

# Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani

di GIUSEPPE PIVA S.I.



## 1. Introduzione

L'intento di questo articolo è evidenziare gli elementi antropologici più importanti e significativi degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola; la prospettiva è prima di tutto descrittiva e solo successivamente esplicativa, per arrivare infine a qualche conclusione che cerchi di tener conto dell'orizzonte antropologico contemporaneo, soprattutto di stampo psicologico. L'intento non è di offrire un trattato approfondito di antropologia degli *Esercizi*: su questo ci sono già tanti autorevoli interventi. Piuttosto, l'intento è svolgere una lettura attenta del testo degli Esercizi soffermandosi sugli elementi che più fanno emergere quale idea di *essere umano* – esplicita ed implicita – sia propria di Ignazio e del suo contesto; l'idea antropologica, cioè, che sottostà alla elaborazione e alla stesura del cammino pedagogico spirituale proposto da Ignazio nel libretto degli Esercizi. In questo articolo vengono privilegiati gli elementi antropologici *strutturali* di fondo<sup>1</sup>, facendo attenzione a quelle strutture che maggiormente possono entrare in dialogo con la sensibilità moderna, caratterizzata anch'essa da un interesse per il *profondo* dell'uomo e dalla ricerca di *senso* (temi come quelli dell'*Io* personale; dell'interiorità più *profonda* e *spirituale*; della relazione tra *spirito* e *corporeità*). Verrà data particolarmente attenzione alla dimensione degli *spiriti* e alle loro *mozioni*: sono convinto, infatti, che in questa dimensione consista buona parte della novità e della originalità della antropologia ignaziana. Il modello antropologico a cui Ignazio fa riferimento esplicito, quello aristotelico-tomista, di fatto non offriva una struttura antropologica sufficiente per comprendere la profondità e la dinamicità dell'*interiorità spirituale* umana, di cui gli *spiriti* in senso ignaziano sono elementi essenziali.

Analizzando gli elementi antropologici tipici degli Esercizi e cercando di comprenderli in una struttura coerente, vedremo che la struttura bipartita o, comunque, dualista dell'Antropologia aristotelico-tomista dovrà essere integrata con una prospettiva antropologica *multidimensionale* che, piuttosto, ricorda la visione biblica dell'essere umano. L'elemento fondamentale di questa visione è l'idea *unitaria* dell'essere umano (che, tra l'altro, è anche la novità aristotelica della concezione greca della persona rispetto quella platonica, pur modulata in due elementi: uno formale e l'altro materiale), che però può

<sup>1</sup> Per questo, cfr. anche JAVIER MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, pp. 71-103 ("Los elementos antropológicos de los Ejercicios").

venir considerato a partire da molteplici prospettive: materiale, temporale, relazionale, soggettiva, interiore, etc.; ed ecco che allora l'essere umano può venir definito come *basar*, oppure come *psychè*, o magari come *pneuma*, senza dimenticare la dimensione tipicamente antropologica del *leb*, il cuore dell'uomo. Riguardo a quest'ultima dimensione, vedremo, Ignazio si trova ad aver molto da dire; una dimensione che lui definisce con il termine *anima*, o con lo stesso termine *cuore*; ma anche *spirito* e, soprattutto, con l'aggettivo "interno". Inevitabilmente, troveremo che quella Ignaziana è soprattutto una antropologia dell'interiorità, che non dimentica, però, la dimensione unitaria della *persona* e, tanto meno, la *corporeità*. Il presente articolo, che come dicevo privilegia le *strutture* antropologiche fondamentali della visione ignaziana dell'essere umano, rimane aperto o, in certo senso, incompleto; infatti prelude ad una ricerca che privilegi piuttosto la prospettiva *dinamica* della stessa antropologia. È soprattutto in questa prospettiva che diventa più significativo e stimolante il confronto con il campo della psicologia moderna. Rimandiamo dunque questa ulteriore ricerca ad una trattazione futura, che certamente potrà dare una visione più completa dell'antropologia ignaziana; per ora mi addentrerò solo sull'analisi degli elementi fondamentali della struttura umana, vista con gli occhi e con il cuore di Ignazio.

## 2. L'Esperienza di Ignazio

Sappiamo che l'itinerario degli *Esercizi Spirituali*, nella sua struttura e nelle dinamiche, non è nato «a tavolino»; non è frutto di un processo deduttivo a partire da principi pedagogico/spirituali o teologici. Piuttosto, l'itinerario proposto da Ignazio ha come *a priori* fondamentale la sua personale esperienza di quegli stessi principi, o meglio, di Colui che attraverso questi "principi" si comunica e si mette in relazione; una esperienza che Ignazio ha sentito di dover comunicare e condividere, aiutando altri a fare loro stessi personale esperienza di Dio: questo particolare desiderio fa parte della sua vocazione e del suo carisma<sup>2</sup>. Gli elementi e le dinamiche che Ignazio suppone ed elabora nel suo itinerario pedagogico/spirituale non gli vengono da uno studio teorico o accademico della storia della spiritualità o dalla lettura di opere spirituali; ma provengono primariamente dall'*esperienza* che egli fa degli stessi elementi e dinamiche (vedi, ad es. l'esperienza degli spiriti proposta immediatamente più sotto), che egli ritrova e riconosce in se stesso. Lo studio e l'approfondimento accademico, semmai, gli hanno permesso di *nominare* e *identificare* quegli stessi fenomeni interiori che egli aveva già sperimentato attraverso la sua esperienza. Appare chiaro, dunque, che per poter comprendere anche noi la vera natura degli elementi antropologici che Ignazio mette in campo, non possiamo che partire proprio dalla sua personale esperienza.

<sup>2</sup> Cfr. G. ARANA, Dal vissuto al tematico... la fonte esperienziale degli Esercizi Spirituali, in «Appunti di Spiritualità» 33 (1992), pp. 17- 48.

## 2.1. *Prima esperienza dell'interiorità: le mozioni interiori*

Dall'Autobiografia

[5] “(...) Poiché era molto dedito alla lettura di libri mondani e falsi, cosiddetti di cavalleria, sentendosi bene chiese che gliene dessero alcuni per passare il tempo; ma in quella casa non si trovò nessun libro di quelli che egli era solito leggere, e così finirono per dargli una *Vita Christi* e un libro sulla vita dei santi in volgare.

[6] Leggendo e rileggendo più volte quei libri, finiva per affezionarsi per un po' di tempo a quanto vi si trovava scritto. Ma quando cessava di leggerli, si soffermava a pensare talvolta alle cose che aveva letto, altre volte alle cose del mondo alle quali prima era solito pensare. E tra le molte cose vane che gli si presentavano alla mente, una teneva talmente soggiogato il suo cuore, che ne restava subito assorbito nel pensare ad essa per per due o tre o quattro ore di seguito senza accorgersene: immaginava quello che doveva fare al servizio di una donna, i mezzi che avrebbe usato per raggiungere il luogo dove essa risiedeva, le frasi cortesi e le parole che le avrebbe rivolto, i fatti d'arme che avrebbe compiuto al suo servizio. E restava così portato via da quei pensieri vani, da non badare quanto fosse impossibile realizzarli; quella dama, infatti, non era una nobile qualunque, e neppure una contessa o una duchessa, ma il suo rango era più alto di tutti questi.

[7] Tuttavia Nostro Signore gli veniva in aiuto, facendo sì che a questi pensieri ne succedessero altri che nascevano da quello che leggeva. Infatti, leggendo la vita di Nostro Signore e dei santi, si fermava a pensare, riflettendo tra sé: «Che accadrebbe se io facessi ciò che ha fatto san Francesco e quello che ha fatto san Domenico?». E in tal modo rifletteva, quasi passandole in rassegna, su molte cose che trovava buone, proponendo sempre a se stesso imprese difficili e importanti. Nel proporle, gli pareva di trovare dentro di sé la forza per poterle attuare con facilità. Ma tutto il suo ragionamento, consisteva nel dire a se stesso: «San Domenico ha fatto questo, ebbene devo farlo anch'io; san Francesco ha fatto questo, ebbene devo farlo anch'io». Anche questi pensieri duravano un buono spazio di tempo. Ma se poi lo distraevano altre cose, ritornavano i pensieri mondani già ricordati e anche in essi si fermava per un grande spazio di tempo. Questo alternarsi di pensieri così diversi gli durò a lungo ed egli si fermava sempre sul pensiero ricorrente – o fosse il pensiero di quelle imprese mondane che desiderava compiere, o fosse il pensiero di quelle altre al servizio di Dio che gli si presentavano alla fantasia, fin tanto che, stanco, l'abbandonava e si applicava ad altre cose.

[8] C'era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del mondo, ne provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; Quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che essi lo avevano abbandonato restava contento e allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettervi sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio.

Questa fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti.”

(*Autobiografia* [5-8])<sup>3</sup>

In questa pagina della sua *Autobiografia*<sup>4</sup>, Ignazio di Loyola ricorda un processo di auto-osservazione che si trovò a compiere a Loyola nel lontano 1521, mentre era convalescente nella casa del fratello da una brutta ferita alla gamba subita in battaglia a Pamplona<sup>5</sup>. Questa auto-osservazione lo portò a notare in sé la *diversità* e l'*alternanza* di alcuni sentimenti collegati a determinati pensieri e fantasie che provenivano dalla sua passata esperienza o dalla lettura di certi libri devoti che gli erano stati dati da leggere. Ignazio, dopo 32 anni da quella esperienza diede a quell'evento il carattere di una scoperta («*Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato<sup>6</sup> di quella diversità cominciò a riflettervi*»); infatti, nella sua *Autobiografia* lo racconta dettagliatamente e a lungo, e lo pone all'inizio del suo grande processo di conversione e di ristrutturazione esistenziale; ma soprattutto, lo pone all'origine di quella sua nuova consapevolezza dell'interiorità umana e delle forze che ivi si muovono, interagiscono e si confrontano. Nella rilettura che Ignazio fa di questa esperienza, a questi movimenti interiori (sentimenti e pensieri) si trova a dare il nome di *spiriti*, e ne indica addirittura l'origine: «*uno del demonio, l'altro di Dio*». Come annota il redattore dell'*Autobiografia*, Luis Gonçalves da Câmara<sup>7</sup>, «*Questa fu la prima riflessione che egli fece sulle cose di Dio. In seguito, quando si applicò agli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce sull'argomento della diversità degli spiriti*». La scoperta di Ignazio, dunque, tra l'altro comportava che questo tipo di movimenti interiori sarebbero direttamente connessi alla presenza e alla

<sup>3</sup> SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Edizioni Adp, Roma, 2007, pp. 85-87.

<sup>4</sup> IGNAZIO cominciò a dettare le sue *Memorie* – con una iniziale riluttanza – al padre GONÇALVES DA CÂMARA, su richiesta dei suoi compagni, dalla fine dell'agosto 1553 fino all'ottobre 1555, interrompendo per lunghi periodi; queste 'Memorie' sono comunemente designate come *Autobiografia*, o *Racconto del Pellegrino* e narrano la vita di Ignazio dalla sua conversione fino all'ultimo capitolo, che narra sommariamente alcuni eventi della sua permanenza a Roma, a partire dall'ottobre 1537. Il racconto è in terza persona, per indicare l'intenzione di Ignazio di non celebrare la sua persona, ma l'azione pedagogica di Dio nel cammino della sua vita, come aiuto e paradigma del cammino di ogni gesuita.

