

# Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana

## *Prospettive di ricerca*

di GIORGIA SALATIELLO

Al centro di questa riflessione vi sono i nomi di alcuni teologi e filosofi che sono rilevanti e significativi sotto molteplici aspetti, ma che qui sono considerati da un particolare e preciso punto di vista, senza pretese di completezza, ma solo con l'intento di indicare una possibile direzione di ricerca, che, ad avviso di chi scrive, può risultare estremamente feconda.

Joseph Maréchal (1878-1944), Johannes B. Lotz (1903-1992), Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Joseph de Finance (1904-2000) ed Emerich Co-reth (1919-2006) sono pensatori caratterizzati ciascuno da una ben definita ed originale fisionomia, ma, tuttavia, accomunati dall'utilizzo di un metodo d'indagine trascendentale che, ovviamente, ciascuno declina secondo i propri peculiari obiettivi, sempre, però, con una fondamentale sintonia chiaramente individuabile.

L'opera di Maréchal è quella da cui è necessario prendere le mosse perché è a partire dalla sua impostazione che gli altri elaborano, seppure con accentuazioni ed influssi differenti, le rispettive riflessioni.

La prima sottolineatura da fare è che l'indagine filosofica che Maréchal propone nel suo scritto principale, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*<sup>1</sup>, si accompagna ad altri studi nei quali al centro dell'interesse vi è l'esperienza mistica, accostata ad un'articolata prospettiva interdisciplinare che spazia dalla psicologia alla teologia, rivelando un pensiero complesso ed attento a tutte le dimensioni dell'umano.

Il metodo trascendentale, in questo quadro, è lo strumento che consente di prospettare una visione del soggetto dinamica ed integrale, che, nella sua apertura alla trascendenza, richiede che l'antropologia sia radicata in un ambito metafisico, capace di condurre dall'analisi della conoscenza all'affermazione dell'Essere assoluto, secondo una chiara e riconosciuta derivazione tomista che permette di rispondere alle istanze avanzate da Kant, superando i limiti dei suoi esiti scettici.

<sup>1</sup> J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, voll. I-V, Bruxelles- Paris 1922-1949, Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (tr. it., *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Milano 1995).

Prima di ogni ulteriore approfondimento si deve già da ora sottolineare che il carattere di dinamismo e l'attenzione a tutti gli aspetti della soggettività sono i tratti che, presenti in Maréchal, sono poi rintracciabili come motivi dominanti in tutti gli altri autori inizialmente menzionati.

Un altro elemento che rende possibile l'accostamento di questi pensatori è la rilettura della tradizione filosofica e teologica cristiana, con particolare riferimento a S. Tommaso, nel confronto con le più rilevanti espressioni del pensiero moderno e contemporaneo.

Per Maréchal, come si è già indicato, ciò significa innanzitutto l'attenzione a Kant e alla sua critica della conoscenza, mentre per Lotz<sup>2</sup> e Rahner<sup>3</sup> è l'analisi dell'esistenza di Heidegger a costituire il riferimento primario, motivante il riconoscimento della centralità dell'esperienza e della storia, sebbene non si possa assolutamente considerare i due autori come seguaci di Heidegger sul piano dei contenuti.

Anche per Lonergan<sup>4</sup> e de Finance<sup>5</sup> è indiscutibile la matrice tomista e, mentre per il primo la lettura di S. Tommaso si colloca in un contesto che tiene conto anche delle attuali correnti del pensiero anglosassone, per de Finance è centrale il dibattito suscitato dalle filosofie dell'esistenza del XX secolo.

Tutti i motivi già evidenziati riguardo a Rahner, poi, sono presenti nella produzione di Coreth<sup>6</sup> che elabora una visione metafisica ed antropologica che costituisce il tentativo, pienamente riuscito, di considerare in una prospettiva unitaria gli apporti della tradizione e le tendenze dominanti della contemporaneità.

## 1. Un interrogativo

Le rapide considerazioni precedenti, pur nella loro sinteticità, ci pongono subito di fronte ad una constatazione che immediatamente solleva un interrogativo.

