

Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero

di ROGELIO GARCÍA-MATEO S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Nel 1908, a trent'anni, Maréchal pubblica l'articolo *À propos du sentiment de présence chez le profanes et les mystiques*¹, in cui valuta da un punto di vista psicologico e filosofico – la pretesa di alcune persone di poter realizzare un contatto diretto con il divino, rilevando che la “presenza” indica in qualche modo una *realtà immediatamente percepita*². Ma l'esperienza – prosegue Maréchal – non si riduce mai a semplici sensazioni disperse bensì queste sono coordinate da una sintesi mentale che fa il soggetto conoscente, formando un *giudizio*, che afferma la presenza al soggetto di una realtà oggettiva (110 s.).

L'affermazione dell'essere reale si ha nel sentimento della presenza, che è un fatto spontaneo originario, una *intuizione*, caratterizzata da Maréchal come un'informazione immediata, senza un intermediario oggettivamente interposto. Nell'intuizione, quindi, il soggetto e l'oggetto, pur sempre diversi, sono direttamente uniti. Il soggetto può allora affermare l'oggetto perché in qualche modo è in esso, lo conosce non in modo astratto, non solo con la ragione, ma anche con l'intelletto e con la volontà, sebbene non esaustivamente, con l'intero essere dell'uomo. L'intelligenza umana è sempre sospinta dal mutevole verso l'Assoluto, verso l'*Essere puro e semplice* del divino (151), ma questo “*desiderium naturale*” non riesce a raggiungere il divino da sé, ha bisogno di un potere sovrumano capace di superare i limiti della sua conoscenza naturale, presentando direttamente il suo vero oggetto: la visione di Dio. Questa non è solo una speranza di vita eterna, perché nell'esperienza mistica, in particolare nei mistici cristiani, “si sveglia, sia pur oscuramente, quell' *intenzione dell'Essere* che, inaccessibile allo sforzo della intelligenza sola, ne prolunga tuttavia il movimento iniziale” (152).

Il fine a cui tende il soggetto conoscente è sentito come un bene, conosciuto dall'intelletto e mosso dalla volontà in un'interazione di entrambe le facoltà; allora, riferisce Maréchal, il fine ultimo e pienificante dell'essere umano deve essere “un oggetto trascendente, un *infinito sussistente*”. Si evince, quindi, che l'intelletto e la volontà esigono

¹ Nella *Revue des questions scientifiques*, LXIV-LXV (1908-09); poi in *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, Paris 1924.

² J. MARÉCHAL, *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*, a cura di D. BOSCO, Brescia 2012, 63. In seguito si citerà questa opera mettendo il numero della pagina tra parentesi.

la realtà divina come il loro fine supremo e ogni conoscenza di qualsiasi realtà presuppone l'Essere assoluto.

Presupposti ignaziani e filosofici

Il finalismo trascendente della conoscenza nel pensiero marechaliano, che si trova in modo incipiente nell'articolo del 1908 *À propos du sentiment de présence*, lo si sarebbe cercato invano nei manuali che egli dovette studiare nello scolasticato della Compagnia di Gesù. La filosofia che si proponeva ai giovani gesuiti era confinata in una manualistica routinaria. Una semplice lettura di quei trattati, dice A. Milet, mostra in maniera evidente come nessuno stimolo nel senso del finalismo intellettuale sia potuto giungere a questo pensatore per quella via³. Domandiamoci se, invece, nella sua formazione spirituale sia possibile trovare qualche traccia di questo finalismo trascendentale.

Nel 1895, a 17 anni, J. Maréchal entrò nella Compagnia di Gesù del Belgio, cominciando, come ogni gesuita, con il noviziato, due anni d'intensa formazione ascetico-spirituale, di cui la spiritualità ignaziana costituisce il contenuto principale, in particolare gli *Esercizi spirituali*, che hanno una durata di trenta giorni, e sono condotti in silenzio. Riassunti in otto giorni, essi si fanno ogni anno per tutta la vita di un gesuita, e si ripetono, di trenta giorni, durante l'ultima fase della formazione (Terzo Anno), prima degli ultimi voti della professione religiosa, cioè prima dell'entrata definitiva nella Compagnia di Gesù.