<sup>5</sup> La battaglia del 1521 che vide confrontarsi gli eserciti spagnolo/navarro, al cui servizio combatteva Iñigo-Ignazio, e quello francese, per il controllo del regno di Navarra.

<sup>6</sup> «(...) gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della *meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere”: ARISTOTELE, *Metafisica*, 982b (trad. di GIOVANNI REALE, Vita e Pensiero, Milano, 1993).

<sup>7</sup> Annota Maurizio Costa circa questa frase: “I brani, come questo, riportati nel testo con carattere tondo, sono annotazioni marginali aggiunte dal Padre Luis Gonçalves da Câmara al testo primitivo” (S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia. Commento di Maurizio Costa sj*. Ed. CVX/CIS, Roma 1994<sup>2</sup>, p. 57, nota 44.

azione di Dio nella persona («*Ma nostro Signore lo assisteva e operava in lui*»), dando origine ad una specie di ‘codice’ comunicativo basato, secondo Ignazio, sull’alternanza di due stati d’animo fondamentali: *tristezza* e *allegria* («*dall’esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro*»). Questo ‘codice’ o linguaggio attraverso cui si rende manifesta la presenza e l’azione di Dio nella persona umana, sarà poi il campo di applicazione di specifiche *regole* di *discernimento* che Ignazio stesso elabora nel suo libretto degli *Esercizi Spirituali*<sup>8</sup>.

Quella avvenuta nella casa di Loyola era, tuttavia, una prima osservazione: solo in seguito, Ignazio, troverà modo e strumenti per leggere e dare nome a ciò che stava cominciando a sperimentare. Ignazio, dunque, non entra nelle dinamiche del mondo dello spirito per via speculativa, ma piuttosto per via ‘sperimentale’, ‘empirica’ (in senso ampio): egli si lascia colpire e interpellare dall’esperienza, vi riflette, e cerca di comprenderla a partire dagli strumenti linguistici e culturali che aveva a disposizione, al fine di ricavarne una ‘legge universale’, una ‘regola’ (vedi le «*Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni...*»<sup>9</sup>) o, addirittura, un metodo («*modo e ordine*»<sup>10</sup>) per interagire e corrispondere alla presenza e azione di Dio sperimentalmente percepita<sup>11</sup>. Tale interesse descrittivo e sperimentale prima che speculativo, inserisce Ignazio in quel movimento dell’Umanesimo e Rinascimento<sup>12</sup> che, riscattato dal metodo deduttivo tipico del modo medievale di fare scienza, nel metodo induttivo trova la nuova strada per le scienze della natura<sup>13</sup>. Ignazio, dentro la prospettiva di fede, sembra volere fare una vera

<sup>8</sup> Cfr. anche il saggio di R. BARTHES: *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino, 1977. Nella parte riservata al *Loyola*, Barthes accenna al codice della ‘risposta’ divina, soprattutto in riferimento al *Diario Spirituale* di Ignazio (cfr. pp. XXXVII-XXXVIII dell’introduzione a: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali, con un saggio di Roland Barthes*, edizioni TEA, Torino, 1988).

<sup>9</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, [313,]. Nella citazione degli *Esercizi Spirituali* si seguirà la suddivisione in paragrafi e sottoparagrafi, fatta dagli editori, mediante un numero fra parentesi quadre. Da questo momento in poi, i paragrafi verranno citati solo con il numero tra parentesi quadre (a meno che non si ritenga necessario aggiungere l’indicazione ‘Esercizi’ o l’abbreviazione ‘EE’).

<sup>10</sup> [2].

<sup>11</sup> Questi sono gli *Esercizi Spirituali*: «*...tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima, si chiamano esercizi spirituali*» [1]. Inoltre, vedi l’*Autobiografia* al paragrafo [99]: «*Mi rispose che gli Esercizi non li aveva scritti tutti di seguito, ma quello che accadeva nell’anima sua e trovava utile, ritenendo che avrebbe potuto giovare anche ad altri, lo annotava; ad esempio, l’esaminare la coscienza tenendone conto con il sistema delle linee, eccetera. In particolare, i vari metodi di fare elezione mi disse che li aveva ricavati dall’osservare i diversi spiriti e pensieri che lo agitavano quando era ancora a Loyola a causa della ferita alla gamba*». Circa la pretesa di ‘universalità’ ed ‘oggettività’ del termine «Regola»: cfr. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente, sobre la «consolación sin causa»* [330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2001, p. 32.

<sup>12</sup> Cfr. ROGELIO GARCÍA MATEOS, *Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el curriculum académico de su autor*, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignazio. Simposio internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997)*, Bilbao, Mensajero, 1998, pp. 506-508.

<sup>13</sup> Vedi la svolta di Bacone (XIII sec.) circa l’autorità dell’esperienza (Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. II, *La Filosofia Medievale*, edizioni TEA, Torino, 1993, pp. 347-350); a partire dalle sue tesi è sorta e si è sviluppata da Leonardo da Vinci (1452 – 1519) in poi la ricerca scientifica moderna.

“scienza dell’Anima”, non a scopo speculativo bensì pratico, come esplicitamente tenterà di fare nel ‘600 lo stesso J.J. Surin<sup>14</sup>.

## 2.2. L’Io Personale e gli spiriti

Il numero [32] degli Esercizi Spirituali:

“(…) Presuppongo che in me esistono tre tipi di pensieri: uno mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà; e altri due che provengono dall’esterno: uno dallo spirito buono e l’altro dal cattivo.”

(*Esercizi Spirituali*)

Questo breve testo è inserito come ‘presupposto’ dell’«*Esame generale di coscienza per purificarsi e per meglio confessarsi*» al n. [32] degli *Esercizi Spirituali*. Esso proietta una luce più chiara sull’esperienza di Ignazio descritta più sopra: egli fa dialogare la sua esperienza personale con la tradizione spirituale che lo precede e trova delle chiavi di lettura ed interpretazione della propria esperienza<sup>15</sup>. Prima di introdurre l’esame di coscienza che riguarda il *pensiero*, Ignazio parla di «*tre tipi di pensieri*»; sappiamo che qui Ignazio sta liberamente citando e reinterpretando testi di Origene e di Cassiano<sup>16</sup>, e che il termine *pensiero* è la traduzione del greco *loghismói*<sup>17</sup>. questo termine greco, più che “pensieri” dà l’idea di “discorsi”: *discorsi* (interni) di pensieri, *direzioni* di pensiero, «*ordini di linguaggio*»<sup>18</sup>; in questo modo è chiamato in causa, più che il singolo pensiero, l’ordine, l’universo concettuale (e valoriale) di cui il singolo pensiero è espressione. Non possiamo affermare esplicitamente che questo sia anche il senso che Ignazio attribuisce

<sup>14</sup> J.J. SURIN ebbe a scrivere nel 1663 la sua *Science expérimentale des choses de l’autre vie* acquisite en la possession des Ursulines de Loudun (vedi anche: JEAN-JOSEPH SURIN, *Triomphe de l’amour divin sur les puissances de l’enfer et science expérimentale des choses de l’autre vie XVIIe siècle*. Suivi de Jean-Joseph Surin par Michel de Certeau, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990). M. de Certeau scrive nella sua *Fabula Mistica*: “Rispondono a questa domanda, come si vedrà, parecchi tipi di produzione: la messa in racconto della propria vita (per Teresa d’Avila e per molti altri, prima di Descartes, l’autobiografia è un modo per «dare ordine all’anima» e alla «mente»); la costruzione di itinerari fittizi e/o normativi, schemi di «ascensioni» spirituali o modelli biografici del «progresso» (scenari destinati a classificare e subordinare cronologicamente operazioni aleatorie); l’istituzione di elenchi di «regole» per «discernere le menti» (cioè per giudicare dei movimenti o «impulsi» in base alle loro connessioni e alla loro attitudine a formare serie); ecc. Sotto la diversità di tali figure si elabora quella che Surin chiamerà «la scienza sperimentale»” (M. DE CERTEAU, *Fabula Mistica, la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 178). Vedi anche: F. ASTI, «**J.-J. Surin e la scienza sperimentale. Una proposta di mistica ignaziana**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 7 (2009) 3-19.

<sup>15</sup> Il confronto è con gli scritti di Origene e Cassiano (cfr. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1991, pp. 108-110). Probabilmente, per come è formulato e rielaborato, questo presupposto non può che risalire al tempo di Parigi, anche se Ignazio ne ha avuto una qualche notizia già a Montserrat/Manresa.

<sup>16</sup> ORIGENE, *De Principiis* III, 2,4 (SCH 268, 168); CASSIANO, *Conl. I*, 19 (CSEL 13, 27-29).

<sup>17</sup> Oltre ad Arzubialde, anche TOMÁS SPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*. Edizioni Studium, Roma, 1994, pp. 77-79.

<sup>18</sup> ARZUBIALDE così lo intende (“tres órdenes diferentes de lenguaje”): cfr. *L. c.* p. 108.

al termine pensiero in questo caso, ma il fatto che mantenga la distinzione dei tre tipi di pensieri e la loro attribuzione a tre diversi tipi di «soggetto» non può che condurre nella direzione del greco *loghismói*.

L'esperienza che Ignazio sta tentando di descrivere attraverso queste espressioni è quella di una molteplicità di ordini di pensiero – riconducibili a soggetti diversi – che avvengono, accadono «*in me*». Questo è un modo più preciso ed articolato d'esprimere ciò che egli stesso aveva sperimentato a Loyola, e che nell'*Autobiografia* avrebbe descritto solo accennando a due discorsi mentali differenti che riguardavano, uno le gesta eroiche a favore della «*certa dama*», l'altro le imprese fatte per zelo religioso. Come abbiamo visto nell'*Autobiografia*, Ignazio afferma che questi due ordini di pensiero lo dominavano<sup>19</sup> come delle entità estranee al suo *io*; infatti, una volta accolti, essi si sviluppavano secondo logiche proprie trascinandolo e dominando Ignazio per ore. Le logiche proprie di questi due ordini di pensiero, almeno per quanto riguarda l'oggetto<sup>20</sup>, erano del tutto opposte tra loro, eppure coesistevano dentro lo stesso Ignazio. Egli si sperimentava come un campo di battaglia dove diverse forze (pensieri, sentimenti, energie, soggetti...) si confrontavano e si muovevano; forze che non avevano la loro origine nel suo *io*, ma venivano come *dal di fuori*, dall'esterno dell'*io* personale (infatti Ignazio non si riconosceva autore di questi ordini di pensiero, ma passivo spettatore). Ma cosa intendeva dire Ignazio affermando che alcuni di questi pensieri provengono dall'*esterno*? Come si possono intendere, allora, i pensieri che provengono dall'*interno*, e come mai nel testo non viene utilizzata questa espressione? Quali e quanti sono i soggetti *autori* di 'pensieri' evocati nella descrizione di tale esperienza interiore, dove si parla di una molteplicità di discorsi «*in me*»? A partire da questo piccolo testo degli Esercizi, sono molte le domande che potremmo porci e alle quali tenteremo di trovare risposta, mano a mano che ci inoltreremo nell'esperienza e nel pensiero che Ignazio ha tematizzato nei suoi scritti.

