



QUINTA SETTIMANA ROSMINIANA
18 – 25 FEBBRAIO 2006
ANTONIO ROSMINI: BELLEZZA DI UNA VITA UMILE

MILANO 18 FEBBRAIO – CINEMA PALESTRINA
«e fui dal ciel fidato a quel sapiente
che sommo genio si annientò nel Cristo»
Da Clemente Reborà ad Antonio Rosmini

La spiritualità rosmينiana nella storia della spiritualità

Prof. Fulvio De Giorgi

1. Se si vuole studiare la spiritualità di Rosmini in modo propriamente storico e non in modo astratto, formale, atemporale, occorre porre con chiarezza il problema storico e indicare dunque le prospettive interpretative di fondo, sottese alla ricerca.

Mi aiuterò con un esempio storiografico. Per molto tempo la storiografia ha considerato la cosiddetta Controriforma come una Restaurazione cattolica, dopo e contro la Riforma protestante. Se si leggono le voci dell'*Enciclopedia Italiana*, scritte da quel fine studioso che fu Arturo Carlo Jemolo, si vede chiaramente che – ancora negli anni Trenta del Novecento – la categoria di *Restaurazione cattolica* prevaleva. Soltanto in seguito ai lavori di Jedin e, in Italia, di Paolo Prodi, di Alberigo, di Marcocchi, si è sviluppato un paradigma interpretativo diverso: sempre più si è fatto ricorso all'endiadi "*Riforma cattolica e Controriforma*". Si è cioè sottolineata la presenza, accanto al movimento di Controriforma che si sviluppava in opposizione alla Riforma protestante, di un distinto movimento di Riforma cattolica, interno alla Chiesa, autonomo e precedente alla Riforma di Lutero, con radici fin nel secolo XV. Oggi gli studi storici sul periodo hanno superato anche questo paradigma, con il ricorso ad altre categorie storiografiche (confessionalizzazione, disciplinamento, modernizzazione). E tuttavia l'endiadi "*Riforma cattolica e Controriforma*" rimane tuttora valida e imprescindibile sul piano della storia della spiritualità.

Si può ora passare a considerare la prospettiva analitica prevalente negli studi sulla prima metà dell'Ottocento. Il periodo che segue la Rivoluzione francese e l'impero napoleonico e giunge fino al 1848 viene ancora solitamente definito l'*Età della Restaurazione*. Tale età viene letta, giustamente, come reazionaria, legitimista, codina, illiberale, caratterizzata dall'alleanza fra trono e altare. Si parla di cattolicesimo controrivoluzionario cioè di un cattolicesimo le cui forme storiche si decantano e si definiscono contro la Rivoluzione francese, contro il giacobinismo, contro lo stesso cesarismo napoleonico in ciò che esso conserva di antitradizionalismo rivoluzionario. Tale cattolicesimo, sul piano della storia della spiritualità, sarebbe poi caratterizzato dall'egemonia quasi totale della spiritualità gesuitica. Scomparso l'agostinismo ortodosso, scomparso il rigorismo domenicano, scomparsi il benedettinismo e la spiritualità monastica, col suo timbro liturgico-patristico, affievolite e sbiadite le spiritualità mendicanti e quella del Carmelo, rimaneva – per così dire – un monocromatismo gesuitico, con la prevalenza del benignismo pastorale e morale di tipo liguorino, con il diffondersi di un devozionalismo sempre più esasperato, con l'affermarsi di una vita spirituale ed ecclesiale caratterizzata da una sorta di ignaziano *principio di attività*, cioè di un attivismo di proselitismo o di impegno caritativo e sociale.

Tuttavia, proprio in analogia all'endiadi storiografica "*Riforma cattolica e Controriforma*", si può – a mio parere – cercare di scavare più in profondità nell'età della Restaurazione. Si scopre così la presenza, accanto all'aspetto restaurativo e controrivoluzionario, di un aspetto riformatore-cattolico o, per meglio dire, di una prospettiva di riforma della Chiesa che ritrova le sue radici nel secolo precedente, dunque assai prima del periodo rivoluzionario. La personalità che meglio esprime questo caratteristico intreccio è quella di Antonio Rosmini. Dunque lo studio storico della spiritualità di Rosmini non è ristretto soltanto alla migliore com-

preensione della figura del Roveretano, del suo mondo interiore, dei fondamenti intimi della sua opera. Ha invece un valore più largo e profondo, perché studiando Rosmini, cioè la personalità più importante e significativa della spiritualità cattolica nella prima metà dell'Ottocento, in Italia e forse non solo in Italia, si assume un punto di vista che può sorreggere una prospettiva di ricerca a più ampio raggio, con esiti interpretativi di portata più vasta e di interesse generale.

