in lotta o in stato di allarme nella parte inferiore, che geme, si lamenta, piange e cerca conforto, sino a ripetere con Gesù Cristo: Padre, non sia fatta la mia, ma la tua volontà; o con la Vergine santa: eccomi, sono la serva del Signore; avvenga di me quello che hai detto. Bisogna amare e accogliere la

---

<sup>85</sup> È il titolo di un'opera postuma di M. Bergamo (1994); cf la prima parte; *Struttura dell'anima*.

<sup>86</sup> La tripartizione dell'anima è di derivazione renano-fiamminga: parte bassa, facoltà sensitive; parte mediana, facoltà razionali; parte suprema, essenza dell'anima. Il modello aristotelico-tomista è diverso: parte inferiore, facoltà sensitive; parte superiore, facoltà razionali. Cf Bergamo, 1994, p. 55.

croce con uno di questi due amori della parte superiore dell'anima" (LAC 52-53).

Viene così sottolineata la non-corrispondenza tra l'amore sensibile della parte inferiore dell'anima, e l'amore (e il desiderio) razionale e spirituale della parte superiore. La parte inferiore viene colpita sensibilmente (ecco termini come: guerra, allarmi, gemere, lamentarsi, piangere...); mentre quella superiore trascende lo stato emozionale e può condurre a "soffrire per Dio". C'è dunque tensione tra parte inferiore e superiore, dovuta alla natura umana, segnata dal peccato (cf LAC47), o semplicemente alla natura in quanto tale: "Il Signore non vi chiede di amare la croce con il vostro volere di carne. Questo, infatti, è tutto incline al male e corrotto dal peccato, e quanto ne scaturisce è viziato, sì che, lasciato a se stesso, non può sottomettersi a Dio e alla legge sua che crocifigge. Rifacendosi a questo volere di carne, Gesù nel giardino degli ulivi esclamava: Padre, non sia fatta la mia, ma la tua volontà. Ora, se la parte sensibile della stessa umanità di Cristo, pur santa, non poté amare di continuo la croce, quanto più la respingerà la nostra sensibilità viziata" (LAC 51).

In alcuni casi di esperienza mistica può accadere che una gioia situata a livello superiore si rifletta su quello inferiore, senza cadere nel masochismo. Montfort ne fa allusione: "Possiamo sì talvolta - sull'esempio di molti santi - assaporare la gioia anche sensibile della croce, ma tale gioia non deriva dai sensi, benché si avverta nella sensibilità; proviene invece dalla parte superiore dell'anima, tanto ricolma della divina grazia dello Spirito Santo, da farla traboccare nella parte inferiore. Nel qual caso, anche la persona più crocifissa può esclamare: il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente" (ibid.).

La sofferenza porta con sé la tendenza a reagire con il lamento. Anche le forme di lamento corrispondono ai diversi livelli dell'anima e Luigi Maria lo annota: "Distinguate tre tipi di lamento di fronte alla sofferenza: la prima è involontaria e naturale; è quella del corpo che geme, sospira, si duole, piange e si lamenta. In tal caso non vi è nessuna colpa se, come ho già detto, nella sua parte superiore, l'anima è rassegnata al volere di Dio. La seconda è razionale: avviene quando ci si lamenta e si manifesta il proprio male a coloro che possono porre rimedio, come al superiore e al medico. È una lamentela che può essere un'imperfezione se vi si ricorre con facilità, ma che non costituisce peccato. La terza invece è colpevole; si ha quando ci si lamenta del prossimo o per rifuggire dal male che ci procura, o per vendicarci; oppure quando ci si lamenta del proprio male volontariamente, aggiungendo impazienza e mormorazione" (LAC 59).

#### *e. Due tipi di linguaggio*

La Sapienza, intesa come "sapida scienza", concilia due tipi di linguaggio, uno evocativo e l'altro propositivo<sup>87</sup>. Evocativo è il linguaggio del corpo nella sua dimensione affettiva ed emotiva; è l'aspetto "gustoso" dell'esperienza, con le sue dimensioni emozionali, che conducono alla appropriazione soggettiva del vissuto. Questo linguaggio si esprime nel calore, la spontaneità, l'impulsività e "il potere di rigenerazione o di ricchezza vitale"<sup>88</sup> e svolge un ruolo ben conosciuto, sia nei sogni o nei sintomi nevrotici e psiocotici, sia nella ispirazione religiosa e poetica.

Il linguaggio propositivo è soprattutto concettuale e astratto, e rappresenta il versante oggettivo dell'esperienza, esprimendo desideri razionali.

Il sentimentalismo è allora un linguaggio evocativo, privato della componente propositiva; la scienza "arida e sterile" è un linguaggio propositivo, privato della componente evocativa; la "sapida scienza" integra e concilia le due componenti, essendo insieme affettiva e razionale: essa non è legata solo al vitale (bios), o al logico (logos), ma integra le due dimensioni in un pathos.<sup>89</sup>

Questa integrazione la troviamo in Luigi Maria anche nel modo in cui egli unisce conoscenza e amore: "Si può amar ciò che non si conosce? Si può amare ardentemente ciò che si conosce soltanto imperfettamente? Perché si ama tanto poco la Sapienza eterna ed incarnata, l'adorabile Gesù? Perché non la si conosce affatto, o pochissimo!" (ASE 8).

L'amore non è sufficiente: è necessaria la conoscenza. Non c'è dimensione affettiva senza quella razionale. E un equilibrio difficile, poiché si può conoscere Dio senza amarlo, ed è solo nell'altra vita che la conoscenza produrrà necessariamente e sempre l'amore.

Per san Tommaso, la misura dell'amore come potenza affettiva non dipende dalla conoscenza, legata alla ragione, poiché si può amare perfettamente senza conoscere profondamente<sup>90</sup>. Tuttavia esiste una tensione tra i due elementi: la sapienza, *sapida scientia*, condisce l'affetto, cui appartiene gustare gioie e dolcezze spirituali, poiché dipende dalla carità e dalla intelligenza che è sua sede.

Infine nello Pseudo-Dionigi<sup>91</sup> troviamo la possibilità di conciliare nel pathos la dimensione affettiva con quella intellettuale: si è perfetti, nelle cose divine, non solo quando si conoscono, ma anche quando sono gustate (non solum discens, sedetpatiens divina).

## II. DIO DESIDERA L'UOMO

---

<sup>87</sup> Cf Stierling, 1969, pp. 61-74; Imoda, 1993, pp. 158-159.

<sup>88</sup> Imoda, 1993, pp. 158-159.

<sup>89</sup> "Imoda, 1993, p. 163.

<sup>90</sup> Cf S. Th., I-II, q. 27, a. 3, ad 2; II-II, q. 45, a. 2.

<sup>91</sup> *Nomi divini*, c. 2.



## Dio desidera

### *1. Essere desiderato, essere che desidera*

Dopo l'uomo, pure Dio desidera, e desidera l'uomo. L'uomo desidera ed è desiderato. Il versante antropologico, il desiderio dell'uomo, deve completarsi con il versante teologico, il desiderio di Dio. Ontologicamente i due aspetti sono solidali: non c'è antropologia senza teologia, se si vuole rispettare l'integralità della persona umana. L'uomo non può essere preso in sé, perché è solo relazione.

Una persona desidera e ama un'altra persona per essere a sua volta desiderata e amata. Solo l'uomo che desidera sa di essere desiderato. Le malattie del desiderio e dell'amore hanno origine dal rifiuto o dall'incomprensione di essere desiderati e amati. Il narcisismo nasce dal non vedersi amati o dal non accettare di essere amati<sup>92</sup>. L'amore muore quando non si lascia amare. Non è possibile desiderare se si rifiuta il desiderio dell'altro. L'essere desiderati apre una breccia nella tentazione costante di chiudersi e descrive l'origine e l'esistenza nel desiderio dell'altro: se esisto, sono o sono stato desiderato. In questa presa di coscienza l'uomo nasce al desiderio.

In principio c'era la Parola... e il Desiderio. L'origine dell'uomo sta nel desiderio di Dio per lui. Desiderio che può essere letto come genitivo oggettivo e soggettivo: Dio desidera l'uomo, l'uomo desidera Dio. L'uomo, nel desiderio di esistere, è creato a immagine dell'Essere di Dio<sup>93</sup>. L'uomo è desiderio di Dio: è desiderato da Dio e lo desidera; è l'eco d'un desiderio che non può essere pensato, ma di cui è testimonianza<sup>94</sup>.

Luigi Maria di Montfort descrive in AES l'uomo che è desiderato e che desidera. Il titolo stesso dell'opera parla di mutualità, di reciprocità del desiderio e dell'amore: amare la Sapienza ed essere amato dalla Sapienza; la Sapienza amante e la Sapienza amata. Questa Sapienza ha l'iniziativa del desiderio e l'uomo è desiderato, prima di desiderare a sua volta; egli sa d'essere nel desiderio della Sapienza.

### *2. Cercare ed essere cercato*

Si ama Dio perché egli per primo ha amato. Dio ha l'iniziativa dell'incontro. "La Sapienza previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano. Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà, la troverà seduta alla sua porta" (AES 4). Questa citazione biblica viene così commentata: "Quanto è dolce, piana e

---

<sup>92</sup> Cf Cencini, 1994a, pp. 143-144.

<sup>93</sup> Cf Vasse, 1969, p. 12.

<sup>94</sup> Cf Id., p. 86.

suadente l'eterna Sapienza! (...) Chiama gli uomini, (...) li cerca, sorride loro, (...) li previene in mille modi; giunge perfino a sedersi sulla soglia della loro casa per aspettarli e dar loro prova di amicizia" (AES 5).

Le premure della Sapienza sono segni del desiderio che ha per l'uomo, poiché Dio desidera averci accanto. Non solo egli ama senza misura, ma desidera ardentemente: "Desideravo ardentemente, / d'averti, o prediletta: / avvicinarti arditamente. (...) / A te tutto mi dono; (...) / entra dunque per sempre in me" (C 127, 76 / 77).

Nella preghiera iniziale, citando Sap 8, 18, Montfort dice alla Sapienza: "Come Salomone ti cerco da ogni parte, aggirandomi senza metodo" (AES 2). Lo stesso versetto è ripreso nel capitolo XV, sul desiderio, primo mezzo per avere la Sapienza (AES 181-183): "Salomone, modello dato a noi dallo Spirito Santo nell'acquisto della Sapienza, non l'ha ricevuta se non dopo averla lungamente desiderata, cercata e domandata. (...) Andavo cercando come prenderla con me. (...) Bisogna essere come Salomone e Daniele, uomini di desiderio, per ottenere questo grande tesoro della sapienza" (AES 183).

L'uomo è descritto mentre desidera e ricerca la Sapienza. Desiderio e ricerca basati sul testo di Sap 8, 18: "*Circuibam quærens*". Gli stessi termini appaiono, due capitoli prima, per descrivere il desiderio della Sapienza per l'uomo: "*Circuit quærens*" (Sap 6, 16). Montfort li riprende per indicare lo stesso desiderio: "Durante il tempo precedente l'incarnazione, la Sapienza eterna ha testimoniato in mille modi agli uomini l'amicizia verso di essi, e il gran desiderio di far giungere loro i suoi favori, e di stare con loro: le mie delizie sono tra i figli dell'uomo. La Sapienza va in cerca ovunque di quanti sono degni di lei" (AES 47). Sono dunque le identiche parole usate per l'uomo che desidera la Sapienza e per l'uomo desiderato dalla Sapienza. Nei due testi si ritrova la stessa gioia della compagnia: "le mie delizie sono tra i figli dell'uomo" (ASE 47), "la sua compagnia non dà amarezza" (AES 10). Esiste dunque uno stesso desiderio che unisce l'uomo e la Sapienza, come due mani che cercano di intrecciarsi: io ti desidero, tu mi desideri... io ti amo, tu mi ami... La reciprocità del desiderio mette l'accento sullo scambio e la comunicazione; un comunicare nel senso di dare e concedere, darsi e concedersi. Il desiderio della Sapienza è comunicarsi agli uomini, trova il suo massimo piacere nel comunicarsi a loro. Nel *Segreto ammirabile del santo Rosario* si ritrova il desiderio di Dio: "Il desiderio più ardente del Padre nei nostri riguardi è di comunicarci queste acque salutari di grazia e misericordia" (SAR 144)

La reciprocità del desiderio dell'uomo e della Sapienza deriva dalla mutua appartenenza che Montfort stabilisce su due livelli: il primo è essenziale, ontologico, e il secondo esistenziale, a livello di desiderio. Il primo è essere-per; il secondo equivale a tesoro: "Dopo parole tanto potenti e tenere dello Spirito

Santo per farci capire la bellezza, il valore e i tesori della Sapienza, chi non l'amerà e non la cercherà con tutte le energie? Tanto più che è un tesoro inesauribile adatto all'uomo, per il quale l'uomo fu fatto. (...) Il vincolo d'amicizia tra l'eterna Sapienza e l'uomo è così grande da essere incomprensibile. La Sapienza è per l'uomo, e l'uomo è per la Sapienza: è un tesoro inesauribile per gli uomini" (AES 63-64).

### *3. Desiderare d'essere desiderato*

La Sapienza "ha un desiderio infinito di darsi all'uomo" e l'uomo desidera la Sapienza perché è desiderabile; anzi, desidera d'essere desiderata. Il desiderio dell'uomo per la Sapienza non nasce da lui, ma da altrove, dalla stessa Sapienza. Non è quindi un desiderio che dipende da una carenza, o un desiderio che nasce dal bisogno, ma è piuttosto in relazione con un appello. L'appello può risvegliare o causare una mancanza, ma essa non ha il primo posto; l'origine di questo desiderio è in Dio. Dio desidera il nostro amore e lo dimostra con le attenzioni che soddisfano tutti i bisogni: "Se Dio si prende tanto cura di noi, / se provvede a tutti i bisogni, / è per la stessa virtù; / bussa al cuore giorno e notte / per portarci al suo amore, / è un infinito desiderio, / è il più nobile fine cui tende, / è tutto quanto da noi si attende" (C 4 / 5).

Dio desidera essere desiderato; questo doppio desiderio, di Dio e dell'uomo, stabilisce tra i due un rapporto. Il desiderio come via di mezzo tra due, dunque come rapporto. È in questa prospettiva che va letta ASE. L'autore adotta uno stile esortativo ed elogiativo; la presentazione della Sapienza è attraente e raggiunge i sensi, le emozioni, l'immaginazione e l'immaginario, svegliando il desiderio nel lettore. Il desiderio crea un nuovo bisogno, che richiede d'essere appagato. "Perché non volgete i vostri occhi ed i vostri cuori verso la divina Sapienza? Di tutte le cose che si possono desiderare è la più desiderabile. Per farsi amare dagli uomini, rivela la propria origine, mostra la propria bellezza, sfoggia i propri tesori e in mille modi attesta il desiderio che gli uomini la bramino e la cerchino. Desiderate la mie parole! (...) Per farsi conoscere, la Sapienza previene quanti la desiderano. (...) Dunque il desiderio della Sapienza conduce al regno. (...) Onorate la Sapienza, perché possiate regnare per sempre" (AES 181).

La seconda parte di AES presenta i mezzi per acquistare la Sapienza e riassume in certo senso la parte precedente, costituendone anche una chiave di lettura. L'autore non dimostra ma mostra e scopre le bellezze della Sapienza con colori e immagini attraenti. Il contesto è quasi da moderna pubblicità: la Sapienza sta sulla pubblica piazza e nei posti affollati, dove la società di consumo piazza i suoi manifesti: "In cerca dell'uomo, percorre lunghe strade, sale sulle vette

delle più alte montagne, viene alle porte della città, si spinge fin sulle pubbliche piazze in mezzo alla calca e grida quanto più forte può: a voi, uomini, io mi rivolgo; o figli degli uomini, a voi io grido da così lungo tempo, a voi si rivolge la mia voce, voi io desidero, voi io cerco, voi io bramo. Ascoltate, venite da me: vi voglio rendere felici" (AES 66).

## **Scrittura e desiderio**

Scrivendo AES, Montfort fa capire che esiste un legame tra scrittura e desiderio. "Scrivere è un modo di Eros"<sup>95</sup>. Le parole sono come passi verso la persona amata; la scrittura ha una dimensione amorosa, come testimonianza, dichiarazione e ricerca. Ecco un testo di AES significativo e rivelatore: "Questa bellezza eterna e regalmente amabilissima ha tanto desiderio dell'amicizia degli uomini, che per conquistarsela ha composto un apposito libro, in cui manifesta il proprio valore e i desideri che sente di loro. Il libro è come una lettera di un'innamorata all'amato per guadagnarne l'affetto. I desideri per il cuore dell'uomo ivi manifestati sono così premurosi, le domande d'amicizia così tenere, le voci ed i voti così amorevoli, che a sentirla non la si direbbe regina del cielo e della terra; la direste bisognosa degli uomini per essere felice" (AES 65). Si notino i termini ricorrenti: desiderio e bisogno.

Il desiderio è espresso come una lettera d'una amante all'amato. La Sapienza è presentata non solo come "regina amabile", ma come "bisognosa" d'essere amata e come desiderosa dell'uomo. È un desiderio provato e comunicato, aperto al dialogo d'amore; un desiderio "così premuroso" e caratterizzato dall'eccesso, che fa uscire da sé la Sapienza e la apre a domande "così tenere", a voci "così amorevoli", che l'autore, consapevole dell'audacia del linguaggio usato, riporta il desiderio a livello di bisogno: "la direste bisognosa degli uomini per essere felice". Ancora una volta, i ruoli sono rovesciati.

