

La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali: una prospettiva lonerganiana

di GERARD WHELAN S.J.*

Vorrei iniziare la presente riflessione, rivolgendo una parola di ringraziamento alla prof.ssa Giorgia Salatiello, che ha fondato e diretto per sette anni il gruppo di ricerca di professori della Gregoriana, che di recente ha pubblicato il volume *Spiritualità Ignaziana e metodo trascendentale*¹. La professoressa è co-editrice del libro, insieme a p. Rossano Zas Friz de Col, che ha chiesto ad ogni membro del gruppo di ricerca di scrivere una breve riflessione nel presente numero di *Ignaziana*, di cui è l'editore. È stato chiesto ad ogni singolo membro una sua riflessione sul modo in cui la spiritualità ignaziana si mette in relazione con l'antropologia cristiana, con particolare riferimento alle affermazioni dei Tomisti trascendentali. Per rispondere a questa richiesta, ho elaborato questi sei punti.

Innanzitutto, ritengo che il nostro studio, condotto di anno in anno, su vari Tomisti trascendentali gesuiti ci abbia consentito di confermare l'ipotesi che avevamo formulato circa lo scopo del nostro gruppo. Il contributo di p. Rogelio García Mateo lo esprime bene:

In sintesi, negli esercizi ignaziani troviamo elementi, accenni, scopi simili al metodo trascendentale. Non sarebbe, per tanto, sbagliato presumere che tanto Rahner come altri gesuiti hanno avuto una sensibilità per la riflessione trascendentale dovuta alla loro formazione nella spiritualità del Santo di Loyola.²

A questo, bisogna aggiungere che c'è molto ammirazione per i Tomisti trascendentali, perché hanno sviluppato idee in un tempo in cui queste idee erano considerate delle novità pericolose dal Magistero Cattolico, tutto impegnato a rinforzare l'ortodossia neoscolastica. Fortunatamente, il coraggio di questi pensatori fu premiato, perché ricevettero un esplicito riconoscimento durante il Concilio Vaticano II.

Secondo punto: bisogna superare questa ammirazione per riconoscere che l'entusiasmo per il Tomismo trascendentale è diminuito a partire dagli anni '70. Sorge la doman-

* GERARD WHELAN S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, wbelan@unigre.it

¹ G. SALATIELLO – R. ZAS FRIZ DE COL sj, ed., *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, Roma 2020.

² R. GARCÍA MATEO, «Una spiritualità trascendentale?», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

da sul perché. P. Darius Kowalczyk, membro del nostro gruppo di ricerca, propone la sua risposta: “Sembra, poi, che i suoi anni più fruttuosi siano ormai passati”³.

Sembra che ci siano due motivi ad aver determinato il declino del Tomismo trascendentale, connessi con una certa polemica sollevata sia da teologi conservatori che da teologi progressisti. P. Kowalczyk spiega chiaramente la prima, dando ampio spazio alle argomentazioni di Hans Von Balthasar. Queste insinuano dei dubbi sulla possibilità che la svolta antropologica in filosofia, intrapresa dai Tomisti trascendentali, possa colmare l’abisso tra soggettività e oggettività, così esplicita nella filosofia di Immanuel Kant. Per Kant non era affatto un problema che esistesse un salto tra noumeno e fenomeno. Von Balthasar questo rappresenta un problema per i teologi cristiani, che hanno bisogno di poter affermare la verità oggettiva della rivelazione. Così, suggerisce che il miglior punto di partenza per la teologia sia quanto è stato divinamente rivelato in Cristo Gesù, che illumina non solo i piani di Dio per noi ma anche le verità di base sulla nostra natura umana. P. Kowalczyk conclude in maniera provocatoria: le affermazioni filosofiche dei Tomisti trascendentali cercano di evitare le conseguenze della svolta antropologica che essi stessi hanno intrapreso, asserendo semplicemente di aderire ad alcune posizioni metafisiche intese come “atto di fede”. E afferma:

La prima parte del pensiero trascendentale, che riguarda le analisi dell’orizzonte infinito degli atti del soggetto, è assai convincente. Meno persuasivi, invece, sono i ponti che dovrebbero far passare dalle condizioni trascendentali del conoscere all’Assoluto ontologico [...] Chissà, avrà forse ragione Kant nel sostenere che dalle forme e dalle categorie trascendentali non si può passare al mondo dei noumeni. Interpretare l’orizzonte infinito dello spirito umano come l’Assoluto, Dio, sembra essere più un atto di fede che un’affermazione filosoficamente verificabile.⁴

Un’ulteriore critica al Tomismo trascendentale proviene da voci progressiste, che includono Johannes Baptist Metz, il primo studente dottorale di Karl Rahner. Metz conosceva bene le critiche che Rahner aveva mosso alla *Gaudium et Spes*: secondo Rahner, infatti, il documento adduceva argomenti troppo sociologici e non sufficientemente teologici⁵. Di contro, Metz supportava il metodo induttivo di *Gaudium et Spes* e metteva in discussione la nozione di teologia, impiegata da Rahner. Sugeriva, infatti, che Rahner non aveva saputo trattare adeguatamente il tema dei “segni dei tempi” come una delle fonti della teologia. Perciò, lui ha proposto che la teologia dovrebbe cominciare con una “svolta sociale” piuttosto che con la “svolta antropologica”, proposta da Rahner. Critiche simili al Tomismo trascendentale furono sollevate dai teologi di liberazione dell’America Latina, che ritenevano il Tomismo trascendentale come individualista e borghese. Uno studioso così descrive la situazione:

³ D. KOWALCZYK, «Il significato e il futuro del metodo trascendentale», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

⁴ D. KOWALCZYK, «Il significato e il futuro del metodo trascendentale», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

⁵ B. PETERSON, «Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to “Schema XIII”», *Gaudium et Spes*, *Modern Theology* 31/1 (2015) 1-26.

Dopo il Concilio Vaticano II, e nella decade degli anni '70, sorsero nuove prospettive. Le questioni concrete della politica e della liberazione e le prospettive delle scienze umane, della psicologia e della sociologia apparvero e si proposero come settori fondamentali per l'esplorazione, perché mostravano una certa emancipazione sia dagli individui che dalla società. Così, la Teologia del Mondo di Metz, pubblicata in Inglese nel 1968, rappresentò uno spartiacque; la teologia della liberazione era davvero un passo avanti. La svolta "antropologica" era stata superata dalla "svolta sociale". Alla luce di queste prospettive, il Tomismo trascendentale cominciò ad apparire troppo "idealista" e troppo ultraterreno per poter affrontare questioni politiche e per poter supportare trasformazioni sociali e personali⁶.

In questa citazione è davvero interessante il riferimento all'idealismo filosofico. Esso rivela che, sotto un certo profilo, le critiche progressiste al Tomismo trascendentale condividevano almeno un'opinione con le critiche conservatrici. Entrambi avevano assunto un atteggiamento critico nei confronti della svolta antropologica del Tomismo trascendentale: la consideravano fallimentare per risolvere i problemi kantiani su come creare un ponte tra soggettività e oggettività. Purtroppo, però, le soluzioni offerte da questi critici erano molto differenti le une dalle altre.

Terzo punto. Bernard Lonergan è un Tomista trascendentale atipico, perciò le critiche mosse da Von Balthasar e Metz al Tomismo trascendentale non riguardano lui. Ciò è per due ragioni. Primo: Lonergan propone una svolta antropologica che implica un processo di introspezione. Esso culmina nell' "auto-affermazione del conoscente", che chiama conversione intellettuale. Così prende le distanze dall'idealismo di Kant, aiutano l'individuo, che ha intrapreso la propria conversione intellettuale, a riconoscere che nel conoscere sono implicati tre livelli di coscienza, caratterizzati da: "esperienza dei dati sensoriali", "insight di questi dati" e un "giudizio che afferma la verità o la falsità di quell'insight". Lonergan credeva che Kant non sapesse distinguere tra *insight* e giudizio e, per tale motivo, non è riuscito a sviluppare una nozione di essere che includesse la nozione di oggettività. Di contro, Lonergan spiega che la conversione intellettuale ad ogni individuo: "l'essere, allora, è l'oggetto del puro desiderio di conoscere"⁷. Sulla base di questa affermazione, Lonergan spiega che la nostra capacità di essere oggettivi può divenire la base per provare l'esistenza di Dio, che è il terreno per l'intellegibilità e l'essere. Per rispondere all'obiezione sollevata da p. Kowalczyk, in Lonergan c'è davvero uno strumento verificabile per stabilire quanto sia possibile "passare dalle condizioni trascendentali del conoscere all'Assoluto ontologico".