### 2.2.1. Due funzioni dell'*io*

Nel testo di questo 'presupposto' i soggetti in gioco sembrano essere tre: «*io*», lo «*spirito buono*» e lo «*spirito cattivo*»; sono tre soggetti distinti, egualmente attivi e autori di diversi ordini di pensiero. La realtà si complica quando Ignazio afferma che tutti e tre questi *soggetti* di pensiero sono «*in me*»: egli inserisce a questo punto, almeno una di-

<sup>19</sup> È interessante notare come, nel racconto dell'*Autobiografia*, i pensieri sono «soggetto» di azione; l'animo di Ignazio pare essere solo il campo di questa azione: «*Tra le molte vanità che gli si presentavano alla mente, un pensiero dominava il suo animo a tal punto che ne restava subito assorbito, indugiandovi come trasognato per due, tre o quattro ore (...) A questi pensieri ne succedevano altri, suggeriti dalle cose che leggeva (...) San Francesco ha fatto questo, devo farlo anch'io. Anche queste riflessioni lo tenevano occupato molto tempo*»: *Autobiografia* [6-7].

<sup>20</sup> È opinione di G<sup>CLA</sup> DE CASTRO (O. cit. pp. 225-226) che in tutti i ragionamenti di Ignazio, i discorsi dei suoi pensieri santi o modani, vi sia una identica dinamica autocentrata sul *sé*, l'*io* – o meglio l'ego di Ignazio – non è ancora convertito; cambia l'oggetto ma non la prospettiva chiusa su se stesso. Solo in seguito, come abbiamo visto, a partire da ciò che si racconta dal par. [8], «*gli si aprirono un poco gli occhi*».

stinzione formale tra l'*io* autore dei pensieri («*pensiero mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà*») e l'*io* dove questi e altri pensieri 'accadono', 'coesistono'. Così, stando alla lettera, nel testo verrebbero indicati quattro soggetti distinti – almeno formalmente – relativi ai pensieri o ai discorsi (*loghismói*) che si svolgono: a) il soggetto '*io*' nel quale 'accadono' i diversi tipi di pensiero; b) il soggetto '*io*' autore del pensiero «*mio proprio*» c) lo "spirito buono" e d) lo "spirito cattivo". Degli ultimi due soggetti, gli "spiriti" di cui si dice che sono *esterni*, parlerò specificatamente più avanti; ciò che per ora mi interessa a loro riguardo, è proprio chiarire il senso di questo loro essere 'esterni' (esterni rispetto a cosa?); infatti, questo alla fine dirà molto anche circa la loro natura. Perciò, è importante chiarire la natura dei primi due "soggetti", quelli che girano intorno all'*io* della persona; proprio questi – o meglio, uno di questi – sono a mio parere ciò rispetto a cui quegli spiriti sono "esterni".

Il soggetto (a) si presenta dunque come un 'contenitore': «*in*» esso accadono i vari tipi di pensiero o discorso (nell'originale spagnolo «*Presupongo ser tres piensamentos en mi*»<sup>21</sup>). Esso è il luogo dove tali pensieri si presentano, dove vengono alla luce rispetto ad una origine oscura e diversa (esterna); è come il palcoscenico dove ognuno degli altri tre soggetti pronuncia il suo discorso e recita la sua parte. È un soggetto *passivo* perché è come il luogo dove i discorsi vengono messi in campo o, al massimo, è colui al quale i discorsi sono diretti. Esso può però diventare *attivo* nel momento in cui illumina e mette in luce i discorsi degli altri tre soggetti, li ascolta e, magari, cerca di capirne la provenienza ("spirito buono" o "spirito cattivo") e la direzione verso cui pretendono condurre.

Il soggetto (b), invece, si presenta come molto *attivo*: ha un chiaro universo valoriale rispetto al quale si riconosce e a partire dal quale esprime giudizi e scelte che per questo riconosce come propri («*mio proprio*»); esso è libero ed ha una propria volontà attraverso la quale elabora discorsi, pensieri e progetti al fine di metterli in atto. Questi pensieri, progetti vengono implicitamente considerati da Ignazio come 'interni', almeno per distinzione da quelli che lui definisce provenienti dall'*esterno*; infatti, essi apparterrebbero alla stessa struttura dell'*io*, pur secondo una prospettiva diversa. Non si deve insistere troppo sulla distinzione tra le due dimensioni dell'*io* (a e b), quasi fossero realmente due soggetti diversi; essi sono un unico soggetto, visto però secondo momenti e funzioni diverse; tuttavia la distinzione o, almeno, la distinzione di funzioni c'è e deve essere sottolineata. Infatti, mentre (b) è visto come uno dei tre soggetti che producono i vari tipi di discorsi, (a), invece, si presenta come il luogo dove i discorsi sono pronunciati o, meglio, il soggetto a cui i discorsi sono diretti. Quindi, in (a) viene privilegiata la funzione di *consapevolezza* (o almeno la sua possibilità). Mentre in (b) viene messa più in evidenza l'idea di *responsabilità* dell'*io*, per il riferimento alla sua libertà e volontà. Attraverso di esse, questo soggetto interno elabora propri discorsi/pensieri<sup>22</sup> in vista della loro messa in atto. A questo punto diventa più chiaro a cosa sia *esterno* l'ambito a cui

<sup>21</sup> IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios Espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.I., Sal Terrae, Santander, 1990, par. [32]

<sup>22</sup> Pensieri propri nel senso che esso, liberamente e volontariamente ne è l'autore, provengono da lui.

appartengono gli altri due diversi soggetti, gli *spiriti* (buono/cattivo) da cui provengono diversi discorsi e pensieri: esso è 'esterno' in riferimento al primo soggetto (**a**); questi spiriti sono esterni rispetto all'*io*-palcoscenico, definito soprattutto dalla *consapevolezza*. Dunque, quest'ambito *esterno* da cui proverrebbero i discorsi/pensieri dei due spiriti, altro non sarebbe che quello della *in-consapevolezza*, il buio rispetto al quale l'*io* cosciente non può dire nulla. Avremo modo di approfondire questa idea; la relazione degli spiriti con la dimensione inconsapevole dell'essere umano, infatti, è un tema più che mai attuale.

### 2.2.2. *Ambito morale e ambito spirituale*

È utile piuttosto, a questo punto, aggiungere qualche parola riguardo alla posizione specifica occupata dal presupposto del numero [32] degli *Esercizi*. Ci racconta S. Arzubialde<sup>23</sup> che Origene, ma soprattutto Cassiano, trattano dei tre diversi ordini di pensieri (*loghismói*) nell'ambito del discernimento dei pensieri. Negli *Esercizi* di Ignazio, invece, troviamo questo riferimento ai tre tipi di pensieri non nell'ambito del discernimento (fosse anche come introduzione a quelle che vengono convenzionalmente dette 'regole di discernimento': cfr. [313-336]), bensì del già citato «*Esame Generale di Coscienza per purificarsi e per meglio confessarsi*»; cioè nella parte che tratta dell'esame dei pensieri. Qui vengono dati alla persona strumenti per esaminarsi circa i «pensieri propri» (che provengono «unicamente dalla mia libertà e volontà»); o meglio, sulla posizione – libera e volontaria – che il soggetto ha già assunto in relazione ad un «*cattivo pensiero che viene dall'esterno*». In questo caso, il discernimento è già avvenuto; già si è constatato che il pensiero che viene dall'esterno è *cattivo*. Qui tutto ci indica, quindi, un ambito puramente e pienamente morale; l'ambito in cui il soggetto decide liberamente se fare proprio quel determinato pensiero che gli si presenta alla coscienza, acconsentirvi e porlo in atto; oppure rifiutarlo come estraneo e incoerente rispetto al suo personale ordine di pensiero o progetto esistenziale.

È nell'ambito prettamente morale che l'*Io* della persona si presenta come libero e responsabile autore del proprio destino; esso si mostra capace di *decidersi*<sup>24</sup> e svilupparsi secondo un ordine di pensiero, un progetto organico di esistenza suo proprio, da lui consapevolmente scelto e assunto. È dunque solo questo l'ordine di pensiero che può essere considerato «*suo proprio*» del soggetto; anzi, è nello scegliere, nel prendere posizione, nel rifiutare o far proprio un determinato progetto di vita che egli si costituisce ancor di più "soggetto"! L'ambito morale è, dunque, per eccellenza, l'ambito in cui la persona si costituisce soggetto nei confronti della sua esistenza e del suo destino davanti a Dio. A partire dalle parole di questo presupposto sui tre tipi di pensieri, risulta dunque che Ignazio segna un confine chiaro tra ambito *morale* e ambito del *discernimento spirituale* (degli spiriti). Due ambiti certamente correlati (il secondo è presuppo-

<sup>23</sup> ARZUBIALDE, L. c. pp. 108-109

<sup>24</sup> Dal latino *decidere*, composto di «*de*» e «*caedere*»: "tagliare"; propriamente "tagliar via".

sto al primo, o meglio, il primo è contenuto nel secondo) e tuttavia distinti, come anche afferma chiaramente lo stesso Ignazio nella Annotazione diciassettesima<sup>25</sup>. Nel testo di questa annotazione, Ignazio fa chiaro riferimento alla distinzione dei tre tipi di pensieri, collegando i pensieri propri o personali all'ambito morale («*sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante*»); e invece riferisce le «*agitazioni e pensieri che i diversi spiriti suscitano*» all'ambito del discernimento e accompagnamento spirituale. Colui che dà gli esercizi è invitato da Ignazio ad interessarsi accuratamente solo del secondo ambito, quello dove l'esercitante ha bisogno di aiuto per fare chiarezza circa l'origine delle agitazioni e pensieri in vista della eventuale decisione. Circa il primo ambito, invece, Ignazio raccomanda a colui che dà gli Esercizi di non entrarvi: questo è l'ambito in cui il solo ed esclusivo autore è e deve rimanere il singolo esercitante; l'ambito in cui egli esercita pienamente e in solitudine – davanti alla sua vita e a Dio – la sua libertà e volontà<sup>26</sup>.

Sempre in relazione a questa distinzione tra l'ambito del discernimento spirituale e l'ambito più specificatamente morale, è utile tornare alla distinzione (formale) che indicavo circa i vari soggetti evocati nel presupposto sui i tre tipi di pensieri. Tralasciando i due diversi spiriti, accennavo alla presenza di due tipi di *io*-soggetto: a) l'ambito di consapevolezza dove i vari pensieri e discorsi 'avvengono' e si presentano come in un ambito di luce e chiarezza; b) l'ambito della libertà e volontà personale, in cui l'*io* prende posizione in relazione ai vari pensieri/discorsi che si sono presentati, ne elabora uno proprio e de-cide, sceglie in vista della messa in atto. È il primo soggetto (a), dunque, quello a cui si rivolge l'accompagnamento spirituale secondo Ignazio; un accompagnamento volto essenzialmente ad aiutare a fare luce e chiarezza riguardo ai vari discorsi

<sup>25</sup> «*Giova molto che chi propone gli esercizi, senza voler indagare sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante, sia informato con precisione delle varie agitazioni e dei pensieri che i diversi spiriti suscitano in lui. In questo modo, secondo il suo maggiore o minore profitto, è in grado di proporgli alcuni degli esercizi spirituali che sono opportuni e adatti alle necessità della sua anima variamente agitata*» [17].