Questi eccessi non sono dovuti ad antropomorfismo, come se Montfort proiettasse sulla Sapienza dei sentimenti umani, troppo umani. Sono piuttosto dovuti a un antropocentrismo di Dio, espresso con forza attraverso la potenza del suo desiderio. È eros, veemenza del desiderio amoroso. L'autore non teme di attribuire alla Sapienza un desiderio segnato da necessità ed egocentrismo: due elementi usati come segno di immaturità.

Certo, non manca un po' di retorica, ma è a questo livello che si esprime la dimensione amorosa della scrittura: "Quanto scrivi, deve dar prova che mi desideri"<sup>96</sup>. La retorica non è artificio letterario, ma eccede la scrittura,

---

<sup>95</sup> Barthes, 1981, p. 14.

<sup>96</sup> Id., 1973, p. 13.

eclissandola e permettendo di raggiungere il lettore; essa è un effetto della scrittura e della lettura, e nasce dal desiderio dello scrivente di suscitare nel lettore il desiderio. Dice Montfort a proposito di Salomone: "Il suo esempio e i suoi libri hanno potuto spingere tutti i posteri a desiderare e cercare la Sapienza" (AES 220). Dunque l'origine della Scrittura sta nel desiderio della Sapienza per l'uomo; e il suo scopo è il desiderio dell'uomo per la Sapienza. La Scrittura è desiderio.

"Dice la Sapienza: desiderate le mie parole, bramatele" (Sap 6, 11, citato in AES 3). La Scrittura, come appello della Sapienza, aspetta la risposta dell'uomo, che può essere positiva o negativa, grata o ingrata. La Sapienza-scrittrice si dona e si abbandona all'uomo. La scrittura è una proposta di cui si ignora la risposta<sup>97</sup>; è un dare all'altro l'ultima parola. E quanto sottolinea Montfort quando insiste sulla risposta dell'uomo alle proposte della Sapienza. Tutti i punti interrogativi che disseminano il testo hanno lo scopo di interpellare per provocare una risposta alla Sapienza.

## **L'Incarnazione, frutto del desiderio della Sapienza**

### *1. Desiderio ed estasi*

La Sapienza desidera l'uomo in modo eccessivo: prima dell'incarnazione il desiderio si è manifestato in testimonianze di amicizia della Sapienza "in mille modi". L'apice è l'incarnazione, definita "eccesso d'amore" [AES 64], "prodigioso eccesso dell'amor di Dio" (AES 108). "Eccesso d'amore" è anche la croce (AES 155). Ora, all'eccessivo desiderio della Sapienza, deve seguire quello eccessivo dell'uomo: "Chi non l'amerà e non la cercherà con tutte le energie?" (ASE 63). "Se conoscessimo l'infinito tesoro della Sapienza, fatto per l'uomo, (...) sospireremmo notte e giorno per lei. Voleremmo rapidamente da un'estremità all'altra della terra e passeremmo lietamente attraverso il fuoco e le lame taglienti se fosse necessario, pur di meritarsela!" (AES 73).

La stessa Sapienza "vola" incontro agli uomini perduti dal peccato di Adamo per soccorrerli. È il primo aspetto sottolineato come motivo dell'incarnazione. Anche qui emerge la logica delle emozioni, del concupiscibile e dell'irascibile: "Davanti alla rovina del povero Adamo e dei suoi figli, la Sapienza eterna è vivamente commossa. Con immenso dispiacere vede frantumato il suo vaso prezioso, lacerato il suo ritratto, distrutto il suo capolavoro, detronizzato il suo vicario in terra" (AES 41). Di fronte al dispiacere causato dal peccato, la Sapienza reagisce, entrando nella sfera dell'irascibile. L'audacia e lo zelo conducono alla scena del dibattito in seno alla Trinità: "Immagino che (...) si

---

<sup>97</sup> Id., 1981, p. 276.

svolga una specie di lotta fra l'eterna Sapienza e la Giustizia di Dio" (AES 42). Per opporsi alla perdita dell'uomo, la Sapienza decide di farsi uomo: "È sbalorditivo: l'amore incomprensibile giunge fino agli estremi!" (AES 45).

In seguito Montfort utilizzerà la logica del desiderio per presentare l'incarnazione: non sarà per il peccato, ma solo a causa del desiderio della Sapienza. Durante il tempo che precede l'incarnazione, la Sapienza eterna ha testimoniato in mille modi agli uomini l'amicizia verso di loro e il grande desiderio di far loro pervenire i suoi favori e di stare con loro: "Le mie delizie sono tra i figli dell'uomo. La Sapienza va in cerca ovunque di quanti sono degni di lei" (AES 47).

Montfort utilizza la legge del desiderio sia per l'incarnazione che per la vita terrena della Sapienza incarnata. In questa prospettiva vengono presentate: la scelta di Maria, quella della Croce e "l'invenzione" dell'Eucaristia.

## *2. La Santa Vergine desiderata*

Il desiderio mette in moto verso l'oggetto bramato. Quando è posseduto, esso diventa compiacenza e piacere<sup>98</sup>. Nel mistero dell'incarnazione Dio prende le sue compiacenze in Maria, notte e giorno. Gesù Cristo e lo Spirito Santo vogliono continuare a compiacersi in Maria che vive nell'anima dei fedeli devoti (cf VD 34, 266). La Sapienza si compiace di Maria, perché ha avuto piacere di crearla. Il desiderio della Sapienza ricerca una abitazione, un luogo, come già detto in precedenza. "La Sapienza si costruì una casa, un'abitazione degna di sé. Creò e formò la divina Maria nel seno di sant'Anna, con un gaudio maggiore di quello provato nel creare l'universo" (AES 105).

Di fronte a tanta provenienza, Maria risponderà pienamente alla chiamata di Dio: "È impossibile esprimere le ineffabili comunicazioni della santissima Trinità a questa bella creatura, e anche indicare la fedeltà con cui Maria corrispose alla grazia del Creatore" (ibid). Il piacere e la compiacenza richiamano il desiderio descritto da Montfort come "attrattiva". I termini sono quelli del linguaggio

---

<sup>98</sup> È l'amore di diletto. Questo amore è per natura egocentrico e interessato. Vi fu un grande dibattito nel XVII secolo a proposito della crisi quietista. Francesco di Sales aveva trattato del diletto e dell'amore di benevolenza (cf *Trattato dell'amore di Dio*, 1. 5, c. 6). L'amore di benevolenza (1. 1, c. 13) è "l'amore per cui si ama qualcuno per il suo bene"; è l'amore di Dio per noi e per Maria. Possedendo Maria i doni che Dio le ha dati, è amata d'amore di compiacenza perché unisce e aggiunge al piacere, la gioia. Possedendo in pienezza l'amore di Dio, l'amore di Maria viene chiamato amicizia, perché suppone una mutua corrispondenza. Gli amici si amano scambievolmente, sanno di amarsi e hanno tra loro contatti, in libertà e familiarità. L'amore con cui Dio ama Maria e l'amore di Maria sono amore di predilezione, perché amore di scelta, dove nulla è preferito alla persona amata. L'amore di compiacenza è estatico, cioè fa uscire da sé ed eleva, fa "alzare": l'amore fa "camminare". Qualcosa di simile troviamo in Montfort: Dio sceglie Maria (si alza), per amore s'incarna (va verso gli uomini); l'amore di compiacenza caratterizza la permanenza nel seno di Maria, come tappa transitoria di riposo, prima di stare tra gli uomini per beneficiarli; la redenzione è vista come amore di benevolenza e di compiacenza.

d'amore: "In 14 anni di vita, la divina Maria ebbe una crescita di grazia e sapienza di Dio e una così perfetta fedeltà all'amore di lui, da rapire in ammirazione non solo tutti gli angeli, ma pure lo stesso Dio. La sua profonda umiltà, spinta fino al nulla, lo incantò; la sua divina purezza l'attirò; la sua viva fede e le sue frequenti e amorose preghiere gli fecero dolce violenza. La Sapienza fu amorosamente vinta da così amorose richieste" (AES 107).

Il desiderio di questa attrattiva non è visto come piacere egoistico per le bellezze di Maria, ma è indicato come motivo dell'incarnazione del Verbo e del suo donarsi all'umanità. L'autore non fornisce motivi razionali per la scelta di Maria, ma solo ragioni di affetto: la Sapienza "desiderava farsi uomo in Maria" (ibid.). La strada è fatta di affetto e di bellezza, una *via pulchritudinis*: "Hai rapito Dio, l'hai fatto discendere; / attirato dalla tua bellezza. / Ha preso la nostra umanità, / non si è potuto rifiutare" (C 63 / 5).

Per Luigi Maria, il desiderio-attrattiva non si ferma al piacere; questo è determinato dalla soddisfazione del soggetto che desidera, più che dall'interesse dell'oggetto desiderato. L'accento è posto sul soggetto che ha piacere, più che sull'oggetto che dà piacere<sup>99</sup>. Dio appare come Dio di Desiderio, come Essere di Desiderio, che tuttavia non si chiude in un godimento egoistico, ma viene condotto altrove, verso l'umanità: perciò se desidera, si incarna.

Scegliendo Maria per incarnarsi, mentre la desidera, diventa perciò necessaria? Se la desidera, ne ha bisogno? Il desiderio non è un bisogno? Montfort, consapevole dell'obiezione risponde di no: "Questo grande Signore, sempre indipendente e bastante a se stesso, non ha bisogno in modo assoluto della Santissima Vergine per attuare i suoi voleri e per manifestare la sua gloria" (VD 14). Montfort salvaguarda l'assoluta trascendenza di Dio, non soggetto a bisogni (cf AES 65); egli ne sottolinea l'autosufficienza, e tuttavia, in linea con la teologia classica, afferma anche che di fatto Dio vuole avere bisogno di Maria. Altrove scriverà che lo Spirito Santo ama servirsi di Maria, pur senza averne assolutamente bisogno (cf VD 21). Con termini più rigorosi dirà che Maria "è necessaria a Dio di una necessità detta ipotetica, e cioè derivante dalla sua volontà" (VD 39).

Paradossalmente, la necessità e il bisogno, legati al desiderio, sottolineano la gratuità disinteressata della scelta di Dio; egli infatti non è sottoposto a necessità logica, o razionale, che lo obblighi dall'esterno: il suo desiderio è libertà di grazia e di dono; un desiderio che è liberalità gratuita. Egli sceglie Maria perché "ha trovato grazia" (Le 1, 30; cf AES203; SM7; VD 16).

### 3. La Croce desiderata

---

<sup>99</sup> Cf Cencini, 1994, p. 128.

Anche per il mistero della Croce, Luigi Maria segue la medesima *via pulchritudinis*: "Dio non ha potuto difendersi / da tanto rara bellezza; / la croce l'ha fatto discendere / nella nostra umanità" (C 19 / 9 e 102 / 10). "La croce m'è apparsa tanto bella / che per potermene ornare / sono disceso dal cielo per incarnarmi" (C 123 / 2).

La scelta della croce è sorprendente, incomprensibile, inspiegabile; non vi è nessuna logica nella scelta: "Cosa inaudita! La Sapienza vede un oggetto di scandalo e di orrore per i giudei e di follia per i pagani. Vede un pezzo di legno vile e spregevole, strumento di umiliazione e di supplizio per i peggiori scellerati e per i più infelici, detto patibolo, forca, croce. Ed è proprio sulla croce che ella getta lo sguardo: vi si compiace, la predilige al di sopra di tutto ciò che è grande e splendido nel cielo e sulla terra, ne fa l'arma delle sue conquiste e l'ornamento della sua maestà, la ricchezza e delizia del suo impero, amica e sposa del suo cuore" (AES 168; cf 169-170).

La bellezza della croce non è desiderata in sé e per sé; Gesù non si incarna per la croce, ma sceglie la croce come mezzo, strumento per testimoniare l'amore per gli uomini; essa è la prova con cui Dio ha mostrato l'amore per l'uomo (AES 176; cf 154-155)<sup>100</sup>. Anche da parte dell'uomo la scelta della croce è per testimoniare amore a Dio. La croce anzi è presentata come sposa, nel linguaggio tipico del desiderio amoroso: "L'ha trovata talmente bella / che diventa il suo onore, / sua eterna compagna, / la sposa del suo cuore. / Fin dalla giovinezza / l'ha cercata fortemente. / È morto di tenerezza / e d'amore tra le sue braccia. / Desidero d'essere battezzato, / diceva un giorno, / dalla croce che amo, / oggetto del mio amore" (C 19 / 10-11; cf 102 / 12. 14. 15; 164/13).

Un testo parallelo è il seguente: "L'ha cercata con premura durante tutta la vita. Qual cervo sitibondo correva di paese in paese e di città in città; camminava a passi da gigante verso il Calvario; parlava tanto delle future sofferenze e della sua morte agli apostoli, ai discepoli e perfino ai profeti nella trasfigurazione; tanto spesso esclamava: con desiderio infinito ho desiderato. Tutte queste corse, premure, ricerche e brame tendevano alla croce" (AES 170).

Il tema del desiderio richiama quello della sete di cui esprime la forza e l'urgenza. L'immagine del cervo assetato (Sai 41 e 61) è tipo del desiderio dell'uomo per Dio. Montfort applica questo desiderio a Gesù: è il Signore che

---

<sup>100</sup> Il desiderio della croce non ha per oggetto un bisogno (forma masochistica) ma un valore. Come valore, a sua volta, non è terminale (la redenzione) ma solo strumentale (cf Rulla, 1971, p. 70; 1986, pp. 310-370). I valori terminali sono teocentrici per l'uomo: essi conducono all'unione con Dio e a seguire Cristo. Per Dio i valori sono antropocentrici: conducono all'unione con l'uomo e al dono di sé con la incarnazione e la divinizzazione.



desidera l'uomo e ha sete di lui. Il desiderio dell'uomo è anche il desiderio di Dio: "Ci ha tanto amato (...) esclamò: ho sete. Ma di che cosa?(...) Aveva sete di noi, e bramava darsi a noi e di soffrire per noi" (AES 165).

Nel desiderio c'è "una dimensione d'alterità che rende assetati"<sup>101</sup>. La sete, metafora del desiderio, è desiderio dell'altro; quest'altro è l'uomo desiderato da Dio. L'alterità è anche un'alterazione della persona che desidera, la quale diviene sofferenza fino alla morte: "L'acqua incorporea che fa vivere fino alla morte, è la metafora d'una parola incarnata che fa vivere il soggetto del desiderio dell'altro, d'un desiderio che lo esige nella vita, attraverso la sofferenza e fino alla morte"<sup>102</sup>.

La croce, come matrice di nuova vita, è un concepimento nel dolore. Essa testimonia paradossalmente che solo un corpo sofferente è un corpo di desiderio. Il desiderio della croce non è un voler soffrire, ma una ferita d'amore, una sofferenza di separazione. In ogni desiderio vi è questa sofferenza. Gesù Cristo porta in sé, nella carne, il peso infinito e l'abisso che separa Dio dal peccatore. Montfort sembra trasformare il grido d'abbandono sulla croce, la sofferenza di separazione, in un grido di desiderio. Desiderando la croce, oggetto di rifiuto, Gesù rovescia l'ordine delle cose: l'angoscia della separazione diviene desiderio di presenza, il grido disperato diventa abbandono confidente nell'Altro, morendo distrugge la morte e dà la vita. Nella croce, il linguaggio del desiderio parla del mistero nascosto e rivelato. La bellezza della croce e il desiderio di essa hanno una dimensione misteriosa. Se si può desiderare solo il desiderabile, come è possibile desiderare la croce? Perché morire a sé è sorgente di vita vera, come il perdere la vita diventa un guadagnarla. Gesù ha perso la vita per guadagnare la nostra.

#### *4. Eucaristia: luogo di desiderio*

L'Eucaristia è per Luigi Maria il segno per eccellenza dell'eccessivo amore di Dio: "O Sapienza eterna, (...) o Dio veramente prodigo di se stesso nel desiderio che sente dell'uomo" (AES 71). Il desiderio di Cristo è una prodigalità che rovescia la natura. Se la croce dimostra l'amore di Cristo per gli uomini, l'Eucaristia ne testimonia il desiderio di restare con loro: "Da un lato, ella vuole mostrare il suo amore per l'uomo fino a morire al posto di lui per salvarlo; dall'altro, non sa decidersi ad abbandonare l'uomo. La Sapienza trova allora un meraviglioso segreto per morire e vivere nello stesso tempo, e per restare con l'uomo fino alla fine dei secoli: è l'amorosa istituzione dell'Eucaristia. E per poter appagare il proprio amore in tale mistero, non ha difficoltà a mutare e

---

<sup>101</sup> Vasse, 1983, p. 42.

<sup>102</sup> *Ibid.*

rovesciare la natura" (ibid.).