Maréchal, Lotz, Rahner, Lonergan, de Finance e Coreth sono tutti membri della Compagnia di Gesù, formati alla scuola della spiritualità ignaziana: questa appartenenza condivisa è casuale, oppure è indicativa di una profonda comunanza che tocca le radici stesse della loro riflessione e del loro collocarsi nel contesto filosofico e teologico?

<sup>2</sup> Cf J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1978 (tr. it., *Esperienza Trascendentale*, Milano 1993).

<sup>3</sup> Cf K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941 (tr. it., *Uditori della parola*, Torino 1988); id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976 (tr. it., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Cinisello Balsamo 1990).

<sup>4</sup> B. LONERGAN, *Insight: a study of human understanding*, London 1957 (tr. it., *Insight: uno studio del comprendere umano*, Roma 2007).

<sup>5</sup> J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962 (tr. it., *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano 1992); ID., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Roma 1993 (tr. it., *A tu per tu con l'altro*. Saggio sull'alterità, Roma 2004).

<sup>6</sup> E. CORETH, *Metaphysik: eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1961; id., *Was ist der Mensch? Grundsätze einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1976 (tr. it., *Antropologia filosofica*, Brescia 1998).

Ovviamente l'ispirazione ignaziana non potrebbe in alcun modo essere vista come una particolare influenza presente accanto ad altre, ma, se può essere dimostrata nelle opere degli autori considerati, deve situarsi ad un altro, più originario livello che, per così dire, "colora" ed informa tutto il pensiero, nelle sue molteplici articolazioni.

In particolare, poiché si è già rilevato introduttivamente che il principale motivo che consente di accostare i filosofi e i teologi esaminati è l'uso del metodo trascendentale, proprio su quest'ultimo si dovrebbero individuare le tracce della spiritualità di S. Ignazio.

La ricerca, così, deve volgere verso due distinte direzioni, poiché, da una parte, si tratta di reperire nella spiritualità ignaziana quei temi che possono aver motivato successive posizioni filosofiche e teologiche, mentre, dall'altra, è necessario prendere in considerazione il metodo trascendentale degli autori in questione, i suoi presupposti ed i suoi esiti per vedere se in essi sia presente l'impronta ignaziana.

Si deve anche sottolineare che l'approccio che qui si propone è solamente introduttivo in vista di ulteriori, più approfondite indagini, ma l'obiettivo è proprio quello di aprire una strada che, se percorribile, potrebbe rivelarsi estremamente feconda nel gettare nuova luce sui filosofi ed i teologi menzionati e, ancor prima, sul valore della proposta di S. Ignazio anche sul piano speculativo.

## 2. La proposta di S. Ignazio

Ricollegandoci alla precedente indicazione del carattere preliminare di questa riflessione, riguardo a S. Ignazio ci si soffermerà solo sugli *Esercizi spirituali* e non si farà riferimento all'ampia letteratura esistente, poiché altri ampliamenti richiederebbero uno spazio molto maggiore di quello che qui è possibile<sup>7</sup>.

Prima di volgere, in un momento successivo, l'attenzione al metodo trascendentale, si può già da ora sottolineare che, mediante l'analisi della conoscenza e dell'esperienza, che esso rende possibile, il suo utilizzo pone al centro dell'indagine, sia filosofica sia teologica, l'istanza antropologica, richiedendo, in tal modo, che, accostandoci agli *Esercizi spirituali*<sup>8</sup>, si cerchi di delineare nei suoi tratti fondamentali la visione del soggetto che è propria di S. Ignazio.

Il *Principio e fondamento* (EESS n. 23) fornisce la prima, basilare indicazione, poiché in esso l'essere umano appare come un esistente decentrato, che non ha in se stesso la ragione della propria vita, ma la trova solo orientandosi al fine per il quale è stato creato, ovvero al suo Creatore che, come afferma S. Ignazio nella quindicesima annotazione, non è solo il fine, ma anche il principio che opera nella creatura comunicandosi ad essa direttamente.

<sup>7</sup> Si segnalano solamente, per il loro valore paradigmatico rispetto alla presente ricerca le seguenti pagine di Ignazio Sanna, seppure inserite in un contesto che considera solo Rahner: I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*. La prospettiva cristologia di Karl Rahner, Brescia 1997, 49-53.

<sup>8</sup> S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, (tr.it. a cura della Commissione della Provincia Italiana S.J., 1999).