2. Nella spiritualità di Rosmini, dunque, si ha l'intreccio e la composizione di un momento riformistico cattolico con un momento restaurativo cattolico¹. Il primo ha evidenti e robuste radici settecentesche che si potrebbero definire, in senso lato, muratoriane, perché si ricollegano alle riflessioni di Muratori – ben conosciute da Rosmini – sulla regolata devozione, sulla carità, sui rischi della fantasia umana, ma si ricollegano pure a quell'atteggiamento illuminato e critico-erudito proprio dell'indirizzo culturale di Muratori e di quei muratoriani, come il roveretano Gerolamo Tartarotti-Serbati – ammirato da Rosmini – che intendevano demolire i miti, di origine medioevale, relativi alle tradizioni ecclesiali locali e avevano, genere, un atteggiamento critico rispetto al Medioevo barbarico e feudale. Le radici settecentesche della spiritualità di Rosmini si ricollegavano, infine, in senso ancor più ampio e generale, a quella che è stata definita "l'età muratoriana" della Chiesa italiana, cioè a quella convergenza e alleanza dell'agostinismo ortodosso settecentesco col tomismo rigorista, in funzione anti-lassistica, anti-molinista, anti-probabilista e, in senso lato, anti-gesuitica (ma più contro il gesuitismo deterioro che contro la Compagnia di Gesù in quanto tale). Il tono spirituale, dunque, di questo primo momento decisivo della spiritualità rosminiana – momento che ho definito "*riformistico cattolico*" – è dato dalla larga e significativa presenza dei rimandi alle opere di S. Agostino, di autori agostinisti, di Pascal.

Al momento riformistico cattolico si affianca e si intreccia, nella spiritualità di Rosmini, il momento restaurativo cattolico, che dunque partecipa a tanti aspetti comuni dell'età della Restaurazione. In particolare, è da notare la grande presenza di S. Francesco di Sales e di S. Ignazio di Loyola, come pure – sul piano operativo – il collegamento con l'*Amicizia cattolica*. Tuttavia la spiritualità di Rosmini non sfocia unicamente in questo ampio bacino ottocentesco per risolversi in esso. Al contrario, Rosmini conserva una sua originalità, un suo peculiare e inconfondibile timbro. Si ha cioè una specificità rosminiana del momento restaurativo cattolico, contigua certo e strettamente legata alla spiritualità prevalente del cattolicesimo della Restaurazione, ma anche sufficientemente distinta da essa. L'intonazione tipica, infatti, che il momento restaurativo cattolico assume nella spiritualità di Rosmini si esprime in forme filippine. Il benignismo, per esempio, che è caratteristico della tradizione spirituale di S. Filippo Neri e che è ben presente in Rosmini, è vicino e affine al benignismo liguorino-gesuitico che prevale per tutto l'Ottocento, ma è comunque non completamente riducibile ad esso. La stessa *Società degli Amici*, il tentativo organizzativo rosminiano, fu certo molto simile al movimento delle *Amicizie*, tipico del cattolicesimo controrivoluzionario, fu in collegamento con esso e fu pure, in qualche modo, partecipe di molti suoi ideali. E tuttavia, nella sua essenza, la *Società degli Amici* fu cosa diversa, strettamente inserita in un vasto e ambizioso disegno che si potrebbe definire di rinascita neofilippina. Molto importante per il decantarsi di questo indirizzo filippino della spiritualità di Rosmini fu il sodalizio con il p. Antonio Cesari, dell'Oratorio di Verona, celebre esponente del purismo italiano. D'altra parte, com'è noto, Rosmini condivise la prospettiva purista e ciò ha un valore non solo letterario ma anche sul piano della spiritualità: il purismo infatti aveva un'anima petrarchesca che si esprimeva nelle movenze agostiniane del soliloquio e dell'introspezione. Il purismo poi sottolineava l'italianità e Rosmini ambì a interpretare una scuola italiana, sul piano della filosofia, della letteratura e, a mio avviso, anche della spiritualità. Purismo letterario, classicismo raffaellita, modulazioni spirituali filippine si fondevano infine in una prospettiva, ben delineata, di estetica teologica e spirituale – quasi direi una rosminiana filocalia – sulla quale ritornerò. In ogni caso il tono spirituale di questo secondo momento decisivo della spiritualità rosminiana – momento che ho definito "*restaurativo cattolico*" – è dato dalla larga e significativa presenza delle fonti filippine e di Cesari, ma anche di autori come Gerdil e Chateaubriand².

