

Stanislao Breton C.P.

**IL SILENZIO NELLA SPIRITUALITA' CRISTIANA
E IN S. PAOLO DELLA CROCE**

Roma 1980
Curia Generale Passionisti
P.zza SS. Giovanni e Paolo, 13

Studio presentato il 16 luglio 1980 al II Corso di storia e spiritualità passionista, tenuto in Roma nella casa generalizia dei SS. Giovanni e Paolo,

INDICE

I. SILENZIO E SPIRITUALITA' CRISTIANA

1. Fenomenologia: analisi di una situazione.....	Pag. 8
2. Il silenzio delle cose. Onto-cosmologia del silenzio.....	“ 12
3. Il silenzio delle cose. Dimensione onto-teologica del silenzio.....	“ 13
4. Il silenzio del Padre e il silenzio della Passione.....	“ 14
5. Il silenzio e le tre nascite.....	“ 16

II. S. PAOLO DELLA CROCE E LA SPIRITUALITÀ' DEL SILENZIO

a. Una prassi non è mai un cieco fervore.....	“ 17
b. La "connaturalità" di Paolo della Croce col Taulero.....	“ 17
c. Sapremmo trovare un libro che diventasse il segreto di una vita?.....	“ 18
d. Il maneggio del "negativo" nelle intelligenze più sottili.....	“ 19
e. Il "fondo del Taulero" non è rilevabile dall'ottica o dalla vista.....	“ 19
f. La natura come "gran voce" che precede, come il fondo la forma, le piccole voci che emergono dai fiori.....	“ 20
g. Paolo della Croce ascolta il mondo come la Parola che il Padre pronunzia nella sua eternità.....	“ 21
h. Perfetta "disapprovazione" tra le cose del mondo.....	“ 22
i. Lo Spirito Santo è libero dei e nei suoi doni.....	“ 22

I. SILENZIO E SPIRITUALITA' CRISTIANA

Sotto questo titolo ambizioso vorrei tratteggiare le grandi linee di una teoria del silenzio, che mi sembra dominare almeno in alcune delle spiritualità più rilevanti dell'occidente cristiano, in particolare nella spiritualità renano-fiamminga.

Ora, e non è la più piccola delle sorprese, il pensiero del silenzio si è alimentato con un testo della Sapienza che la Volgata, com'è noto, ha tradotto in modo enigmatico quasi per suscitare infinite interpretazioni.

A chi ne fosse meravigliato converrebbe ricordare che il senso di un passo biblico è indivisibile dall'uso che se ne fa, dalla lettura che passando e ripassando sulla sua linea "in directo" o "in obliquo", gli conferisce una dimensione storica, uno spessore di passato ed una speranza di avvenire. Terrò dunque presente la celebre traduzione: "*Dum medium silentium tenerent omnia, (...) omnipotens sermo tuus a regalibus sedibus venit*". Rischiando a mia volta una traduzione-esegesi, propongo la seguente versione: "*Mentre tutte le cose erano tenute (o custodite) nel silenzio., la tua parola onnipotente è scesa dalle celesti dimore*".

Tenterò di dare a questo testo che ha fatto sognare intere generazioni, non certo una chiave dei sogni ma il contesto globale che permette di farne un mondo, questo mondo strano e fascinoso, che mi vorrei provare a ricostruire sognando a mia volta. E' tuttavia impossibile ridargli la sua giusta misura se, anzitutto, una rudimentale fenomenologia del silenzio, come lo si considera nel nostro mondo occidentale, non gli conferisce retroattivamente e per via di contrasto la possibilità d'una nuova emergenza.

Allora, e solamente allora, noi avremo l'indispensabile libertà per scandagliare la dimensione onto-cosmologica; ciò che i nostri antichi intendevano con "silenzio delle cose"; poi la dimensione che in mancanza di meglio chiamo *onto-teologica*, come persistenza silenziosa di "tutte le cose" nel Verbo. Infine, spingendo lontano l'analisi regressiva fino alla sua dimensione "*meontologica*", m'interrogherò sull'antica devozione al "silenzio del Padre" ed al suo versante staurologico nel silenzio di Gesù durante la Passione.

Come conclusione provvisoria metterò in rapporto queste zone o cerchi quasi-danteschi ma "paradisiaci" del silenzio, con la dottrina delle "tre nascite": del Verbo nel seno del Padre, del Cristo nel seno della Vergine, del Verbo nella nudità dell'anima.

Come si vede, non si potrebbe dissociare in un tale studio metafisica e ontologia, teologia e spiritualità. Nell'anello d'oro che le tiene insieme, queste quattro realtà non ne fanno che una sola.

1. Fenomenologia. Analisi di una situazione

L'accesso al silenzio oggi pone un difficile problema. Parlo di "accesso al silenzio" come si parla di "accesso al santuario". Se si esamina quanto succede ai nostri contemporanei, si rilevano due modi diametralmente opposti di sperimentarlo o di valutarlo. Per alcuni non sarebbe che il "niente per difetto" di un vuoto insopportabile; per gli altri invece, edotti dei segreti dell'antico Oriente, sarebbe questo il "niente per eccesso" che offre alle cose, agli uomini e allo stesso divino l'occasione d'un ampio respiro, la gioia d'una nuova nascita del loro essere in quanto essere, nel loro essere infine ritrovato.

a. Il nostro mondo è il mondo del pieno. Noi siamo presi in un ingranaggio universale, in una "*concatenano universalis*", che non ci lascia alcuna possibilità di tornare indietro: lavoro al di dentro e al di fuori, preoccupazioni di ogni ordine, relazioni mondane e non, ecc. Tutto avviene come se noi non fossimo che l'insieme dei nostri rapporti sociali, familiari, professionali; come se l'impossibilità di subordinarli ai rapporti d'ordine verticale, suscettibili di aprirci ad un altro spazio della realtà, giustificasse con l'interferenza della critica marxista del "mondo borghese", la svalorizzazione sistematica di ogni volontà cosiddetta "borghese", di uscire fuori da questa rete per recuperare in una specie *d'in-sè* la sostanza delle cose e la nostra propria sostanza.

b. Si comprende allora perché in tali condizioni ogni rottura, comunque essa avvenga, della trafila in cui siamo immersi, provoca non solo un malessere, ma una sensazione di vuoto, che ci esilia dalle cose nella diversità innumerevole delle loro determinazioni. Di questo male di civilizzazione, che io indico con i vocaboli "vuoto" e "rottura", o di "silenzio per difetto", distinguerei due grandi forme:

— il "*silenzio da noia*", in cui le cose "non ci dicono più niente";

— il "*silenzio da angoscia*", in cui gli esseri e le cose, perché non sono più l'oggetto di una "azione transitiva", sono congelate in una specie di morte e ci annunciano così, nell'angoscia, la nostra propria morte.