Il desiderio della Sapienza è di trovare una casa, tema già riscontrato. La Sapienza cerca una casa per riposare, un oratorio. Questo è il seno del Padre nell'eternità e il seno di Maria nella incarnazione (cf AES 223). Nel primo caso, il Padre trova le compiacenze nel Figlio; nel secondo, il Figlio si compiace nella Madre. Il seno è luogo di compiacenza e di delizia, cioè del piacere d'essere con qualcuno. Nell'Eucaristia, Gesù Cristo Sapienza cerca un altro posto per prendervi delizie e compiacenze: il cuore dell'uomo. Se mangiando si soddisfa un bisogno, comunicando si risponde al desiderio di Cristo: "Si nasconde sotto l'apparenza d'un pezzetto di pane, nutrimento proprio dell'uomo, perché mangiata dall'uomo, possa entrare fin dentro il suo cuore per prendervi le sue delizie" (AES 71).

Oltre alla ricerca della delizia, il desiderio è pure di dare piacere. È il desiderio di esaltare Dio perché, nell'Eucaristia, Gesù è modello e esempio di Adoratore. È la dimensione teocentrica del desiderio di Cristo, tipico del pensiero di Bérulle: "Sta alla sua presenza / in adorazione, / piena di riverenza / e d'amore per il suo nome. / Là il suo Sacro Cuore sempre desidera / che Dio sia dovunque esaltato, / e che tutto sia realmente / al suo dominio prostrato" (C 128 / 4).

Ma è soprattutto il desiderio di darsi all'uomo, la dimensione antropocentrica: "Tutti i tesori sono nel suo Cuore, / là sta il loro tabernacolo, / per spanderli con dolcezza / se non trova ostacolo. / Il Sacro Cuore ardentemente desidera / di dare, di spargere, / senza sosta ci chiama, / ma chi lo vuol ascoltare?" (C 129 / 6).

Gesù nell'Eucaristia si dà senza riserve e anche in questo trova grande piacere: "Lì, per niente si risparmia / si dona senza dividersi, / tutto a tutti, e fino a tanto / che non può andare oltre (...) / Darsi, è il più grande piacere, / è contento se può darsi" (C 129 / 3). L'eccesso di piacere supera i nostri desideri: "Cristiani, venite via dal mondo, / in questo Cuore dove tutto abbonda. / Egli è nel Santo Sacramento. / Venite a gustare in questo Cuore fedele / più dolcezza, più piacere / di quanto desidera il vostro cuore, / non temete, è lui che vi chiama" (C 131 / 4).

Il desiderio di Gesù diventa fuoco effusivo, simbolo dell'amore: "Mi chiamo fuoco divorante, / e il mio Cuore desidera ardentemente / di ardere le vostre anime. / Sono disceso dal cielo / per diffonderlo ovunque" (C132 / 5; cf 134 / 7, 135 / 5).

E infine, il desiderio svela l'intenzione: l'unione di Dio con gli uomini: "Se la sua potenza, in ogni momento, / vi fa prodigi enormi / cambiando la natura, / l'amore è ancor più sorprendente / perché l'unisce già da ora / con la sua creatura. / Tutto è comune tra i due. / Sia lodato il Santo Sacramento! / Perché ama senza misura" (C 132 / 4; cf 134 / 8).

Dai cantici sull'Eucaristia emerge l'uomo desiderato da Cristo come oggetto di compiacenza e di benevolenza. Dio gusta l'uomo e l'uomo gusta Dio in un amore reciproco. Nei cantici sul Sacro Cuore, dove troviamo riferimenti all'Eucaristia, Montfort ritorna sul tema della sete. Il desiderio di Cristo diventa un bisogno pressante, un grido lanciato verso l'uomo: "Il mio Cuore sente un'ardente arsura, / dice: ho sempre sete; / da te, anima penitente, / cerco solo sollievo" (C 42 / 2). Cristo manifesta non solo il desiderio ma il bisogno di essere amato, come la sete chiede d'essere appagata. Il desiderio è legato a un bisogno che lo fa soffrire.

È ancora la retorica, che utilizza il registro antropomorfo del bisogno. Dio ci desidera e soffre per la nostra separazione: "Il mio Cuore vi ama e desidera, / per voi è trafitto, / sospira verso il vostro cuore. / Ebbene! Sarò abbandonato?" (C43 / 38).

### III. LA TRASFORMAZIONE DEL DESIDERIO

#### Desiderio e limite

##### *1. Desideri infiniti*

La Sapienza è un "tesoro infinito" con "desideri infiniti" di donarsi all'uomo (cf AES 63, 170). Luigi Maria di Montfort scopre in Dio il mondo infinito del desiderio; è caratteristica del desiderio di essere infinito: in esso tutto è possibile.

Ma il mondo infinito del desiderio svolge negli scritti di Montfort un ruolo pedagogico; esso è il primo elemento di crescita spirituale. La Sapienza provoca l'uomo facendo scaturire e risvegliando in lui tutti i desideri. Prima quello fondamentale d'essere felice; poi quelli d'amicizia, tenerezza, piacere, gioia, immortalità, ricchezza, onori, potere, conoscenza, virtù (cf AES 5, 10, 11, 57, 58, 66, 67). Nella lista si trova un certo numero di bisogni appartenenti al profondo dell'uomo: accettazione sociale, realizzazione, acquisto, affiliazione, aiuto, cambiamento, conoscenza, dipendenza affettiva, dominio, evitare il pericolo e l'inferiorità, esibizionismo, gratificazione sessuale, gioco, ordine, reazione<sup>103</sup>.

Lo scopo del risveglio dei desideri è di dare all'uomo la possibilità di dirsi i propri desideri e di sentirli, non solo quindi di conoscerli con l'intelligenza<sup>104</sup>. Dunque i desideri devono emergere dall'inconscio, dalla zona interdotta, dove sono tenuti in ombra. La strategia spirituale di Montfort consiste nel liberare la

---

<sup>103</sup> È la lista dei bisogni di Murray (*Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 1938, pp. 152-226). Per la definizione di questi bisogni cfr Rulla-Imoda-Ridick (1978), Rulla (1971; 1986).

<sup>104</sup> Non solo un *intellectual insight*, ma anche *emotional insight*.

persona da un moralismo che impedisca la presa di coscienza dei desideri soprattutto se inconfessabili. Egli libera la parola nell'esprimere i desideri con un gioco di regressione in cui la persona si presenta senza difese. Pedagogia spirituale che è vera terapia: riconoscere e accettare i bisogni e gli impulsi. Poi sarà necessario mettere ordine nei desideri e trasformarli.

Il risveglio dei desideri, anche i più folli, è accentuato dalla promessa che saranno soddisfatti. E inutile dire o prendere coscienza dei desideri se poi è impossibile soddisfarli. Nel procedimento di crescita spirituale si è condotti allo stadio, molto umile, dove la frustrazione sembra impossibile. In effetti, la Sapienza promette di riempire tutti i desideri, quelli buoni come i solidi piaceri e le vere virtù, e quelli meno buoni come le ricchezze, la gloria, gli onori, la dignità (cf AES 67). E si è invitati a soddisfare i desideri (cf C 58 / 9). Di più, si mostra come il piacere promesso sorpassi ogni desiderio: "Con te, maggiori piaceri, / di cui il cuore non conosce desideri" (C 103 / 6; cf C 131 / 4). "Dio ha maggiori attrattive, / di quanto il cuore desideri" (C 94 / 1).

Montfort apre al massimo il mondo dei desideri sull'infinito<sup>105</sup>. Dio risponde a tutti i bisogni, o meglio, a lui si possono dire tutti i bisogni. È questa la forza del messaggio trasmesso dal Segreto ammirabile del santo Rosario. Infatti il "Padre nostro racchiude le domande di tutti i bisogni spirituali e materiali" (SAR 36); qui si trova quanto manca e si può desiderare; in esso "sono racchiusi tutti i desideri e tutti i bisogni" (SAR 75); in questa preghiera "Gesù Cristo insegna a domandare a Dio il necessario alla vita del corpo e dell'anima" (SAR 40).

Vi è insistenza nel sottolineare la totalità dei desideri, ripetendo tutto e tutti; desideri poi che vengono orientati: da egocentrici, si fanno teocentrici, "quando desideriamo santificare il suo Nome, (...) quando chiediamo sinceramente per il prossimo i beni desiderati per noi" (SAR 43).

La gratificazione totale dei desideri è promessa anche nel *Nuovo Cantico a Nostra Signora dei Doni* (C 151). Il titolo evoca la Mamma buona che dona. Infatti "si trova in lei ogni cosa / beni, piaceri, onori e salute" (str. 5). I vignaioli possono sperare, per suo mezzo, "abbondanza d'uva e buon vino" (str. 6) e "i poveri agricoltori, abbondanza dai campi" (str. 7). In Lei si trova "la dolce speranza, l'assistenza delle persone afflitte e di chi è infelice" (str. 8), come "il più grande dono, la grazia, la misericordia e il perdono" (str. 9). L'immagine

---

<sup>105</sup> Dietro questi desideri (potenza, onore, ricchezza, piacere, ecc.) si nasconde un desiderio più profondo ed essenziale: quello della pienezza, d'infinito. "La ricerca, il desiderio di sicurezza, intimità, successo, affermazione, stabilità o perennità esprimono o nascondono la ricerca infinita d'un Bene infinito? È solo una ricerca psicologica o richiamo ad un incontro con l'Altro assolutamente trascendente? Qui l'umano deve lasciarsi misurare dal divino ed accettare il dialogo, il confronto e la sfida contenuti nell'istanza di partecipazione: cercando la sicurezza, l'intimità, il successo, ecc., si cerca senza dubbio qualcosa di più, al limite, si cerca Dio" (Imoda, 1993, p. 319). "Il grido può contenere una preghiera; nel bisogno umano dell'altro, nel desiderio di riuscita, di valorizzazione, c'è, tradotto, nascosto e forse deformato, un desiderio più profondo: il desiderio che, libero da certi lacci, tende all'incontro con l'infinito (Id., p. 336).

della Mamma buona è un invito a ritornare un po' indietro nel tempo: "Figli, venite al suo seno / per un latte pieno di dolcezza; / venite a riposare, fedeli, / sul suo cuore; / venite a mantenervi, sotto le sue ali, / nel fervore"(str. 10)<sup>106</sup>.

L'immagine di mamma buona è il momento della presenza in cui sono espresse la bontà, l'abbondanza, ma anche la gratifica dei bisogni. È il momento positivo della presenza rassicurante della mamma che soddisfa tutti i bisogni. Il seno è il simbolo per eccellenza della sua presenza gratificante che dà benessere, nutrimento, calore e sicurezza. Nel latte incorporeo è contenuta la bontà stessa della mamma che viene assimilata. Il carattere orale del momento della presenza è la soddisfazione dei bisogni fisici e affettivi. In questa buona esperienza, il figlio sperimenta un paradiso soggettivo che è ri-creazione e fonda la speranza (cf C 7 / 1, 4, 12, 17, 18, 26, 40). Il momento di gratifica è indispensabile per lo sviluppo del bambino; se manca, la partenza nella vita non sarebbe buona. Senza questa fiducia di base della presenza gratificante della mamma, non si dà spazio ad altri desideri né domande e non è possibile acquisire la sicurezza d'affrontare situazioni di bisogno e di mancanza. La mamma buona è esperienza di consolazione spirituale e di piacere preso con Dio<sup>107</sup>.

È un momento pedagogico indispensabile nella crescita spirituale, ma è solo un momento, una tappa, da integrare ed equilibrare con il momento di assenza. L'esperienza spirituale che fosse solo una presenza gratificante e consolatoria non sarebbe né sana né santa. Infatti la soddisfazione totale dei bisogni caratteristici del momento di presenza, e vitale nella fase simbiotica in cui il bambino dipende totalmente dalla mamma, mantiene la persona in relazione di fusione con la mamma. L'altro, Dio o la mamma, è visto solo come colui che gratifica il bisogno e la persona si percepisce in modo illusorio, come onnipotente, dato che tutti i desideri sono soddisfatti. Preso in sé, il momento della presenza impedisce di riconoscere l'altro come altro, cui si sta di fronte, come diverso. L'altro non ha posto perché non ci sono limiti alla soddisfazione del desiderio. E dunque indispensabile che la presenza venga equilibrata dall'assenza, e la gratifica dalla frustrazione. La distanza permette di prendere coscienza di sé e dell'altro e apre lo spazio alla riconoscenza. Il mondo infinito del desiderio deve confrontarsi con il mondo dei limiti; il piacere con la realtà. Il momento pedagogico della presenza gratificante richiama dunque necessariamente il momento dell'assenza e del limite, divenendo una istanza di purificazione.

---

<sup>106</sup> La strofa successiva corregge il lato regressivo di questa: non basta ricevere, bisogna anche dare.

<sup>107</sup> Nel rapporto tra madre e figlio, i bisogni gratificati riguardano il bambino ma anche la mamma. Montfort mostra come nel rapporto Dio-uomo siano gratificati i desideri dell'uomo e quelli di Dio: egli desidera che lo si desideri; desidera avere gioia in noi, ecc. Nonostante la sproporzione, i due desideri sono complementari.

## *2. Desiderio e rinuncia*

Il desiderio infinito dell'uomo è un paradosso: infatti, è desiderio infinito d'un essere finito, che urta contro la finitezza. Il mondo infinito del desiderio non può camminare senza incontrare il mondo dei limiti. Il desiderio evoca l'immagine materna, il limite evoca quella paterna<sup>108</sup>. Il momento di presenza e di gratifica della mamma deve equilibrarsi con il momento d'assenza che caratterizza il limite, la frustrazione, l'allontanamento, l'assenza. Il padre è simbolo della rottura necessaria con la mamma, frustrando il desiderio di onnipotenza del bambino.

Nella vita di fede profonda e vera, il desiderio umano dell'onnipotenza incontra certamente l'Onnipotenza divina. Il desiderio dell'uomo per Dio, fondato sul dinamismo dell'eros, è l'asse materno della religiosità che deve essere salvato dal senso di misura, di concreto, d'impegno e di limite rappresentato dalla figura paterna. Il desiderio di Dio, fondato sulla presenza gratificante della mamma e sul principio di piacere, che si esprime nella ricerca immediata di gratifica delle pulsioni, deve essere equilibrato dal principio di realtà, cioè dalla capacità di tener conto della realtà e di rinviare la gratifica delle pulsioni, simboleggiato dalla legge del padre<sup>109</sup>. È necessario infatti unire il principio di piacere con quello di realtà, in una tensione costante ed evolutiva. La tensione fra presenza e assenza, gratifica e frustrazione, mondo infinito del desiderio e mondo dei limiti, deve essere salvaguardata. Senza limite, il desiderio è illusione, l'illusione di onnipotenza, e diventa fuga nel mondo irreali della fantasia. Senza desiderio, il mondo del limite resterebbe vuoto e immobile.

### *a. Il desiderio e la legge*

Il desiderio dell'uomo incontra inevitabilmente il desiderio di Dio. L'uomo può desiderare tutto, ma urta contro il desiderio che Dio ha per lui. Il desiderio procede con il desiderio dell'Altro, che limita, ma che dà anche la vera dimensione. Nella crescita spirituale, non basta conoscere i propri desideri, ma anche quelli di Dio. E questo il senso della preghiera di Salomone per ottenere la Sapienza (Sap 9, 1-6; citato da AES 191.192; cf SM 66). Bisogna conoscere quanto è gradito a Dio, cioè i suoi desideri e quanto gli fa piacere.

Montfort offre alcuni esempi dei desideri di Dio: "obbedire" è quanto desidera Dio (C 10 / 3); Gesù desidera che "si ricordino" i suoi benefici (SAR 68). Ma il desiderio del Padre si manifesta soprattutto nella Legge, insieme di precetti e di

---

<sup>108</sup> Cf Aletti, 1992, pp. 126-128; Milanesi-Aletti, 1973, pp. 101 ss.

<sup>109</sup> Cf Keily, 1987, p. 184.

comandamenti concreti<sup>110</sup>. In AES si passa dal desiderio alla legge: mentre la prima parte tende a dare il gusto della sapienza mostrandone la bellezza e risvegliando il desiderio, la seconda parte indica i mezzi per acquistare e conservare la Sapienza. Dal momento della gratificazione e della presenza, si passa al momento dell'assenza e della frustrazione. Il passaggio avviene con il capitolo XII, che presenta "i principali oracoli della Sapienza", e con i capitoli XIII e XIV, dove si parla della croce<sup>111</sup>.

Gli "oracoli" della Sapienza vanno creduti e messi in pratica. Il desiderio dell'uomo è confrontato con la legge di Dio che chiama a operare e ad affrontare la realtà. Il desiderio unito alla legge diventa forza trasformante. Il desiderio viene dunque educato e regolato: si richiede impegno concreto, e la trasformazione tocca la persona nella realtà concreta. Altrove, Montfort spiega che l'amore di chi ama veramente, non è "soltanto affettivo, ma effettivo ed efficace" (VD 175), e che il vero amore è "attivo e operoso" (VD 202). Il desiderio e la legge, l'affettivo e l'effettivo: i due livelli si devono confrontare con la realtà, pur senza eliminarsi a vicenda.

#### *b. Il desiderio e la mortificazione*

L'istanza di purificazione equivale a mortificazione. Tuttavia essa non ha carattere passivo, ma è rinuncia attiva. Ogni desiderio suppone una scelta e ogni scelta suppone una rinuncia. La rinuncia è l'atto stesso del desiderio<sup>112</sup>. Desiderare e rinunciare sono correlativi. Il desiderio infinito di Dio deve essere anche rinuncia totale. Al tutto di Dio corrisponde la totalità della rinuncia. Montfort lo enuncia con formula lapidaria: "Tutto quello che ho detto è raccolto in questo importante consiglio: lascia tutto e, trovando Gesù Cristo, la Sapienza incarnata, troverai tutto" (AES 202).