<sup>26</sup> A questo riguardo può essere utile evocare l'annotazione quindicesima degli *Esercizi Spiritualis*: «*Chi propone gli esercizi non deve esortare l'esercitante alla povertà o a farne promessa piuttosto che al contrario, né deve indurlo a uno stato o a un modo di vita piuttosto che a un altro. Infatti fuori degli esercizi è lecito e meritorio esortare tutti quelli che probabilmente ne hanno le attitudini a scegliere la castità, il celibato, la vita consacrata e ogni stato di perfezione evangelica; invece durante gli esercizi spirituali, nei quali si ricerca la volontà di Dio, è più opportuno e molto meglio che sia lo stesso Creatore e Signore a comunicarsi all'anima devota, attirandola al suo amore e alla sua lode, e disponendola alla via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Perciò chi propone gli esercizi non si avvicini né propenda all'una o all'altra parte, ma resti in equilibrio come il peso sul braccio di una stadera, e lasci che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura con il suo Creatore e Signore*» [15]. Certo, l'ambito a cui si riferisce questa annotazione non è quello della scelta tra 'bene' e 'male', tra 'bene' e 'peccato', bensì quello tra il 'meglio' (per me) e il semplice 'bene': è l'ambito della scelta vocazionale specifica, cioè del "fare la volontà di Dio" per me. A questo punto la 'scelta fondamentale' per Dio deve già essere stata fatta, ma anche l'ambito della scelta vocazionale specifica è quello in cui, forse ancor di più, la persona si costituisce 'soggetto' e autore – con Dio – della propria vita. Tutto il cammino degli *Esercizi* è fondato sulla continuità del processo di scelta e presa di posizione nei confronti di Dio e della sua volontà a partire dalla scelta tra bene e male (peccato) per arrivare al 'meglio' (per me, qui ed ora): si tratta di un unico processo, come, tra l'altro, testimoniano i Tre Gradi di Umiltà [165-168].

che avvengono nell'intimo della persona; un aiuto per ampliare l'ambito di consapevolezza al fine di rendere più libero l'essere umano<sup>27</sup> perché possa decidere autonomamente – davanti a Dio – quale direzione dare alla propria vita. Solo in seguito, quindi, entra in gioco il soggetto (b) che decide nella sua libertà di fronte a Dio, a se stesso e alla sua vita e, per questo, «*formula diversi propositi e pareri*» [336].

### 2.3. L'Esperienza degli 'spiriti'<sup>28</sup>

[8] (...) Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio.

(*Autobiografia*)

Cosa intendesse Ignazio con il termine *spiriti* non è per niente facile definirlo. Prima di lui, la tradizione teologica, ma soprattutto quella spirituale (e non solo), avevano utilizzato ampiamente questo termine in modo non univoco per indicare realtà differenti tra loro. Tuttavia, come abbiamo già avuto modo di notare nel breve racconto della scoperta della *diversità* degli spiriti fatta all'inizio della *Autobiografia*, Ignazio collega il termine spirito alla varietà di pensieri e discorsi mentali che si svolgevano incontrollati nel suo animo; introduce questo termine solo dopo aver parlato anche degli stati d'animo (o meglio, movimenti d'animo) di *tristezza* e *allegria*, connessi a tali pensieri e discorsi. Ignazio individua solo due spiriti: «*uno del demonio, l'altro di Dio*». Stando al racconto di Ignazio, questi spiriti hanno a che fare con *pensieri* e *sentimenti*; in particolare con i sentimenti di *tristezza* (suppostamente collegata allo spirito del demonio) e di *allegria*, (suppostamente collegata allo spirito di Dio). Tuttavia, secondo il racconto sono molto più di due i pensieri (varie fantasie e pensieri cavallereschi, fantasie e pensieri devoti) e i sentimenti che si sono succeduti nell'animo di Ignazio; anzi, leggendo per intero il par. [8] vediamo che *tristezza* e *allegria* sono termini comprensivi di una molteplicità di sentimenti; nell'ordine: «*molto piacere*» e quindi «*vuoto*», «*delusione*», in relazione ai pensieri cavallereschi; «*consolazione*», «*soddisfazione*», «*gioia*» relativamente ai pensieri devoti (Ignazio, da fine osservatore, ne sottolinea anche la diversa durata). Mentre, invece, gli spiriti sono solo due. Questo fa capire che ad ognuno dei due diversi spiriti non è collegato solo un tipo di movimento interiore, ma una costellazione di pensieri e sentimenti.

<sup>27</sup> «(...) tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima, si chiamano esercizi spirituali», «Esercizi Spirituali per vincere se stesso e ordinare la propria senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato» [1. 21]: questi sono i due Titoli degli *Esercizi Spirituali*.

<sup>28</sup> In questo paragrafo dedicato al tema degli "spiriti" e delle "mozioni" sono ampiamente debitore al P. Sergio Rendina: S. RENDINA, *La Pedagogia degli Esercizi Spirituali. Aspetti più significativi*, ed. Adp, Roma, 2002, pp. 129-190; anche se in alcuni punti svilupperò una mia visione personale, soprattutto in riferimento allo spirito antropologico.

Nel paragrafo precedente, per riferirmi alla successione di fantasie e pensieri in Ignazio, avevo utilizzato il termine *discorsi* (“ordini di pensiero”, “ordini di linguaggio”) collegandolo ai *loghismói* della tradizione cristiana greco-orientale. Nell’usare il termine ‘costellazione’ intendo dire la stessa cosa, sottolineando però la presenza di diversi elementi di carattere affettivo oltre che intellettuale: ciò che si svolge in forma discorsiva nell’animo di Ignazio non sono solo pensieri; legati ad essi ci sono anche sentimenti, stati d’animo (*movimenti* d’animo). In questo modo ci stiamo avvicinando ancor di più al vero senso del termine greco *loghismói*<sup>29</sup>, almeno per come è inteso nella tradizione spirituale cristiana greco-orientale: infatti, questo termine voleva indicare i «*pensieri appassionati*»<sup>30</sup>: contenuti intellettivi interiori (nozioni, immagini, idee) investiti di una carica affettiva<sup>31</sup>, di una energia dinamica che spinge/attira il soggetto verso una determinata direzione, consapevolmente o meno. Per quanto riguarda, poi, l’aggettivo «*diversi*» attribuito ai due spiriti e alle due costellazioni di contenuti interiori ad essi collegate, è chiaro che esso non vuole indicare tanto il tipo, la qualità, il tenore dei singoli pensieri/sentimenti che compongono le costellazioni stesse (tenore di carattere positivo/piacevole e tenore di carattere negativo/fastidioso); infatti, nella prima stessa serie di sentimenti vediamo succedersi «*molto piacere*», «*vuoto*» e «*delusione*». Piuttosto, la diversità di ciascuna costellazione di pensieri e sentimenti vuole intendere la diversità dello *spirito* di riferimento: se questo *spirito* fa diretto riferimento al demonio o a Dio. Questo equivale a dire che non è dal tenore del singolo pensiero o sentimento che – secondo Ignazio – possiamo risalire allo spirito di riferimento (del demonio o, al contrario, di Dio); infatti, nel racconto dell’*Autobiografia*, Ignazio si guarda bene dal proporre questa conclusione. La questione, come vedremo, è molto più complessa e suppone ambiti e momenti esistenziali molteplici. In questo contesto, invece, mi pare che Ignazio voglia solo comunicare la sua esperienza di ‘scoperta’ del fatto che ci sia una *diversità* (leggi anche *dualità*) di spiriti a cui sono collegate due diverse costellazioni di pensieri/sentimenti; e che diversa è la loro appartenenza: «*uno del demonio, l’altro di Dio*».

[32] “(...) Presuppongo che in me esistono tre tipi di pensieri: uno mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà; e altri due che provengono dall’esterno: uno dallo spirito buono e l’altro dal cattivo.”

(*Esercizi Spirituali*)

Come si può vedere, insieme ai numeri [6-8] dell’*Autobiografia*, queste due righe e mezzo del par. [32] degli *Esercizi Spirituali*, contengono delle chiavi molto importanti per comprendere l’esperienza che Ignazio ha fatto della propria interiorità e, insieme, la

<sup>29</sup> Cfr. S. RENDINA, *L. c.*, pp. 144-145.

<sup>30</sup> TOMÁS SPIDLÍK (*L. c.*, p. 84) ne offre una descrizione citando Massimo Confessore.

<sup>31</sup> “Una cosa è un oggetto, altra è una rappresentazione, altra ancora è una passione. Un uomo, una donna, del denaro: ecco degli oggetti; il semplice ricordo di questi oggetti: ecco una rappresentazione; un affetto smisurato, un odio cieco per questi stessi oggetti: ecco una passione”: MASSIMO CONFESSORE, *Centurie sulla carità* III, 42, SC 9 (1943), p. 136. Da un punto di vista psicologico siamo molto vicini al concetto di ‘oggetto’, ‘relazione oggettuale’, ‘oggetto-simbolo’.

sua visione antropologica. Un'ulteriore cosa da dire riguardo a questo piccolo testo rispetto a quello precedente dell'*Autobiografia*, è che qui non si fa menzione di sentimenti ma solo di pensieri; ma ciò è ovvio, essendo queste righe poste ad introduzione dell'Esame di coscienza circa il pensiero. Inoltre, per lo stesso motivo, l'accento è posto sui pensieri propri e non su quelli che provengono dall'esterno, cioè dai diversi spiriti. Come già affermato, in questo caso l'ambito è quello morale, quello delle azioni (pensieri, parole e opere) compiute responsabilmente dal soggetto, e non quello del discernimento dove si cerca chiarezza e luce circa i *discorsi* (idee e sentimenti) indotti da spiriti estranei al soggetto. Tuttavia troviamo in questa breve frase altri elementi utili per inoltrarci nell'esperienza della *diversità* degli spiriti; elementi utili, allora, anche a capire il senso e il metodo del discernimento. Primo elemento significativo: Ignazio omette di citare il demonio e Dio. Inoltre, egli afferma esplicitamente che i pensieri (discorsi) che giungono dall'esterno, «*provengono (...) uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo*»; vale a dire che il rapporto accennato e non chiarito nel brano dell'*Autobiografia* tra i pensieri/sentimenti e i due spiriti qui viene esplicitamente indicato come 'provenienza'. In più, dal contesto e da ciò che già ho affermato nel paragrafo precedente, i due spiriti vengono in qualche modo equiparati all'*Io* personale che produce propri pensieri perché dotato di libertà e volontà; insomma, anche ai due spiriti viene attribuita una certa 'soggettività' ed 'intenzionalità' autonoma (la direzione dove tendono). Inoltre, ad essi vengono accostati due aggettivi che sono già un chiaro ed esplicito giudizio di valore su di essi: spirito *buono* e spirito *cattivo*; probabilmente, questi due aggettivi vengono a sostituire il riferimento all'appartenenza al demonio o a Dio, che nel brano dell'*Autobiografia* era, invece, esplicita.