Gli Esercizi ignaziani non vogliono offrire una bella descrizione spirituale, ma promuovere l'azione, l'agire, proprio l'esercizio, poiché "come sono esercizi corporali il passeggiare, camminare, correre, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di pregare e disporre l'anima a togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima" (EE 1). Al fine di raggiungere tali obiettivi si segue un percorso di quattro tappe ('settimane').

La prima settimana ha come fine principale quello di conoscere bene le cause che producono il disordine nella propria vita, il peccato, per poi pentirsi e ricevere il perdono di Dio (EE 42-72). Raggiunto questo scopo, l'esercitante è disposto a iniziare la seconda settimana (EE 91-189); in essa si tratta di cercare e trovare ciò che Dio vuole da parte dell'esercitante, che "investigherà e chiederà in quale forma di vita la divina Maestà voglia servirsi di lui" (EE 135). A questa scelta vocazionale, che costituisce il centro degli Esercizi, seguono ancora due settimane che mostrano come la scelta della sequela di Cristo conduca alla croce (terza settimana) e alla risurrezione (quarta settimana), cioè a disporsi in modo tale da giungere alla perfezione dell'amore cristiano (EE 230-237). Così si concludono gli Esercizi, che si sono aperti con il "Principio e fondamento" (EE 23). In ogni modo, queste poche battute lasciano intravedere come in queste operazioni

³ A. MILET, "Les «Cahiers» du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies », in *Revue néoscholastique de philosophie* XLIII (1945) 226.

si generi una straordinaria dinamicità spirituale in vista di un fine. I. Iparraguirre, noto esperto degli Esercizi, afferma in proposito:

“Gli Esercizi sono nella loro dimensione più profonda una dinamica, un movimento vitale profondo dell’uomo che fa un pellegrinaggio ininterrotto da Dio a sé e da sé a Dio. Ad ogni giro ritorna caricato di nuovo con energie sempre più forti e insieme pronto ad aperture ogni volta più larghe. Comincia ad uscire dalle sue vedute, dalla sua maniera di pensare per collocarsi nell’orbita della mente divina”⁴.

Negli esercizi ignaziani si parla, infatti, di una vera dinamica spirituale, di un allenarsi nello spirito alla sequela di Cristo, cioè di esercizi spirituali svolti con un certo metodo, flessibile, adattabile all’esercitante (ciascuno fa i suoi esercizi), senza alcuna rigidità, ma allo stesso tempo senza nessuna arbitrarietà, affinché si raggiunga un progresso in vista di uno scopo: “scegliere quello che meglio (magis) conduce al fine per cui l’uomo è creato” (EE 23). Il dinamismo del fine in tutto il percorso degli Esercizi è evidente sin dall’inizio, come si stabilisce nel Principio e fondamento: “L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo salvare l’anima sua; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato” (EE 23). La centralità e il dinamismo del fine ultimo caratterizzano non solo gli Esercizi, bensì l’intera spiritualità ignaziana, come emblematicamente si esprime nell’*omnia ad maiorem Dei Gloriam*. Questa centralità del fine trova evidentemente un rapporto filosofico-teologico nel pensiero aristotelico e tomasiano, che Ignazio conobbe nei suoi tredici anni di studio, in particolare nei sette trascorsi all’Università di Parigi⁵.