Tale fondamentale orientamento conferisce all'esistenza un evidente ed essenziale carattere dinamico, poiché ogni scelta ed azione si configurano come altrettante tappe in un cammino che la creatura è chiamata a percorrere per corrispondere al progetto di Dio su di lei.

D'altra parte, risulta subito centrale il ruolo della libertà nel suo duplice aspetto di libertà da e di libertà per, cioè come capacità di sottrarsi alle influenze e ai legami esterni e, contemporaneamente, come volontà di assumere consapevolmente e liberamente il fine ultimo della creazione.

Non si può, poi, trascurare il riferimento al "desiderare", che, situando S. Ignazio in una prospettiva tipicamente "moderna", propone una visione antropologica poliedrica, in cui non vi sono solo intelletto e volontà, ma anche quel potente motore di ogni azione umana che è, appunto, il desiderio.

Si deve, infine, sottolineare il radicale inserimento mondano della creatura che coinvolge nel suo dinamismo verso il fine ultimo ogni realtà finita che può concorrere all'attuazione dell'umana finalità trascendente.

Il mondo, cioè, è intrinsecamente buono poiché in esso opera incessantemente il Creatore, come dirà S. Ignazio più avanti (EESS n. 236), e spetta, dunque, al soggetto saper usare dei suoi beni in modo conforme alla volontà creatrice, riconoscendo in ogni esistente la traccia di Colui che l'ha posto in essere per poterlo, così, ricondurre a Sé.

Il precedente riferimento al carattere integrale dell'antropologia ignaziana trova una piena conferma ed un significativo approfondimento nella *Quinta contemplazione* degli *Esercizi spirituali* (EESS nn. 121-126), in cui l'esercitante è chiamato ad usare i cinque sensi, mediante l'immaginazione, per la contemplazione sui misteri della vita di Cristo.

Non vi è qui traccia di alcuna dicotomia tra le dimensioni umane, ma, come si è evidenziato prima, l'assoluta priorità del fine ultimo della creatura orienta tutte le facoltà, sia spirituali che corporee, in una tensione unitaria verso ciò che solamente può dare significato all'esistenza.

Tutti i motivi fin qui accennati convergono nella *Contemplazione per giungere ad amare* (EESS nn. 230-237), la quale ci presenta un esistente posto in un mondo che è il luogo in cui si manifesta l'amore di Dio per la Sua creatura, che deve corrispondere orientando a questo amore preveniente tutto il proprio essere che è, appunto, il primo dono ricevuto.

L'intelligenza, la volontà libera e la memoria, fondamento essenziale dell'identità personale, sono la costitutiva peculiarità dell'essere umano, ma non traggono da se stesse la loro origine, bensì dall'amore di Dio e, dunque, sono quello che a Lui deve essere offerto, poiché, in ultima istanza, solo quell'amore può configurarsi come il pieno appagamento di ogni desiderio.

Questi rapidi cenni non pretendono, ovviamente, di dare un'interpretazione del pensiero di S. Ignazio, per la quale sarebbero necessari ben altri approfondimenti spirituali, teologici ed anche filosofici, ma, nella loro brevità, vogliono solo indicare, prima di concentrarci sul metodo trascendentale, delle piste di ricerca per indagini successive che si prospettano come estremamente feconde.

### 3. Genesi e natura del metodo trascendentale

L'indagine sul metodo trascendentale, come si è già sottolineato inizialmente, deve partire da Maréchal e dal suo "tomismo trascendentale" che si propone di dare una risposta alle questioni irrisolte da Kant con il ricorso ai principi fondamentali della metafisica tomista, rivelando, mediante l'analisi del soggetto e delle strutture a priori della sua conoscenza, che ogni giudizio è possibile solo per "l'apertura *a priori del pensiero* per l'essere, in un orientamento dinamico all'essere assoluto"<sup>9</sup>.

In tal modo, Maréchal può rifondare la metafisica, esclusa da Kant, evidenziando che l'affermazione dell'Essere assoluto è implicitamente contenuta, rendendola possibile, nell'affermazione dell'essere finito, che è propria di ogni atto di giudizio, superando così le strettoie di un rigido soggettivismo ed aprendo alla considerazione della realtà noumenica.