### 2.3.1. Le "Regole per sentire"

[313] Regole per sentire e riconoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima, per accogliere le buone e respingere le cattive. Queste regole sono adatte soprattutto alla prima settimana.

[328] Regole per lo stesso scopo, riconoscendo meglio gli spiriti. Sono adatte soprattutto alla seconda settimana.

(*Esercizi Spirituali*)

I brevi testi riportati sono i titoli che Ignazio ha posto ai due gruppi di Regole dette del *discernimento*<sup>32</sup>. Per questi due gruppi di indicazioni egli sceglie il termine di 'Regole'<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Sappiamo che Ignazio non usa questo termine (*Discernimiento*); troviamo solo l'espressione «(...) *con mayor discreción de spiritus*» nel titolo delle Regole di Seconda Settimana [328] e «*ad discretionem spiritus*» nel testo del Directorio dettato al p. Vitoria: cfr. MIGUEL LOP SEBASTIÀ (traducción, notas y estudio), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2000, p. 36.

<sup>33</sup> Per alcuni commenti delle Regole, tra i più noti, vedi: S. ARZUBIALDE, *L. c.*, pp. 615-752; LEO BAKKER, *Libertad y Experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1995; S. FAUSTI, *Occasione o Tentazione. Discernere*

Il genere letterario delle ‘regole’<sup>34</sup> dà immediatamente l’idea di *oggettività* e *universalità*; infatti una ‘regola’ – come anche una ‘legge’ – intende descrivere la realtà oggettiva per come si presenta ogni volta che si verificano le condizioni necessarie di tempo e di spazio; una ‘legge’ che, quindi, tutti possono verificare. Il riferimento alla verificabilità e alle categorie di spazio/tempo ci avvicina a ciò che ordinariamente definiamo come “scienza”<sup>35</sup>. Qui, infatti, Ignazio non si limita semplicemente a fare qualche riflessione a partire da principi generali; egli ha invece la pretesa di formulare delle «regole» che descrivano oggettivamente il comportamento dei due spiriti, regole indotte dall’esperienza generale oltre che personale, e non dedotte da principi<sup>36</sup>. Certo, Ignazio si premura comunque di aggiungere la frase «*in qualche modo*»: egli sa bene che l’ambito dello spirito (dove sono implicati soggetti diversi, ciascuno con una propria intenzionalità) non può essere schematizzato e ridotto a semplici regole. Con quest’affermazione, soprattutto egli mette in guardia chiunque dalla pretesa di controllare e appropriarsi del fenomeno spirituale, pretesa comune a chi voglia ridurre a leggi o regole schematiche la realtà. Ignazio, dunque, mostra di scegliere proprio il termine ‘regole’ e di voler parlare dei movimenti spirituali<sup>37</sup> in questi termini; egli è convinto di poter parlare in termini oggettivi di ciò che è sommamente soggettivo. Come sappiamo dalla tradizione spirituale dei Padri del deserto, c’era già stata l’intenzione e la prassi di descrivere e tramandare sotto forma di *sentenze* l’esperienza particolare di qualche maestro autorevole; prassi continuata anche in riferimento ai grandi maestri spirituali<sup>38</sup>. Ma Ignazio è il primo a

*e decidere*, Ancora, Milano, 2005; JULES J. TONER, *A Commentary on Saint Ignatius’s Rules for the Discernment of Spirits. A Guide to the Principles and Practice*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 2002; M. RUPNIK, *Il discernimento. Prima parte: Verso il gusto di Dio*. Lipa, Roma 2000; ID., *Il discernimento. Seconda parte: Come rimanere con Cristo*. Lipa, Roma 2001; P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*. Paoline, Milano 2009.

<sup>34</sup> Cfr. J. G. <sup>cl</sup>A DE CASTRO, *L. c.* p. 31-32.

<sup>35</sup> Ho già accennato al nuovo atteggiamento di Ignazio nei confronti della realtà *interiore*, atteggiamento che lo avvicina alla sensibilità rinascimentale da cui è nato il nuovo *metodo sperimentale*. Ignazio, a differenza dei padri orientali – che nel dare consigli circa i *loghismói* citano sempre l’*Abba* autorevole che per primo li espresse – cerca autorevolezza e fondamento oggettivo alle sue affermazioni non ricorrendo all’autorità di qualche ‘maestro’ (argomento di autorità); bensì si appella alla autorità della esperienza, sulla quale lui ha riflettuto e ricavato, per induzione, una legge/regola generale.

<sup>36</sup> Ricordiamo il par. [99] dell’*Autobiografia*: «*Gli Esercizi non li aveva scritti tutti di seguito, ma quello che accadeva nell’anima sua e trovava utile, ritenendo che avrebbe potuto giovare anche ad altri, lo annotava (...). In particolare, i vari metodi di fare elezione mi disse che li aveva ricavati dall’osservare i diversi spiriti e pensieri che lo agitavano quando era ancora a Loyola a causa della ferita alla gamba*».

<sup>37</sup> Evidentemente, in questo contesto l’aggettivo ‘spirituale’ significa «relativamente allo ‘spirito’ umano e/o agli ‘spiriti’ in genere».

<sup>38</sup> Tra i quali non possiamo non citare EVAGRIO PONTICO (IV sec.), GIOVANNI CASSIANO (IV-V sec.), DIADOCO DI FOTICE (V sec.), GIOVANNI CLIMACO (IV sec.) per la Chiesa greca; AGOSTINO (IV-V sec.) MASSIMO CONFESSORE (VI-VII sec.), BERNARDO (XII sec.), i VITTORINI (XII sec.), e altri per la Chiesa latina. Sappiamo che tutti questi autori, almeno indirettamente, hanno avuto influenza in Ignazio circa la riflessione e tematizzazione della sua esperienza personale degli spiriti; cfr. P. LECRIVAIN, *Pertinencias e «impertinencias» del recurso a las fuentes en las reglas del discernimiento*, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales...*, pp. 65-100; L. LOTHAR LIES, *La doctrina de la discreción de espíri-*

voler sistematizzare in gruppi di Regole questa esperienza particolare e, per di più, non appellandosi (esplicitamente) all'autorità di qualche maestro ma solo a quella dell'esperienza ripetuta e riflessa; cioè una certa ripetitività di alcuni fenomeni spirituali (quanto al tempo) e una certa loro universalità (quanto allo spazio), avendoli potuti osservare anche in altre persone<sup>39</sup>.

### 2.3.1.1. Le Mozioni

Scorrendo i titoli di questi gruppi di regole notiamo che nel primo titolo non si fa menzione di spiriti, piuttosto si parla di *mozioni* («*mociones*»). Questo termine, insieme alla forma verbale da cui deriva («muovere, «mover»), per Ignazio diventa un termine tecnico che indica l'azione degli spiriti nell'anima umana<sup>40</sup>. Nel libro degli *Esercizi Spirituali* questo termine compare in tutto nove volte<sup>41</sup> – non molte – ma si rivela un termine particolarmente importante per indicare l'attività e le dinamiche della dimensione spirituale dell'essere umano<sup>42</sup>. Esso compare:

- § due volte, con l'esplicita qualificazione di «*spirituali*» [6. 227];
- § cinque volte con la stessa qualificazione, ma implicita [313. 316. 317. 329. 330];
- § una volta è accompagnato dall'aggettivo «*razionale*» [182]
- § una volta dall'aggettivo «*sensuale*» [182].

Il termine *mozione* è più ampio rispetto al termine *pensiero* che abbiamo incontrato più sopra (tutti i pensieri sono mozioni, ma non è vero il contrario) e, insieme, più specifico: esso ha una forte connotazione affettivo-appetitiva. In questo modo aggiunge al semplice termine 'pensiero' la sfumatura necessaria che lo avvicina ancor di più al termine tradizionale *loghismói* («pensieri appassionati», cioè carichi *affettivamente*), in quanto costellazione di pensieri e sentimenti. Inoltre, il termine *mozione* a differenza di

*tus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría*, in *L. c.*, pp. 101-121; S. ARZUBIALDE, *Casiano e Ignacio. Continuidad y roptura. Una original aportación de Ignacio a la historia de la Tradición espiritual*, in *L. c.*, pp. 123-186; V. POGGI, *El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la «Vita Christi» de Ludolfo*, in *L. c.* pp. 187-205; M.I. RUPNIK, *Paralelismos entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia*, in *L. c.*, pp. 241-280.

<sup>39</sup> Ignazio ha avuto contatti e ha seguito spiritualmente persone fin dai tempi di Manresa. Vedi la sua ricerca di persone "spirituali" e le sue lettere, tra le quali, quella a Sr. Teresa Rejadell (cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, pp. 935-941).

<sup>40</sup> Il 'luogo' in cui avvengono è propriamente l'anima: [6. 313. 316. 317. 330].

<sup>41</sup> Cfr. IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*, Mensajero-Sal Ter-rae, Bilbao-Santander, 1996.

<sup>42</sup> Nel *Diario Spirituale* questo termine ricorre addirittura sessanta volte, a conferma del fatto che è un termine tecnico tipico delle dinamiche 'spirituali' e dell'esperienza religiosa; in questo contesto, il termine *mozione*, oltre allo specifico carattere affettivo, acquista anche il senso di 'impulso', riferito soprattutto al lacrimare. Viene così sottolineata l'idea del 'muovere', dell'indurre un cambiamento interiore (affettivo) che mostra i suoi effetti anche esteriormente (effettivo), sia a livello fisico (le lacrime), che a livello di volontà e decisione dopo aver interpellato la libertà (questo è il significato predominante del verbo castigliano *mover*, che negli *Esercizi* ricorre 14 volte e nel *Diario* 17 volte).

‘movimento’<sup>43</sup>, indica più esplicitamente l’azione di un motore, l’azione di qualcuno (o di qualcosa) che muove, più che il movimento in sé; cioè, sottintende in maniera più chiara che quel determinato movimento conoscitivo-affettivo ha una causa, un autore, è una operazione di qualcuno o qualcosa.