Quindi Maréchal, sin dall’inizio della sua formazione di gesuita, ha cominciato a conoscere e internalizzare un atteggiamento che doveva poi diventare un argomento fondamentale nella sua riflessione filosofica. P. Gilbert ha ragione quando rileva che il “dinamismo intellettuale”, con cui si caratterizza il pensiero di Maréchal, “è molto classico, anzi tomista”⁶, ma lo è avendo come sottofondo il modo in cui la spiritualità ignaziana ha recepito il finalismo aristotelico e tomasiano, cioè considerando l’essere umano come una potenza attiva dotata di una finalità determinante. Chi fa gli esercizi ignaziani non è considerato una sorta di specchio che riflette passivamente la realtà divina, bensì è capace di un’attività autonoma dinanzi a una scelta, orientata verso un fine ultimo: la ‘maggior gloria di Dio’. Quel poco che si è detto fin qui mostra comunque una notevole consonanza tra il dinamismo ignaziano dell’*omnia ad maiorem Dei Gloriam* e il dinamismo finalistico del pensiero maréchaliano.

Verso il 1900, dopo il noviziato, al termine degli studi filosofici, avvertendo delle carenze nel suo percorso di studio, decide di colmarle mediante un approfondimento

⁴ I. IPARRAGUIRRE, “Gli Esercizi ignaziani, chiave e anima della missione del gesuita”, in AA.VV., *Servire nella Chiesa*, Roma 1973, 40.

⁵ Cf. R. GARCÍA MATEO, “La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di Filosofia”, in *Ignaziana* 13 (2012) 3-12.

⁶ P. GILBERT, “Maréchal, Rahner e «i sensi spirituali»”, in G. SALATIELLO (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 10.

personale; egli viene in contatto con Kant, per cui sente vivo interesse; poi, tra gli altri, leggerà Leibniz, Blondel, Bergson, William James⁷. Un notevole ruolo nel promuovere in Maréchal la maturazione del suo dinamismo trascendentale ebbero certamente gli studi scientifici, particolarmente quelli di psicologia e di biologia, sui quali verteva il dottorato in scienze naturali (1905); essi hanno contribuito sicuramente ad aumentare l'importanza dell'elemento vitalmente dinamico nella concezione dell'uomo e del mondo. Assieme all'Aquinate, Kant è il filosofo maggiormente studiato da Maréchal. Egli ha rilevato i limiti del pensiero kantiano, ma anche gli elementi per possibili sviluppi nel senso di una metafisica classica aggiornata in una visione dinamico-finalistica della realtà.

Contemplazione ignaziana nella riflessione marechaliana

Nell'opera *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici* Maréchal menziona 15 volte il Loyola, in particolare quando tratta all'interno della mistica cristiana il tema della "preghiera interiore". Per Maréchal, le pratiche esteriori di pietà "non hanno valore religioso se non per la devozione interiore che le ispira e vi si basa", esse possono creare una disposizione favorevole, ma non raggiungono nell'intimo la continuità della vita psicologica. Diversamente accade nella preghiera interiore e personale, essa "è tra i mezzi più potenti di unificazione psicologica" (222). Talvolta essa si realizza, secondo il temperamento di ciascuno, direttamente. Più spesso essa dovrà utilizzare un 'metodo'. Un esempio di questo processo di unificazione si trova negli Esercizi ignaziani.

Lì si propone all'esercitante un modo di procedere che "farà cogliere questa tattica di unificazione". Supposto che la preghiera si svolga al mattino, prima di addormentarsi l'esercitante è invitato a mettere da parte tutte le preoccupazioni e concentrare per un istante la sua mente sull'argomento ('i punti') dell'orazione del giorno successivo. Al risveglio, si sforzerà di creare dentro di sé una disposizione affettiva conforme al fine che si propone. Se ha luogo, avrà preliminarmente disposto le circostanze esteriori in modo da favorire il proprio raccoglimento in preghiera.

L'orazione, così accennata, può ora – sempre secondo Maréchal – diversificarsi, particolarizzarsi, conformemente al fine generale che l'esercitante si è proposto: ordinare la vita e trovare la volontà divina. Con il richiamo di Dio nella preghiera i pensieri vanno organizzandosi, le affezioni nascono e si armonizzano; la stessa immaginazione è chiamata a collaborare all'opera totale. I desideri, infine, si risveglieranno e le risoluzioni si affermeranno sempre sotto il principio di unità, rispettando l'indipendenza della grazia divina.