Complessivamente, sul piano spirituale e religioso, si può parlare di un *giusto mezzo* rosminiano. Il Roveretano infatti rifiutava gli estremismi religiosi: rifiutava cioè, da una parte, il giansenismo ribelle (quando parlava del Sinodo di Pistoia, premetteva sempre l'aggettivo «funesto») ma rifiutava anche, dall'altra, certo razionalismo gesuitico. Non hanno dunque colto nel segno, a mio avviso, coloro che hanno avvicinato la spi-

-
1. Per un più ampio e completo esame della spiritualità rosminiana e delle sue fonti rimando al mio F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Bologna, Mulino 1995. Cfr. anche Id., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia, Morcelliana 2003.
 2. Sulla radice filippina della spiritualità rosminiana cfr. F. DE GIORGI, "Rosmini e S. Filippo: la pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi spirituali". *Saggio introduttivo* a A. ROSMINI, *Lo Spirito di S. Filippo Neri*, La Scuola, Brescia 1996, pp. VII-CIII.

ritualità di Rosmini o alla spiritualità giansenista o a quella della Compagnia di Gesù. Se, come si è visto, nella spiritualità rosminiana si intrecciavano un momento riformistico cattolico, a forte coloritura agostinista, e un momento restaurativo cattolico, anche con aspetti simili a quelli ignaziani, tuttavia è chiarissimo che la sintesi rosminiana dei due momenti si configurava come giusto mezzo, alieno, come ho detto, dagli estremismi religiosi. Rosmini non poteva accettare la posizione di coloro che dalla considerazione di un guasto della volontà umana giungevano a negare all'uomo ogni libertà, ma non poteva neppure accettare l'opposta, anzi, contrapposta posizione di coloro che per difendere la libertà umana, la esaltavano a tal punto da negare ogni guasto della volontà dell'uomo. I giansenisti, affermava Rosmini, «errarono dunque per non avere osservato che al di sopra della sfera della *volontà* sta nell'uomo un'altra sfera, quella della *libertà*, nata ad esser signora della volontà, che è una facoltà inferiore relativamente a quella; e questo errore nacque nelle menti perché non erano in allora ben distinte queste due attività dell'anima razionale, cioè quella di *volere*, e quella di *eleggere fra le volizioni*, la volontà e la libertà. Per la quale confusione medesima i pelagiani dall'altra parte con i nostri teologi disconoscendo le leggi della *volontà*, e attribuendo ogni potere alla *libertà*, fecero onta alla grazia e alla salvezza di Cristo»³. I «nostri teologi» erano coloro che inclinavano, secondo Rosmini, al razionalismo, come il gesuita Perrone, uno dei più importanti teologi del Collegio Romano.

Rosmini, com'è noto, era molto preoccupato dal rischio *spirituale* del razionalismo teologico che negava la presenza di una vera malattia mortale dovuta al peccato: ma se non c'è vera malattia non c'è neppure bisogno di medicina e perciò si rende inutile la grazia e si distrugge il Cristianesimo. Rosmini denunciava «quello spirito infausto di razionalismo e di pelagianesimo, che segretamente corrode i visceri del cristianesimo», da esso derivava la «depressione della grazia di Cristo; [...] niuna grazia veramente medicinale, giacché non può esservi medicina dove non ci ha malattia; una sufficienza, una integrità, una beatitudine dell'uomo dovuta senza il lavacro del Redentore»⁴. Qui veramente siamo a un punto cruciale, perché dalla prospettiva teologica si passa al piano pastorale e si giunge così a dare una chiave di valutazione a quegli aspetti tipici della spiritualità dell'Ottocento, che già ho segnalato, come il *devozialismo* e lo *spirito di attività*. Scriveva Rosmini: «Il Razionalismo introdotto nella Teologia trae seco l'*umanismo nell'ecclesiastico ministero*. Intendo per umanismo quello spirito, che, senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo: sempre intende ad attenuarne la malizia e coprirla le piaghe, a dissimularne o negarne l'impotenza, a secondarne le naturali inclinazioni, ad adularne e giustificare sottilissimamente le passioni ne' trovati dell'umano ingegno. e ne' mezzi dell'umana potenza, anche trattandosi d'impresе spirituali, a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiare la povertà evangelica, a modificare in mille guise le parole di *Gesù Cristo*, a interpretarle a voler della carne, quasi per giuoco d'ingegno, ad obliare le promesse del Principe dei Pastori, a non vivere oggimai più di fede ma d'artifizj e di maneggi, non più traendo seco forza dalla sola speranza riposta negli aiuti superni»⁵.