### 2.3.1.2. Le Mozioni sensuali e razionali

Stando alle ricorrenze indicate sopra, nel libretto degli *Esercizi* si parla soprattutto di «*mozioni spirituali*», ma l’accento al par. [182], ci fa sapere che ci sono anche «*mozioni razionali*» e «*mozioni sensuali*». Secondo la suddivisione aristotelico-tomista dell’anima umana, questi ultimi due tipi di mozione apparterrebbero ai due *gradi* gerarchicamente superiori dell’Anima, la quale sarebbe suddivisa complessivamente in tre gradi progressivi: grado *vegetativo*, grado *sensitivo* e grado *razionale*<sup>44</sup>. Al grado vegetativo fanno capo tre “Potenze” o facoltà: nutrirsi, crescere e generare; al grado sensitivo, invece, fanno capo due tipi di facoltà: la potenza *conoscitiva*, a cui appartengono i cinque sensi esterni e i sensi interni<sup>45</sup>, e la potenza *appetitiva*, o appetito sensitivo, che si suddivide, a sua volta, in irascibile e concupiscibile (e da qui si articola secondo le diverse «*passioni*» dell’animo umano); l’appetito sensitivo si orienta, nelle sue inclinazioni, a partire dalle percezioni delle Potenze cognitive dello stesso grado sensitivo dell’anima umana (i sensi). Infine, al grado razionale fanno capo le due Potenze *razionali*: quella cognitiva, l’*Intelletto*, e quella appetitiva (o appetito intellettuale o razionale), la *Volontà*<sup>46</sup>. Ciascuna delle Potenze/Facoltà (cognitive o appetitive) dei gradi sensitivo e razionale dell’anima umana, sviluppa delle “operazioni” o attività specifiche e proprie. È a questo tipo di operazioni o attività che Ignazio si riferisce quando cita la «*mozione razionale*» (per il grado razionale dell’anima) e la «*mozione sensuale*» (per il grado sensitivo).

### 2.3.1.3. Le mozioni nei Tempi di Elezione

Questo vuol dire che la «*mozione razionale*» e la «*mozione sensuale*» sono operazioni proprie dell’anima e delle sue Potenze nei suoi diversi gradi: i Sensi, le Passioni; l’Intelletto e la Volontà. A questo proposito, Ignazio spiega chiaramente al n. [182] che, in

<sup>43</sup> Termine, questo, che invece non troviamo mai negli *Esercizi* e raramente negli altri scritti di Ignazio: 1 volta nelle *Costituzioni*, 3 volte nel *Diario* e 1 nel *Direttorio* autografo.

<sup>44</sup> Cfr. SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 76, a. 3, resp.; vedi anche MINO BERGAMO, *L’anatomia dell’anima. Da François de Sales a Fénelon*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 45.

<sup>45</sup> Che per S. Tommaso sono il *sensus communis*, *imaginatio*, *cogitativa*, *memorativa*: cfr. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 4, resp.

<sup>46</sup> Nell’applicare queste facoltà (o “Potenze”) all’attività della preghiera, Ignazio non segue in tutto la suddivisione aristotelico-tomista dell’anima razionale; piuttosto, la corregge con la tripartizione di origine agostiniana (*intelletto*, *memoria* e *volontà*) come fanno la maggior parte degli autori spirituali del suo tempo. Invece, quando deve esporre la sua antropologia di riferimento generale, per il grado razionale si riferisce solo all’intelletto e alla volontà, come lungo il processo di Elezione.

perfetta linea con l'antropologia aristotelico-tomista di riferimento, sono le Potenze del grado razionale a dover guidare le scelte dell'essere umano, e non quelle del grado inferiore – quello sensitivo – che la persona umana ha in comune con gli animali<sup>47</sup>. Tuttavia, veniamo a sapere dalle affermazioni di Ignazio circa i Tempi di Elezione (l'ambito "spirituale", quindi, del «*cercare e trovare la volontà divina*»<sup>48</sup>), soprattutto al n. [177], che colui che fa gli esercizi deve prendere in considerazione l'«inclinazione» del grado razionale solo in una situazione di «*tempo tranquillo*»<sup>49</sup>, in una situazione esistenziale, cioè, in cui «*l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente*». Insomma, nel discernere la volontà divina, la persona ricorrerà in modo esclusivo alle sue operazioni superiori (la mozione *razionale*) solo quando non ci siano mozioni *spirituali* (vale a dire, quando non è guidata dallo spirito buono attraverso la Consolazione<sup>50</sup>, o non è disturbata dallo spirito cattivo attraverso la Desolazione<sup>51</sup> o la «*tentazione sotto apparenza di bene*»<sup>52</sup>); infatti è attraverso le mozioni spirituali, piuttosto, che si può più opportunamente individuare<sup>53</sup> «la volontà divina» in ordine alla crescita spirituale della persona stessa (nelle cose su cui ha senso discernerla<sup>54</sup>).

Quest'ultima affermazione ci conferma ancora, se ce ne fosse bisogno, che per Ignazio le agitazioni dei vari spiriti, le mozioni spirituali, appunto, non sono operazioni proprie delle Facoltà dell'anima intesa in senso aristotelico-tomista; esse «*si producono nell'anima*» [313], «*in me esistono*» [32], ma «*vengono dall'esterno*»<sup>55</sup>; la loro causa è esterna alle Potenze dell'anima («*la mia libertà e volontà*» [32]). Certo, dovremmo intenderci su cosa Ignazio intenda per *anima*, e questo lo vedremo specificamente più avanti; ma per ora possiamo affermare che quando Ignazio si appoggia ad una antropologia delle Potenze dell'anima di derivazione aristotelico-tomista, egli intende l'anima umana solo come *luogo* dove le mozioni spirituali accadono, ma non vengono da essa prodotte, come invece accade per le mozioni razionali e le mozioni sensuali. L'anima considerata a partire dalle sue Potenze razionali – intelletto e volontà – corrisponde al soggetto che più sopra definivo *consapevole e responsabile*; in quel contesto, intendevo la provenienza dei pensieri (dello spirito buono e del cattivo) e delle mozioni spirituali in genere come *esterna* alla consapevolezza e responsabilità del soggetto, ma non per questo *esterna* alla sua dimensione inconsapevole, non contemplata in una antropologia pre-moderna, aristotelico-tomista in particolare, che, piuttosto, fa riferimento ad *angeli e demoni*.

<sup>47</sup> È nelle sue operazioni *razionali* che l'essere umano realizza se stesso differenziandosi da tutti gli altri esseri esistenti.

<sup>48</sup> Cfr. [1].

<sup>49</sup> Cfr. [177].

<sup>50</sup> Cfr. [316].

<sup>51</sup> Cfr. [317].

<sup>52</sup> Cfr. [331-332].

<sup>53</sup> Cfr. [175-176].

<sup>54</sup> Cfr. [170<sub>2</sub>]. Cfr. il saggio di K. RAHNER: *La logica della conoscenza esistenziale in Ignazio di Loyola* (in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1970, pp. 79-83) è molto esaustivo a questo riguardo.

<sup>55</sup> « Uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo ».

#### 2.3.1.4. Le due regole generali

[314] “**La prima regola.** Nelle persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale suole comunemente il nemico proporre piaceri apparenti, facendo immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle e farle crescere nei loro vizi e peccati; in tali persone lo spirito buono usa modo contrario, pungendole e rimordendo la loro coscienza con il richiamo della ragione”.

[315] “**La seconda.** Nelle persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati e crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio, avviene il contrario che nella prima regola; perché allora è proprio del cattivo spirito mordere, rattristare e porre impedimenti, inquietando con false ragioni, perché non si vada avanti; è proprio del buono spirito dare coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete, facilitando e togliendo tutti gli impedimenti, perché nel bene operare si proceda avanti”.

(*Esercizi Spirituali*)

In queste prime due regole, Ignazio fa riferimento fondamentalmente a due diverse situazioni esistenziali-spirituali della persona (anche se poi, vedremo, risulteranno essere tre) a cui corrisponde un diverso modo di agire da parte dei due spiriti, da cui le *mozioni* provengono. Nella prima regola si parla della situazione delle «*persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale*»<sup>56</sup>. La categoria – morale – di ‘peccato’ richiama quella di ‘responsabilità’ e scelta personale; la situazione esistenziale-spirituale a cui Ignazio fa riferimento, allora, è una posizione che la persona assume liberamente in relazione a Dio: possiamo parlare, in questo caso, di vera e propria *Opzione Fondamentale*. Nella prima regola si accenna, dunque, ad una posizione, ad una relazione progressivamente<sup>57</sup> negativa, o meglio, ad una non-relazione; nella seconda regola, invece, ad una posizione opposta, cioè, ad una relazione con Dio dinamicamente positiva<sup>58</sup>. La natura e l’intenzione dei vari spiriti viene giudicata proprio in base alla loro posizione e azione nei confronti della relazione che la persona liberamente instaura con Dio: sarà *cattivo* lo spirito che contrasta e ostacola questa relazione; invece, sarà *buono* lo spirito che aiuta e favorisce questa relazione. Le *mozioni* spirituali, poi, saranno *buone* o *cattive* relativamente allo spirito da cui sono indotte. Questo significa che non è sufficiente giudicare le varie *mozioni* in base al loro tenore affettivo, ma ciò deve essere fatto solo in base al loro autore – il diverso spirito – e alla sua intenzione. Infatti, le *mozioni* indotte dal nemico (*cattivo* spirito) nella situazione esistenziale descritta nella prima regola *sem-*

<sup>56</sup> Nel Primo Modo di pregare Ignazio suggerisce di pregare, tra l’altro, anche «*acerca de los siete pecados mortales*» (cfr. [238. 244]); nella traduzione italiana questi vengono indicati come “*i sette vizi capitali*”. Da ciò dobbiamo desumere che nel riferirsi ai ‘peccati mortali’, Ignazio abbia una prospettiva di ‘gravità’ maggiore di quella che intendiamo oggi, cioè di un un comportamento radicato in una abitudine (‘vizio’, la *passione* secondo i padri greci), in una situazione esistenziale scelta dalla persona che ha una ‘durata’ ed esprime una ‘posizione stabilmente negativa’ che la persona sceglie nei confronti di Dio.

<sup>57</sup> «*persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale*».

<sup>58</sup> «*persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati e crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio*».

*brano*<sup>59</sup> assomigliare a quelle che il buono spirito induce nella situazione descritta nella seconda regola dove, infatti, Ignazio afferma: «*avviene il contrario che nella prima regola*». Per questo è assolutamente necessario definire la situazione esistenziale della persona (la posizione che consapevolmente essa ha assunto nei confronti di Dio) prima di iniziare un qualsiasi tentativo di riconoscimento o discernimento delle mozioni spirituali. La bontà o cattiveria di una mozione, dello spirito autore e della sua intenzione, dipende essenzialmente dalla posizione (negativa o positiva) che essi assumono davanti alla relazione che la persona ha già instaurato con Dio, se la contrastano o la aiutano.