Analizzerò rapidamente queste due modalità negative del silenzio, dicendo subito che esse sono complementari o ancora che esse sono, nonostante le loro distinte formalità, i due versanti della medesima realtà.

c. La *noia*, nel silenzio da noia, non si confonde affatto con la *nausea*. Questa è una reazione salutare, la reazione vitale di un appetito, che i nostri antichi dicevano irascibile, e che nasce ragionevolmente contro un "aggressore" che bisogna "respingere", gettare fuori dal proprio organismo.

Nella *noia*, invece, noi siamo al di qua del positivo "concupiscibile" o del negativo "irascibile". Le cose hanno perduto la loro forza stimolatrice. Non eccitano più. Dal momento che non eccitano più, esse non esistono più, se non in una "nebbia" (che non ha nulla a che vedere con la biblica nuvola luminosa), dove esse perdono le loro differenze per perdersi in un'indifferenza generalizzata, senza alcun rapporto con la sublime indifferenza dei mistici che, soli, conoscono il valore della differenza.

Di questa universale degradazione dell'energia delle cose, il linguaggio corrente testimonia fortemente e con tutta chiarezza: "niente mi piace", diranno i belgi; "questo non mi dice niente", aggiunge il francese. Si noterà di passaggio l'assenza del *dire* a proposito delle cose, come se in quelle che esistono (secondo Eckhart) come gli "avverbi del Verbo", il Verbo non ci parlasse più. Avendo perduta la loro voce, la loro forza di allocuzione, esse han no perduto ancora la loro sapidità, questo sapore che ricordava l'antica terminologia della *sapientia* come *sapida scientia*.

d. Per prevenire ogni ombra di equivoco farò rilevare di sfuggita che questo silenzio da noia, sia da parte delle cose che da parte del soggetto che le percepisce, non ha nulla a che vedere con l'accidia, la "acedia" di cui parlano i teologi e i direttori spirituali e che costituisce un vero peccato col nome di tiepidezza o torpore. Il *noioso*, nel silenzio della noia, è al di qua della colpa, al di qua delle categorie antropologiche di responsabilità o immutabilità nel quadro dell'analisi dell'atto umano deliberato. Costituisce nel nostro mondo contemporaneo una sorta di "*a priori*" di percezione, che ci fa "sentire" il mondo nella sua totalità come "*il tutto di ciò che non ci dice niente*". Il silenzio da noia, in certi casi limite che non mi sono stati estranei, è il modo con cui il mondo stesso si presenta come il regno di una insipidità e di una "anoressia" generalizzata. Per rischiare un altro rilievo, che non è privo di pericolo, aggiungerò che nel silenzio da noia, dove le cose perdono ogni sapore, ogni interesse stimolatore, ogni differenza qualitativa, gli esseri si mostrano in una tetra monotonia, dove la loro moltiplicazione indefinitivamente non fa mai sorgere, mediante un salto qualitativo, un'autentica differenza.

L'antica materia, essa stessa erede del mitico caos, aveva almeno il vantaggio di far presentire e far sperare la forma. Il *noioso* è al di qua di questo informe positivo o di questo diverso, che è stato descritto sotto il nome mallarmeiano di "disseminazione", in ricordo della sacra "*diaspora*" che prometteva un mondo nuovo. Nel silenzio da noia in cui tutto quello che esiste appare *sub specie taedii*, un mondo nasce ma ha la proprietà singolare di non essere più un "kosmos".

In fine, questo è il paradosso veramente moderno di un silenzio da noia: fa sussistere nel grigiore dell'inodore, dell'insipido, del senza colore e senza voce un mondo che, strettamente parlando, non saprebbe esistere se non nell'eguaglianza ed equivalenza del giorno e della notte, del sì e del no, del niente e del tutto. In questo universo a cui apparteniamo e che vorremmo tradurre, sia da parte del quasi-oggetto che del quasi-soggetto, mediante l'espressione "ciò ci annoia", il divertimento come correlativo dell'occupazione è il tempo vuoto che toglie alle cose il potere di "parlare", di farsi comprendere, di farsi vedere e gustare; e che agli umani toglie ogni possibilità di respirare nell'aria libera di una libera distanza.

e. L'altro momento costitutivo del silenzio negativo unisce alla noia ciò che bisogna chiamare *angoscia*. Due parole, *noia*, *angoscia*, forse le più importanti del nostro mondo attuale.

Fenomenologi, psichiatri, psicanalisti, teologi, giornalisti, tutte le specializzazioni si sono gettate sull'angoscia come se oggi la si potesse separare dalla noia. Vorrei proporre un rimpiego della parola, che forse non soddisferà nessuno.

Si è convenuto di distinguere l'angoscia dalla paura. Questa avrà sempre un oggetto (paura di questo, paura di quello) mentre l'angoscia è senza oggetto; in questo senso non sarà l'angoscia di *niente*, sebbene sembra ci si accordi nel legarla all'esperienza o quasi esperienza della morte. Credo che simili distinzioni sono molto superficiali, anche se molto diffuse. La parola "oggetto" produce illusione; su questo punto sarà interessante ritornare all'antica nomenclatura, che distingueva *oggetto materiale* e *oggetto formale*.

Come la vista che si riferisce al campo del colore, sul quale emergono le cose di tale o tal altro colore, così la paura in quanto si iscrive in una sensibilità in pericolo e nel modo di difendersene, ha per campo l'insieme potenziale delle cose che minacciano "*in quanto minacciano*".

Niente però impedisce di prospettare un mondo di pericolo, o più semplicemente *il mondo stesso in quanto totalità indivisa* di minacce che pesano su di noi. E come ogni pericolo in ultima istanza è pericolo di morte, o che partecipa in modo più o meno vicino al pericolo di morte, non vedo alcuna ragione seria di distinguere nella prospettiva corrente la paura e l'angoscia. Pertanto la differenza è reale, a condizione di cercarla là dove c'è qualche possibilità di trovarla.