Maréchal sottolinea la "potenza di unificazione" interiore di tali esercizi fino alle profondità dell'anima. Quindi l'orazione contribuisce a restaurare l'unità speculativa o affettiva della vita morale (224), perché tende prima di tutto a confermare l'orientamento della volontà verso il Bene. Ciò significa, d'altra parte, un impegno verso la

⁷ F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di J. Maréchal*, Roma 1974, 16-30.

purificazione morale: la liberazione dal peccato, la conversione al bene restano il primo passo nel lungo cammino che conduce fino agli stati mistici. Sarebbe un non senso volere isolare l'orazione, l'ascesi o la mistica dalla cura efficace della perfezione morale, senza però per questo confonderla con il 'fachirismo', con un'ascesi negativa che rovina il corpo e l'anima. Invece, la vita propriamente ascetica porta periodi di lavoro intenso, di esperienze e di progressiva organizzazione. Si raggiunge una volontà più temperata, più efficace, più indipendente dalle contingenze della vita psicologica inferiore (227). E, tuttavia, Maréchal mette in risalto che nel cristianesimo "il principio di unificazione interiore è l'amore" (227) che trascende l'io: "Mi troverai nella misura in cui rinuncerai a te stesso" (*Kempis*).

Dopo queste considerazioni ascetico-spirituali comincia lo studio dell'esperienza contemplativa, che, secondo Maréchal, nella sua accezione comune non è l'intuizione, perché la parola "contemplazione" si applica anche a una attività intellettuale o immaginativa (229). Inoltre si dovrà osservare se il movimento interno della contemplazione intellettuale tende per sua natura all'unità propria dello spirito, dunque alla semplificazione del contenuto. Ora, vi sono due specie diverse di semplificazione: una che impoverisce, e che si incontra nelle cliniche per malattie mentali, e l'altra che arricchisce nell'ordine profano, sia moralmente sia esteticamente (236), o nell'ordine religioso. In questo caso si tratta di una contemplazione intellettuale, allo stesso tempo arricchente e semplificatrice (238).

"Il contemplativo fissa il suo sguardo interno su un'idea, la quale è l'espressione più purificata dell'Unità assoluta, Dio" (*ibid.*). Sorge però un problema molto delicato, che appare nelle diverse testimonianze mistiche, che Maréchal ha raccolto da culture diverse, platonismo, induismo, cristianesimo (241-250), cioè l'esistenza in alcuni soggetti di uno stato speciale, che potrebbe derivare da un'acuta concentrazione, sostenuta da un movimento affettivo molto intenso, ma senza traccia di un discorso deduttivo, né d'immaginazione, né di coscienza riflessa. Che cosa può rimanere della vita intellettuale? *Sta* qui il vero problema della forma più alta di contemplazione: l'estasi (250).

Quando si analizza l'esperienza dell'estasi si trovano, secondo Maréchal, questi elementi: 1) un'intensa attrazione dell'orante verso l'Assoluto; 2) una nozione qualsiasi di questo Assoluto; 3) la percezione di una relazione molto immediata con l'Assoluto. Nel contenuto dell'estasi c'è l'assenza di ogni molteplicità quantitativa e concettuale. Questi elementi si trovano anche in forme di estasi che non sono esplicitamente religiose come, per esempio, lo stato di "trance" dei poeti e degli artisti⁸.

Ma nell'estasi si potrebbe cadere in una sorta d'incoscienza, simile all'ipnosi o all'epilessia, ecc. Concediamo per ora – risponde Maréchal – che l'estasi si caratterizza per una incoscienza totale, una intera inattività intellettuale (254); in ogni caso, bisognerebbe distinguerla dal sonno e dalla sincope. Limitandosi ai mistici cristiani stupisce profondamente – continua Maréchal – come loro non vogliono tacciare le loro esperienze statiche d'incoscienza o di negatività, come testimonia, per esempio, Teresa d'Avila:

⁸ W. JAMES, *The varieties of religious experience*, Londra 1904, 385.