### 2.3.1.5. La situazione di Prima Settimana

La situazione esistenziale-spirituale definita di Prima Settimana nel titolo del primo gruppo di regole, corrisponde in parte a quella descritta dalla seconda regola citata più sopra, cioè relativamente alla espressione «*nelle persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati*»<sup>60</sup>. Questa è, infatti, la situazione in cui la persona ha consapevolmente risposto in maniera positiva alla chiamata e al desiderio di relazione di Dio e ha già instaurato una progressiva e feconda relazione con lui, anche se soffre delle tipiche difficoltà descritte nella Annotazione nona<sup>61</sup>. La ‘bontà’ o meno delle mozioni, dello spirito corrispondente e delle sue intenzioni, viene definita dalla loro consonanza o meno con la relazione positiva che la persona ha già instaurato con Dio. Nel caso di una situazione spirituale di Prima Settimana, la consonanza/dissonanza a tale relazione sono ma-

<sup>59</sup> Come possiamo notare, Ignazio, pur descrivendo l’azione dei due spiriti secondo un tenore affettivo ora positivo, ora negativo, evita – quanto può – di utilizzare termini affettivi coincidenti per descrivere le mozioni indotte dai vari spiriti nelle situazioni evocate nella prima regola o nella seconda. Questo vuol dire che il «*contrario modo*» di agire da parte di uno stesso spirito nelle opposte situazioni esistenziali non è in senso speculare per i due spiriti. Infatti, anche se i due spiriti inducono mozioni di stesso tenore affettivo (positivo o negativo) in situazioni esistenziali contrarie, queste loro mozioni restano diverse tra loro: i «*diletti e piaceri sensuali*» del cattivo spirito nella prima regola non sono il «*coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete*» del buono spirito nella seconda regola. Tuttavia, una volta definita la situazione esistenziale/spirituale della persona, ossia il tipo di relazione che essa consapevolmente ha instaurato con Dio, Ignazio tende a basarsi sul tenore affettivo (positivo o negativo) generale delle mozioni per poter risalire all’autore, alla sua intenzione e definirle, quindi Consolazione o Desolazione; ciò vale soprattutto per quanto riguarda il primo gruppo di Regole. Nel secondo gruppo («*Regole per lo stesso scopo con maggiore discernimento di spiriti, sono più adatte per la Seconda Settimana*»), invece, il tenore affettivo delle mozioni spirituali è praticamente univoco (Consolazione, vera o falsa che sia); ma a questo punto la sensibilità spirituale dovrebbe essere maggiormente affinata, tanto da poter cogliere la provenienza e la direzione (intenzione) di una mozione anche dalla sole sfumature affettive e non solo dal tenore generale (cfr. [333-335]).

<sup>60</sup> Infatti – come vedremo – l’espressione «*crescendo nel servizio di Dio di bene in meglio*» riguarda più una situazione esistenziale-spirituale di Seconda Settimana.

<sup>61</sup> «Quando l’esercitante che sta facendo gli esercizi della Prima Settimana non è esperto nella vita spirituale, può essere tentato in modo grossolano e palese, per esempio provando diverse difficoltà a progredire nel servizio di Dio nostro Signore, come disagio, rispetto umano, ansia per l’onore mondano, e così via (...) come gli possono giovare le regole della Prima Settimana, così lo disorienterebbero quelle della Seconda» [9].

nifestate dal tipo di pensieri e, soprattutto, da un tenore affettivo di segno positivo o negativo; un tenore affettivo positivo viene naturalmente interpretato come conferma e incentivo alla situazione spirituale che il fedele sta già vivendo; mentre, un tenore affettivo negativo, naturalmente dovrebbe indicare una situazione dissonante, da cambiare e correggere. Tuttavia le persone che vivono in questa situazione esistenziale spirituale di Prima Settimana mancano ancora di una opportuna chiarezza interiore e della necessaria esperienza perché, essendo ancora in via di purificazione dai condizionamenti del peccato, sono ancora molto vulnerabili all'inganno del tenore affettivo negativo: la via di Dio sembra difficile, mentre il peccato ancora attira e solletica la sensualità (mozione *sensuale*); sono tentate palesemente pur avendo scelto la via del bene con convinzione. Per questo hanno bisogno delle Regole che svelano l'inganno e, insieme, danno indicazioni pratiche per superarlo.

In questa situazione esistenziale e spirituale di Prima Settimana, l'insieme delle mozioni spirituali *buone*, che aiutano e sostengono la relazione con Dio (e perciò sono caratterizzate da un tenore affettivo generale positivo di 'conferma') sono semplicemente indicate con il termine comprensivo di «Consolazione»<sup>62</sup>. Mentre, l'insieme delle mozioni spirituali *cattive* che contrastano e rendono difficile la relazione con Dio (e per questo sono caratterizzate da un tenore affettivo generale negativo) vengono in questo caso indicate da Ignazio – e solo in questo caso<sup>63</sup> – con il termine comprensivo di «Desolazione»<sup>64</sup>. La Consolazione, in una situazione spirituale di prima settimana, è indotta dallo spirito buono, mentre la Desolazione da quello cattivo. Dalla quinta regola del primo gruppo in poi, Ignazio fornisce consigli utili a contrastare l'azione negativa dello spirito cattivo che ora induce *sconforto*<sup>65</sup>, ora spinge alla *vanagloria*<sup>66</sup>, ora ad una *insana umiltà* e timore eccessivo<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> «Chiamo consolazione quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé ma solo nel Creatore di tutte. Così pure quando versa lacrime che muovono all'amore del suo Signore, ora per il dolore dei suoi peccati, ora della passione di Cristo nostro Signore, ora di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e lode. Finalmente, chiamo consolazione ogni aumento di speranza, fede e carità di ogni letizia interna che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore» [316]. Cfr. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, pp. 617-631.

<sup>63</sup> Nella situazione esistenziale e spirituale detta di Prima Settimana.

<sup>64</sup> «Chiamo desolazione tutto il contrario della terza regola, ad esempio oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore» [317].

<sup>65</sup> Cfr. [318-321].

<sup>66</sup> [322-324].

<sup>67</sup> [325-327]; cfr. le *tre armi del nemico* citate da Ignazio nella lettera a SR. TERESA REJADELL (SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, pp. 935-941)

### 2.3.1.6. La situazione di Seconda Settimana

Una ulteriore situazione esistenziale-spirituale è quella che Ignazio definisce di Seconda Settimana (cfr. [328]). Essa è descritta dalla espressione «*nelle persone che vanno (...) crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio*» della già citata 2<sup>a</sup> regola di Prima Settimana [315] (evidentemente quella è una regola generale); è caratterizzata dal fatto che la persona, già salda e forte nella relazione positiva con Dio, ha ormai acquisito un «*maggiore discernimento di spiriti*», come afferma il titolo del secondo gruppo di Regole del discernimento [328], Regole indicative proprio per la situazione esistenziale-spirituale di Seconda Settimana [328-336]. Maggiore discernimento di spiriti, vuol dire saper individuare e nominare più facilmente le varie mozioni che «*si producono nell'anima*» con le loro sfumature (*sentire*<sup>68</sup>) e, soprattutto, saperne individuare meglio lo spirito responsabile da cui provengono e giudicarle, così, buone o cattive<sup>69</sup>. Insomma, colui che vive una situazione spirituale di Seconda Settimana è una persona che, grazie alla sua profonda esperienza di Dio, ha potuto ricevere anche una particolare chiarezza circa il modo che Dio ha di comunicarsi nell'intimo della persona e il modo in cui la sua interiorità reagisce a questa presenza e azione divine; per contrasto, la chiarezza ricevuta riguarda anche la conoscenza del modo di reagire della sua interiorità quando a muovere «*dall'esterno*» non è Dio o lo spirito buono.

L'Annotazione decima<sup>70</sup> ci da qualche informazione in più circa questa ulteriore situazione esistenziale e spirituale, definita da Ignazio come di Seconda Settimana e accostata da lui alla vita (via) *illuminativa* della Tradizione spirituale: in essa, lo spirito cattivo (il nemico) tenta «*sotto apparenza di bene*». Infatti, come abbiamo visto, la situazione di Seconda Settimana è caratterizzata da una maggiore profondità nella relazione con Dio da parte della persona («*crescendo di bene in meglio*») e, perciò, anche da una maggiore chiarezza (*illuminazione*, appunto) circa i vari movimenti interiori spirituali, circa l'agire dello spirito buono e, per contrasto, dello spirito cattivo. In questa circostanza viene ulteriormente confermata la natura di 'soggetto' dei vari spiriti – in particolare di quello cattivo – i quali, vengono piuttosto indicati con il nuovo termine di *angelo*<sup>71</sup>. Lo spirito o angelo *cattivo* mostra di saper cambiare strategia al cambiare della situazione spirituale della persona che, ora, vive in Seconda Settimana: per tentare o distogliere la persona dalla relazione con Dio non punta più sulla difficoltà della vita spirituale o sulle immatu-

<sup>68</sup> Cfr. [313].

<sup>69</sup> Ibidem

<sup>70</sup> [10]: «*Chi propone gli esercizi, quando avverte che l'esercitante è combattuto e tentato sotto l'apparenza di bene, proprio allora deve spiegargli le regole già accennate della Seconda Settimana. Di solito, infatti, il nemico della natura umana tenta più spesso sotto apparenza di bene uno che si esercita nella vita illuminativa, corrispondente agli esercizi della Seconda Settimana, e non tanto uno che si esercita nella vita purgativa, corrispondente agli esercizi della Prima Settimana*».

<sup>71</sup> Nelle regole di discernimento di seconda settimana, per ben otto volte gli spiriti vengono indicati con il termine angelo/i: [329<sub>1</sub>, 331<sub>1</sub>, 331<sub>2</sub>, 331<sub>3</sub>, 332<sub>1</sub>, 333<sub>1</sub>, 335<sub>1</sub>, 335<sub>4</sub>]. A questo riguardo, molto utile la lettura di: J. G<sup>CA</sup> DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente...*, pp. 49-60 («*El concepto de «ángel»*»).

rità<sup>72</sup> che, ormai, la persona ha imparato a conoscere e dominare: per questo non si parla più di «Desolazione». Piuttosto, lo spirito/angelo cattivo, si maschera da angelo buono e lo imita *consolando falsamente*. Così egli mostra una intelligenza, una capacità di comprensione e cambiamento mimetico impressionante, un vero adattamento alle nuove situazioni della persona; infatti, ad un aumento dell'ambito di consapevolezza (chiarezza, illuminazione) e libertà interiore nel soggetto («vincere se stesso»<sup>73</sup>), viene a corrispondere una maggiore complessità e sottigliezza<sup>74</sup> nel mimetismo e nell'inganno da parte del nemico. Questa è una vera e propria strategia difensiva di ritiro nell'*ombra* e nell'ambiguità per non essere riconosciuto e vinto ma, piuttosto, continuare a sopravvivere e condizionare indirettamente l'*Io* personale e le sue Operazioni; l'*Io* che, pur avendo aumentato la sua consapevolezza e forza interiore, tuttavia conserva spazi bui (cioè, fuori dalla portata dell'azione chiarificatrice dell'Intelletto e, quindi, della libertà di decisione della Volontà) dove l'angelo cattivo può continuare a muovere l'anima subdolamente.