La rinuncia a tutto ha il suo risvolto positivo nel dono totale di sé a Dio, e dice

---

<sup>110</sup> Se il bene desiderato è vago, il desiderio è illusione: "Proiezioni illusorie e operazione proiettiva incosciente: più un oggetto pensato e desiderato è vago, lontano, idealizzato, misterioso o silenzioso, e più è atto ad essere investito d'attese soggettive, rivestito da tratti immaginari; più diventa capace di mobilitare energie individuali o collettive, senza modificarne il carattere egocentrico o sociocentrico; più giunge a chiudere le falle d'un sistema affettivo, soprattutto se questo funziona in modo ansioso, difensivo, infantile, regressivo" (Godin, 1986, p. 186). Il vero bene, nato da vero desiderio, è sempre concreto (cf Lonergan, *Methodin Theology*, London 1973, p. 36).

<sup>111</sup> La croce è presentata come oggetto di desiderio e di delizia. È il paradosso e lo scandalo della croce. Come testimonianza d'amore di Gesù è motivo di rafforzamento del desiderio e dell'amore per Gesù (cf AES 154-166). Nella carità di cui è eccesso, la croce attua (infinitamente) l'integrazione dei due momenti non presentati come purificazione o frustrazione, ma come desideri; il dispiacere della sofferenza è espresso in termini di piacere, l'avversione con quelli di desiderio, il che non significa che dispiacere e sofferenza siano sul piano del piacere. Alla fine del capitolo XIV (AES 172-180) si è invitati a seguire Cristo sulla croce.

<sup>112</sup> Cf Vasse, 1969, p. 62.

l'infinità del desiderio, ma anche la totalità del limite. Di fronte all'infinità di Dio, che è Tutto, l'uomo riconosce il proprio essere finito e consente ad essere nulla. È la radicalità dell'adorazione e del servizio di Dio in spirito e verità: "Serviamo Dio, ma senza alcuna divisione, / perché un cuore diviso perisce. / Tutto o niente, dice Dio a modo suo. / Almeno qualcosa, dice satana, mi è sufficiente. / Date tutto, è Dio che lo richiede: / Sono il padrone assoluto d'ogni bene. / Tutto il cuore, tutto lo spirito, tutta l'anima, / date tutto, o date niente" (C 153 / 1; cf anche str. 2, 6, 20).

Il "lascia tutto" ha il suo lato negativo nella rinuncia operata dalla mortificazione. Bisogna perdersi per trovarsi; perdere tutto per tutto trovare. Per unirsi al Creatore, ci si deve distaccare dalle creature. A una scelta radicale corrisponde una rinuncia radicale. Questo momento negativo non è però fine a se stesso e va compreso nella dinamica della speranza e del desiderio infinito. La mortificazione non è capita senza un'unione a Cristo crocifisso: "Quelli che sono di Cristo Gesù, Sapienza incarnata, hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri, portano sempre e dovunque nel corpo la morte di Gesù; si fanno continua violenza, portano la croce tutti i giorni; infine, sono morti ed anche sepolti in Cristo Gesù" (AES 194).

"La Sapienza, dice lo Spirito Santo, non si trova nella terra di chi vive comodamente, cioè fra gli agi, concedendo a passioni ed a sensi tutto quanto pretendono; perché quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio" (ibid.). La rinuncia prende posto nella tensione tra Dio e carne, tra quanto tende al Creatore e quanto inclina alla creatura. È la tensione dialettica tra l'io come trascendente teso verso Dio e l'io come trasceso, opposto alla trascendenza teocentrica. La rinuncia riguarda i desideri legati all'io come trasceso, cioè i bisogni, e non quelli che toccano l'io come trascendente, cioè i valori. Questa tensione non può essere soppressa quaggiù, perciò la rinuncia deve essere continua (cf AES 196).

La mortificazione si rivolge a elementi egocentrici della persona, cioè a quanto è considerato dalla persona come importante per lei (i bisogni), e dirige le energie verso quel che è importante in sé (i valori teocentrici)<sup>113</sup>. La rinuncia purifica i desideri nella loro ambivalenza e può servire sia i bisogni (egocentrici) che i valori (teocentrici), cosicché essa trasforma il desiderio e lo rende aperto alla trascendenza.

I primi a essere attaccati dalla rinuncia sono i piaceri dei sensi (cf AES 195), luogo comune dell'ascetica. Il piacere è opposto al desiderio di Cristo, come è espresso nel Cantico di Natale: " Vieni, mondano, e contempla / a tua volta questo bambino. / La tua vita e il tuo esempio / combattono il suo amore. / Gesù nella sofferenza / accontenta i suoi desideri, / tu, nell'abbondanza, / ti

---

<sup>113</sup> Su questa dialettica dell'importante per sé e dell'importante in sé, cf Rulla, 1986, pp. 124-125.



prendi i tuoi piaceri" (C62 / 5). Bisogna dispiacere al corpo per piacere a Gesù; è necessario rinunciare ai desideri e alla gratifica dei bisogni non consoni ai valori spirituali per accogliere i desideri dell'Altro. Bisogna rinunciare a denaro, piaceri, onori, ai beni e al desiderio di beni e non fare come il ricco che soddisfa ogni giorno i suoi piaceri ed i suoi desideri (cf C 108 / 10).

Un altro testo (ACM 6-9) pone la rinuncia ai beni nel quadro del tutto-niente che si iscrive nel rapporto terra-cielo. Nel cielo "non si ha bisogno di niente" di quanto esiste sulla terra: possedendo Dio, "si possiede Tutto"; dunque il "povero volontario" ha compiuto una "felice vendita" e non ha bisogno di niente: ha abbandonato tutto, ma non manca di niente, perché possiede Dio che è Tutto; egli è povero di ricchezze e privo di "dolcezze terrene e carnali", ma è ricco di consolazioni divine.

Si parla di povertà volontaria. Senza l'aspetto volontario di una libera scelta, non dunque per difesa, la rinuncia è una frustrazione. La differenza è fondamentale<sup>114</sup>. La rinuncia è una libera e attiva accettazione della privazione; la frustrazione, o la non-gratifica, è frutto della privazione subita e conduce al risentimento, o ad una soddisfazione fuori posto e nascosta. "Per avere la Sapienza, bisogna mortificare il corpo, non solo soffrendo con pazienza i malanni fisici, le molestie delle stagioni e gli attacchi delle creature durante l'esistenza ma procurandosi anche qualche pena e mortificazione, come il digiuno, le veglie e le altre austerità dei santi penitenti. Occorre del coraggio per questo, perché la carne, per natura, adora se stessa, e il mondo considera e rigetta come inutili le mortificazioni corporali" (AES 201)

Vi è un aspetto passivo della mortificazione; è il "soffrire con pazienza", accettando i propri limiti, che non si possono cambiare perché non dipendono da noi e fanno soffrire<sup>115</sup>. "Cari amici della croce, decidetevi a portare ogni sorta di croci, senza far eccezioni e scelte: povertà, ingiustizie, perdite, malattie, umiliazioni, contraddizioni, calunnie, aridità, abbandoni, pene interiori ed esterne" (LAC 54).

E vi è un aspetto attivo della mortificazione: "procurarsi qualche pena e mortificazione", dove la mortificazione non è solo accettata, ma anche ricercata. È la tipica mortificazione dell'asceti: digiuni, veglie e austerità<sup>116</sup>. L'ascetica ha come funzione di creare nell'uomo uno stato sano di tensione,

---

<sup>114</sup> La rinuncia è presa a livello di prima dimensione (virtù-vizio); la frustrazione appartiene, in modo dominante, alla seconda (bene reale-bene apparente), o alla terza (normale-patologica). Sulla differenza tra rinuncia e frustrazione, cf Rulla, 1971, pp. 106-109, 143-145. La tensione della frustrazione provoca una collera contro Dio: "Ma il cattivo, l'empio / che non ha quanto vuole / maledice, mormora e urla" (C 100 / 17). Più avanti vengono unite invidia-collera (cf str. 31).

<sup>115</sup> Cf Frankl, 1967, pp. 14-15 e 1986, pp. 43-44, 105-106; Rulla, 1971, p. 234. Si distinguono tre tipi di valori: 1) *creative values*, dati alla vita; 2) *experiential values*, frutto di esperienza e ricevuti dal mondo; 3) *attitudinal values*, cioè gli atteggiamenti di fronte ai fattori limitati della vita.

<sup>116</sup> Cf i cantici: *La potenza del digiuno* (C 16), *Il rimedio alla tiepidezza* (C 161).

rinunciando in modo deliberato alle esigenze di una società di benessere e di *comforts*, più portata a soddisfare i bisogni e a ridurre le tensioni, che non a creare esigenze<sup>117</sup>. Una vita senza esigenze ascetiche scava nell'uomo un vuoto esistenziale e lo priva di senso. La mortificazione mantiene l'equilibrio tra presenza ed assenza, tra gratificazione e frustrazione e tra partecipazione e purificazione. Con la rinuncia si corregge la tendenza naturale alle gratifiche, purificando i desideri emozionali con i desideri razionali. Senza questa rinuncia che distingue i veri desideri, il desiderio di Dio è vano: "Occorre che tale desiderio della sapienza sia santo e sincero nell'osservanza fedele dei comandamenti di Dio. Esiste infatti un'infinità di stolti e pigri che hanno mille desideri o piuttosto mille velleità di bene. Ma tali desideri non producono fuga dal peccato, né violenza a se stessi e sono perciò desideri falsi e menzogneri che uccidono e dannano. I desideri del pigro lo portano alla morte" (AES 182).

Il vero desiderio ha in sé un dinamismo di cambiamento e di progresso; è trasformante e porta sulla strada della volontà divina e della legge. Attiva o passiva, la mortificazione comporta la sofferenza e la croce. Essa ha una funzione di maturazione<sup>118</sup>. Con l'aiuto della grazia preveniente dell'unione con Cristo crocifisso, la tensione della riconciliazione, che comporta inevitabilmente la sofferenza, fa crescere nell'uomo la libertà per trascendersi, per andare oltre e aprirsi alla trascendenza teocentrica. Montfort unisce molte volte amore e croce (cf AES 154, 155, 165, 168, 169, 176).

La mortificazione è solo un mezzo al servizio dell'amore di Dio e procede da desiderio razionale o spirituale. In casi di immaturità, può accadere che la mortificazione sia presa come fine a se stessa; essa proviene allora da desiderio emozionale. La distinzione tra le due mortificazioni è compiuta difficilmente dalla persona, a causa del ruolo delle dinamiche inconsce, come l'autopunizione, legata a colpa patologica. Montfort offre due aiuti per il discernimento: il primo è il consiglio di una persona saggia, in modo da unire la mortificazione del giudizio e quella della volontà (cf AES 202); il secondo è la scelta delle mortificazioni (cf LAC 49), dove valgono meglio le croci "piccole e nascoste", perché "l'orgoglio può chiedere, cercare e anche scegliere e abbracciare le croci vistose e grandi". Orgoglio e amor proprio utilizzano per i loro scopi la mortificazione mettendola a servizio di "segrete ricerche di consolazione" e "ripiegamenti e sottili compiacenze sui vostri mali" (LAC 48). Montfort aggiunge una annotazione che dimostra la sua sensibilità per l'inconscia ricerca di sé: "Non finirei più se dovessi descrivere tutti i maneggi usati dalla natura perfino nella sofferenza" (LAC49).

---

<sup>117</sup> Cf Frankl, 1969, pp. 44-45.

<sup>118</sup> *Il development meaning*; cf Rulla, 1986, 327 e 375.

### *c. Le aridità*

La tensione tra presenza gratificante e assenza della rinuncia è verificabile anche a livello di preghiera. "La preghiera testimonia l'unione nella disunione, la presenza nell'assenza, l'assenza nella presenza"<sup>119</sup>. Montfort sottolinea nella preghiera il momento pedagogico dell'assenza purificatrice nell'aridità spirituale. E la via della pura fede, definita come distacco dai gusti spirituali e accoglienza serena e forte dei disgusti spirituali. Il desiderio, legato al gusto e al piacere, deve purificarsi nel crogiolo della croce. Questa è la fede della crescita, sia umana che spirituale.

Il primo passo fa sì che non ci si attacchi al momento della gratificazione: "Bisogna chiedere (la Sapienza) con fede pura, senza appoggiare la domanda a consolazioni sensibili, visioni o rivelazioni particolari. Benché tutto ciò possa essere cosa buona e vera, come lo fu presso alcuni santi, è sempre pericoloso confidare in essa" (AES 186). Il distacco dalle gratificazioni implica che non siano ricercate e che ci si accontenti di rimanere nelle vie ordinarie. È la rinuncia al desiderio di onnipotenza: "Il sapiente non chiede di vedere cose straordinarie come le hanno viste i santi, né di gustare dolcezze sensibili nell'orazione e pratiche di pietà" (AES 187).

Il secondo passo fa accettare lo stato di non gratifica, equivalente a una via di negazione: "Il giusto, o il saggio, vive solo di fede senza vedere, sentire, gustare e tentennare" (AES 187; cf VD 273, C 6 / 54). Conviene accettare in pienezza i disgusti e lasciare i gusti per l'aldilà: "Fai bene attenzione a non sforzarti per sentire e gustare quanto dici o fai. Parla ed agisci sempre con la pura fede che Maria ha avuto sulla terra e che con l'andar del tempo comunicherà anche a te. O povera e piccola schiava! Lascia alla tua Regina la contemplazione aperta di Dio, gli slanci, le gioie, le delizie, le ricchezze, ed accontentati della pura fede, piena di apatie, distrazioni, noie ed aridità" (SM 51; cf pure 69).

E il momento negativo dell'assenza, in cui si sperimentano i disgusti spirituali, il silenzio di Dio, e la desolazione, che provocano nell'uomo il senso doloroso dell'abbandono di Dio, come un'angoscia di separazione. Dio che si nasconde è sentito come una cattiva madre. Ma, come nello sviluppo psicologico del bambino la madre buona (la gratificazione) è integrata dalla madre cattiva (la frustrazione); così è nelle due immagini di Dio: il Dio delle consolazioni e dei gusti, e il Dio delle aridità e dei disgusti: "Gli par naturale che Dio non abbia occhi per vedere la sua miseria, orecchie per ascoltare le sue domande, braccia per abbattere i suoi nemici, mani per dargli aiuto" (AES 187; cf C 100 e 101).

L'integrazione del momento del gusto con quello del disgusto permette un

---

<sup>119</sup> Vasse, 1969, p. 38.

rapporto più intimo e vero con Dio. Se il momento del piacere e della soddisfazione costruisce il rapporto con Dio, quello dell'aridità e del silenzio di Dio, gli permette di differenziarsi, di strutturarsi interiormente e di stare di fronte a Dio. L'alternanza di gusto e disgusto fa comprendere all'uomo di essere distinto da Dio e di riconoscerlo come Dio, e non come proiezione di bisogni, né come soddisfazione dei desideri d'onnipotenza. La distinzione tra noi e Dio non è priva di sofferenza, per il distacco che comporta. La felice integrazione delle due dimensioni permette un rapporto maturo con Dio, senza bisogno di continue prove: "Quanto lo Spirito Santo dice delle grandezze e bellezze della Sapienza, dei desideri di Dio di darla a noi, del nostro bisogno di possederla, sono motivi sufficienti per farcela desiderare e chiedere a Dio con tutta la fede e la premura possibili (...) Dio infatti l'ha detto o l'ha promesso! Ecco la pietra fondamentale d'ogni sua preghiera!" (AES 186-187).

Ritornano in questo testo i termini desiderio e parola. Il desiderio dell'uomo per Dio, che è necessità e bisogno vitale nell'ordine di natura, di grazia e di salvezza, si fonda sul desiderio di Dio per l'uomo. Nell'incontro felice dei due desideri si attua il vero rapporto d'amore vicendevole, cioè l'unione. La parola, Parola di Dio affidata alla Scrittura, "lo Spirito Santo dice...", diventa promessa. La verità dell'amore per Dio non si basa su prove esteriori, ma sulla parola dell'Altro, "Dio l'ha detto o l'ha promesso...", che suppone la fiducia nell'Altro. Il rapporto con Dio e l'abbandono a lui sono interdipendenti. Fidarsi della Parola dell'Altro significa lanciarsi nel vuoto, come il cammino di Pietro sulle acque del lago.