Questa differenza la si comprende se si accosta, senza confonderle, l'angoscia alla noia. La noia in senso moderno fa cadere tutte le cose nella *indifferenza*. Sebbene esse non esistano in senso pieno, tuttavia non cessano di sussistere. Ma nel silenzio negativo su quest'altro versante, questa sussistenza morta *diviene la morte della loro stessa sussistenza*, poiché il divertimento, preso come pura disoccupazione, non trova più nelle cose un punto d'impatto per un'azione transitiva o trasformante. Non solamente non dicono più niente, ma non se ne può "far niente".

Questa seconda morte delle cose nell'ozio della disoccupazione significa pure che esse non "fanno più niente per noi", e al contrario, che noi non possiamo far nulla di esse e in esse. In virtù della correlazione dell'essere e dell'agire, il "far niente" che tocca l'uomo e le cose, sfocia simultaneamente a questo non-essere reciproco, che le fa scomparire nella impossibilità di servire e di servirsene.

Colpisce infatti vedere a qual punto la "non-attività" nei divertimenti mal compresi, origina l'angoscia del "servizio inutile" o impossibile, ossia la "fine" di un mondo in cui tutto è percepito sotto la categoria dell'utile, compreso l'uomo. Si capisce ugualmente che la noia può richiamare l'angoscia di scomparire, e che l'angoscia di scomparire suscita il suo paradossale rimedio nella noia. Si sfugge a un demone rifugiandosi in un altro: circolo infernale di una dannazione.

Per ricapitolare quanto si è detto sui due aspetti del silenzio negativo della nostra presente situazione, dirò che esprimono molto bene la condizione di un mondo *votato alla produzione e riproduzione* e incapace di prendere la distanza indispensabile perché le cose e gli esseri esistano in se stessi, e non solamente nell'insieme delle loro relazioni.

f. Fortunatamente c'è un altro modo di silenzio che non è più un "niente per difetto", ma un "niente per eccesso". Molti giovani oggi sulle vie dell'India hanno voluto ritrovare questo regno interdetto al nostro furore occidentale e dove essi potrebbero del resto ritrovare i maestri spirituali dell'Occidente cristiano. Per illustrare questo mondo richiamerò la figura prestigiosa del profeta Elia, che metteva alla prova la sagacità e il fervore dei mistici del Carmelo. Al libro IV dei Re egli è mostrato non proprio come l'alpinista che da spettacolo, ma come chi passo dietro passo raggiunge insensibilmente la vetta. Il Dio che egli cerca non è negli alberi, né nelle rocce, né nel tuono, né nel fulmine. E' alla cima solamente, e solo dopo averla silenziosamente calpestata che egli senti il passaggio di Iahvè nel soffio tenue di una brezza, leggera come il filo errante di una ragnatela.

Il passaggio di Iahvè ha frattanto per condizione il *transito*, il passaggio attraverso le cose, un transito in cui il sostegno rilancia indefinitivamente la gioia di superarle, per ritrovarle ancora meglio più in alto nella chiarezza che discende "dalle celesti dimore". Tale è il significato di questa "serenità" che Maestro Eckhart traduceva con il termine *Gelassenheit*, che implica contemporaneamente lo spazio di una certa distanza, una libertà di gioco nei movimenti, una povertà che non si limita ai beni materiali, un distacco dove l'io stesso si dimentica come se fosse divenuto semplicemente "retrospettivo".

Ora è questo silenzio positivo che conobbero i nostri antichi maestri quando parlavano del "silenzio di tutte le cose". Veramente, anche qui bisognerebbe distinguere tra due aspetti della medesima realtà. Intendo dire, *solitudine e silenzio* propriamente detto. Ho potuto scrivere che la solitudine sta allo spazio come il silenzio sta al tempo. L'analogia di proporzionalità non indica solamente una similitudine di rapporti; essa si fonda sulla comunanza più profonda di un "prendere distanze", di un poter mettersi in disparte. Ma a maggior ragione, solitudine e silenzio si condizionano reciprocamente: senza il silenzio non c'è solitudine e senza solitudine non c'è il vero silenzio.

Bisogna dunque, sul modulo spazio-tempo, concepire una *solitudine silenziosa* ed un *silenzio solitario*; la prima permette di veramente *dimorare, abitare* negli esseri e nelle cose, il secondo dà all'estensione o spazio di una vera sosta la possibilità di una parola. Non li separeremo mai, se vogliamo comprendere quanto viene suggerito nella pratica spirituale e teorica del silenzio presso gli antichi maestri.

2. Il silenzio delle cose. Onto-Cosmologia del silenzio

a. "Finché le cose custodivano il silenzio" oppure "erano nel silenzio": la prima parte del nostro testo allude dunque ad un silenzio che imbeve e riempie le cose stesse. Il senso è complesso. Mi soffermerò prima di tutto sul significato o dimensione che definisco onto-cosmologica. Cosa si vuol dire con ciò?

A ben comprendere bisogna ricordare che, secondo la similitudine linguistica mutuata dal Maestro Eckhart, le cose *parlano* nella misura in cui sono "avverbi del Verbo". Come ogni parola per essere seria comporta necessariamente un margine di silenzio, si pensa che le cose stesse dispongono di una specie di vuoto interno che non è né potrebbe essere una pura assenza o privazione.

Le "cose" dicono quello che sono in virtù di quanto è stato chiamato la loro "forma" o loro "essenza", che in esse è espressione del Verbo creatore. Ma dicendo quello che sono, ossia una singolarità sotto una certa determinazione, per esempio *questo fiore*, "questa rosa qui", lasciano intendere in un sottinteso ciò che esse non dicono esplicitamente. A questo proposito sono colpito per un atteggiamento assai caratteristico di certi uomini spirituali.

Paolo della Croce, per esempio, percepiva i fiori della montagna o della valle meno come *forme* che si offrono allo sguardo che come "voci" che solamente un "orecchio del cuore" potrebbe sentire o rilevare..Questo passaggio dall'occhio all'orecchio non è accidentale. Segna invece un cambiamento di cui bisogna misurare la portata in riferimento ad una teologia del Verbo e della creazione "mediante il Logos". Avrò occasione di ritornarci sopra più avanti.

b. Ma la voce, che emana dalle cose e che parzialmente fonda per gli stessi santi una poetica del sensibile, è sottile come la brezza leggera che aveva accarezzato il profeta. Come se avessero dimenticato o fatto astrazione dal loro proprio essere per una misteriosa "disappropriazione" (che a suo modo è una forma di serenità o di *Gelassenheit*), si rifanno nel loro "essere-verso" a un aspetto di se stessi che li porta verso un "altro in quanto altro". In tutte le cose, l'uomo spirituale che è anche poeta, si mette in ascolto di un "non-detto" esplicito immanente all'essere stesso di ciò che è, un "nondetto" che spinge chi lo ascolta verso un *altrove* che la cosa indica nella discrezione di un esile luccichio o di una lucciola. Questo altrove "incorporato", che allarga la cosa oltre i propri confini, i filosofi, i poeti o no, hanno tentato di designarlo con la loro terminologia astratta. In effetti, hanno parlato *dell'altro in quanto altro*.