La risposta rosminiana a questi rischi, presenti nella spiritualità ottocentesca, soprattutto di matrice gesuitica, si esprimeva nella modulazione di una spiritualità dell'umiltà e dell'abbandono, fondata sulla *regola della passività*. Nel 1821, come risulta dal *Diario della Carità*, Rosmini ebbe la lucida, chiara e distinta consapevolezza interiore di questa regola, che già da tempo peraltro era implicitamente e, quasi potremmo dire, inconsciamente sottesa alla sua vita spirituale e la informava. Tale regola, com'è noto, consisteva «in due principi che sono i seguenti: 1) di pensare seriamente ad emendare me stesso da' miei enormi vizi e a purificare l'anima mia dall'iniquità, di cui è aggravata fin dal nascere, senza andare in cerca d'altre occupazioni o imprendimenti a favore del prossimo, trovandomi nell'assoluta impotenza di fare da me stesso cosa alcuna in suo vantaggio; 2) di non rifiutare gli uffizi di carità verso il prossimo, quando la Divina Provvidenza me li offerisse e presentasse, essendo Iddio potente di servirsi di chicchessia ed eziandio di me per le opere sue e, in tal caso di conservare una perfetta indifferenza a tutte le opere di carità facendo quella che mi è proposta con uguale fervore come qualunque altra in quanto alla mia libera volontà»⁶.

Sulla regola della passività dunque si fondava una forte esperienza spirituale interiore e – attraverso la mediazione delle *Massime di perfezione cristiana* – si fondava e si costruiva altresì una scuola di spiritualità, la quale, ancorché indubbiamente minoritaria, tuttavia, per la sua originalità, forza creativa e solidità, emerge come l'unica scuola di spiritualità sorta nel piatto e monotono panorama ottocentesco.

Le caratteristiche fondamentali di questa spiritualità, che si distaccano nettamente dalle tendenze prevalenti del XIX secolo, sono la semplicità della preghiera, un'umiltà radicale, l'importanza attribuita alla Parola di Dio, all'esegesi patristica e alla vita liturgica, un'ecclesiologia di comunione e di libertà, la necessaria pre-

3. A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, Città Nuova, Roma 1992, p. 326.

4. *Ibid.*, pp. 287-288.

5. *Ibid.*, p. 329.

6. Cit. in A. ROSMINI, *Massime di perfezione*, a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1976, p. 25.

senza della prospettiva escatologica.

3. Ci si può chiedere: la *regola della passività* connotava una spiritualità fredda, austera, aristocratica, tutta ascetica e niente mistica, troppo regolata dalla mente e non riscaldata dal cuore? È questo il parere di alcuni studiosi, come per esempio Barsotti, il quale peraltro dimostra un'acuta e fine capacità di penetrazione analitica. Barsotti, infatti, ha scritto di Rosmini: «Intellettuale e aristocratico, solitario e alto nel suo riserbo e nella sua austerità, senza debolezze, non freddo e tuttavia neppure caldo di affetti. [...] Anima nobilissima e sensibile, l'esercizio del raziocinio e il rigore ascetico della vita sembrarono dare una certa freddezza alla sua parola; pur essendo prolisso, il suo linguaggio appare arido, la sua conoscenza libresca»⁷.

Questa interpretazione, che forse coglie alcuni tratti, peraltro parziali e spesso secondari, della vicenda personale e dell'opera di Rosmini, non rende però giustizia, a mio parere, non solo della grande ricchezza di motivi e della grande fecondità creativa ma neppure dell'ispirazione più intima e profonda, starei per dire dell'essenza della spiritualità rosminiana. In questo senso allora tre mi sembrano i luoghi-chiave della spiritualità del Roveretano che mi piace, sopra tutti, indicare e sottolineare: la dimensione della bellezza, la centralità del cuore, la totalità dell'amore.