Secondo. Lonergan parte da questa epistemologia per sviluppare una teoria euristica della storia che possa guidare una pratica redentiva nella storia, così da accogliere le domande fondamentali dei teologi della liberazione e dei politici. Fa ciò costruendo una metafisica basata sul principio dell' isomorfismo che sussiste la struttura del conoscere e

⁶ A. BEARDS, «General Empirical Method», in G. WHELAN, ed., *Lonergan's Anthropology Revisited: The Next Fifty Years of Vatican II*, Roma 2015, 114.

⁷ B. LONERGAN, *Insight, uno studio del comprendere umano*, Roma 2007, 456

la struttura del conosciuto.”⁸, che gli permette di stabilire che l’attuale ordine dell’universo sia caratterizzato da un processo di “probabilità emergente”⁹. Poi, passa studiare le linee generali dell’attività umana dentro quest’ordine. Afferma che gli uomini sono creatori di essere e che la loro libertà gli permette di sostituire l’inautenticità con l’autenticità. Propone, così, una teoria euristica della storia e afferma che ogni situazione culturale e sociale è caratterizzata, contemporaneamente, da “vettori” sia di “progresso” che di “declino”. Parla, poi, di come Dio possa intervenire, in modo soprannaturale, nella coscienza umana, creando una comunità capace di esercitare un’influenza redentiva nella storia, rovesciando il declino e promuovendo il progresso¹⁰.

Quarto punto. Negli ultimi anni di vita, Lonergan ha preso progressivamente le distanze da altre Tomisti trascendentali. A lui non interessava essere descritto come un membro di questa scuola. E affermò:

Il Tomismo trascendentale era un contenitore porta oggetti inventato da un Austriaco il cui nome era Otto Muck. Non conosceva molto di *Insight* – ma lo ha appena citato – e mi ha messo nel canestro. Non mi è dispiaciuto essere associato a Rahner, Coreth, e Maréchal, perciò non ho fatto obiezione¹¹.

In genere, Lonergan non entrava in controversie con altri pensatori, preferiva semplicemente articolare la propria posizione. Ma, in una serie di scambi intensi con Emerich Coreth, si sentì costretto a chiarire la sua posizione¹². Affermò che “il polo soggettivo di Coreth è nel quadro dell’astrazione”¹³ e suggerisce che Coreth abbia offerto un argomento deduttivo su ciò che deve essere l’orientamento *a priori* del soggetto che conosce, visto che il soggetto che conosce è in grado di conoscere l’essere, che apre per noi l’orizzonte assoluto dell’essere in quanto tale¹⁴. Lonergan contrasta questa posizione. Concorda con Coreth: il soggetto che conosce ha una “nozione” trascendentale di essere, ma descrive questa nozione come una “consapevolezza primitiva” a livello pre-riflessivo di coscienza. Spiega che tutto ciò non può essere ancora chiamato “conoscen-

⁸ B. LONERGAN, *Insight*, 520.

⁹ B. LONERGAN, *Insight*, 350-353.

¹⁰ B. LONERGAN, *Insight*, 258-267; 745-747.

¹¹ P. LAMBERT – C. TANSEY – C. GOING, ed., *Caring about meaning: Pattern in the Life of Bernard Lonergan*, Montreal 1982, 68. Cfr. anche B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, Roma 2001, 44, (nota a piè pagina n 4).

¹² Lonergan offrì una valutazione positiva dell’opera di Coreth sulla metafisica in “Metaphysics as Horizon”, in *Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol 4, Toronto 1988, 204.

188-204. Emerich Coreth lo incalzò, appellandosi ai pochi commenti negativi che Lonergan aveva sollevato in «Immediacy and the Mediating of Being: An Attempt to Answer Bernard Lonergan», in P. MCSHANE, ed., *Language, Truth and Meaning: Papers from The International Congress 1970*, Dublin, 1972, 33-49; Lonergan difese la sua posizione in quella stessa pubblicazione, *IBID*, «Bernard Lonergan Responds», 306-312.