L'equilibrio tra presenza e assenza è difficile. Un'abbondante gratificazione comporta un'enorme dipendenza affettiva nella preghiera, ma è infantilismo spirituale. Così anche l'eccesso di frustrazione è altrettanto nefasto; questo vale per la crescita spirituale come per lo sviluppo psicologico. Dunque bisogna che la prova della negazione e dell'assenza sia proporzionata alle forze della persona. L'abbondanza di gratifica è corretta dalla rinuncia, come l'eccesso di frustrazione è corretto dalla presenza. In questa pedagogia spirituale trova posto il ruolo della Santa Vergine, con la sua materna presenza: "In verità l'unione con Dio si può raggiungere anche per altre strade, ma con maggiori croci e morti dolorose, con più difficoltà ardue da superarsi. Occorre passare per notti oscure, per strane notti ed agonie, per erte montagne, fra spine pungentissime e in mezzo a deserti spaventosi. Sulla strada di Maria, invece, si cammina più soavemente e più tranquillamente. Certo, anche su di essa non mancano aspre lotte da sostenere e grandi difficoltà da superare. Ma ella, amabile Madre e Sovrana, si fa così vicina e presente ai suoi fedeli servi per rischiararli nelle loro tenebre, illuminarli nei loro dubbi, rassicurarli nei loro timori, sostenerli nei loro combattimenti e nelle loro difficoltà, che davvero

questa strada verginale per trovare Gesù Cristo, a paragone d'ogni altra, è una via di rose e miele" (VD 152; cf 154 e SM 22).

La persona matura spiritualmente sarà costante nella preghiera, nei momenti di consolazione come in quelli di desolazione. La costanza è segno di vera devozione e quindi del vero devoto; invece l'incostanza è caratteristica della falsa devozione: "I devoti incostanti sono coloro che sono devoti della Vergine Santa soltanto ad intervalli e secondo il capriccio. Ora sono fervorosi ed ora tiepidi; ora sembrano pronti ad intraprendere qualsiasi cosa per servirla e, pochi istanti dopo, non sono più gli stessi; oggi abbracciano ogni sorta di devozione alla Santa Vergine, (...) domani non ne osservano fedelmente le norme. Cambiano come la luna" (VD 101).

Sono riconoscibili i segni di immaturità<sup>120</sup>. l'instabilità e l'esagerazione di desideri irreali e smisurati se rapportati alla capacità della persona; sono desideri che non hanno riscontro nella realtà e si esauriscono nella ricerca. Infatti queste persone sono sempre in ricerca di "nuove cose", nell'ansia senza fine per un posto dove riposare; senza volerlo e saperlo, fuggono il mondo reale dei limiti, per gettarsi nell'infinito mondo perverso dei loro desideri, incontrando solo il vuoto. Invece: "la vera devozione è costante: conferma l'anima nel bene e la induce a non abbandonare facilmente le pratiche di pietà. La rende coraggiosa nell'opporsi alle mode e alle massime del mondo, alle molestie e agli stimoli della carne e alle tentazioni del demonio. Pertanto una persona veramente devota della Santa Vergine non è per nulla volubile, triste, scrupolosa o timorosa. Non già che non cada o non provi talora nessun gusto nella devozione, ma se cade, si rialza tendendo la mano a Colei che le è madre buona; se si trova senza gusto né fervore sensibile, non se ne affligge. Infatti il giusto e il devoto fedele di Maria vivono della fede di Gesù e di Maria, e non dei sentimenti della natura" (VD 109).

Montfort insiste a più riprese su perseveranza e stabilità nella preghiera. E il più grande consiglio: "Deve essere una fede robusta e costante, cioè nel Rosario non dobbiamo ricercare soltanto il gusto sensibile e la consolazione spirituale. Non dobbiamo quindi abbandonarlo quando fossimo molestati da tante distrazioni involontarie o da uno strano disgusto nell'anima o da un'opprimente noia o torpore prolungato del corpo. Per recitare bene il Rosaio non sono necessari gusti, consolazioni, slanci, sospiri, lacrime. Né si richiede una continua applicazione dell'immaginazione. Bastano fede pura e retta intenzione. È sufficiente la sola fede" (SAR 35). "Rifuggi da quanto sa di straordinario e non desiderare né chiedere d'avere singolari rivelazioni o grazie eccezionali che Dio talvolta comunica ad alcuni Santi mentre recitano il Rosario. Ti basti la fede, ora

---

<sup>120</sup> La descrizione dei devoti incostanti suggerisce l'analogia con qualche criterio che definisce la disorganizzazione della personalità; cf Rulla, 1986, pp. 182-185.

che il Vangelo e tutte le devozioni e pratiche di pietà sono stabilite a sufficienza. Nei periodi di aridità, di disgusto o di desolazione interiore non omettere mai una sia pur minima parte del Rosario: daresti prova d'orgoglio e di infedeltà. Invece, da bravo campione di Gesù e di Maria, recita lo stesso il Padre nostro e l'Ave Maria se non vedi né senti o gusti nulla di confortevole, sforzandoti di riflettere come puoi sui misteri. Non desiderare il pane quotidiano accompagnato dal dolce o dalla marmellata, come pretende il bambino. A imitazione di Gesù agonizzante, se avverti maggiori difficoltà nel recitare il Rosario, prolunga la recita. Si dovrà dire di te come di Gesù: quando era in preda all'agonia, pregava più intensamente" (SAR 143)<sup>121</sup>.

Alle Figlie della Sapienza, sempre sul tema della gratificazione e della frustrazione, così suggerisce: "Fate attenzione a non tralasciare la meditazione con il pretesto che siete distratte, turbate, annoiate; o perché vi sembra di non concludere nulla, di essere persone troppo alla buona per compierla, di non sentirvi chiamate ad essa e di aver per vocazione il lavoro manuale e l'attività e non certo la contemplazione e la meditazione. Sono tentazioni dello spirito maligno. In ogni vostra preghiera nutritevi il più possibile di fede pura, non basandovi sulle cose visibili e sensibili. Abbiate stima per i gusti spirituali, ma non abbiate maggior stima per voi stesse qualora ne aveste, né crediate che tutto sia perduto quando non li avvertite più" (RS 135-136).

#### *d. Desiderio e perseveranza*

Rinviando la soddisfazione, le aridità mettono alla prova il desiderio; e un desiderio immaturo non sopporta ritardi e s'inventa nuovi desideri, o cerca altrove la gratificazione. È invece il tempo che approfondisce e rafforza i veri desideri: essi sono l'irrequietezza fondamentale del cuore umano che tende a Dio, la sete che sa di essere estinta solo al termine della vita: "*Sitivit anima ad Deum fontem vivum* (Sal 41, 3). Fino ad allora, Signore, non avrò riposo, languirò d'amore, il cuore batterà senza sosta nel petto, perché l'hai fatto per te, sarà sempre agitato fino a che non riposi perfettamente in te" (PBM).

L'irrequietezza agostiniana, ripresa da Luigi Maria nella Preparazione alla buona morte, orienta il desiderio verso la morte. E la tensione di una aspirazione che sa di essere soddisfatta solo quando i limiti saranno aboliti. Il desiderio va sempre oltre i limiti. Nella perseveranza, il desiderio urta contro il limite che resiste alla sua soddisfazione, come l'amico del vangelo che bussa in piena notte (cf Lc 11, 5-8; AES 189). Il desiderio è tenace e importuno (cf AES 189-190). Desiderare la Sapienza significa desiderare un "tesoro infinito" (ASE 188).

---

<sup>121</sup> Cf anche: C 15, 30-32 e C 101, 33-36. Le parole del *Pange lingua* "*sola fides sufficit*" sono presenti anche in L 19, in un medesimo contesto.

Per soddisfare tale desiderio bisogna superare la soglia del limite: morire per vivere, perdersi per ritrovarsi. Solo un essere infinito può ricevere un tesoro infinito. Come farà l'uomo, finito, ad accoglierne uno infinito? È il desiderio a dilatare il cuore, ferito da insoddisfazione, ma aperto alla promessa del piacere offerto, perché Dio "ascolta sempre le preghiere" (ibid.).

Il desiderio è un cammino faticoso e l'uomo ha tutta la vita per percorrerlo: "Chi vuole ottenere la Sapienza, deve chiederla giorno e notte, senza stancarsi e senza scoraggiarsi. Mille volte beato chi l'otterrà dopo dieci, venti, trent'anni di preghiera, od anche un'ora prima della morte! E se la ricevesse solo dopo aver trascorso tutta la vita a cercarla, chiederla e meritarsela con ogni sorta di fatiche e di croci, si persuada di non riceverla per giustizia, come per ricompensa, ma per pura misericordia, come un'elemosina" (AES 188).

La costanza, o perseveranza, richiama il concetto di consistenza<sup>122</sup>. Si parla di inconsistenza quando manca il superamento di sé, quando si permane nella ricerca della gratificazione, del sogno ad occhi aperti, della dipendenza affettiva, ecc. L'inconsistenza può essere cosciente o inconscia; può essere sociale, quando il bisogno è in dissonanza con i valori, ma non con l'atteggiamento corrispondente, può essere psicologica se la dissonanza riguarda i bisogni, i valori e l'atteggiamento corrispondente. La perseveranza e l'efficacia nell'azione sono legate al predominio delle inconsistenze sulle circostanze nella psicodinamica della persona

In questa prospettiva Montfort parla di non-fedeltà o pigrizia spirituale: "Mille desideri, o piuttosto mille velleità di bene. Ma tali desideri non producono la fuga dal peccato, né violenza a se stessi e sono perciò desideri falsi e menzogneri" (AES 182). È la debole interiorizzazione che rafforza lo squilibrio tra prevalenza di inconsistenze e consistenze. Altre volte è la non-perseveranza per scoraggiamento, o mancanza di preghiera (cf AES 188). La frustrazione poi rafforza lo squilibrio della prevalenza di inconsistenze su consistenze: più grandi sono le attese irreali, maggiore è la frustrazione, quando le attese non sono soddisfatte.

## **Il desiderio tra verità e menzogna**

### **1. L'apparenza**

La mortificazione purifica il desiderio dall'egocentrismo della gratificazione dei bisogni e lo indirizza al teocentrismo. Ma il cammino di conversione è seminato di resistenze alla rinuncia di sé. Per Montfort non si tratta di resistenza

---

<sup>122</sup> Circa il superamento di sé nella consistenza (*self-transcendence consistency*), cf Rulla, 1971; Rulla-Imoda-Ridick, 1976, 1987 e 1989.

cosciente e pienamente voluta alla conversione; egli suppone che ci sia una ferma intenzione di seguire Gesù Cristo. Non si tratta neppure di psicopatologia che renderebbe difficile la decisione verso il bene e limitante la libertà personale. Sta invece, secondo Montfort, in uno spazio intermedio, né del tutto cosciente, né del tutto inconscio, come la dialettica tra bene reale e apparente. Spazio che viene attribuito ai mondani, così descritti: "È vero che non mentono apertamente, ma mascherano la menzogna sotto le apparenze della verità; non credono di mentire, tuttavia mentono. Di solito non insegnano sfacciatamente il peccato, però lo considerano una virtù, una gentilezza, una cosa indifferente o senza conseguenze. In questa sottigliezza, che il mondo ha imparato dal demonio per trasformare le brutture del peccato e dell'inganno, consiste la malignità" (AES 199).

Il rapporto falsità-verità è posto al riparo dell'apparenza. Quanto visto come verità, in buona fede, "non credono di mentire", in realtà è una falsità sotto apparenza di verità, un bene solo apparente. La simulazione è sottile, una finezza, ama dire Montfort. E perciò necessario un discernimento. La distinzione si fa, in primo luogo, tra vera e falsa sapienza: "Vi sono diversi tipi di sapienza (...) Si distingue in vera e falsa sapienza: vera è il gusto della verità senza menzogna o travestimento; falsa è il gusto della menzogna velata da apparenza di verità" (ASE 13).

Che il falso sia coperto da apparenza di vero, è possibile perché è difficile scegliere il male in sé. Il male ha bisogno di celarsi sotto apparenze di bene; il frutto proibito di Genesi era "di bella apparenza" e sembrava "buono da mangiare". E quanto pensa san Tommaso: "Il male non è mai amato se non perché visto come bene, cioè come bene relativo, scambiato per bene puro e semplice. Così tale amore è cattivo perché tende verso quel che non è il vero bene. In questo senso, l'uomo ama l'iniquità: in quanto per suo mezzo ottiene certi beni come il piacere, la ricchezza, ecc."<sup>123</sup>

Il bene apparente è un equivoco: il bene parziale della persona, come la ricchezza o il piacere, è scambiato per quello integrale. L'esplosione di desiderio che ne segue è fattore di dispersione e non d'unione. La persona si perde, si sfianca nel cercare mille beni considerati come Unico Bene.

## *2. Conformismo e libertinaggio*

Luigi Maria di Montfort distingue anche tre altri tipi di falsa sapienza: "Quella falsa è la sapienza o prudenza del mondo, e lo Spirito Santo la distingue in terrena, carnale e diabolica" (AES 13). Più avanti in AES, si ritorna a lungo su Gc

---

<sup>123</sup> S. Th., II-II, q. 27, a. I, ad 1.



3, 15, per un'esposizione dettagliata della sapienza mondana. Essa è definita come conformità, opposta a libertinaggio: "Questa sapienza del mondo è una perfetta conformità alle massime e alle mode del mondo. E una tendenza continua verso la grandezza e la stima. È la ricerca costante e subdola del proprio piacere e interesse, non in modo grossolano e stridente con il quale si commetterebbe un peccato di scandalo, ma in modo fine, ingannatore e astuto. Altrimenti, anche secondo il mondo, non sarebbe più sapienza ma libertinaggio" (AES 75).

E da ritenere che ci sia più di una semplice analogia tra il binomio conformità-libertinaggio e la coppia indicata dai termini *uniformist e rebels*<sup>124</sup>. I ribelli gratificano i bisogni dissonanti con i valori cristiani (*social inconsistency*); Montfort lo chiama libertinaggio. Il libertino ha atteggiamento aggressivo di fronte alla legge che può prendere forma di provocazione e di scandalo. Il saggio secondo il mondo evita una simile posizione estrema. Sta tra conformista e ribelle. È conformista per l'atteggiamento conforme ai valori che proclama, "per salvare le apparenze", ma è in difficoltà per i bisogni dissonanti che non può gratificare apertamente. Per cui la strategia consisterà nel cambiare i valori, rendendoli più vicini ai bisogni dissonanti; così si potranno tranquillamente gratificare senza una cattiva coscienza. Perciò è ribelle, per il funesto accordo di verità-falsità, denunciato da Montfort: "Un sapiente del mondo è uno che sa fare bene i propri interessi, e sa volgere tutto a proprio vantaggio temporale quasi senza sembrare di volerlo. Conosce l'arte di dissimulare e di ingannare furbescamente senza che altri s'accorga. Dice o fa una cosa e ne pensa un'altra. Non ignora nulla dei comportamenti e complimenti del mondo. Sa adattarsi a tutti per raggiungere i propri scopi, senza troppo preoccuparsi dell'onore e dell'interesse di Dio. Mette un segreto ma funesto accordo tra verità e menzogna, vangelo e mondo, virtù e peccato, Gesù Cristo e Belial. Vuol passare per onesto, ma non per bigotto. Disprezza, avvelena o condanna con facilità tutte le pratiche di pietà che non combaciano con le sue. Infine il sapiente del mondo è uno che seguendo la luce dei sensi e dell'umana ragione, cerca unicamente di salvare le apparenze di cristiano e di onesto. E non si cura molto di piacere a Dio ed espiare con la penitenza i peccati commessi contro la divina Maestà" (AES 76).

Sotto il conformista si nasconde il ribelle. Nella sapienza mondana esiste una dissonanza tra valori cristiani, la vera sapienza, e i bisogni che vi si oppongono. La persona tende naturalmente a ridurre la dissonanza; ma il modo può essere diverso. La via della conversione cristiana, l'ascesi, consiste nel cambiare atteggiamento per vivere secondo i valori e non gratificando i bisogni. Ma la conversione può essere difficile per la carica affettiva molto forte dei bisogni.

---

<sup>124</sup> Cf Rulla, 1971, pp. 134-143.

Sarà più facile cambiare non atteggiamenti, ma valori cambiando le norme di riferimento. Se i valori evangelici sono opposti ai bisogni, li si adatta ai valori del mondo, meno esigenti<sup>125</sup>. Per evitare che, dall'esterno, sia turbata la falsa consistenza con la cattiva coscienza, i mondani "vanno in cerca del confessore meno scrupoloso (così definiscono i confessori rilassati che non compiono il loro dovere) e intendono ottenere da lui, a buon mercato, la pace nella loro vita molle ed effeminata, nonché l'indulgenza plenaria di tutti i loro peccati. Ho detto: a buon mercato, perché i sapienti secondo la carne vogliono di solito per penitenza soltanto qualche preghiera o elemosina, detestando quanto può affliggere il corpo" (AES 81; cf pure 39, 130-132, 143).

### *3. Moda e compiacenza*

Nel conformismo c'è il desiderio d'essere approvato dagli altri, di mantenere buone relazioni e di non essere respinti. Si tratta d'una "tendenza continua verso la stima" (AES 75), il desiderio di farsi degli amici (cf AES 78), di cercare "la stima e la lode degli uomini", non sopportando "di essere disprezzati e biasimati" (AES 82). Al conformismo, detto anche rispetto umano, Montfort dedica 6 cantici (C 34-39), nella serie / tranelli del mondo (C 29-39), con ben 2.512 versi.

In C 34 si trovano due motivi per cambiare i valori evangelici in valori mondani, due ragioni per non mutare atteggiamento: la prima è la paura degli altri, la seconda è l'approvazione degli altri: "Servirei volentieri Dio, tu dici, / ma temo il tale e la tale; / abbraccerei volentieri la virtù, / ma temo che mi si biasimi. / Signore, sarei tuo amico / senza il mondo, tuo nemico. / Ti servirei, Gesù mio, / andrei ovunque per seguirti, / se non venissi trattato / da bigotto o da ipocrita; / se sono approvato da tutti / voglio essere tutto tuo".