La rifondazione della metafisica, d'altra parte, va di pari passo con l'indicazione di una chiara visione antropologica che, elaborata secondo le precise istanze dell'approfondimento trascendentale, mostra un soggetto che è caratterizzato da un dinamismo che è proprio non solo della volontà, ma anche dell'intelletto e che è intrinsecamente orientato ad un fine ultimo che è lo stesso Essere assoluto.

Il necessario riferimento a Maréchal, da cui prende l'avvio l'uso del metodo trascendentale che qui si esamina, deve, però, essere subito integrato volgendo l'attenzione a Rahner, poichè nei suoi scritti può essere rintracciata un'esauritiva riflessione teorica sul metodo stesso, sulla sua genesi e sulla sua natura, che trovano qui piena esplicitazione<sup>10</sup>.

Rahner, innanzitutto, pone in evidenza le ragioni della genesi del metodo trascendentale, chiarendo che il ricorso ad esso è motivato dall'esigenza di rispondere ad una peculiare domanda che, per prima, è trascendentale: "un'interrogazione trascendentale, non importa in quale ambito tematico sollevata, si ha quando e nella misura in cui si sottopongono a domanda le stesse condizioni della possibilità di conoscenza di un determinato soggetto conoscente"<sup>11</sup>.

Ogni domanda su di un particolare oggetto, cioè, è nel medesimo tempo anche la messa in questione dello stesso soggetto e si configura come trascendentale quando questa ineliminabile implicazione è esplicitamente tematizzata.

Si deve subito sottolineare che, in tale interrogazione, il soggetto non si presenta come un oggetto accanto agli altri, poichè il manifestarsi alla conoscenza di questi ultimi dipende dalle capacità intellettive del primo, che, pertanto, costituiscono le condizioni di possibilità a priori di ogni conoscenza oggettiva.

<sup>9</sup> E. CORETH, «Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner», in *La Civiltà Cattolica*, 1(1995), 27-40, qui 30.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in "Nuovi Saggi III", Roma 1969, 45-72; ID., «Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis* (parte seconda), Brescia 1970, 11-30; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in "Nuovi Saggi IV", Roma 1973, 99-159.

<sup>11</sup> K. RAHNER, *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., 123.

La domanda sull'oggetto, in tal modo, non si arresta al suo mostrarsi fenomenico, ma prosegue indagando le ragioni per le quali esso, appunto, appare così e non altrimenti nel campo conoscitivo.

Non vi è, però, in questa riflessione alcuna concessione ad una visione idealistica, poiché, da un lato, rimane escluso "che la sostanza dell'oggetto affermato si possa ricavare adeguatamente dalle condizioni trascendentali soggettive della sua conoscenza"<sup>12</sup>, che determinano soltanto la manifestazione, non la realtà, mentre, dall'altro, il soggetto si coglie sempre come finito in quanto il suo pervenire a sé ha necessità di essere mediato dalla conoscenza dell'oggetto.

Il primo ambito di applicazione del metodo che su questi presupposti si sviluppa è quello filosofico, dal momento che "Una domanda è filosoficamente esatta solo se formale interrogazione su un oggetto particolare inserito nel *tutto* della realtà e della verità"<sup>13</sup> e, come si è visto, sono le strutture soggettive a priori a costituire quella totalità alla quale la conoscenza, nel suo movimento di infinito trascendimento, è originariamente indirizzata.

La filosofia trascendentale che così si istituisce mostra, come si è visto precedentemente, un soggetto intrinsecamente segnato dalla finitezza, in quanto inserito nella spazio-temporalità della materia, ma questo, se congiunto all'autoevidente dato della libertà che, nella sua trascendentalità, è anch'essa a priori come condizione di possibilità delle singole scelte libere, implica immediatamente il riconoscimento della storicità come dimensione originariamente costitutiva.

Tale dimensione storica segna l'umana soggettività in modo così radicale ed ineliminabile da rendere comprensibile perché Rahner possa affermare che "L'uomo è essere *storico* anche in quanto spirito"<sup>14</sup>, cioè aperto all'ascolto di una possibile rivelazione di Dio nella storia.