¹³ B. LONERGAN, *Collection*, 204.

¹⁴ E. CORETH, *Metaphysics* editor Joseph Dunceel, with Critique by Bernard Lonergan, (NY: The Seabury Press, 1973), 37.

za” dell’essere fino a quando il soggetto non comincia a studiare filosofia e intraprende un atto di auto-affermazione come conoscente¹⁵. Sottolinea che solo quando la soggettività diventerà l’oggetto della nostra conoscenza, allora potremmo godere di un momento di auto-affermazione come conoscente e procedere, da questo punto, per produrre un’anticipazione metafisica di tutto ciò che c’è da conoscere.

Comprendi a fondo ciò che c’è da comprendere e non solo conoscerai le linee principali di tutto ciò che c’è da comprendere ma possederai anche una base fissa, uno schema invariante, che si apre a tutti gli ulteriori sviluppi del comprendere¹⁶.

Lonergan nota che Coreth lo critica per aver collocato l’epistemologia prima della metafisica e perché “non mostro un vero interesse per lo schema aristotelico di essere in quanto essere”. Nota anche che Coreth non è impressionato dal fatto che “Parlo di essere non in termini di essere ma solo in termini di attività cognitive attraverso cui l’essere è conosciuto o è da conoscere”¹⁷. E ribatte che nel tentativo di voler dire di più sull’essere di quanto abbia già fatto si risolve nell’errore di voler imitare Aristotele che si riteneva capace di parlare dell’essere “in quanto tale”. Il suo approccio “è il solo modo di evitare sistematicamente il verbalismo a cui si apre l’aristotelico “in quanto tale” e a cui persino incline.”¹⁸.

Uno studioso aggiunge un ulteriore punto. Questi nota che “Lonergan abbia dedotto che Coreth stava esprimendo filosoficamente la posizione di Rahner” e così “lo spazio del dibattito era tale da includere altri pensatori”¹⁹. Questi riporta un commento che Lonergan ha fatto nel 1969 in una conferenza a Toronto: “Kant non sa nulla dell’*Insight*, e non lo sa neanche Maréchal. Rahner ha lo stesso problema. Non comprendono l’azione dell’intelligenza”²⁰.

Sesto punto. Il pensiero di Lonergan ha subito un approfondimento, negli ultimi anni della sua vita, in cui l’influenza degli *Esercizi Spirituali* di Sant’Ignazio è sempre più evidente. Nel tempo in cui Lonergan scrisse *Method in Theology*, aveva già letto la cosiddetta area degli storici tedeschi ed era divenuto più fenomenologico ed esistenziale nel suo modo di esprimersi. Così comincia a parlare del quarto livello di coscienza orientato al processo decisionale (ciò che l’Aquinata chiamava la volontà come distinta dall’intelletto). Offre un’analisi di come operiamo a questo livello di coscienza. Noi rispondiamo affettivamente

¹⁵ Il termine “consapevolezza primitiva” è preso in prestito da Michael Vertin. Cfr. ID., «The Finality of Human Spirit: From Maréchal to Lonergan», F. LAWRENCE, ed., *Lonergan Workshop 19. Celebrating the 450th Jesuit Jubilee*, Boston 2006, 267-287. C’è una critica di un latente concettualismo in Maréchal che è valido anche per Coreth.

¹⁶ B. LONERGAN, *Insight*, 26.

¹⁷ B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 311.

¹⁸ B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 312.

¹⁹ Cfr. A. BEARDS, «Rahner’s Philosophy: A Lonerganian Critique,» in Id., *Insight and Analysis: Essays Applying Lonergan’s Thought*, New York-London, 2010.

²⁰ Lonergan fece il suo commento all’ “Istitute on Method” di Toronto nel 1969. Cfr. A. BEARDS, «Rahner’s Philosophy: A Lonerganian Critique,» in Id., *Insight and Analysis: Essays Applying Lonergan’s Thought*, New York-London, 2010, 224, n. 7.

ai fatti che affermiamo siamo capaci di discernere valori d'entro dei nostri sentimenti. A riguardo di queste risposte affettive, ritenne che una scala o una gerarchia può essere discernuta nella "nostra apprensione dei valori vitali, sociali, culturali e personali"²¹. Afferma che è possibile concludere questo discernimento facendo un giudizio di valore, che riguarda qual è il valore in gioco nella situazione con la quale ci stiamo confrontando. È proprio questo giudizio di valore che ci spinge a prendere la decisione di agire.