La Scolastica, che non ha mai abbondato in poesia, ha riassunto questo tema dell'alterità particolarmente nelle teorie della conoscenza, per mostrare giustamente che il conoscere prolunga il movimento di tutto ciò che è verso la sua alterità, e che ciò facendo sposa una generosità consustanziale all'essere stesso di ciò che esiste.

c. Il silenzio immanente alle cose, il "non-detto" che esse incorporano, che ritengono e nel quale sono ritenute, è in concreto il loro "potere d'essere altrove", la loro possibilità estatica di trovare indefinitivamente oltre se stesse il sole indefinitivamente multiplo, che le attira per un quasi-fenomeno di eliotropismo. In questo senso la preghiera del girasole, di cui parla Frodo, questa preghiera muta che invoca in ogni cosa e su ogni cosa l'infinito di ciò che essa non è, sarà l'essenziale del silenzio che io chiamo "onto-cosmologico".

Inoltre, si potrebbe tracciare intorno a qualsiasi essere dei cerchi sempre più larghi, delle zone di alterità sempre più vaste. Al limite, come insinuavano gli antichi, il più piccolo filo d'erba nasconde nei suoi spazi di silenzio l'universo intero, come se la "parte" impaziente di rimanere tale avesse bisogno, in un appetito irresistibile, di restituirsi al tutto a cui è legato mediante una relazione di appartenenza.

Comprendere la voce delle cose nel silenzio del loro essere è percepire, mediante una simpatia che dovrebbe ispirare una teologia del cuore (*theologia cordis*, questa *simpatia* ontologica (lasciataci dallo stoicismo) e che noi tradurremmo nei termini paolini del corpo mistico e poetico delle cose e de gli spiriti.

3. Il silenzio delle cose. Dimensione onto-teologica del silenzio

La dimensione onto-cosmologica del silenzio non può bastare ai mistici. Se le cose impazienti di se stesse sono in uno stato, potrei dire, di perenne auto-superamento, se esse soffrono di una *meta-stasi* congenita, che richiede la loro *meta-fora* o *trasposizione* e la loro *meta-morfosi*, la loro forza d'aspirazione non si arresta ai limiti del mondo. E' un silenzio più profondo che le avvolge fino alla divinità, in cui prima della creazione del mondo gioiscono silenziosamente della stessa gloria di Dio.

a. Questo silenzio delle cose prima che il mondo esista, ha trovato la sua espressione in una dottrina non abbastanza conosciuta e che meriterebbe maggiore attenzione. E' la tesi della *pre-esistenza* di tutte le cose in Dio. E' noto che il versetto del Prologo di Giovanni è stato diversamente tradotto; secondo la punteggiatura che si adotta, si presentano tre possibilità teologiche e metafisiche:

— e *senza di Lui* niente è stato fatto di quanto è stato fatto ;

— quanto è stato fatto *in Lui* (cioè la generazione del Verbo) era la vita;

— quanto era stato fatto, era vita *in Lui*.

La terza versione ha rilevanza per il nostro tema.

b. Posso rimandare a quanto dice s. Tommaso a questo proposito nei diversi testi della sua opera (In Ioannem, l.c; Summa Theol. I, q. XVIII, a. IV; De Ventate, q. II, a. 8).

Eckhart, Ruysbroek, Giovanni della Croce, forse perchè poeti, sono stati molto sensibili a questa esegesi, di cui si può così riassumere l'essenziale:

prima di esistere, le cose preesistevano in Dio sotto il duplice modo di causalità e di conoscenza, lì come in Dio tutto s'identifica nella sua semplice essenza, come questa essenza è la spontaneità della vita nella sua freschezza originale, ascoltare il silenzio delle

cose, questo silenzio che le contiene e nel quale sono contenute, è percepire nel loro essere questo "miglior essere che avevano in Dio"; è comprendere la "dolce notte" che le ha precedute, è come ricollocarle in qualità di "avverbi" nel Verbo della loro origine, dove esse dimorano senza parola propria per diventare la parola fatta carne nei limiti della loro essenza parlante.

La nobiltà delle creature, la perla preziosa che brilla nei contorni della loro forma, è non quello che *sono* ma quello che *erano*. Il sublime imperfetto "erat" è il verbo umano, troppo umano di questa sublime efflorescenza, di cui ogni esistenza nei limiti del tempo sarà in qualche modo uno sfiorimento o attenuazione. La poesia dei mistici così si accompagna ad una sorta di *tristezza trascendentale*, la tristezza di una esistenza che, in qualche modo, s'è privata della sua preesistenza. E per questo, comprendere il silenzio delle cose, è percepire questo *sotto-inteso*, questo gemito profondo di ogni creatura che per mezzo dell'esistenza in qualche modo si è *distaccata* dal suo creatore. Il peccato è in una certa maniera il seguito, la conseguenza remota di questa prima rottura costituita dall'esistenza stessa.

E' per questo che il mistico in tutte le cose ascolta la voce di una tristezza senza fondo. E' per questo che le cose rimandano al di là di se stesse e del mondo; raggiungono la loro origine e il primo *Oriente*. *L'esistenza è il nostro tramonto*. Il silenzio onto-teologico è dunque l'imperativo di un passaggio, la suprema *metafora*, quella che *trasferisce* poeticamente al regno della luce, da cui siamo caduti quando la parola onnipotente è discesa essa stessa dalle regioni serene in cui dimora.

Di Gesù è stato detto: "passando in mezzo a loro andava". Se rileggiamo questi due imperfetti: "*era, andava*", possiamo comprendere il silenzio onto-logico e teologico delle cose come un movimento in atto e facente ritorno al luogo dove erano da sempre.