Innanzitutto la *DIMENSIONE DELLA BELLEZZA*, che permea di sé tutta l'esperienza religiosa di Rosmini e ne informa la spiritualità. Come si è visto, si potrebbe parlare di un'estetica teologico-spirituale, di una *filocalia* rosminiana: bellezza del Verbo che è per il credente esperienza di grazia deiforme. La bellezza del Verbo incarnato è, per Rosmini, bellezza di «Dio disceso e fatto uomo, mansuetissimo uomo, cui di sì amabili tinte fu colorito già fin dai profeti. Nel salmo XLIV gli dice: *Tu vinci in beltà i figliuoli degli uomini: la grazia è diffusa sulle tue labbra*. E la sposa del cantico de' cantici (cap. I): *Quanto tu sei bello, amato mio! Che grazie e attrattive hai tu mai!*» [...] Cristo dunque colla bellezza vinse, né altro fece che illuminare colla grazia sua gli occhi dell'anima, acciocché potessero vedere quella forma e faccia dell'onesto, la quale dicea Platone, se vedere da noi si potesse, mirabili amori ecciterebbe della sapienza. (Cic. *De off.* lib. I). E quindi nel libro della Sapienza (cap. XIII) è chiamato *generatore della bellezza*. La genera il Verbo in tutte le cose; ma all'uomo dando a veder sé stesso, la genera in un modo più sublime, il fa in somma simile a sé»⁸. La grazia, verbiforme e triniforme, incorporando i credenti a Cristo, li genera – si potrebbe dire – alla bellezza: la bellezza del Verbo è anche la bellezza dei cristiani, della Chiesa. Scrive Rosmini: «la Scrittura è quella che ne chiama ad ammirare i giusti anche da parte della bellezza. Ella ci descrive le virtù come bei vestimenti ed ornati dell'uomo. [...]. Altrove (Isaia XXXV) s'attribuisce alla Chiesa *la bellezza del Carmelo*: e peculiarmente questa bellezza è celebrata nell'inarrivabile Epitalamio della Cantica»⁹.

Il secondo aspetto, dopo la bellezza, è la *CENTRALITÀ DEL CUORE*. Rosmini adottava un'antropologia trinitaria di tipo agostiniano e, in senso lato, patristico: mente/cuore/anima, cioè raziocinio/volontà/istinti animali. In questa struttura tripartita, il ruolo centrale è tenuto dal cuore: «Il cuore è la sede degli affetti: sta ivi la volontà. In questa, quasi in suo proprio focolare, s'accende la favilla di quell'amor ragionevole che carità si appella; e l'incendio di lui incontanente per ogni verso si spande: non pure egli si apprende ad ogni parte della volontà, quant'ella è, *ex toto corde*; ma ben anco discende ratto con una sua fiamma alle potenze inferiori, avvolgendone tutta l'animalità, *in tota anima tua*; sorge con un'altra fiamma alle superiori, investendo e rapendo a sé tutta la mente, *in tota mente tua*». È la dinamica dell'amore dell'uomo per Dio, innestata nell'amore di Dio per l'uomo, che rende «celeste» l'amore umano. L'amore divino, infatti, attraverso la grazia, dà un cuore nuovo all'uomo amante che diventa perciò un uomo nuovo: «Di che il beato amante per co-testo suo celeste amore, piglia, per così dire, egli medesimo, abito e natura di fuoco; e dal centro di sé, che è il cuore, raggia fuoco a' contrari estremi, che sono la vita animale e la vita intellettuale di lui: l'una e l'altra delle quali vite rimansi dal divino amore informata, e trae da tal forma condizione novella, novelle leggi. Veggonsi allora gl'istinti irrazionali medesimi della carne temperarsi, appurarsi, servire ubbidienti alla dominante carità; e gl'istinti razionali dello spirito, datsi a guida dell'amore, non più trasviarsi dietro illusioni, ma volgersi diritti al sicuro conquisto della piena verità»¹⁰.

La centralità del cuore ci introduce dunque al terzo e ultimo aspetto: la *TOTALITÀ DELL'AMORE*. Mi piace osservare, a questo proposito, che con i testi rosminiani si potrebbe comporre un bellissimo commento alla recente, prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*.