L'origine filosofica del metodo trascendentale, ora sottolineata, non può, però, indurre a minimizzare il suo impatto teologico, perché è proprio su questo terreno che esso permette di rilevare le sue più feconde conseguenze.

Si tratta qui della famosa "svolta antropologica" in teologia che non configura alcuna contraddizione con il teocentrismo di ogni affermazione teologica, che è sempre riflessione umana sulla parola pronunciata da Dio.

L'antropocentrismo in teologia, infatti, non è altro che la rilevazione del fatto che "La rivelazione è rivelazione della salvezza e quindi la teologia è essenzialmente teologia della salvezza"<sup>15</sup>, che interpella, nella concretezza dell'esistenza, quel soggetto a cui la parola di Dio è indirizzata.

\* \* \* \* \*

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, cit., 12.

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, cit., 54.

Fino ad ora ci si è mossi in due direzioni distinte, ma convergenti, poiché, da una parte, ci si è sinteticamente accostati agli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio e, dall'altra, si è cercato di delineare, nella sua genesi e nella sua natura, il metodo trascendentale.

Il compito che adesso si prospetta è quello di individuare, negli autori considerati, alcuni temi che, sviluppati mediante l'uso del metodo trascendentale, possano rivelare nella loro trattazione una chiara, seppure implicita, impronta della spiritualità ignaziana.

#### 4. Dinamismo e finalismo

La prima acquisizione resa possibile dal metodo trascendentale, alla quale è necessario ora volgere l'attenzione, è quella che conduce a riconoscere il carattere dinamico e l'orientamento finalistico, già accennati, dell'esistenza umana e, anche in questo momento, si deve muovere da Maréchal, sia per la rilevanza intrinseca del suo pensiero, sia per l'influsso di quest'ultimo sugli altri autori.

Per Maréchal dinamismo e finalismo sono, innanzitutto, quelli dell'intelletto, come risulta con piena evidenza da alcune centrali e significative affermazioni: "L'intelligenza, di per sé – «ut est res quaedam», come dice S. Tommaso –, possiede una finalità interna e tende *realmente* verso il suo bene, che è il possesso «intenzionale» dell'essere, in una parola: il vero"<sup>16</sup>; "L'affermazione segna un «momento» in un movimento"<sup>17</sup>; "Il dinamismo implicito della nostra intelligenza ci appartiene in modo universale e necessario"<sup>18</sup>.

Intrinsecamente connesso al dinamismo finalistico dell'intelletto vi è quello della volontà, già ampiamente sottolineato da S. Tommaso e dalla tradizione che a lui si ispira, e Maréchal, con la sua analisi trascendentale del "movimento" intellettuale e di quello volitivo, si concentra sul nesso intrinseco che unisce l'attività delle due facoltà nel tendere a quello che è il fine ultimo che muove entrambe: "L'uomo quindi tende a Dio, suo fine ultimo, non in un modo qualsiasi, ma «oggettivamente», secondo il modo proprio dell'intelligenza e della volontà"<sup>19</sup>.

Vi è qui, pienamente evidente, il nucleo profondo dell'originalità della proposta di Maréchal, poiché, mentre nel caso della volontà, in quanto tendenza, il suo carattere dinamico non ha bisogno di sottolineature, per l'intelletto si è reso necessario l'approfondimento dei suoi atti per cogliere, nella loro trascendentale concatenazione, il progressivo orientamento al fine.

D'altra parte, concentrandosi su quello che è "Il nostro fine assolutamente ultimo – il possesso intuitivo dell'essere assoluto –"<sup>20</sup>, Maréchal, da un lato, introduce nella sua

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1988, 42.

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, cit., 55.

<sup>16</sup> J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*. Il tomismo di fronte alla filosofia critica, cit., 304.

<sup>17</sup> *Ib.*, 306.

<sup>18</sup> *Ib.*, 362.

<sup>19</sup> *Ib.*, 355.

<sup>20</sup> *Ib.*, 365.

riflessione il riferimento teologico alla grazia come dono gratuito che compie ciò che il soggetto non sarebbe mai in grado di ottenere con le sue capacità naturali, e, dall'altro, rivela, proprio su questo punto cruciale, l'influsso di S. Ignazio.