“Nella teologia mistica, di cui ho iniziato a parlare, l’intelletto non agisce più perché Dio lo sospende [...] quel che disapprovo, è che si abbia la presunzione di sospenderlo da se stessi. Non fermiamo la sua azione: resteremmo freddi e come ebeti, frustrati al tempo stesso di quanto avremmo e di quanto avremmo la pretesa di ottenere. Quando è Dio che sospende e ferma l’intelletto, gli fornisce di che ammirare e di che occuparsi: allora, nello spazio di un *Credo*, riceviamo senza ragionare (*discurrir*), più luce di quanto potremmo acquistarne in molti anni con tutte le nostre attività terrene” (*Vita* cap. XII) (257).

Questa luce – commenta Maréchal – è innanzitutto il modo stesso dell’unione intellettuale con Dio: una “presenza immediata”, un modo di vedere distinto dall’ordinario, una intuizione, una dilatazione dell’intelligenza. Dopo l’estasi, il mistico non esce da uno stato d’incoscienza, ricorda con chiarezza, sebbene non la possa esprimere adeguatamente, la sua ineffabile esperienza, che non ha nulla in comune con un “vuoto” assoluto di coscienza. Dalle descrizioni dei mistici cristiani escono, secondo Maréchal, due affermazioni: 1) la cessazione del pensiero ordinario realizzato attraverso i concetti; 2) tale sospensione del pensiero categoriale non significa cadere nell’incoscienza, ma rappresenta invece un allargamento o un’intensificazione o anche una forma più alta dell’attività intellettuale (259).

L’unione religioso-mistica con l’Assoluto si può giustificare pienamente, secondo Maréchal, solo se si fa vedere come il credente attinge all’essere divino non solo con la sua componente volitiva, ma soprattutto con quella intellettuale. Altrimenti si cadrebbe sul piano dell’irrazionale e dell’agnosticismo. Il dinamismo finalistico teorizzato da Maréchal rivela che è l’intelletto stesso ad operare il desiderio dell’Assoluto. Questo si può constatare nell’esperienza di alcuni mistici, in particolare nell’illuminazione mistica che Ignazio ebbe presso il fiume Cardoner, nella città di Manresa, vicino a Barcellona, che è la più profonda e decisiva nel suo sviluppo spirituale.

“Seduto lì (presso il fiume), cominciarono ad aprirsi gli occhi dell’intelligenza: non che avesse una visione; eppure capiva e conosceva molte cose, sia spirituali che di fede e delle lettere, con una luce così grande che tutte le cose gli sembravano nuove. Né si possono descrivere tutti i particolari che allora comprese; si può solo dire che ricevette una grande chiarezza nell’intelletto” (Au 30).

Il valore di questa illuminazione viene riassunto con queste parole: “fino a sessantadue anni passati, pur volendo mettere insieme tutti gli aiuti ricevuti da Dio e tutte le cose imparate, sommando tutto, non gli sembra di aver ottenuto tanto, quanto in quella sola volta” (*ibid.*). Si sottolinea il carattere intellettuale e ineffabile dell’esperienza, la differenza qualitativa rispetto alle altre forme di conoscenza, sia teorica, sia spirituale. La spirituale può avvenire in forma di “visioni”, esse comportano un riferimento a immagini che riguardano una percezione che può essere errata o allucinatoria, mentre l’illuminazione del Cardoner è rivolta all’intelletto, al quale comunica la capacità di cogliere una globalità sintetica, ma che concettualmente è inesprimibile. Ignazio afferma il carattere ineffabile della sua illuminazione che non ha niente a che vedere con il razionamento o l’immaginazione, ma che scaturisce da un’esperienza affettiva e intellettuale.

Maréchal non si occupa esplicitamente dell'esperienza del Cardoner e neanche del *Diario spirituale*⁹, analizza invece con cura un modo di contemplare che è caratteristico degli Esercizi, e che, proposto quasi quotidianamente alla fine della giornata, è chiamato "applicazione dei sensi". Esso ha per oggetto un episodio della vita di Cristo, per esempio il Natale. Il primo punto consiste nel vedere le persone (il Bambino Gesù, Maria, Giuseppe) con l'immaginazione; il secondo nell'ascoltare ciò che dicono o ciò che potrebbero dire; il terzo nell'odorare e gustare l'infinita soavità e dolcezza della divinità; il quarto nel toccare baciando i luoghi in cui queste persone si trovano (EE 121-125).