Desiderio di stima e di approvazione e paura del biasimo: è ciò che viene chiamata compiacenza, cioè l'accettazione di un influsso esterno in vista di una ricompensa, o per guadagnare l'altrui approvazione, o per evitarne la punizione o il rifiuto<sup>126</sup>. Gli altri esercitano allora un potere di controllo sulla persona. Si possono individuare anche due altre possibilità: la identificazione e la internalizzazione. L'identificazione si ha quando, in un forte desiderio di relazioni, la persona adotta il comportamento del gruppo di riferimento (qui è il mondò), perché associato a una relazione gratificante tra persona e gruppo:

---

<sup>125</sup> Cf Record-Backman, 1964, pp. 108-119.

<sup>126</sup> Cf Kelman, 1961 e 1967. Rulla osserva (cf 1986, p. 350) che non è necessario che un influsso esterno venga esercitato per compiacenza, ma è sufficiente che la persona tenti di ridurre il senso di colpa prodotto, qualche volta, dall'inconsistenza stessa. La persona è inconsciamente spinta, dalla frustrazione, a ricercare le sorgenti potenziali di approvazione, di accettazione o ricompensa e a evitare le sorgenti di disapprovazione, di rifiuto o di punizione (cf 1971, p. 317).

"Bisogna vivere alla moda / e seguire l'andazzo comune, / per paura d'essere d'incomodo / o di dispiacere a qualcuno" (C33 / 100).

La compiacenza e la identificazione non aiutano la conversione, ma rinchiudono la persona nelle inconsistenze e contraddizioni interne. L'internalizzazione, o interiorizzazione, invece apre alla conversione, al cambiamento profondo di atteggiamenti e a vivere secondo i valori del vangelo e di Cristo<sup>127</sup>. Per Montfort, l'interiorizzazione assume un aspetto teocentrico: piacere a Dio, e non egocentrico: piacere a se stessi: "Pratica il bene arditamente / ma per Dio e per piacere a Dio solo, / senza temere vigliaccamente / ciò che si penserà, si dirà, si farà, / ma per essere il buon odore / di Cristo Gesù, tuo Salvatore" (C37 / 107).

L'interiorizzazione dei valori evangelici suppone una doppia liberazione: dai condizionamenti interni, o intra-psichici, e da quelli esterni, o interpersonali, con la possibilità dunque di passare dall'egocentrismo e dal sociocentrismo al teocentrismo. La persona che interiorizza così i valori evangelici può riannodare un nuovo rapporto, senza compiacenza e senza identificazione che comporti ricerche di sé, ma con l'identificazione aperta all'interiorizzazione, in vista d'aiutare gli altri a fare anche loro questo cammino di interiorizzazione per un bene superiore ed integrale, e non per un bene parziale: "Voglio farmi tutto a tutti / senza alcuna vile compiacenza, / con compito di guadagnarli tutti / a Gesù, con la penitenza, / tutto a tutti, senza alcun peccato, / senza che il bene sia ostacolato" (C38 / 122).

Il conformismo del rispetto umano, la compiacenza e l'identificazione sono solo una "apparenza di ragione" (C 38 / 114, 117, 128), una "simulazione" e una "sottigliezza" (cf C38 / 119). Il conformismo del rispetto umano e della sapienza del mondo, ha anche un aspetto di difesa, dovuto a inconsistenze inconsce e a consistenze difensive, e provocato da bisogni dissonanti<sup>128</sup>. Tali consistenze difensive sono "l'apparente ragione" che giustificherebbe la gratificazione d'un bisogno dissonante cui non si vuole né si può rinunciare; è il "modo sottile" di cui il mondo si serve "di virtù e anche di delitti" (C 38 / 129): "Coprirà l'impurità / con leggera battuta / il lusso della vanità / con la pulizia o la modestia; / l'avarizia e l'orgoglio del cuore / con un buon matrimonio o punto d'onore" (C 29 / 34).

Invece d'essere simboli progressivi che aiutano a vincersi (teocentrismo) nella ricerca del bene reale, le inconsistenze (e le consistenze di difesa) sono simboli regressivi che, non solo, fanno ristagnare i valori evangelici, ma portano a regredire: "Si avanzava a passi da gigante / nella virtù più eccelsa. / Per non dispiacere al niente, / ahimè! si ricade in peccato, / o, in modo insensibile /

---

<sup>127</sup> Kelman parla di valori soggettivi, da correggere indicando i valori oggettivi (cf Rulla, 1986, pp. 348-353).

<sup>128</sup> Cf Rulla, 1986, pp. 221-225, 315-325.

verso una grande rilassatezza" (C 34 / 18).

#### *4. Desiderio e illusione*

L'illusione è un errore: prende il bene apparente per reale. Il cantico sulle Disgrazie del mondo (C 29) fornisce un lungo elenco di questi abbagli: la verità opposta agli "amici della menzogna" per cui "i beni sono un sogno" (str. 3), "il mondo è satana travestito / per essere attraente" (str. 8), "il mondo è cieco / il disgraziato si crede saggio" (str. 24): "Oh! Il grande cieco, oh! l'impostore: / al cielo preferisce la terra, / la creatura al Creatore, / alla pace di Dio, la guerra, / la menzogna alla verità, / il tempo all'eternità" (str. 72).

L'illusione è sogno e chimera ingannatrice (cf C 28 / 34), vani e falsi gioielli (C 4 / 13, 15, 30); essa copre e maschera con un falso delizioso (C 10 / 19, 31). Se la vera sapienza conduce alla immortalità, le false presentano l'illusione di immortalità nei beni ingannatori (cf C20 / 28). Il falso sapiente giudica male le cose: "Stima il male come bene, / l'utile come dannoso, / ciò che è niente come fortuna, / per falso un vero bene / tanto da errori è accecato / tanto i peccati lo hanno deviato" (C29 / 25).

La sapienza terrena, l'amore ai beni terreni, la ricchezza e il possesso illudono di esistere (cf AES 80). La sapienza carnale, l'amore al piacere dei sensi di chi ama mangiare, bere, giocare, ridere, divertirsi, dà l'illusione di vivere una attività frenetica di consumo come resistenza a ciò che muore e che non si può fermare (cf AES 81). La sapienza diabolica, "amore e stima di onori", è quella di chi cerca di mettersi in mostra, stimato, lodato, applaudito; di chi, non stimandosi, cerca l'altrui stima; illusione di chi crede che esistere significhi uscire dalla massa, che l'essere dipenda dalla riuscita nel fare (cf AES 82). Il mondo nella sua sapienza: "Promette ai suoi seguaci / onori, piaceri, beni perituri / che sono in fondo beni ingannatori, / che rendono solo miserabili. / O vanità delle vanità" (C29 / 38).

L'apparenza di bene è una "trappola temibile" (C 20 / 25), una "crudele illusione" (C 32 / 3), un "amo avvelenato" sotto un'esca (C 29 / 33; 33 / 103; 34 / 5), un "serpente sotto i fiori" (C32 / 8). Promette "falsi piaceri" (C 107 / 12), "falsi tesori, vani onori" (C 108 / 6). Ma non mantiene quanto promesso perché tutto è illusione; l'apparenza della realtà non è la stessa realtà. Il bene promesso ha "valore solo nella idea" (C20 / 40); il piacere promesso è "piacere in figura" (C 29 / 89), mentre l'onore è solo: "Un sonno, una chimera, / un fumo, un vapore, / un vento, una schiuma leggera, / uno scoppio brillante e fragore / che inganna cuore ed occhio" (C29 / 67). L'illusione e il bene apparente non possono soddisfare. Il desiderio che lo ricerca, si sprofonda sempre più, mentre è gratificato e diventa sempre più insoddisfatto. Questa la

sorte dei desideri dissonanti: non possono essere soddisfatti perché fondati sul vuoto dell'illusione, dell'immagine fugace e del miraggio che sparisce nel momento stesso in cui sembra raggiunto; è l'orizzonte d'un infausto infinito: "Ecco la vanità / dei beni dal mondo offerti, / che si cercano con avidità / senza che possano accontentare, / ma i piaceri sono anche falsi / e procurano solo mali. / I maggiori piaceri sono ingannatori / sono dei piaceri in figura / che non accontentano i cuori, / che affannano sempre più, / che producono alla fine / rimorso, noia, dispiacere" (C 29 / 57-59).

I desideri che hanno per oggetto beni apparenti, sono insaziabili perché il bene apparente è una lusinga che rinchiude il desiderio in un circolo vizioso: "Più possiede, e più il ricco desidera, / il bene aumenta il desiderio / e diventa il suo tormento / che non concede nessun piacere. / È un miserabile affamato / che non dice mai: Basta! / un fuoco d'inferno insaziabile / che dice: sempre più, sempre più" (C 20 / 34).

È il circolo vizioso dell'avere e del sapere: "Mi nascondo al ricco e al sapiente, / mi mostro al povero ignorante, / al vero umile. / Il buon povero è sempre contento / l'avar, invece, scontento; / più ha, e più ne vorrebbe / più sa, più vorrebbe sapere, / insomma, è insaziabile" (C 108 / 5). Montfort insiste molto su questa ricerca senza fine di beni apparenti che non calmano le aspirazioni profonde della persona. Il desiderio d'un bene apparente fa oscillare senza sosta tra la voragine della gratificazione e il baratro della frustrazione e della privazione. Un desiderio causato da un bisogno dissonante non può saziare perché è lotta disperata contro l'inevitabile frustrazione. È solo tentazione, tentativo fallito di riempire il vuoto che segna l'uomo finito d'un desiderio d'infinito. È risposta falsa alla domanda fondamentale dell'uomo su Dio. Desiderio e illusione sono idolatria.

### *5. Il desiderio d'essere amato*

Nel lungo cantico sul Lusso (C 33, di 118 strofe), Montfort smonta il meccanismo del bene illusorio. Il lusso è "vana parata e stolta vanità" (str. 2); è "una apparenza, un abito" (str. 3), perché è solo a livello di apparire e non di essere: è "vano desiderio di apparire" (str. 48), per fare "bella figura" (RS 97). Il lusso riempie la distanza dall'essere con un eccesso di apparire: "il lusso è quanto va al di là / d'un modesto sostentamento" (str. 4); si gonfia di vanità: vento e vanità sono vicini non solo per assonanza; il lusso resta vuoto e senza consistenza (str. 2 e 29). La quantità dà solo l'illusione di gratificazione: "... mille chimere, / mille piccoli beni ingannatori, / mille cure non necessarie, / sono l'oggetto del cuore" (str. 47).

L'opposizione apparire-essere si suddivide in altre due: malattia-salute (cf str. 2) e pazzo-saggio (str. 4; cf C 34 / 39). Il lusso come bene illusorio, è segno di

"anima superficiale e di spirito orgoglioso" (str. 29). Si tratta della fuga dalla rinuncia e della ricerca di gratificazioni: "Distrugge la temperanza / che modera i piaceri, / ispira l'abbondanza / di piaceri e desideri" (str. 33). L'apparire, in mancanza dell'essere, si orna dell'apparenza di essere. La simulazione è tradita da un eccesso a livello di avere e dalla stravaganza, da un "sempre di più" e da una avidità che tenta di colmare un vuoto. Gli abbigliamenti femminili ne sono un esempio<sup>129</sup>: "Ammucchiano su di sé / oro, argento e fine tessuto, / la seta e i ricchi merletti, / il raso e il velluto. / Secondo la moda bizzarra / e il seguito orgoglioso, / niente sembra loro molto raro / o abbastanza ricco e prezioso" (str. 53-54).

Il bene illusorio è parziale e viene ricercato a scapito di quello integrale, ma anche a detrimento del bene altrui. Il lusso è un furto; le "mondane infelici" riccamente adorne "sono quasi tutte delle ladre, / ma il loro furto è molto fine" (str. 55): "Faranno cento compere / per adornarsi a sazietà, / invece di pagare i debiti / e restituire il bene altrui. / Per i loro abiti ridicoli, / alla moda e molto costosi, / rubano senza scrupoli / ai figli ed ai mariti" (str. 56-57). L'apparenza e l'apparire tocca anche il desiderio d'essere amati che, con il mezzo di scambio del denaro, diventa "avere degli amanti": "Loro desiderio, loro sete ardente / d'aver nuovi fronzoli; / han messo in vendita l'onore / col loro folle amore" (str. 58).

Il lusso serve la seduzione ed è una cattiva risposta al bisogno fondamentale d'essere amati e stimati: "Da dove viene questo male quotidiano? / Dal bisogno d'essere stimato, / dal desiderio d'essere guardato, / dalla voglia d'essere amato" (str. 98). Il bene illusorio è una maschera con cui ci si copre: "Tutto serve al proprio personaggio / per il bene o per il piacere. / Il vecchio è affaccendato / soltanto ad arricchirsi, / e il giovane, nella sua età, / vuole solo divertirsi" (C 150 / 5). "Quante donne infelici / sotto un aspetto gaio! / Quante giovani scandalose / sotto un atteggiamento pio! / Quante teste orgogliose / su un vestito a prestito" (id., str. 7).

Si evidenzia dunque la gratificazione di bisogni dissonanti, come l'orgoglio e gli affetti disordinati, sotto un'esteriorità "come si conviene". Il bene apparente è "un vestito preso a prestito"; l'apparenza gaia esterna nasconde a mala pena l'insoddisfazione d'essere amati: "donne infelici". Si è solo ingannati quando si ricerca il piacere. Il vuoto esistenziale non è colmabile con le compensazioni esterne. L'apparenza ben curata è segno di desiderio inquieto di esistere di fronte all'altro. Comico o tragico: ecco il quadretto della donna civettuola che

---

<sup>129</sup> Gli autori ecclesiastici del sec. XVII non sono teneri su questo tema. Olier (1672, pp. 204-205; L 87) dice a una dama di corte che la cicatrice di sua sorella sulla guancia è una punizione di Dio "per aver portato spesso sulle guance strumenti di vanità, di menzogna e di peccato. Quanto rossetto? Quanto bianco? Quanti nei?". Per Montfort, cf C 33 / 71-84).

viene in chiesa per farsi ammirare: "Guardate, ma piangendo, guardate dall'altra parte / una donna sfrontata, gonfia nel suo broccato, / su scarpette, con una cresta a tre piani, / venire nei luoghi santi a mostrare la sua personcina. / Spesso si vede questo bel pallone gonfiato / andare fino ai piedi dell'altare, presso il Dio vivente, / o almeno su uno scranno, per mettersi in mostra / e per lanciare sguardi furtivi al cuore. / Il cane, il ventaglio, i guanti, gli ornamenti, / e anche il bell'Adone sono spesso i suoi passatempi; / a volta finge di leggere, altrimenti si vezzeggia / spiando con gli occhi se qualcuno la rimiri" (C 136 / 12, 13, 15).

## 6. L'idolo

Nel cantico Le vanità del mondo (C 156), Montfort sottolinea il limite dell'uomo come creatura, visto come un "vuoto fantasma" (str. 2) e "un po' di fieno" (str. 3). "I piaceri sono un cumulo di sporcizia, / i beni un po' di metallo, / il riposo, un lavoro, / la gloria un fumo sporco" (str. 4). Amare solo il piacere, seguire unicamente il desiderio (cf str. 6) non soddisfa il cuore fatto per l'infinito: "È troppo poco un bene perituro, / oppure uno caduco e mortale; / per un cuore immortale / ci vuole un bene immortale. / Se il mondo tutto si spostasse / nel mio cuore per riempirlo: / questo cuore, nel suo desiderio, / ripeterà ancora, ancora" (str. 8 e 9).

Il desiderio dell'uomo è infinito e solo l'Infinito può colmarlo: "Solo Tu, Bontà infinita, / puoi riempire il cuore; / Tu sei la sua felicità, / senza Te è sempre in pena" (str. 9). Ma nel desiderio di felicità infinita, che si trova solo in Dio, l'uomo la può cercare altrove, fuori di Dio<sup>130</sup>; ma troverà una felicità finita e illusoria. L'oggetto della felicità, scambiato per Dio, non è Dio, ma un idolo. E l'apostasia (C 33 / 10). La ricchezza è "la divinità cui si sacrifica", l'oro è un dio (cf C 29 / 52-53), "il corpo un idolo / troppo accarezzato" (C 33/ 14). E "fare della propria carne marcia / il proprio idolo ed incenso, / quale mostruosa idolatria, / quale affronto all'Onnipotente" (C 33 / 15).

Non si contano le volte in cui sono qualificati i beni apparenti come idoli (cf C 33 / 16, 18, 21, 112; 34 / 8; 43 / 23; 156 / 7)<sup>131</sup>. C'è dunque uno stretto legame tra simboli d'immortalità e idolatria<sup>132</sup>. È idolo quanto serve per soddisfare la persona e quanto fa piacere, dove Dio viene scambiato per la creatura, la verità per la menzogna. Il bene apparente è un mezzo preso come fine, un mezzo

<sup>130</sup> La vera felicità è la Sapienza (cf C 125 / 1-2); qui si trova "un vero piacere, una permanente felicità" (C 62 / 7; 54 / 2). Vicino al pensiero di Montfort è la dottrina spirituale di Lallemant (cf Champion, 1694, pp. 47-52).