All'origine, infatti, del duplice dinamismo dell'intelletto e della volontà non vi è alcuna premessa che l'essere umano possa porre da sé, ma soltanto la libera volontà di Dio di comunicarsi direttamente alla creatura, attirandola a Sé: il fine è, dunque, lo stesso fondamento dell'intero "movimento", come sottolineato da S. Ignazio nella già menzionata quindicesima annotazione degli EESS<sup>21</sup>.

Non si può, infine, non evidenziare che l'accurata lettura che Maréchal effettua di S. Tommaso, a partire dall'uso di un'analisi trascendentale del dinamismo finalistico dell'intelletto e della volontà, gli consente di rilevare che "In sintesi, l'esemplarismo tomista è un *esemplarismo dinamico*"<sup>22</sup>, confermando la possibilità di rinvenire già nell'Aquinate ciò che il metodo trascendentale consente di esplicitare.

L'uso del metodo trascendentale, ora evidenziato riguardo a Maréchal, caratterizza anche la riflessione di Lotz sull'esperienza, della quale, in tal modo, può emergere l'intrinseca natura di realtà dinamicamente orientata ad un fine: "Osserviamo in primo luogo che la nostra esperienza non è completa fin dall'inizio e una volta per tutte, ma attraversa un molteplice processo evolutivo e necessita di elaborazione"<sup>23</sup>.

L'analisi trascendentale dell'esperienza, nella sua modalità peculiarmente ed esclusivamente umana, consente, quindi, a Lotz di rilevare in essa la concatenazione di livelli progressivi, nei quali quello che appare come successivo è in effetti prioritario e costituisce la condizione di possibilità del precedente: "Il movimento si pone e mantiene in marcia grazie alla *connessione trascendentale* dei livelli sia dell'*esperienza* sia dell'*esperito*"<sup>24</sup>.

Siccome, inoltre, l'esperienza coinvolge tutte le dimensioni del soggetto e, in primo luogo, l'intelletto e la volontà come facoltà spirituali, Lotz, fondandosi sul riconoscimento del suo carattere dinamico, può affermare senza esitazione l'esistenza di un'integrale "dinamica del nostro spirito"<sup>25</sup>.

Riguardo, poi, al fine ultimo dell'intero "movimento" Lotz, come Maréchal e ricollegandosi a S. Tommaso, afferma che "L'uomo è orientato a Dio con la sua conoscenza/amore naturale"<sup>26</sup>, e anche in lui è chiaramente evidente che, come già per S. Ignazio, il fine è lo stesso fondamento che sorregge e previene direttamente, poiché "Dio entra ed è sempre presente nella sua più intima esperienza; non è mai totalmente abbandonato da Dio, ma è sempre toccato dal suo richiamo, che da sempre ha aperto il dialogo con lui"<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> *Ib.*, 369: «Dunque, la volontà riceve il proprio dinamismo naturale (e bisognerebbe dire altrettanto della prima virtualità dinamica – *in ordine exercitii* – dell'intelligenza) da una mozione superiore che, data l'universalità del suo oggetto, non può non essere una mozione divina».

<sup>22</sup> *Ib.*, 375.

<sup>23</sup> J.B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, cit., 283.

<sup>24</sup> *Ib.*, 286.

<sup>25</sup> *Ib.*, 212.

<sup>26</sup> *Ib.*, 175.

<sup>27</sup> *Ib.*, 176.

Questi brevi cenni a Maréchal e a Lotz necessiterebbero ovviamente di ben più ampi approfondimenti, estesi anche agli autori prima considerati, ma, come già sottolineato, qui si intende solo aprire una pista di ricerca che ora condurrà a toccare altri due temi tra loro strettamente correlati, sempre in modo sintetico ed introduttivo.

## 5. Mondo e storia

Nella precedente, rapida considerazione della prospettiva antropologica di S. Ignazio se ne è sottolineata l'integralità, ovvero l'attenzione a tutte le dimensioni dell'umano e, riguardo a questo punto centrale, può adesso risultare illuminante un breve esame di quello che, a tale proposito, è rinvenibile in Rahner.