Questo metodo, secondo Maréchal, non sembra creare alcuna difficoltà. Ma perché questa contemplazione è prevista alla fine della giornata? Qui Maréchal riporta l'opinione di Achille Gagliardi (1537-1607), riconosciuto commentatore degli Esercizi. Secondo lui, la meditazione prolungata su un oggetto in genere conduce ordinariamente a un modo più semplice, più *intuitivo*, di conoscenza di tale oggetto, a diversi gradi; nel caso dell'orazione, l'applicazione dei sensi ne rappresenta il grado inferiore, sebbene questo modo intuitivo sia più elevato di quello discorsivo o per raziocinio, poiché tale applicazione rende l'oggetto dell'orazione immediatamente *presente* all'orante (295). Da ciò, secondo Maréchal, segue che l'applicazione dei sensi si avvicina alla contemplazione propriamente detta. Tale risultato viene confermato dalla testimonianza di F. Suárez e J.-J. Surin (296).

Di conseguenza, Maréchal ritiene che l'applicazione dei sensi, nell'intenzione d'Ignazio, è ben altro che un modo relativamente facile di contemplare con l'immaginazione; si tratta piuttosto "di dare inizio a una vera contemplazione intellettuale" (302), poiché la tendenza generale rispetto all'applicazione dei sensi va verso una notevole riduzione del discorso deduttivo della ragione e costituisce così un tentativo di contemplazione intellettuale su base sensibile (305), avvicinandosi direttamente all'esperienza mistica.

Riassumendo possiamo affermare che lo specifico della conoscenza contemplativa è fondamentalmente il carattere di immediatezza, che la distingue dalla funzione discorsiva della ragione; esclude ogni mediazione gnoseologica o concettuale, ovvero il passaggio deduttivo da un pensiero all'altro. Nella conoscenza umana si verifica l'intuizione nella cognizione sensitiva, ma anche in quella intellettuale.

Intelletto e contemplazione mistica

Abbiamo visto come Maréchal divida la conoscenza in discorsiva ed intuitiva, mettendo l'esperienza mistica al di là del ragionamento discorsivo. La conoscenza del divino che si riceve all'apice della contemplazione mistica si trova, quindi, nell'ambito del-

⁹ Questo scritto è, insieme alla visione del Cardoner, il documento che meglio testimonia la dimensione mistica della spiritualità ignaziana. Era difficile però per lui conoscerlo, dal momento che fu pubblicato per la prima volta nel 1937, sei anni prima della sua morte, ed ebbe una diffusione ristretta nella serie dell'edizione critica *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

l'intuizione intellettuale, cioè è una conoscenza immediata, diversa da quella che si può ottenere mediante interferenza, analogia o per mezzo dell'immaginazione. Dunque, la contemplazione mistica non può ridursi ad una intensificazione di luce e di amore della conoscenza concettuale. Inoltre, la finalità essenziale della persona chiede una pienezza di felicità eterna, sebbene non la trovi se non sul piano della finitezza di questa vita. Tutta la vicenda umana è compresa in questa inadeguatezza della tendenza fondamentale all'infinito e della sua limitata realizzazione (262).