<sup>131</sup> Nel Catechismo di vita spirituale di Olier, si legge: "*Domanda*: È desiderio comune e universale degli uomini volere che si pensi a noi, che siamo amati, che siamo stimati? *Risposta*: È talmente comune che nessuno, se si fa attenzione, agisce e parla se non con questo spirito. C'è il desiderio cattivo e idolatra di voler riempire di sé tutti; di portare la stima nei cuori, d'essere così un idolo" (Olier, 1679, pp. 62-63).

<sup>132</sup> Cf Kiely, 1986, pp. 196-200, 207-211.

distolto dal fine, Per esempio, la mortificazione che, da mezzo di unione a Cristo sofferente, diviene un fine a sé, sorgente di piacere malsano, gratificazione di auto-punizione e auto-mutilazione. Il bene apparente prende forme diverse: il denaro, i beni terreni, il piacere sotto tutte le forme, gli onori, le cariche onorifiche, la stessa virtù, ecc. Tutto quanto l'uomo possiede e manipola a proprio servizio, anche lo stesso amor proprio, può essere mascherato da queste "fini sottigliezze" come "puro amore" (C 5/20).

## **Il puro amore**

### *1. Interesse e disinteresse*

#### *a. Vera e falsa sapienza*

Luigi Maria di Montfort qualifica la sapienza mondana come "ricerca costante e subdola del proprio piacere ed interesse" (AES 75). Essa è opposta alla vera sapienza che "non cerca il proprio interesse, non mette radici (...) nel cuore di quanti vivono comodamente" (AES 83).

La distinzione tra falsa e vera sapienza è data dalla presenza dell'interesse o della gratuità. Già si è visto come l'interesse sia la gratificazione di bisogni dissonanti, ottenuta con la ricerca d'un bene apparente; c'è in questo una dimensione egocentrica. La vera sapienza sta nella ricerca d'un bene reale rinunciando alla gratifica di beni dissonanti; è un superamento di sé, un teocentrismo. Invitando a "detestare e condannare" la falsa sapienza (ibid.), Montfort apre alla dialettica tra l'io come trasceso e l'io come trascendente. Il primo è interessato, poiché nei bisogni ricerca la gratificazione, il secondo è disinteressato, perché accoglie la rinuncia e vive secondo i valori. Non si tratta di rinunciare ad ogni desiderio, ma di riordinare i desideri. In questo impegno sta la crescita spirituale.

L'uomo, prima e dopo il peccato d'origine, ne è simbolo. Prima della caduta egli è "regolato, senza disordini", con una conoscenza perfetta (AES 38); dopo la caduta, "sorgono sregolate passioni di cui perde il controllo" (AES 39) e che falsano i desideri. Dopo la caduta, i desideri sono sui simboli d'immortalità, mancando il confronto con il mondo dei limiti di cui la morte è l'espressione più radicale e assoluta. Prima del peccato, l'uomo non aveva bisogno dei simboli d'immortalità, perché "aveva l'immortalità nel corpo", e perché "esente dal timore della morte. (...) Prima, aveva nel cuore il puro amore di Dio, (...) amava con amore puro per Dio stesso" (AES 38).

Il rapporto tra falsa e vera sapienza non costituisce un dualismo, ma una bipolarità: tra le due c'è tensione e dialettica, che corrisponde alla dialettica tra



l'io come trasceso e l'io come trascendente. Un rapporto perciò dinamico. La crescita spirituale è il passaggio dall'uno all'altro, riordinando le passioni e i desideri, e facendo passare dall'amore di sé all'amore per Dio. Ristabilito l'*ordo amoris*, si sarà "senza passioni da vincere" (ibid.), perché tutte orientate verso Dio e il paradiso.

#### *b. Quattro tipi di desideri*

Si possono allora indicare quattro tipi di desiderio: due legati alla falsa sapienza, e cioè il timore, e l'amore di sé, o interesse; e due legati alla vera sapienza, cioè la conoscenza e l'amore puro. Sono qui riconoscibili le quattro funzioni degli atteggiamenti descritti da D. Katz<sup>133</sup>.

La prima funzione degli atteggiamenti e dei desideri corrispondenti, è quella utilitaristica, e consiste nella ricerca di ricompense, o di gratificazioni dei bisogni, e nel fuggire le punizioni o frustrazioni. Essa è basata sulla coppia piacere - dispiacere. L'oggetto è perciò desiderato in vista dell'utilità per la persona.

La seconda funzione è chiamata ego-difensiva, e consiste nella difesa e protezione dell'io contro le pulsioni giudicate inaccettabili e contro la conoscenza di quanto potrebbe minacciare la persona dall'esterno, con lo scopo di ridurre l'ansietà prodotta dai due elementi. La persona evita perciò di fronteggiare la realtà, vista come limitazione della propria onnipotenza immaginaria. Questo permette di fronteggiare i conflitti interni che possono ingenerare una grande insicurezza, e protegge perciò l'immagine di sé, per salvaguardare la stima di noi stessi.

La terza funzione è espressione di valori. Se le prime due funzioni impedivano all'individuo di rivelarsi per quanto è veramente, poiché servivano un bene parziale e non l'integrale della persona; la funzione d'espressione di valori è invece a servizio della vocazione di tutta la persona. Si possono distinguere diversi livelli di questa funzione: conoscere chi sono, quanto vorrei essere, quanto Dio desidera che io sia.

La quarta funzione è conoscenza. La persona non può accontentarsi di soddisfare i bisogni, ma vuol dare senso alla vita e al mondo che la circonda. Questa funzione fa emergere il senso del caos, e procede dal bisogno di distinguere e separare, di definire e di chiamare. C'è analogia con la situazione rivelata da Dio nella creazione: la creatura emerge dal caos con un lavoro di separazione e di chiamata da parte della Parola divina. La Sapienza crea e dà senso.

---

<sup>133</sup> Cf Katz, 1967.

### *c. Due tipi di religione*

Concretamente, la dimensione egocentrica e quella teocentrica sono frammiste in ogni persona, ma in proporzione diversa, dipendente dalla dinamica psicologica propria d'ogni persona. La bipolarità è una espressione della dialettica di base tra l'io come trasceso e l'io come trascendente; a questa tensione esistenziale ed essenziale corrisponde una tensione a livello di contenuti: i bisogni e i valori. S'è visto come Montfort presenti la bipolarità come opposizione tra vera e falsa sapienza.

Non è raro veder definita la bipolarità in termini di dicotomia. Si hanno allora due tipi di religione e di religiosi: una funzionale e una personale, o rivelata<sup>134</sup>. La religione funzionale si esprime in credenze, preghiere, racconti mitici, condotte regolate da istituzioni religiose... che accontentano i desideri, riempiono le deficienze, acquietano le angosce, nella vita personale o di gruppo. La religione personale e rivelata, per distinguersi dalla religione funzionale, introduce una divinità che si fa conoscere personalmente. Psicologicamente, è un Dio che si rivela, parla (direttamente, o mediante profeti) e annuncia desideri psicologicamente differenziabili o differenziati dai desideri umani tipici della religiosità spontanea.

La differenza tra le due religioni sta nel desiderio. La funzionale gratifica i desideri, che sono bisogni, ed è egocentrica. La personale trasforma il desiderio umano confrontandolo con quello divino. Il desiderio è allora espressione dei valori teocentrici e non dei bisogni.

### *d. Vera e falsa devozione*

Luigi Maria di Montfort distingue a più riprese una vera devozione alla Santa Vergine da quella falsa (cf ASE 216-217; PI 12; VD 92-110)<sup>135</sup>. Tra le caratteristiche dell'una e dell'altra, già si è parlato della costanza e incostanza, e della santità e presunzione. Attiriamo qui l'attenzione sugli aspetti di interesse e disinteresse.

I devoti interessati sono coloro che "ricorrono alla Vergine Santa solo per vincere processi, evitare pericoli, guarire malattie, o per altre necessità del

---

<sup>134</sup> Cf Godin, 1986, p. 7.

<sup>135</sup> Sull'argomento, è interessante leggere La Volpilière (1685). Egli è conosciuto da Montfort che ha lasciato in eredità i 6 volumi dei suoi Sermoni. Si veda anche solo la corrispondenza di linguaggio da un breve testo della introduzione: "Presento la vera pietà, sottolineando quella falsa. Le distingo perché si possa scegliere e non si prenda l'ombra per il corpo, né la menzogna per verità. Scoprirò tutte le ipocrisie e altri difetti commessi nel servizio di Dio e nell'esercizio della devozione. Svilupperò i segreti, le sottigliezze dell'amor proprio. Dimostrerò come la vanità si introduca nelle azioni più sante, senza accorgersene, e come venga ricercato il proprio io quando sembra che si cerchi Dio. In una parola, toglierò la maschera a tutte le virtù imbellettate e insegnerò a servire Dio, secondo il vangelo cioè in spirito e verità, senza simulazione né sotterfugi, con perfetta conformità di cuore e di lingua, di apparenze e di effetti".

genere. Senza queste necessità, la dimenticherebbero. (...) sono falsi devoti, e non hanno valore davanti a Dio e alla sua santa Madre; (...) ricorrono solo per essere liberati dai mali del corpo e per ottenere beni temporali" (VD 103-104, cf AES 217). Si riconosce senza fatica nella devozione interessata il carattere egocentrico, utilitaristico e strumentale della religione funzionale, dell'orientamento esteriore e di una struttura pre-razionale.

Invece: "La vera devozione è disinteressata, muove cioè l'anima a non ricercare se stessa, ma Dio solo nella sua santa Madre. Un vero devoto di Maria non serve questa augusta Regina per spirito di lucro e di interesse, per il proprio bene temporale o eterno, corporale o spirituale, ma unicamente perché ella merita di essere servita, e Dio solo in lei. Non l'ama perché ha ricevuto o spera di ricevere favori, ma perché ella è degna di amore. Per questo l'ama e la serve fedelmente, sia nelle freddezze e aridità che nelle dolcezze e nei fervori sensibili. L'ama tanto sul Calvario quanto alle nozze di Cana" (VD 110).

Si noterà come vi si ritrovi in modo sintetico l'opposizione dialettica tra egocentrismo e teocentrismo, tra la ricerca di sé e la ricerca di Dio, tra importante per me e importante in sé, tra l'amarlo perché procura bene e amarlo perché è amabile. È pure evidenziata l'integrazione tra il momento di presenza, indicato dalle "dolcezze", "fervori sensibili" e "nozze di Cana", e il momento di assenza, cioè "freddezze e aridità" e "il Calvario".

## *2. Il Puro Amore*

### *a. Eros e agape*

Il problema del puro amore è solo sfiorato negli scritti di Luigi Maria. Ricordiamo quanto si è appena detto circa la devozione disinteressata, caratterizzata dalla ricerca di Dio in piena gratuità; questo fa subito pensare all'amore inteso come agape. Quando si parla invece di devozione interessata, caratterizzata da una ricerca di sé e dall'interesse, si pensa alla nozione di eros. Nella prima parte è stato già illustrato come il desiderio dell'uomo che desidera sia fortemente segnato dalla dimensione dell'eros, manifestata nel desiderio di possesso.

Vi è contraddizione tra agape e eros? No, se non si dà ad eros un senso molto negativo. Non si deve confondere infatti l'amore interessato con eros<sup>136</sup>. Abbandonato a sé l'eros, amore di desiderio, diventa realmente un amore interessato, incettatore o appropriante, ma integrato con agape, diventa una forza veemente. Si potrebbe dire che eros, nell'incontro con agape, si trasforma,

---

<sup>136</sup> Sono molti gli autori che pensano siano integrabili le due dimensioni dell'amore; cf Bernard, 1984, pp. 309-337; Id., 1994, pp. 111-115; Browing, 1987, pp. 57, 148-156; Cencini, 1994b, pp. 258-266; Godin, 1986, p. 238; Vergole, 1978, pp. 178-179.

come il desiderio dell'uomo si trasforma se messo a confronto con quello di Dio. Eros si apre ad agape nell'incontro con l'Altro. A questa integrazione accenna Montfort scrivendo che chi ama d'un amore disinteressato, ama nelle consolazioni come nelle aridità, al Calvario come a Cana (cf VD 110). L'amore di desiderio e l'amore oblativo come dono di sé, si uniscono nella reciprocità del rapporto. La relazione eros - agape è il cammino più grande che si possa immaginare verso l'intimità con Dio. Che ne sarebbe d'un amore privo di desiderio?

### *b. Disputa sul puro amore*

La seconda metà del XVII secolo francese vede il "crepuscolo dei mistici"<sup>137</sup>. Ma nella prima metà del secolo vi fu la difesa del puro amore<sup>138</sup>. L'antimisticismo dà la caccia ai quietisti e ad ogni sorta di illuminati, ma attacca anche i veri spirituali. Con la *Cœlestis Pastor* (1687), Innocenzo XI condanna gli errori di Molinos, ma viene insieme coinvolta tutta una corrente spirituale: Malaval è messo all'Indice nel 1688, poi tocca a de Bernières-Louvigny, Boudon, apprezzato da Montfort, Argentan, da lui letto, ecc. Le ragioni della condanna sono complesse, segno di un clima spirituale confuso.

Il puro amore è stato l'oggetto di quasi tutte le dispute spirituali e teologiche del XVII secolo. Il punto più alto di questa polemica sta nella condanna del libro di Fénelon, *La spiegazione delle massime dei Santi* (1697), compiuta da Innocenzo XII (*Cum altis*, 1699). Montfort è molto vicino al centro di questa disputa, perché uno degli arbitri della triste battaglia è Tronson, superiore di St-Sulpice, "rinomato per la sua rara prudenza e sperimentata pietà" (VD 244); Montfort lo ha conosciuto e consultato quando era seminarista. Nella stesso periodo (1693-1695) hanno luogo le Conférences d'Issy, in casa dei Sulpiziani, che vedono come protagonisti: Bossuet, Fénelon, M.me Guyon, Tronson, ecc. Non vogliamo qui entrare in merito<sup>139</sup>, ma solo sottolineare la vicinanza spaziale e temporale con Montfort.

Il fatto che Luigi Maria usi spesso l'espressione puro amore, o amore puro, comune nel XVII secolo, non indica una sua presa di posizione<sup>140</sup>, ma sottolinea l'importanza fondamentale del disinteresse, non però nel senso usato dal quietismo, per il quale il disinteresse doveva essere totale fino

---

<sup>137</sup> Cognet, 1991.

<sup>138</sup> Camus, vescovo di Belley, grande propagatore del pensiero di Francesco di Sales, pubblica la Difesa del puro amore. Su questi dibattiti, e in particolare sulla disputa tra Bossuet e Fénelon, cf Papasogli, 1983 e Bergamo, 1992, pp. 163-167.

<sup>139</sup> Cf nel *Dictionnaire de spiritualité* gli articoli: charité, quiétisme, désintèrèt, Bossuet, Fénelon, Guilloiré, Lamy, Malebranche, Piny, ecc.

<sup>140</sup> Cf Dupuy, 1994, p. 42.

all'annientamento di ogni potenza, e fino a tacciare di peccato l'ansia di salvezza, la speranza, la conoscenza, la preghiera di domanda e il ringraziamento, considerati un ripiego su di sé. Essere disinteressati significa semplicemente servire Dio per Dio e non per se stessi. Questo è il pensiero di Luigi Maria, che non sfiora l'eccesso del quietismo, ma che pure è radicale quando mette in guardia contro i pericoli dell'interesse spirituale (cf VD 110)<sup>141</sup>. Il puro amore inteso da Montfort è quello vissuto nella "santa schiavitù d'amore".

Un approfondimento del pensiero di Malebranche, la cui opera è contemporanea a AES, dimostrerebbe come la nozione di desiderio, analizzata in Montfort, sia una possibile chiave per capire il rapporto interesse-disinteresse. Al di là delle differenti classificazioni dell'amore, un punto importante è sottolineato da Malebranche: l'amore interessato, o egocentrico, è cattivo perché prende il mezzo come fine, e l'effetto per la causa finale. L'amore interessato respinto dai quietisti è la teoria che fa della felicità un fine a se stante. L'errore dei quietisti sta nel condannare la felicità, data da Dio, per purificare l'amore in quanto ha di imperfetto e di interessato. Per Malebranche, la felicità è un effetto secondario dell'amore puro<sup>142</sup>. La felicità, le cui dimensioni di piacere e di desiderio toccano e interessano la persona, è dono all'amore gratuito, che motiva l'amore soltanto come mezzo. Esso diventa interessato, perciò condannabile, se è preso come fine in sé.

Una risposta moderna al problema quietista potrebbe essere la teoria del superamento di sé nella consistenza (*Theory of self transcendent consistency*). La consistenza è l'armonia attuata integrando i bisogni (*actual self* - l'io come trasceso) con i valori (*ideal self* - l'io come trascendente), per il superamento di sé e del dono di sé a Dio nell'amore gratuito.

I quietisti, in nome della gratuità, hanno respinto l'interesse (l'egocentrismo), i desideri, i piaceri e anche, in definitiva, l'amore. Il disinteresse quietista è solo indifferenza, non nel senso di sant'Ignazio, ma come contrario dell'amore; è una dispensa dall'amare, la volontà di non desiderio, indipendenza e autosufficienza; perciò resta solo immaginaria, come desiderio segreto di onnipotenza<sup>143</sup>.