In primo luogo, si deve sottolineare che l'analisi della conoscenza, condotta secondo il metodo trascendentale volto a ricercarne le condizioni di possibilità, consente di evidenziare che l'essere umano, in quanto spirito finito, è il soggetto di una conoscenza recettiva, ovvero sensibile: "la conoscenza umana è recettiva nel senso che il suo primo oggetto è qualcosa di estraneo e di diverso da essa"<sup>28</sup>, cioè la materia che il soggetto incontra già in sé nel corpo a cui l'anima è intrinsecamente congiunta come forma<sup>29</sup>.

La materia, però, implica immediatamente la spazialità<sup>30</sup> e la temporalità<sup>31</sup>, ma queste, in quanto ambito in cui si esercita la libertà finita del soggetto, costituiscono i presupposti per riconoscere l'essenziale storicità umana: "La storicità nel senso *umano* del termine si ha però solo dove l'atto della libertà, in un insieme di persone libere nella loro pluralità, si diffonde in un mondo, cioè nel tempo e nello spazio"<sup>32</sup>.

La storicità, dunque, non è qualcosa di accessorio e "L'uomo è essere *storico* anche in quanto spirito"<sup>33</sup>, cioè come ente aperto costitutivamente all'ascolto di una libera e gratuita rivelazione di Dio.

Il mondo e la salvezza dell'anima, così, non sono due grandezze eterogenee, ma il primo è il "luogo" in cui aprirsi al dono della seconda, in una inscindibile solidarietà con l'intero creato nel quale Dio opera costantemente per amore della Sua creatura (EESS nn. 235-237).

Ovviamente l'antropologia metafisica di Rahner è qui solo accennata in quelle che ne sono le linee più generali ed essenziali, le quali, tuttavia, possono già indicare, anche in questo caso, la direzione per proseguire nella ricerca dell'evidente influsso dei temi antropologici proposti da S. Ignazio.

<sup>28</sup> K. RAHNER, *Uditori della parola*, cit., 162.

<sup>29</sup> *Ib.*, 165: «L'essere dell'uomo, denominato nella filosofia scolastica anche forma (attuale), è l'essere di quella possibilità indeterminata e reale chiamata materia».

<sup>30</sup> *Ib.*, 171: «La materia è anzitutto il principio della spazialità di un ente».

<sup>31</sup> *Ib.*, 172: «L'altra determinazione fondamentale di un ente materiale è la sua intrinseca temporalità».

<sup>32</sup> *Ib.*, 175-176. Cf ID., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, cit., 65: «L'uomo però, in quanto essere personale della trascendenza e della libertà, è nel contempo anche un essere mondano, temporale e storico».

<sup>33</sup> ID., *Uditori della parola*, cit., 42.

## 6. Alcuni cenni conclusivi

Il tema della libertà, a cui ora si è fatto cenno, dovrebbe essere ulteriormente indagato ampliando l'analisi alle riflessioni di Lotz e, in particolare di Lonergan e de Finance, rilevando come il metodo trascendentale consenta di giungere a coglierne le ultime, insormontabili condizioni di possibilità.

Analogamente, come si è indicato inizialmente, il desiderio, come propulsore interiore di dinamismo volitivo, potrebbe trovare un significativo approfondimento ripercorrendo le pagine che ad esso dedica de Finance, ma tutto questo condurrebbe ben oltre i limiti della presente trattazione che si prefigge solo di fornire indicazioni preliminari.

In conclusione, quindi, raccogliendo tutti gli stimoli fino ad ora emersi, si possono concretamente individuare quelle che sono le due piste che si aprono per chi volesse proseguire questa ricerca.

Da un lato, infatti, sarebbe necessario tornare agli scritti di S. Ignazio, senza limitarsi, come si è fatto qui, agli *Esercizi spirituali*, per cogliere tutta la ricchezza del suo pensiero e della sua spiritualità, mentre, dall'altro, si dovrebbe intraprendere, in quest'ottica volta a ricercare le connessioni con il Santo di Loyola, un'attenta lettura degli scritti degli autori indicati.

Il lavoro che si prospetta è certamente ampio ed impegnativo, ma già ciò che si è potuto qui sottolineare consente di evidenziare tutta la sua rilevanza teoretica e spirituale, sia a livello dottrinale che esistenziale.

*Giorgia Salatiello*, professore ordinario di Filosofia presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana, Roma.