4. Il silenzio del Padre e il silenzio della Passione

Il silenzio onto-teologico non è la nostra ultima tappa. Un nuovo motivo abbozza la possibilità di una istanza più radicale.

a. L'antichità cristiana effettivamente ha conosciuto un altro silenzio, e questa conoscenza ha preso forma nella devozione al *silenzio del Padre*. Poco interessano le origini senza dubbio gnostiche di questa devozione; l'essenziale è di afferrarne la portata. Ha dovuto condurre a ciò una logica semplice, che non è difficile ricostruire.

Difatti, ogni parola non si pronunzia veramente che quando prende forma sul preambolo del silenzio. Ogni parola si nutre così di ciò che apparentemente la contraddice. Se in biologia ogni vivente proviene da un vivente, questa evidenza crolla in qualche modo quando parliamo delle cose divine. Non è più *dall'omogeneo all'omogeneo* che si stabilisce il senso del divenire. Bisogna dunque rompere la catena di ciò che va da sé per accedere al livello in cui "da ciò che non è parola viene la parola".

b. Se ne può trovare una conferma in una legge semplice così spesso applicata, che ho un qualche scrupolo a ripeterla. Di fatti è legge che ogni forma emerge da un fondo più o meno oscuro, più o meno *senza forma*; ciò che ha fatto dire che ogni *forma* procede dall'informale.

c. Non sono che delle povere spiegazioni di un pensiero molto arduo, la cui essenza si potrebbe riassumere come segue: "*ciò per cui una cosa è quello che è, non è nulla di questa cosa*". Se Dio è principio, non potrebbe dunque essere simile a ciò di cui egli è il principio. Così si delinea ciò che ho chiamato la dimensione *me-ontologica* del silenzio. Se il Verbo stesso ha in Dio il suo principio, ne segue che la sua origine è al di là o al di qua della Parola. Ora, questa solitudine, questo recesso dove il Verbo inabita, è precisamente il silenzio del Padre. Si comprende allora che una teologia e una spiritualità trinitaria non hanno esitato a fare questo "passo-indietro", passo che costituisce un'audacia e che può chiamarsi "me-ontologico" nella misura che la sorgente stessa dell'essere non saprebbe esprimere in termini di essere.

d. Ne segue che il silenzio delle cose acquista una nuova profondità. Ogni cosa in quanto parla mediante il proprio essere, lascia intendere o sottintendere un abisso di silenzio paterno da cui essa proviene. In questo senso in ogni cosa c'è necessariamente un margine di ineffabile. E più risaliamo nella scala degli esseri, più si lascia mormorare (con una voce che si va spegnendo) questa componente d'ineffabile o d'indicibile, senza la quale non sarebbe ciò che essa è. S'intuisce che l'umano occupa a questo riguardo un posto privilegiato. Non mi estenderò su questo punto, non essendo possibile entrare nei dettagli tecnici di una spiegazione.

e. Se si segue questo filo conduttore, si comprende che il Cristo, in quanto immagine perfetta di Dio invisibile e indicibile, ha dovuto più che ogni altro uomo partecipare all'abisso del silenzio del Padre.

Nella vita di Gesù c'è un'ora particolarmente favorevole a questa incomparabile partecipazione. E' l'ora della Passione: "*Iesus autem tacebat*". Questo riserbo, questo silenzio in cui Gesù si chiude, è la manifestazione suprema dell'Origine. Denudato di tutto, spogliato della stessa forma di uomo e di Dio, nulla più essendo e nulla più avendo, nella sussistente lucentezza di questa nudità, il Cristo appare come l'Icona del Padre e del suo Silenzio. In questa assoluta povertà, è questo *sublime* che ci trasporta al di là dell'essere e che, trasportandoci, ci rende liberi dalla condizione di chi esiste senza tuttavia esiliarci dalla nostra condizione.

Al contrario, dandoci la possibilità di veder le cose da una posizione più alta, al punto più alto della loro origine, ci conferisce una suprema libertà. La Croce non è il rifiuto del mondo. Essa ne è la trasfigurazione. Vedere tutte le cose sotto l'angolazione del silenzio eterno del Padre riflesso nel silenzio della Passione, è completare l'universo facendolo assurgere a Regno di Dio; è farlo ascendere come parola all'assoluta serenità (*Gelassenheit*) di queste altezze dove passa il "soffio", lo "spirito", di cui non si sa "né donde viene, né dove va". La morte di Gesù in questo senso è la maniera per Lui di "rendere lo Spirito" e di donarcelo.

5. Il silenzio e le tre nascite

Se si tien conto del contesto o dei contesti che condizionano la pratica spirituale e poetica del silenzio presso i nostri grandi mistici, è facile comprendere il rapporto del silenzio con la classica dottrina delle tre nascite:

- nascita del Verbo nel seno del Padre;
- nascita del Verbo nel seno della Vergine;
- nascita del Verbo nell'anima.

a. Sono le tre maniere fondamentali secondo cui la Parola "onnipotente è discesa fino a noi dalle sue celesti dimore".

Fra le tre nascite s'intravede un certo ordine. La prima condiziona la seconda, che sembra condizionare la terza. Non mi soffermerò su questo ordine, sul quale si potrebbe eventualmente discutere. Vorrei insistere sugli elementi essenziali di questa dottrina.

b. Se lo si osserva da vicino, l'essenziale può riassumersi in alcune proposizioni, che saranno le conclusioni provvisorie di questo tema:

- perché qualche cosa *venga* in questo mondo e lo stesso mondo esista, è necessario che lo *preceda* un margine di silenzio o di "vuoto creatore";
- la fecondità dell'agire comporta così come preambolo una fase di povertà, di spogliamento, o per dirla in breve, di non-essere;
- l'essere in quanto essere, di cui i filosofi tanto discutono, sorge ed emerge da questa "serenità" suprema, da questa pace che supera ogni nome;
- la poesia, la filosofia, la spiritualità e fino a un certo punto la scienza stessa, purché non si riduca alla considerazione puramente pragmatica delle cose, consistono in un agire che per quanto possibile, ricongiunge le cose al silenzio primordiale da cui sono nate;
- se la nostra umanità deve sopravvivere alle prove che l'hanno scossa, non lo potrà che esercitando fino all'ultimo una potenza inventiva e capace di riprendersi, giudicarsi, vincersi, prendere le dovute distanze; in breve, capace di *respirare questo soffio* che viene dall'alto e che ci condurrà dove "noi non vorremmo andare".