### c. Schiavitù d'amore

---

<sup>141</sup> Barré, in *Maximes pour tous les spirituels*, scrive: "Bisogna servire Dio per Dio e non per se stessi. La maggioranza stima troppo il proprio interesse spirituale. (...) Amor proprio inquieto, interessato... Si indietreggia, invece di progredire". Cf Dupuy, 1994, p. 307.

<sup>142</sup> È il pensiero di Frankl (1967, p. 8) per il quale l'auto-attualizzazione e l'auto-realizzazione sono *side-effects*, effetti secondari, che non possono essere ricercati come fine a se stessi.

<sup>143</sup> Cf Rulla-Imoda-Ridick, 1978, p. 41; Rulla, 1986, p. 359.

La "schiavitù d'amore", espressione perfetta della vera devozione, è una consacrazione, un dono totale di sé fatto a Dio (cf AES 219, 225; SM 28-29; VD 121). Paradossalmente AES inizia con il desiderio di possedere la Sapienza e termina con il desiderio d'essere posseduto dalla Sapienza nel dono totale di sé. La reciprocità del desiderio diventa reciprocità del dono: Dio si dona a noi, ed è quindi giusto donarsi a lui. Bisogna vuotarsi di sé per essere riempiti di Dio (cf VD 82, 227). Vuotarsi significa morire a sé, rinunciare all'amor proprio, alla propria volontà, all'agire delle potenze dell'anima e dei sensi (cf VD 81). Significa dunque accettare radicalmente il mondo dei limiti. L'uomo sa di non potere essere riempito che da Dio; solo Dio può soddisfare il desiderio infinito. Ora, per soddisfare questo desiderio infinito, vi sono due possibilità. La prima è quella di Adamo, cioè quella di non accettare il limite di creatura. La non accettazione è una frustrazione mal sopportata. L'uomo è nulla, ma desidera essere Tutto, cioè Dio; vuol riempirsi di Dio, con il desiderio infinito che porta a rifiutare il limite. Come risultato si ha la morte. Per vivere, rimangono solo i simboli di immortalità. L'amore disordinato rifiuta il limite costitutivo. È una autosufficienza come illusione di onnipotenza.

La seconda possibilità è quella di Gesù Cristo. All'opposto di Adamo, egli non rivendica d'essere trattato come Dio; non desidera l'infinito, ma il limite e si incarna annientandosi; da Tutto che era, diventa niente, accetta il limite della creatura, la sofferenza e la morte di croce. Da indipendente, si fa obbediente. Per Montfort, l'indipendenza è caratteristica della Divinità, mentre la dipendenza segna la creatura, ma anche Cristo incarnato: egli vuole dipendere dalla Madre, è sottomesso, prende la forma di schiavo: è una dipendenza massima.

La schiavitù d'amore consiste nell'unirsi a Cristo (cristocentrismo) nel movimento di *kénosis*, abbassamento e svuotamento. La divinizzazione, che ha per matrice l'incarnazione, è un movimento di *kénosis*: l'uomo deve dir di sì al mondo dei limiti e al proprio limite. Egli scende nel profondo del niente per essere ricevuto da Dio. Darsi a Dio per essere ricevuti da Dio, possedere la Sapienza e essere posseduti dalla Sapienza: sono i due movimenti della spiritualità monfortana; non uno senza l'altro, ma uno con l'altro.

È un paradosso, ma la gratifica del desiderio infinito dell'uomo si compie nella rinuncia più totale. Rinunciare al desiderio immaginario d'essere Tutto, accettando i limiti fino al nulla, è anche riconoscere il peccato (cf VD 79-80, 213, 228; C 34 / 7-8; 114 / 13; 121 / 5), e il nulla della creatura (cf PI 1; C8 / 13, 27; 27 / 1,3; 51 / 1; 149 / 3).

La Santa Vergine Maria è modello perfetto di accettazione (cf AES 107; VD 25); ella acconsente di essere un niente per essere tutta di Dio: "Maria è tutta relativa a Dio, e io la chiamerei benissimo l'essere relazionale a Dio, che non

esiste se non in relazione a Dio" (VD 225).

Il rapporto tra dipendenza e indipendenza vede tre tipi di schiavitù (cf SM 32; VD 70): di natura, forzata e volontaria. Confrontata con il desiderio, la schiavitù di natura, propria di ogni creatura davanti a Dio, comporta un bisogno ontologico e perciò una dipendenza radicale dal Creatore; quella forzata, dei dannati e dei demoni che rifiutano radicalmente Dio, comporta una totale indipendenza che, come visto, è la rivendicazione d'essere trattati da Dio e di essere Dio. La schiavitù volontaria è una nuova dipendenza da Dio e una nuova relazione con la Santa Vergine, Madre spirituale (cf VD 31, 37; SM 14). Il paradosso del mistero cristiano vuole che la perfezione spirituale sia una nuova infanzia. A questi bambini è promesso il Regno di Dio.

Montfort distingue accuratamente tra il servo e lo schiavo: il servo, il mercenario (cf C 28 / 25, 28) ha per caratteristica l'amore interessato, mentre lo schiavo d'amore vive l'amore gratuito, cioè il puro amore (cf SM 33; VD 69, 71, 73, 151). Il puro amore che elimina il timore servile e l'amore interessato: "Questa Madre del puro amore toglie dal tuo cuore ogni scrupolo ed ogni disordinato timore servile, lo apre e dilata per farti correre sulla via dei comandamenti di suo Figlio con la santa libertà dei figli di Dio, e per introdurre in esso il puro amore di cui lei è tesoriera. In tal modo non ti comporterai più con timore, come hai fatto finora, verso Dio che è amore, ma con puro amore. Lo considererai come tuo buon Padre" (VD 215; cf VD 145, 169, 214; C5 / 27, 46; C 45).

## BIBLIOGRAFIA

- Aletti, M., *Psicologia, Psicoanalisi e Religione*. Studi e Ricerche, Ed. Dehoniane, Bologna 1992.

- Allen, R. O. - Spilka, B., *Committed and Consensual Religion*. A Specification of Religion-Prejudice Relationships, in "Journal for the Scientific Study of Religion", 1967, 6, pp. 191-206.

- Allport, G. W. - Ross, J. M., *Personal Religious Orientation and Prejudice*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 1967, vol. 5, n° 4, pp. 432-443.

- Arnold, M. B., *Emotion and Personality*, Columbia University Press, New York 1960.

- Aronson, Th. A., *Historical Perspectives on the Borderline Concept: a Review*

*and Critic*, in "Psychiatry", August 1985, 48, pp. 209-222.

Ausubel, D. R, *Theory and Problem of Child Development*, Grune and Stratton, New York 1959.

- Bail, L., *La Théologie Affective, ou St Thomas D'Aquin en Méditation*, Chevalier, Paris 1651.

- Barthes, R., *Le Plaisir du Texte*, Points-Seuil, Paris 1973.

- Id., *Essais Critiques*, Points-Seuil, Paris 1981.

- Bergamo, M., *La Science des Saints. Le Discours Mystique au XVII siècle en France*, Millon, Grenoble 1992.

- Id., *L'Anatomie de l'Ame. De François de Sales à Fénelon*, Millon, Grenoble 1994. Versione italiana: Il Mulino, Bologna 1991.

- Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu. Liber de diligendo Deo*, SC 393, Cerf, Paris 1993.

- Bernard, Ch. A., *Théologie Affective*, Cerf, Paris 1984.

- Id., *Traité de Théologie Spirituelle*, Cerf, Paris 1986.

- Id., *Le Dieu des Mystiques*, Cerf, Paris 1994.

- Bérulle, P. de, *Œuvres Complètes*, par F. Bourgoing, A. Estienne et S. Huré, Paris 1644.

- Besnard, Ch. O., *La Vie de la Sœur Marie-Louise de Jésus, Première Supérieure des Filles de la Sagesse*, Centre International Montfortain, Rome 1985.

- Bremond, H., *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, voll. 11, Bloud et Gay, Paris 1929-1938.

- Browing, D. S., *Religious Thought and the Modern Psychologies. A Critical Conversation in the Theology of Culture*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

- Cameron, N. - Rychlak, J. E, *Personality Development and Psychopathology. A*



Dynamic Approach, Houghton Mifflin Co., Boston 1985.

- Canévet, M., *La Nozione di Desiderio nelle "Omellerie sul Cantico dei Cantici" di Gregorio di Nissa*, in Bernard, C.A. (ed.), "L'Antropologia dei Maestri Spirituali", Ed. Paoline, Milano 1991, pp. 77-94.
- Cencini, A., *Per Amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994.
- Certeau, M. de, *La Fable Mystique au XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris 1982. Trad. it. *Fabula mistica*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Champion, P., *La Vie et la Doctrine Spirituelle du Père Louis Lallemant, de la Compagnie de Jésus*, Michelet, Paris 1694.
- Cognet, L., *Crépuscules des Mystiques. Bossuet - Fénelon*, Desclée, Paris 1991.
- Condren, Ch. de, *Lettres et Discours*, F. Léonard, Paris 1668.
- DSM-IV, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth edition, American Psychiatric Association, Washington 1994.
- Dittes, J. E., *Two Issues in Measuring Religion*, in Strommen, M. P. (ed.), "Research on Religious Development", Hawthorn Books, New York 1971, pp. 78-106.
- Dupuy, M., *Œuvres Complètes de Nicolas Barré*, Introduction, Cerf, Paris 1994.
- Frankl, V. E., *Psychotherapy and Existentialism*, Clarion Books, Simon & Schuster, New York 1967.
- Id., *The will to Meaning*, The World Publishing Co., New York 1969.
- Id., *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, Simon & Schuster, New York 1978.
- Id., *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*, Vintage Books, New York 1986.
- Gedo, J. E. - Goldberg, A., *Models of the Mind. Psychoanalytic Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1973.

- Godin, A., *Psychologie des Expériences Religieuses*, Le Centurion, Paris 1986.
- Grandet, J., *La Vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort*, [1724], Centre International Montfortain, St-Laurent-sur-Sèvre 1994.
- Gueric d'Igny, *Sermons*, SC 166, Cerf, Paris 1970.
- Guigues II, le Chartreux, *Lettre sur la Vie Contemplative*, SC 163, Cerf, Paris 1980.
- Guillaume de St-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, SC 82, Cerf, Paris 1962.
- Id., *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, SC 223, Cerf, Paris 1985.
- Hecke van, L., *Le Désir dans l'Expérience Religieuse*. L'homme réunifié. Relecture de saint Bernard, Cerf, Paris 1990.
- Hugues de St-Victor, *Six Opuscules Spirituels*, SC 155, Cerf, Paris 1969.
- Imoda, F., *La Hauteur, la Largeur et la Profondeur...* (Ef 3 18). Exercices Spirituels et Psychologie in "Cahiers de Spiritualité Ignatienne", Suppléments 31, Centre de Spiritualité Ignatienne, Sainte-Foy, Quebec 1992.
- Id., *Sviluppo umano e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- Katz, D., *The Functional Approach to the Study of Attitudes*, in Fishbein - Martin (ed.), "Readings in Attitude Theory and Measurement", Wiley & S., New York 1967, pp. 457-468.
- Kelman, H. C, *Process of Opinion Change*, in "Public Opinio Quarterly" 25(1961) 57-78.
- Id., *Compliance, Identification and Internalization*. Three Processes of Attitude Change, in Fishbein - Martin (ed.), "Readings in Attitude Theory and Measurement", Wiley & S., New York 1967, pp. 469-476.
- Kernberg, O. E, *Early Ego Integration and Object Relations*, in "Annals of the New York Academy of Science" 89(1972) 233-247.

- Id., *Neurosis Psychosis and the Borderline States*, in Kaplan, H.Y. - Freedman, A. M. - Sadock, B.J. (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Williams & Wilkins, Baltimore 1980, pp. 1079-1092.
- Id., *Neurosis Psychosis and Borderline States*, in Kaplan, H.Y. - Sadock, B.J. (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry* Williams & Wilkins, Baltimore 1985.
- Kiely, B. M., *Consolation, Desolation and the Changing of Symbols. A Reflection on the Rules for Discernment in the Exercises*, in "The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola in Present-Day Application", Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1982, pp. 123-156.
- Id., *Psychology and Moral Theology*, Gregorian University Press, Rome 1987.
- Kohlberg, L., *Education. Moral Development and Faith*, in "Journal of Moral Education", 4(1974), I, pp. 5-16.
- Lagueux, R., *Approches psychologiques de la dévotion mariale chez Grignon de Montfort*, in « Cahiers Marials » 52(1966) 103-112.
- La Volpilière, *Caractère de la véritable et de la fausse piété*, Etienne et Michallet, Paris 1685.
- Lonergan, B. J. E., *Method in Theology*, Herder, New York 1973.
- Maddi, S. R., *Personality Theories. A Comparative Analysis*, Waldsworth/Cole Publishing Co., Pacific Grove, Ca. 1989(5).
- Malher, M. S., *On the first three subphases of the separation-individuation process*, in "International Journal of Psychoanalysis" 53(1972) 333-338.
- Mahler, M. S. - Pine, F. - Bergman, A., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Books, New York 1975.
- Mailard, J., *Louise du Néant ou le Triomphe de la Pauvreté et des Humiliations suivi par les Lettres de Louise du Néant*, Paris 1732, Introduction et notes établies par C. Louis-Combet, J. Millon, Grenoble 1987.
- Malaval, F., *La Belle Ténèbre. Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, (reprise de l'édition de 1670), J. Millon, Grenoble 1993.

- Malebranche, *Traité de l'Amour de Dieu...*, L. Plaignard, Lyon 1707.
- Manenti, A. *Vivere gli Ideali fra Paura e Desiderio*, Ed. Dehoniane, Bologna 1992.
- McGuire, W. J., *The Nature of Attitudes and Attitudes Change*, in Lindsey, G. - Aronson, E., *The Handbook of Social Psychology*, 1969, vol. III, 136-200.
- Milanesi, G. - Aletti M., *Psicologia della Religione*, LDC, Torino-Leumann 1973.
- Olier, J.-J., *Lettres Spirituelles*, J. et E. Langlois, Paris 1672.
- Olier, J.-J., *Catéchisme Chrétien pour la Vie Intérieure*, J. et E. Langlois, Paris 1679.
- Papasogli, B., *Montfort, un uomo per l'ultima Chiesa*, Ed. Monfortane, Roma 1991.
- Id., *Gli spirituali italiani e il "Grand siècle". Fr. de Sales, Bérulle, Pascal, La Rochefoucault, Bossuet, Fénelon*, in "Quaderni di Cultura Francese", n. 22, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1983.
- Pérouas, L., *Grignon de Montfort, les Pauvres et les Missions*, Cerf, Paris 1966.
- Id., *Ce que croyait Grignon de Montfort*, Mame, Paris 1973.
- Id., *Louis-Marie Grignon de Montfort*, in « Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique », IX, 1073-1081, Beauchesne, Paris 1976.
- Id., *Grignon de Montfort. Un Aventurier de l'Évangile*, Éd. Ouvrières, Paris 1990.
- Renty de, G., *Correspondance*. Texte établi et annoté par R. Triboulet, Desclée de Brouwer, Paris 1978.
- Rokeach, M., *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, Jossey Bass, San Francisco 1968.
- Rulla, L. M., *Depth Psychology and Vocation*, Ed. Pontifica Università

Gregoriana, Roma 1971 (19903).

- Id., *Anthropology of the Christian Vocation*, voi. I, Interdisciplinary Bases, Gregorian University Press, Rome 1986.

- Rulla, L. M. - Ridick, J. - Imoda, E, *Entering and Leaving Vocation Intrapsychic Dynamics*, Ed. Pontifica Università Gregoriana, Roma 1976.

- Idd., *Structure Psychologique et Vocation*, Presse de l'Université Grégorienne, Rome 1978.

- Idd., *Anthropology of the Christian Vocation*, vol. II, Existential Configuration, Gregorian University Press, Rome 1989.

- Saint-Jure, J.-B., *De la Connoissance et de l'Amour du Fils de Dieu, Nostre Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1634.

- Id., *L'Homme Spirituel, où la Vie Spirituelle est traictée par ses Principes*, Cramoisy, Paris 16522.

- Secord, P. E - Backman, C. W., *Social Psychology*, McGraw-Hill Book, New-York 1964.

- Stierling, H., *Conflict and Reconciliation. A Study in Human Relations and Schizophrenia*, Science Hollse, NewYork 1969.

- Surin, J.-J., *Correspondance*. Texte établi, présente et annoté par M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

-Tauler, J., *Sermons*, Cerf, Paris 1991.

- Vasse, D., *Le Temps du Désir. Essai sur le Corps et la Parole*, Seuil, Paris 1969.

- Id., *Le Poids du Réel, la Souffrance*, Seuil, Paris 1983.

- Id., *La Chair Envisagée, La Génération Symbolique*, Seuil, Paris 1988.

- Id., *L'Autre du Désir et le Dieu de la Foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris 1991.

- Vergote, A., *Dette et Désir, deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, Seuil, Paris 1978.
- White, R., *Motivation reconsidered: the concept of Competence*, in Fiske, D.W.
- Maddi, S. R. (ed.), *Functions of Varied Experience*, The Dorsey Press, Homewood, 111. 1961, pp. 278-325.
- Wyss, D., *Psychoanalytic Schools from the Beginning to the Present*, Aronson, New York 1971.