L'intuizione di Dio suppone l'unione intima ed immediata dell'Essere divino e dell'intelligenza umana; tale sorta d'unione non è possibile se non per effetto di una iniziativa della grazia divina (263). L'idea cristiana della grazia è inconciliabile con la pretesa neoplatonica che l'uomo possa operare la propria catarsi ed elevarsi alla contemplazione di Dio con le sue sole forze. I mistici cristiani ritengono, sempre secondo Maréchal, che la loro contemplazione presenti un assaggio, un'anticipazione pallida e fuggitiva del faccia a faccia dell'eternità (264). Ma se l'essenziale di questa alta contemplazione, quale è l'estasi, dipende dall'iniziativa divina, quale ruolo avrebbe il contributo umano? Per Maréchal, si tratta di un ruolo molto importante, che richiede una preparazione morale: Dio non si comunica a un'anima separata dal corpo, ma a un uomo, composto da corpo e anima (266). Il credente è vicino a Dio nella misura in cui il suo cuore è purificato (Mt 5,3). Esistono inoltre dei metodi di preghiera mentale che favoriscono il progresso nella contemplazione. Però non c'è alcun metodo per ottenere un'intuizione dell'essenza divina. Essa dipende, come già indicato, dalla grazia, in concreto dallo sviluppo dei sette doni dello Spirito, che a nessuno è negata, ma che di fatto pochi ricevono.

Nel presentare, da Agostino, attraverso il Medioevo, fino a Giovanni della Croce, diverse interpretazioni dell'estasi, Maréchal rivela in particolare la forma più alta del ratto, in cui il credente si sente come rapito dal corpo, e temporaneamente è sospeso l'esercizio della sensibilità. Agostino, riferendosi a Mosè, ricorda le parole di Yahvé (Numeri 12,8): "Io parlo con lui, faccia a faccia, chiaramente e non con enigmi: egli contempla la forma di Yahvé". Si constata, quindi, come egli ammetta una *intellectualis visio*, nella quale Dio è conosciuto immediatamente *per speciem, non per aenigmata*, diventa Lui stesso luce dell'intelligenza; simile è il caso di Paolo nel suo ratto al terzo cielo (2Cor). Tale esperienza non si restringe a questi due personaggi, che ne mostrano piuttosto il paradigma, e, in linea di principio, è aperta a tutti (272 ss.).

Ciononostante, Maréchal conclude sottolineando che l'apice degli stati mistici non è identico alla visione beatifica, perché la *visio Dei per essentiam* rimane nella mistica imperfetta e passeggera (288). "Intuizione intellettuale di Dio" non significa necessariamente che l'essenza di Dio diviene la forma intelligibile della facoltà umana così che questa sia 'divinizzata' in senso rigoroso. Perché ci sia una intuizione intellettuale di Dio, basterebbe che l'intelligenza umana lo conoscesse senza ricorso al fantasma sensibile né al discorso del raziocinio.

Questo significa che anche gli stati contemplativi inferiori possono essere qualificati come "mistici". Essi sono, per loro natura, una preparazione, o meglio una incoazione dell'intuizione intellettuale. Vi si riconducono come tappe inquadrate in una realizzazione piena (290). Di conseguenza, affermare che, ordinariamente, la contemplazione

mistica ha un carattere mediato non significa escludere ogni possibilità di visione immediata di Dio nella condizione terrena, bensì che essa è limitata ancora dall'essenziale imperfezione dell'essere umano terreno.

Intuizione intellettuale, mistica e filosofica

Quanto detto fin qui aiuta ad accennare la somiglianza e la differenza esistenti tra l'intuizione intellettuale mistica e quella filosofica. Nel *Fedro*, Platone descrive le anime che, liberate dal corpo, sono guidate dagli dei verso la sommità celeste e, giunte in cima, si fermano sul dorso del cielo, e contemplan le cose che sono fuori dal cielo (247 B-C), ossia le idee, le essenze eterne visibili solo all'intelletto. Per Aristotele, invece, il desiderio di conoscere è insito nella natura umana e nasce dallo stupore di fronte alla realtà del mondo. La filosofia è pura attività contemplativa e in essa l'uomo intuisce i principi primi che danno una conoscenza diversa da quella dimostrativa (*Analytica post.* I, 9, 76). Plotino vede al di là della bellezza sensibile una bellezza trascendente, che la sensazione non ha potuto conoscere. Ma l'uomo non avrebbe potuto esprimere con le parole la bellezza che si offre ai sensi, se non fosse stata vista talvolta con lo spirito (*Enneade*, VI, 9,3, 17).