II. S. PAOLO DELLA CROCE E LA SPIRITUALITA' DEL SILENZIO

L'abbozzo che ho tentato sul contesto insieme metafisico, teologico e mistico di una certa spiritualità occidentale di stile renano-fiamminga, non si deve applicare meccanicamente ad ogni autore o ad ogni opera che da vicino o alla lontana mostrano una qualche parentela con questo tipo di spiritualità. Prima di tutto la stessa personalità mistica non si risolve mai nella somma dei suoi antefatti. S. Paolo della Croce è un santo troppo originale, l'istituto da lui fondato è troppo caratterizzato perché li si possa considerare come semplici epifenomeni, più o meno consapevoli, di un passato per quanto prestigioso. Perciò mi guarderei dal "taulerizzare" eccessivamente uno che nel suo secolo è stato il lettore e l'attuatore più geniale degli scritti del Taulero.

a. Può darsi pure che il quadro piuttosto generico che ho tracciato in tale studio possa avere anche oggi un doppio interesse per noi, che dopo tanti anni riflettiamo sulla spiritualità della Passione. Innanzi tutto, contro coloro che elevano la pratica ad una specie di assoluto e relegano la cosiddetta "teoria" al ruolo di struttura puramente accidentale, bisogna rivendicare i diritti di un pensiero immanente all'azione stessa, anche se questa pratica non ha avuto il tempo o i mezzi convenienti per essere elaborata in dottrina. Una prassi, checché se ne dica, non è mai un cieco fervore. Vedo bene che lo spirito soffia dove vuole e che è libero dei suoi doni. Ma infine lo spirito, anche con la maiuscola dello Spirito Santo, non ha mai fatto il voto solenne di povertà di spirito. Eckhart e Taulero sono dei mistici e dei teologi che, lo ripeto, collegavano in unico fervore la metafisica e la vita spirituale. Ho difficoltà a credere che il loro discorso non era che il riflusso concettuale o il frazionamento discorsivo di una esperienza totalmente immersa nell'ineffabile del vissuto. In tal senso, i molteplici orizzonti che la presente analisi rivelerà sono meno gratuiti artifici di un filosofo "malato di Sorbona", che l'esplicitazione più o meno sistematica dei diversi piani d'intenzionalità immanenti all'esperienza stessa.

b. In secondo luogo, per quanto concerne S. Paolo della Croce, bisogna prendere sul serio quanto leggiamo nella *Vita del Venerabile* scritta da S. Vincenzo M. Strambi: "*Si compiaceva sommamente della lettura del piissimo Giovanni Taulero, nel di cui fondo egli penetrava con gran lume; onde ne discorreva poi spesso, e ne parlava con tanto gusto, che nominando soltanto Taulero s'infiammava nel viso, e piangeva con pianto misto di allegrezza e devozione*" (p. 300).

Come Paolo della Croce abbia potuto leggere con tanto entusiasmo le opere di Taulero, che al primo contatto dovevano risultare altamente speculative, si spiega ammettendo che tale lettura aveva destato in lui non solo delle vaghe affinità di linguaggio più o meno retorico, ma un cointeresse, o più esattamente al dire degli scolastici, una "connaturalità", che prima ancora della lettura lo conformava col cuore e col pensiero alla cosa stessa di cui gustava l'espressione. Ha intuito così profondamente il "fondo" del Taulero solo in forza di una "sintonia" o "accordo" fondamentale, che egli aveva sulle labbra, ma che per il grado di cultura non riusciva a formulare ed esplicitare in iscritto. In questo fatto abbiamo da parte del fondatore una lezione oggi particolarmente preziosa.

Il fondatore di un istituto è un uomo che possiede un sapere, che non è necessariamente una scienza: il sapere del *fondo* o della base su cui tutto poggia. Rilevo a questo proposito la verosomiglianza di quanto afferma il medesimo biografo: "*La dottrina di quel grand'uomo ove tratta dell'unione dell'anima con Dio, del riposo in Dio, dell'annichilimento in Dio, ecc... era divenuta tutta sua, perché sperimentava quello che leggeva in Taulero*" (ib.). E questo mi suggerisce altre riflessioni non estranee alla trattazione.

Conosciamo noi molti superiori religiosi del presente e del passato in grado di scrivere al Rettore di una casa queste righe tranquille e decisive: "*Amatissimo Padre Rettore, è tempo di stare nel fondo di Taulero, voglio dire in solitudine interna, e prendere riposo in sinu Dei*"? (ib.). Questo mi ricorda, ma in tutt'altro contesto, la decisione di Lenin nel vivo della battaglia e nell'affanno di tenere le fila del partito, di leggere rigo per rigo la *Wissenschaft der Logik* di Hegel, come se l'efficacità di cui tanto si parla esigesse il potere di prendere distanze e una capacità di appartarsi, che permettono di dominare le contingenze della storia e piegarle al senso desiderato. No, non è vero che la creazione richiede il furore del movimento o lo spregio di un raccoglimento nel quale si raccolgono simultaneamente le forze vive del pensiero, la padronanza del corpo e la decisione della volontà.

c. Mi pongo un secondo interrogativo suggerito dalla esperienza di S. Paolo della Croce: come tra noi oggi sapremmo trovare un libro che diventasse il segreto di una vita, la parola definitiva che risponde all'appello radicale dell'anima? Dio sa quanti libri sono in giro! Nella stessa Santa Scrittura noi passionisti riusciremmo a trovare un testo che fosse, come per Origene, un soggiorno, un paradiso? Non solamente un soggiorno di paradiso, ma che soprattutto divenisse "energia" per una effettiva realizzazione? In Taulero S. Paolo della Croce, per un miracolo di armonia prestabilita, ha trovato la parola sostanziale della sua vita, sintonizzata al fondo dell'anima, ed è stata per lui come un segno quasi-sacramentale che, in base alle disposizioni del lettore, operava in qualche modo la cosa che significava.

d. Proseguendo a sviluppare le riflessioni che la pratica del fondatore mi suggerisce, resto colpito da un fatto semplice ma degno di considerazione. Quest'uomo che non era incolto, ma neppure dotato della formazione di un teologo o di un filosofo, si cimenta con estrema disinvoltura come se stesse "a casa sua" nel linguaggio apparentemente astruso della mistica renana. Un tale divario tra la iniziale preparazione culturale e la pratica di una lettura assidua non testimonia solamente una consonanza tra il richiamo di una coscienza religiosa e la risposta che l'appaga. Ma manifesta una singolare attitudine, inconsueta non solo nei comuni mortali ma anche nelle intelligenze più sottili, a ciò che volentieri chiamerei il maneggio del "negativo". In filosofia conosciamo dottrine — e tra le maggiori rimaste tale è lo spinozismo — come filosofie del "pieno". Il vuoto, il nulla, in breve quanto si è catalogato sotto l'etichetta delle "idee negative", era considerato come una pura illusione. Ora Paolo della Croce, senza sforzo alcuno e malgrado il senso comune e certe filosofie, ha compreso la necessità non solo della mortificazione ascetica, ma, ciò che è molto più fine, la necessità di andare molto al di là delle immagini e delle forme fino alla pura nudità, sia del fondo dell'anima che del Dio della Croce.