Lonergan, poi, spiega che il processo di introspezione che porta alla conversione intellettuale fa appello solo a tre livelli di coscienza (conoscere di conoscere). Possiamo affermare l'esistenza del nostro quarto livello di coscienza, che implica "la scoperta di se stessi come esseri morali"²². Infine, Lonergan descrive come, al di là della semplice affermazione di questa struttura, sia possibile decidere di prendere decisioni costantemente in modo autentico e auto-trascedente. Questa è ciò che Lonergan chiama "conversione morale".

La conversione morale cambia il criterio delle proprie decisioni e delle proprie scelte: dalle soddisfazioni ai valori [...] arriviamo a quel momento esistenziale nel quale scopriamo da noi che la scelta che noi facciamo interessa noi stessi non meno di quanto essa non riguardi gli oggetti scelti o rifiutati, e che tocca a ognuno di noi decidere di sé ciò che egli deve fare di sé²³.

Oltre che della conversione morale, Lonergan parla anche di conversione religiosa. "Alla nostra apprensione dei valori vitali, sociali, culturali e personali, si aggiunge allora l'apprensione del valore trascendente"²⁴. Descrive questi valori come valori religiosi e spiega che questa apprensione giace più a livello di un sentimento di soggezione che di una conoscenza dettagliata di ciò che stiamo attraversando. Allo stesso tempo, Lonergan ammette che ciò che stiamo vivendo "può venire oggettivato come un'oscura rivelazione dell'assoluta intelligenza e intellegibilità, dell'assoluta verità e realtà, dell'assoluta bontà e santità"²⁵. Dunque, seguendo la struttura del nostro quarto livello di coscienza, procediamo dal semplice apprendimento di questo valore a un giudizio di valore. Questo giudizio solleva la questione della decisione che ne deriva. "Quando si da questa oggettivazione, allora la domanda su Dio si presenta in una forma nuova. Ora, infatti, è primariamente una domanda che riguarda la decisione. Devo contraccambiare il suo amore o rifiutarlo?"²⁶. Lonergan completa questa analisi descrivendo ciò che accade quando accettiamo l'amore che è offerto da questa fonte del valore ultimo: "è l'amore di Dio riversato nei nostri cuori" (cfr. Rom 5,5)²⁷.

Lonergan spiega che la conversione morale sorge in maniera quasi spontanea dalla conversione religiosa²⁸. Suggestisce, infatti, che la prima spiegazione data della conver-

²¹ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 148.

²² B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 69.

²³ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 270.

²⁴ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 148.

²⁵ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 149.

²⁶ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 149.

²⁷ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 137.

²⁸ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 139.

sione morale era fondamentalmente teoretica. In realtà, spiega, che una accurata conversione morale avviene solo come conseguenza di una conversione religiosa. “L’amore di Dio trasvalora i nostri valori e gli occhi di questo amore trasformano la nostra conoscenza”²⁹. Lonergan afferma, allo stesso tempo, che anche dopo momenti di conversione religiosa e morale, il nostro progresso nella santità e nella bontà può essere sempre inibito dalle tendenze che portano alla deviazione e al peccato. Descrive questo processo come un processo “dialettico” e spiega “l’autenticità umana non è mai un possesso puro, sereno, sicuro. È sempre un ritrarsi dall’inautenticità”³⁰.

L’antropologia cristiana di Lonergan ha molti tratti ignaziani, io ne cito solo due. Primo, la svolta antropologica a cui Lonergan invita i suoi lettori – nella conversione intellettuale e morale – è compatibile con l’attenzione all’interiorità che pervade gli *Esercizi*³¹. E nel contesto di questa attenzione, il resoconto di Lonergan sulla conversione religiosa è una eloquente espressione di ciò che Ignazio chiama l’arrivo della consolazione³². Secondo, il pensiero di Lonergan gravida intorno alla vocazione umana a partecipare al progetto di Dio per la redenzione della storia. Questa prospettiva fa’ da eco alla visione religiosa di Sant’Ignazio che parla di *Magis* (il bene più grande) come il cercare la volontà di Dio nella storia e realizzarla³³.