Agli «scolastici» del suo *Istituto*, non a caso denominato *della Carità*, Rosmini scriveva: «Per amore

7. D. BARSOTTI, *Rosmini nella spiritualità dell'Ottocento*, in «Rivista Rosminiana», 74 (1980), p. 50.

8. A. ROSMINI, *Lo Spirito di S. Filippo Neri*, cit., pp. 33-34.

9. *Ibid.*, p. 29.

10. *Id.*, *Discorsi parrocchiali*, a cura di E. Menestrina, Città Nuova, Roma 1986, pp. 209-210.

dovete operare, per amore parlare, per amore tacere, per amore studiare, per amore patire, e non dico per amore godere, perocché l'amore stesso è un godimento che si mescola in tutto ciò che si fa per amore»¹¹. Di questa totalità dell'amore Rosmini sa penetrare l'interna fenomenologia, in tutti i suoi aspetti. Per smentire coloro che negano un'autentica dimensione o esperienza mistica nel Roveretano ci restano alcune pagine che quasi definirei folgoranti. Vi è, innanzi tutto, l'intima esperienza dell'oscurità del mistero di Dio: «Ho già mostrato come nelle verità rivelate intorno a Dio si trovi una profonda oscurità e de' necessari misteri. Iddio vi è celato, e la grazia stessa non ne dà che una percezione incoata e indistinta: indi il gran desiderio de' santi che si squarci il velo, che apparisca la bella faccia del Signore, il *cupio dissolvi*, e l'assiduità delle orazioni, e delle contemplazioni per ire innanzi in quella notte oscura dalla quale par loro di essere circondati»¹². L'esperienza della notte oscura si unisce quindi alla consumazione d'amore: «Chi può descrivere le ineffabili sofferenze di colui, che, amando il Sommo Bene con tutto se stesso, con affetti che sono più che umani, che vincono, e però opprimono, la potenza naturale del cuore dell'uomo, tuttavia si vede di continuo privo della presenza e del pieno possesso dell'oggetto amato?»¹³. L'amore, dunque, che è la sola via per immergersi nel mistero ma che è anche esperienza di privazione e consumazione, si realizza in una interiore, violenta lotta, la quale peraltro è il fondamento spirituale personale dell'amore del prossimo: «Poiché a quest'amore non è meno caro d'amare, che d'essere amato; onde nel seno stesso di questo meraviglioso amore nasce il contrasto, e quasi una tremenda lotta di due virtù potentissime: da una parte l'amatore con ismisurata veemenza cerca l'Oggetto amato per possederlo e amarlo vieppiù, dall'altra con pari veemenza sospira d'essere da Lui amato; e questo amore respinge l'impeto del primo, ben sapendo che sarà tanto più da Lui amato, quanto più, stando da Lui lontano, nella peregrinazione della presente vita opererà un maggior bene; onde il meritare vince ed affrena lo stesso ardor del godere»¹⁴.

Non si trattava, tuttavia, per Rosmini di una esperienza singolare ed elitaria. La totalità dell'amore abbracciava potenzialmente tutti i cristiani, anzi tutti gli uomini. La carità, secondo il Roveretano, viene da Dio: è Dio che ama per primo. Amando l'uomo, Dio fa sussistere nell'uomo la capacità dell'amore di Dio che è poi, a sua volta, l'unica cosa degna dello stesso amore che Dio ha per l'uomo. L'amore di Dio, infatti, non altro ama se non Dio anche negli uomini. L'amore umano, peraltro, dimorando nella carità stessa, cioè in Dio, diviene a sua volta carità divina. Conclude, dunque, Rosmini: «È una verità indubitata che l'uomo rimane in Dio-Carità, ed è pure una verità indubitata che Dio-Carità resta distinto dall'uomo. Pure l'uno è nell'altro: Dio è tutto nell'uomo, e l'uomo tutto in Dio: l'atto finito si perde, o piuttosto si ritrova nell'infinito; l'unione è perfetta, l'unione è compiuta. Udite voi come sono due ed uno ad un tempo? [...] Che cosa è dunque la carità dell'uomo? [...] Carità della Carità, amore di questo Dio che è amore»¹⁵.

11. ID., *Epistolario Ascetico*, vol. III, Tipografia del Senato, Roma 1912, p. 196 (lettera datata: Stresa, 8 marzo 1845).

12. ID., *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, vol. I, Città Nuova, Roma 1983, p. 107.

13. ID., *La dottrina della carità*, Sodalitas, Domodossola, [1931], p. 170.

14. *Ibid.*, p. 172.

15. *Ibid.*, p. 112.