In Agostino troviamo una distinzione importante tra il modo di conoscere divino e il modo umano. L'uomo vede le cose perché esse sono, invece Dio le fa essere perché si vedano (*Conf*, XIII, 38, 53). L'Aquinata continua la riflessione agostiniana rilevando che tutte le cose sono nel tempo presenti a Dio dall'eternità, perché il suo intuito si porta dall'eternità su ogni cosa, in quanto essa gli è presente (*Sth* I, q. 14, a.13).

Nel pensiero cartesiano l'intuizione rappresenta insieme alla deduzione l'atto conoscitivo più importante con cui possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza alcun timore d'inganno (*Regulae ad directionem ingenii*, reg. III). Kant distingue diverse forme d'intuizione (*Anschauung*), in quanto è il modo che la conoscenza ha di riferirsi immediatamente agli oggetti. Ma l'intuizione ha luogo solo nella misura in cui ci venga dato l'oggetto. L'intuizione sensibile può essere pura o empirica, le forme pure a priori della sensibilità sono lo spazio e il tempo (*Kr. rein.V.* B 73). L'intuizione intellettuale, invece, è quella che spetta soltanto all'essere divino (originario, assoluto) e mai ad un essere dipendente (uomo, angelo). A un essere pensante finito spetta sempre e soltanto un *intuitus derivativus* e mai un *intuitus originarius* (B 72). L'essere divino rimane, dunque, per la ragione, un semplice ideale, un postulato, che conclude e corona regolarmente l'intera conoscenza umana (B 669), cognitivamente irraggiungibile.

Conclusione

Anche per Maréchal è chiaro che la trascendenza di Dio è irraggiungibile alla mente umana, però egli non accetta la conoscenza del divino come una semplice idea regolativa o un postulato morale, vuole piuttosto dire, con la mediazione dell'intelletto, qualcosa di preciso, al di là della rivelazione religiosa. Maréchal accede a Dio, come Kant, con

un postulato, ma non semplicemente morale, bensì con un postulato dell'azione, ricollegando i postulati kantiani ad un apriori, ad un trascendentale, ad una condizione di possibilità più fondante che non il dovere di agire bene, cioè alla necessità primordiale di agire, di prendere decisioni volontarie¹⁰. Si può rifiutare di riconoscere l'obbligazione morale, ma non l'agire come tale. Esso racchiude sempre in sé una esigenza di esistenza oggettiva. Volere qualcosa significa sempre supporre l'esistenza. Dinamismo finale vuol dire conoscenza vitale, dove il soggetto è immerso ed operante in una realtà viva. Questa conoscenza dell'assoluto non può essere semplicemente concettuale, ma profondamente vissuta. Maréchal senza abbandonare l'intellettualismo tomista, ha estrapolato dal pensiero tomasiano e kantiano gli elementi che convergono nella direzione di un dinamismo vitale, che ricorda Bergson e Blondel¹¹.

L'esperienza mistica di Dio è, come è stato detto, umanamente imperfetta e inadeguata, e ciò non vuol dire che sia indiretta. Un'esperienza è, per definizione, una conoscenza-contatto; il che non vuol dire un contatto totale. Il contatto può essere diretto, ma parziale, cioè produrre una conoscenza *immediata*, ma imperfetta e perciò anche *mediata*, tanto che Maréchal presenta diversi livelli di stati mistici (289), distinguendo secondo l'Aquinata tre tipi di conoscenza del divino: 1) una contemplazione comune ordinaria aiutata dal *lumen fidei*; 2) una contemplazione straordinaria di grado angelico, *lumen gratiae*; 3) una visione dell'essenza divina, accessibile ai beati e qui in terra, solo eccezionalmente, mediante il *lumen gloriae*. Solo Dio vede se stesso in maniera assolutamente diretta, senza nessuna mediazione, *absque omni medio*.

¹⁰ *Cahier V*, 529.

¹¹ F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale*, cit., 213 s.