Non per questo intendo farne un seguace della teologia negativa o un inconsapevole discepolo di Plotino o di Proclo. Rilevo semplicemente in lui un alone di pensiero e di linguaggio che mi sembra meritare qualcosa di più che una semplice menzione.

e. La terminologia a lui così frequente del "fondo" e in particolare del "fondo dell'anima", m'invita ad un ulteriore approfondimento che credo necessario. Ecco perché. Il termine "fondo", secondo i casi, è suscettibile di un duplice uso:

— talora, come presso i renani, significa insieme il fondo dell'anima al di qua della molteplicità delle sue operazioni e potenze, e inoltre il fondamento divino col quale si comunica in un'unità d'indifferenziazione; fondo dell'anima e fondamento divino tendono a confondersi in funzione di un'analisi preliminare di cui non posso fornire i presupposti per non appesantire il discorso;

— talora, nell'uso che ne fanno i moderni, in collegamento a certe formule della *Gestaltpsychologie*, il "fondo" (Grund) indica, sul rettilineo della metafora ottica, l'orizzonte, l'inglobante nel quale sono prese le forme della percezione. Ogni oggetto così emerge su uno sfondo più o meno oscuro che lo inquadra e sul quale esso prende tutto il suo rilievo. E' chiaro che lo psicologo non intende fare di un simile fondo un fondamento nel senso stretto del linguaggio filosofico. Tuttavia, anche se le due accezioni non coincidono, hanno un punto in comune non sempre esplicitato, ma che nondimeno non è meno reale. Parzialmente combaciano per l'idea semplice di una certa "x" che fa da sostegno a quello "su cui si poggia". Il questo non accade senza dubbio a caso se, quando parla del "fondo del Taulero", Paolo della Croce evoca subito l'immagine tradizionale "*in sinu l'atris*".

Questo tratto di parziale coincidenza non autorizza però l'indistinzione dei due significati. Il "fondo", di cui parlano gli psicologi della percezione, resta piuttosto nel campo della *estensione, dell'inglobante*, del circolo sempre più largo nel quale si collocano come in un loro contenitore gli oggetti che lo sguardo incontra. Il "fondo del Taulero" neppure è rilevabile dall'ottica o dalla vista. Sfugge allo sguardo non solo perché è al di là di ogni forma (ciò che non è il caso del "fondo" inteso in senso psicologico), ma anche e soprattutto

perché è l'energia vivente in cui affonda le radici l'essere stesso degli enti. Il *fondo* diventa qui la profondità dell'essere stesso, quello *per cui* e *in cui*, secondo il detto di S. Paolo, "noi viviamo, ci muoviamo e siamo". Quanto così viene osservato non è una *estensione* più o meno indeterminata, ma una intensità creatrice che si sottrae, per la sua stessa radicalità, all'apprensione delle potenze dell'intelletto.

Mi sembra che in S. Paolo della Croce il *fondo del Taulero* domina senza dubbio il pensiero e l'espressione. Per cui, sebbene il "fondo" nel suo secondo uso non sia menzionato, tuttavia il suo significato non è meno presente. Ciò che vorrei dimostrare alla luce di un fatto riferito dallo Strambi.

f. Costui ricorda incidentalmente che i libri del Taulero che egli leggeva abitualmente, non gli impedivano di leggere "un altro libro" ancora più grande, che aveva sempre sotto gli occhi: "Un libro assai più grande, cioè quello di tutte le creature visibili, in cui le anime amanti, per mezzo delle cose visibili, come tante lettere formate dalla mano amorosa del Creatore, leggono le grandezze delle cose invisibili" (ib., p. 301). Fin qui nulla di nuovo. Infatti la tradizione cristiana sempre ha parlato del libro della natura e del libro delle Scritture. Lo stesso Galilei ha ripreso per conto suo questa immagine ormai consacrata. Niente perciò di sorprendente che le creature siano rassomigliate alle lettere dell'alfabeto che si raccolgono e se ne fanno parole e frasi. Né stupisce la lettura dell'invisibile nel mondo visibile, con il tocco edificante dell'*obbligo di amare Dio* ripetutoci dalle bellezze del creato.

Ecco invece un tratto più originale: "Quindi si è che andando talvolta a spasso per il recinto, gli pareva di sentire *una gran voce* che gridasse e gridando gli ricordasse l'obbligo di amare Iddio" (ib.). Ho sottolineato ciò che in questo brano mi sembra meno consueto. Difatti il biografo c'informa che il Servo di Dio prima della percezione di oggetti precisi, sentiva o ascoltava indistintamente la "natura" come *una gran voce*. Sul fondo di questa grande voce, che a sua volta riecheggiava quella che si leva dalle profondità del *fondo del Taulero*, egli ne rilevava delle voci più distinte, come la voce dei fiori nel giardino: "*Una volta fra le altre che dimorava nel Ritiro di S. Angelo, uscito fuori di Ritiro, vedendo i bei fiorellini del giardino li percuoteva col suo bastone, dicendo loro: state zitti là, state zitti là*" (ib.).

Piccolo evento senza dubbio e di cui se ne trovano in abbondanza nei fioretti francescani; ma, e mi permetto d'insistervi, la *gran voce* qui precede, come il fondo la forma, le piccole voci che emergono dai fiori. La natura è percepita non come il campo del visibile, ma come quello dell'ascoltabile; si offre meno allo sguardo di quanto penetri nell'intimo del cuore. In altro studio ho già fatto allusione a questo spostamento dall'ottica all'acustica. A mio modesto avviso, questo sottolinea in S. Paolo della Croce la prevalenza del fondo nella sua accezione *intensiva* su quella nell'accezione *estensiva*.