Settimo punto. Segue in maniera diretta il sesto: l’antropologia cristiana di Lonergan può essere impiegata con profitto da chi guida gli *Esercizi* per comprendere meglio le dinamiche che avvengono nella mente e nei cuori di chi stai accompagnando. Chi guida gli *Esercizi* può beneficiare del suo essere convertito intellettualmente, religiosamente e moralmente. Ciò gli permette di riconoscere, con una certa precisione, come l’esercitante, che ha intrapreso gli *Esercizi*, sta rispondendo all’invito alla conversione religiosa e morale. Non bisogna ridurre gli *Esercizi* ad un invito alla conversione intellettuale, ma certamente incoraggiano l’integrità intellettuale che esprime lo stato spirituale dello consolazione³⁴. Se chi detta gli *Esercizi* è convertito intellettualmente, ciò lo aiuterà ad ac-

²⁹ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 138.

³⁰ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 142.

³¹ Per l’attenzione all’interiorità, vedi 1° annotazione (paragrafo 1), che incoraggia l’esercitante a cercare ogni modo di “qualsiasi modo di preparare e disporre l’anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati, e, tolti, a cercare e a trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salute dell’anima.” Inoltre, nella 2° annotazione (paragrafo 2), “perché non è l’abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e gustare le cose internamente”. *Esercizi Spirituali di San Ignazio di Loyola*, con il commento di Louis Lallemand, (Roma: La Civiltà Cattolica, 2006).

³² «Chiamo consolazione quando nell’anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l’anima si infiamma nell’amore del suo Creatore e Signore» (paragrafo 316).

³³ La proposta di cercare di fare la volontà di Dio nella storia umana nel modo più efficace possibile, si vede nel “Principio e Fondamento,” (paragrafo 23); “La Contemplazione sull’Incarnazione” (paragrafo 101), “Preambolo per fare l’elezione” (paragrafo 169); “Contemplazione per ottenere amore” (paragrafo 230).

³⁴ Un invito all’integrità intellettuale è evidente in alcuni passi. “Tre tempi per fare una sana e buona elezione in ciascuno di essi./ 3° tempo” (paragrafo 177); e “Regole (che) convengono meglio per la seconda settimana, 8° regola” (paragrafo 336). “Terzo modo di prendere una decisione,” come pure in “La dodicesima regola per il discernimento degli spiriti”.

compagnare con accuratezza gli esercitanti e vedere come cercano di bilanciare la conversione religiosa, morale e l'integrità intellettuale.

Infine, ci è stato chiesto di fare un commento su futuri interessi di ricerca che collegano gli *Esercizi* all'antropologia cristiana. Aggiungo, perciò, un altro punto. I risultati raggiunti da Lonergan sono importanti, ma possono essere ancora migliorati. Credo che R.M. Doran abbia offerto un contributo importante sulla riflessione sulla soggettività, sviluppata da Lonergan. Doran, infatti, ha introdotto nella nozione di auto-appropriazione dei dati psicologici³⁵. Di conseguenza, ha aggiunto la nozione di "conversione psichica" a quella intellettuale. Ritiene, infatti, che avere maggiore consapevolezza della propria psiche e della sua interazione con "lo spirito auto-trascendente" può aiutare la persona a sviluppare una maggiore sensibilità verso le domande dell'estetica e del simbolo più di quanto possa fare un uomo convertito solo intellettualmente³⁶. Alla luce di questo, sorge un'altra intuizione che riguarda l'uso dell'immaginazione nella contemplazione ignaziana. D'altronde, forse Ignazio non è un maestro nell'uso del simbolo per aiutare la vita di grazia? Possiamo dire che Ignazio sia convertito psicologicamente a livello implicito? Una fruttuosa linea di ricerca, per il futuro, potrebbe interessarsi dello studio delle dinamiche degli *Esercizi* alla luce della conversione intellettuale e psichica.

³⁵ R. M. DORAN, *Psychic Conversion and Theological Foundations*, Milwaukee 1994, 28.

³⁶ R. M. DORAN, «Psychic Conversion and Hermeneutics», in ID., *Theology and the Dialectics of History*, Toronto, 1990, 630-680.