Il passaggio dalla visione all'ascolto riveste una grande importanza non solo per una classificazione, per quanto superficiale, che catalogherebbe i "mistici-poeti" sotto la rubrica dell'ottico e dell'acustico, ma specialmente per una fenomenologia differenziata dei "modi di essere-nel-mondo", ossia del "sentire" fondamentale. Questo *sentire fondamentale*, di cui parla Rosmini e che non è nulla di "sensoriale" nell'accezione stretta del termine, poiché è al di qua della divisione tra sensi e' intelligenza, specifica un modo esistenziale di "comportamento", di portarsi verso le cose, di portare il proprio corpo in spirito e verità, e di aprirsi in "accoglimento-raccoglimento" all'immensità generosa di ciò che esiste.

La "gran voce" riunisce in un *Logos*, che è fuori della logica, una "natura" ancora vergine dei nostri istinti di dominio; una natura, della quale il primo gesto sarebbe quello di "lanciare un grande grido" come il bimbo appena nato e che non sa parlare, a guisa del profeta costretto a balbettare AAA, con le vocali primordiali dell'invocazione.

Paolo della Croce ascolta il silenzio delle cose. Egli ascolta come missionario, ed è per questo che l'intende come una "predicazione muta". Ma questa inflessione inevitabile, dovuta ad una "deformazione professionale", non intacca minimamente il fatto primordiale di un ascolto, di una nascita "percepita sotto l'immagine della voce".

g. Non è difficile accostare tale atteggiamento a quello dei nostri renani, per i quali le creature, come ho detto altrove, sono "avverbi del Verbo". Nel silenzio delle cose si percepisce l'esistenza avverbiale del Verbo, nel quale tutte le cose "sussistono". Paolo della Croce non distingue, del resto non più dei renani, la dimensione onto-cosmologica del silenzio delle cose della sua dimensione onto-teologica. I due momenti della percezione si uniscono per anastomosi. Non c'è un primo tempo neutro riferibile alle cose nel loro muto rapporto con il loro dintorno "cosmico", e poi un secondo tempo "superdeterminante" che le rapporterebbe al loro "significato teologico". Non è però certo che questa non-distinzione si debba interpretare come assenza di poesia o insensibilità al peso specifico delle cose considerate nella "sinfonia-simpatia" delle loro relazioni e corrispondenze.

Paolo della Croce vede, o meglio, ascolta il mondo come la Parola che il Padre pronunzia nella sua eternità. L'espressione a lui frequente "*in sinu Patrìs*" esprime bene quello che intende dire. Si pensa evidentemente al primo versetto del Prologo giovanneo, dove si dice che il *Logos* è "presso il Padre". Le cose, di cui egli ascolta la "gran voce", Paolo le ascolta nel Verbo poiché la loro condizione "avverbiale" le unisce per essenza a questa "gran voce" che fu all'inizio quella della eternità, prima di essere quella del mondo (esistenziale). Per essere più precisi, bisognerebbe aggiungere che egli le ascolta come *dimoranti* con il Verbo nel seno del Padre, prima ancora che "proferissero" le loro relazioni orizzontali nel giuoco delle loro corrispondenze.

h. Per completare la trattazione segnalerò un particolare che lo Strambi rileva nel medesimo capitolo della sua biografia. Indicando col gesto l'immensità del paesaggio, un giorno Paolo disse ai suoi studenti: "Voi vedete, è tutta roba vostra; quello che è del Padre è del Figlio; tutto è di Dio Padre, dunque è nostro che siamo suoi figli" (ib.).

Mi sono divertito davanti a questo sillogismo, uno dei rari sillogismi che ho trovato nei suoi scritti: sarebbe irrispettoso metterlo in forma (1). E' sufficiente evidenziarne il senso, che a mio parere è molto interessante per la spiritualità del silenzio nella pratica del fondatore.

In breve, ecco di che si tratta. In una visione poetico-teologica del mondo non c'è, e non lo si saprebbe concepire, il diritto di proprietà, né il "mio" né il "tuo"; non può aversi che il "nostro", esattamente *come nel Paternoster*. Le cose stesse non si appartengono; si appartengono le une alle altre ed è questa la ragione per cui si possono "intendere" le une con le altre nel loro silenzio. E questo vale per l'intera creazione e per il Verbo stesso che non si appartiene, in quanto nel suo essere è "essere verso il Padre" ed "essere-presso" il Padre (*pròs tòn Theòn*).

Questa perfetta "disappropriazione" è quanto c'è di più "proprio" in ogni cosa, ciò che la rende "avverbio del Verbo". Se dunque tutto appartiene al Padre nel senso che stiamo dicendo (e che nulla ha a che vedere con la qualifica ridicola di "proprietario" riferita a Dio), se tutto ciò che è del Padre è pure del Figlio, è chiaro che tutto ci "appartiene" in quanto siamo figli. Tutti siamo presi nel medesimo movimento che va verso il Padre. Tutto risale alle "celesti dimore", a questo soggiorno della serenità e del riposo *in sinu Patris*.

i. Su queste ultime riflessioni vorrei chiudere il discorso consacrato alla dimensione onto-cosmologica e onto-teologica del silenzio delle cose nella pratica di S. Paolo della Croce. Per quanto io sappia, in lui non è dato trovare le altre due dimensioni, me-ontologica e staurologica, di cui ho parlato nello studio citato. La cosa non sorprende. Nei renani stessi, sebbene la logica della loro dottrina mi ha indotto a farne loro prestito, si rileverà la stessa assenza. Chiudendo mi sia dunque consentito di ricordare ancora una volta che un quadro d'intelligibilità non è un aggeggio che meccanicamente si possa applicare ad un autore o ad un'opera. E' questo il momento di ricordare che lo Spirito Santo è libero dei suoi doni, e che soffia quando vuole, dove vuole e quello che vuole.

1) Di passaggio vorrei segnalare un altro sillogismo, una vera perla, che confido ai miei confratelli in S. Paolo della Croce. Si trova ne "Lo spirito passionista" del P. Patrizio, Roma 1930, par. 82, p. 188. Questo memorabile sillogismo si presenta così: "si dimostra che le castagne sono frutti permessi dalla Regola". Gli do il nome provvisorio di "sillogismo del castagneto"; ben inteso, senza nàcchere (castagnettes).