Nelle prime Regole di discernimento del secondo gruppo (Seconda Settimana), troviamo descritto il passaggio a questa strategia difensiva. Nella prima regola, mentre è ricordata la volontà consolatoria di «Dio e dei suoi angeli» e, per contro, quella sabotatrice del demonio, l'accento viene ora posto sulla *verità* della gioia data da Dio (e i suoi angeli) e sulla *falsità* e *menzogna* di ciò che è indotto dal demonio. Il quadro viene arricchito dalla terza regola<sup>75</sup>, dove Ignazio attribuisce anche all'angelo cattivo la capacità di consolare, ma per una finalità contraria, appunto, cattiva. Infine, nella quarta regola<sup>76</sup> viene proprio descritta la strategia difensiva le cui caratteristiche sono l'ambiguità, il mimetismo, la non-chiarezza («*inganni occulti*») che nasconde la menzogna. C'è una vera e propria operazione di seduzione e inganno dell'*Io* personale: ora, in questa tappa del cammino spirituale, la consapevolezza della presenza e relazione con Dio, della chiarezza e fiducia nella propria forza e libertà in Lui, non permettono un attacco diretto dello spirito cattivo, un attacco chiaro nelle sue finalità perverse contro la persona. Quindi, l'angelo cattivo deve nascondersi ed agire indirettamente, insistendo ancora su quei margini di ambiguità, inconsapevolezza e ingenuità (gli attaccamenti affettivi *inconsciamente* disordinati) che sempre caratterizzano la coscienza umana. Perciò, il principale consiglio che Ignazio dà in questo secondo gruppo di regole – particolarmente nella

<sup>72</sup> I 'punti deboli' di Esercizi [327] o una sensibilità ancora non ordinata.

<sup>73</sup> Cfr. Esercizi [21]: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione che sia disordinata».

<sup>74</sup> Cfr. [329]: «È proprio di Dio e dei suoi angeli nelle loro mozioni, dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce, del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continui inganni».

<sup>75</sup> [331]: «Sia l'angelo buono sia quello cattivo possono consolare l'anima con una causa, ma per fini opposti: l'angelo buono per il bene dell'anima, perché cresca e proceda di bene in meglio; l'angelo cattivo, al contrario, per attirarla ancor più al suo dannato disegno e alla sua malizia».

<sup>76</sup> [332]: «È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni».

quinta [333], sesta [334] e, in parte, ottava [336<sub>2</sub>] – è quello di ampliare il più possibile l'ambito della consapevolezza<sup>77</sup> per accorgersi e prevenire l'inganno.

Mi sembra importante in questo contesto far notare il ruolo che i 'pensieri' assumono in questa strategia di inganno. Nel presupposto all'Esame di Coscienza, che ho citato all'inizio (e in un passaggio dell'Annotazione diciassettesima<sup>78</sup>), Ignazio ci informava che i vari spiriti inducono *pensieri* nell'anima. Nel gruppo di Regole di Prima Settimana, in particolare alla fine della quarta, si diceva che i pensieri «*sorgono*» dalle mozioni generali di Consolazione o Desolazione. Ora, nel gruppo di regole di Seconda Settimana, si utilizza il termine *pensieri* in riferimento all'azione dell'angelo cattivo, il quale insinua pensieri – anche «*buoni e santi*» da utilizzare come cavalli di Troia (in questo consiste la capacità pseudo-consolatoria dell'angelo cattivo)<sup>79</sup> – per poter poi, lentamente, trascinare la persona in uno stato anímico e spirituale che, anche se non esplicitamente nominata, corrisponde alla Desolazione (una regressione ad una situazione esistenziale-spirituale di Prima Settimana). Insomma, la pseudo-consolazione che l'angelo cattivo può indurre per i suoi fini perversi in questa situazione spirituale di Seconda Settimana, avviene fondamentalmente per la mediazione di pensieri<sup>80</sup>, appunto. Come afferma espressamente la terza regola ([331]), anche l'angelo buono può consolare, in questo caso 'veramente', solo in forma mediata. L'espressione «in forma mediata» serve ad intendere, per opposizione, l'espressione ignaziana «*senza causa precedente*» ([330. 336]): «*solo Dio nostro Signore – dice Ignazio – dà consolazione all'anima senza causa precedente*»; e più

<sup>77</sup> [333<sub>1</sub>]: «fare molta attenzione al corso dei pensieri»; [334<sub>4</sub>]: «considerare (...) esperienza conosciuta e annotata»; [336<sub>2</sub>]: «con molta vigilanza e attenzione considerare e discernere». Si tratta di promuovere l'azione dell'intelletto per promuovere, a sua volta, la responsabilità della volontà.

<sup>78</sup> [17]: «sia fedelmente informato delle varie agitazioni e pensieri che i diversi spiriti suscitano in lui».

<sup>79</sup> [332]: «È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni».

<sup>80</sup> Ciò pare venga affermato anche nella prima regola del gruppo di Prima Settimana [314], cioè nella situazione delle persone che si pongono al di fuori di qualsiasi relazione con Dio («*che vanno di peccato mortale in peccato mortale*»); anche in quel caso, i sentimenti di tenore 'positivo' – che hanno però la funzione di mantenere la persona lontano da Dio (e da se stessa) – sono proposti dal nemico attraverso l'immaginazione («*facendo immaginare...*»), cioè uno dei sensi interni della potenza conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima nella antropologia aristotelico-tomista. Interessante notare che, secondo Ignazio, lo spirito buono contrasta queste suggestioni immaginative del grado *sensitivo*, stimolando l'operazione più alta della facoltà conoscitiva del grado superiore *razionale*: la «*sinderesi della ragione*». Questa operazione, per la sua 'altezza' o 'spiritualità', si pone al confine tra le due facoltà superiori, quella conoscitiva (intelletto) e quella appetitiva (volontà) o, meglio, al di sopra di esse, essendo di sia di carattere conoscitivo che affettivo. Infatti, nella filosofia medievale (in particolare TOMMASO D'AQUINO e BONAVENTURA DA BAGNOREGIO [*apex mentis*]) questo termine indica un «*sentimento della coscienza*», cioè la naturale capacità dell'animo umano di distinguere immediatamente il bene dal male e di avere consapevolezza della legge morale; è così uno strumento naturale di discernimento morale, che punisce con il rimorso il vizioso (cfr. G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Editions Universitaires, Fribourg 1996).

avanti spiega: «dico senza causa, senza nessun previo sentimento<sup>81</sup> o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante i suoi atti di intelligenza e di volontà». Ciò indica che tutti gli altri soggetti esterni all'Io personale (spirito buono, spirito cattivo – escluso Dio! –) non possono consolare se non «attraverso», «mediante» la previa conoscenza di un oggetto da cui provenga, come causa, tale mozione di consolazione (secondo quanto afferma S. Tommaso nella sua antropologia<sup>82</sup>). In questo senso, lo spirito cattivo e lo spirito buono possono consolare solo in forma mediata, cioè – specifica ancora Ignazio – «mediante i suoi (dell'anima) atti di intelligenza e di volontà». I due diversi spiriti, quindi, possono consolare la persona stimolando<sup>83</sup> le operazioni (gli atti) delle Facoltà superiori (razionali) dell'anima umana<sup>84</sup>, inducendo conoscenze e pensieri che l'Intelletto – dopo averli elaborati secondo il proprio modo di operare – presenta alla volontà perché essa si 'muova' in base ad essi. Nella Consolazione senza causa precedente, invece, mancherebbero proprio questi «atti (operazioni) di intelligenza e di volontà», mancando la causa 'oggettuale'<sup>85</sup>; l'anima tutta (la persona) – comprese le sue facoltà – verrebbe dunque 'mossa' direttamente da Dio, in quanto creatore.

Queste affermazioni di Ignazio e questo riferimento all'antropologia tomista ci fanno capire che, per l'influenza degli spiriti buono o cattivo, le facoltà razionali della persona nel loro ordinario e normale funzionamento, possono essere tramite per una esperienza di Consolazione, falsa o vera che sia, a seconda dello spirito che la ispira. Ma, d'altra parte, proprio per essere legata al naturale funzionamento delle Facoltà *razionali* umane, questa stessa esperienza di consolazione rimane sotto l'ipoteca del dubbio. Infatti, la indubitabile verità della Consolazione senza causa precedente, deriva proprio dall'aver solo Dio come causa e non – anche – un oggetto (sentimento/pensiero) che muova la volontà; in questo caso si verifica una partecipazione semplicemente passiva delle stesse facoltà umane perché Dio prescinde da esse per dare Consolazione alla per-

<sup>81</sup> Questo termine, non specificato dall'aggettivo *spirituale* o *interno*, probabilmente si riferisce all'operazione dei sensi (esterni o interni), la potenza conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima umana. Nel grado *sensitivo*, come nel grado *razionale* dell'anima umana, la facoltà conoscitiva (i sensi per il grado *sensitivo*; l'Intelletto per il grado *razionale*) 'presenta' alla facoltà appetitiva (irascibile/concupiscibile per il grado *sensitivo*; la volontà per il grado *razionale*) l'oggetto che la deve 'muovere', attivare.

<sup>82</sup> Cfr. la nota di Ignazio, poi da lui stesso cancellata: «Ciò prova il beato Tommaso, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, art. 1 e art. 6; q. 10, art. 4 – “et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut presentans ei obiectum suum”». Nel caso della Consolazione senza causa precedente, dunque, la consolazione sarebbe una 'mozione' della volontà («attirandola [l'anima] tutta nell'amore di sua divina maestà») senza che le sia stato presentato conoscitivamente alcun oggetto (= causa) da parte di alcunchè (sensi, Intelletto, spirito buono o spirito cattivo); una mozione che, dunque, non può che aver Dio come unica 'causa', in quanto creatore della volontà stessa [330<sup>1</sup>]. Cfr. L. BAKKER, *Libertad y experiencia...*, pp. 141-149; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, pp. 707-719; J. G<sup>cia</sup> DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente...*, pp. 102-103.

<sup>83</sup> Cfr. [336]: «(...) o sotto l'effetto del buono spirito o del cattivo».

<sup>84</sup> *Ibidem*: (l'anima) «formula diversi propositi e pareri».

<sup>85</sup> Cfr. RAHNER, *La logica della conoscenza esistenziale...*, p. 121, in cui si parla della Consolazione senza causa precedente come di una esperienza *non-oggettuale* di Dio. Per le diverse opinioni riguardo a questa esperienza 'non-oggettuale' di Dio, vedi anche quanto riportato da S. Rendina, *La Pedagogia...*, pp. 173-175 (oltre ai già citati L. BAKKER, S. ARZUBIALDE e J. G<sup>cia</sup> DE CASTRO).

sona. Dire questo, però, non trae con sé la conseguenza che l'esperienza della Consolazione senza causa precedente sia una esperienza stra-ordinaria o particolarmente rara e strana ('sopranaturale', secondo l'accezione deteriore del termine); se così fosse, Ignazio non avrebbe dato a questa esperienza di Consolazione un ruolo chiave nelle Regole di discernimento di Seconda Settimana, Regole di cui deve fare esperienza ogni esercitante del Mese Ignaziano che voglia affrontare un lavoro di Elezione<sup>86</sup>. Si può solo affermare che le attività delle facoltà razionali umane, l'intelletto in particolare, sono, sì, una porta d'accesso all'esperienza della Consolazione, ma non del tutto adeguata a raggiungere il nucleo e il senso pieno di questa esperienza. Infatti, dove questa attività c'è (ispirata dagli spiriti), proietta un'ombra di dubbio sull'esperienza di Consolazione da essa supportata. Mentre, l'essere solo Dio "causa" della mozione di Consolazione che coinvolge la persona tutta senza mediazione delle sue operazioni razionali, permette una certezza tale circa l'effettivo incontro tra l'anima e il suo Signore – di cui la Consolazione è la *risonanza esistenziale* – da poter escludere ogni possibile dubbio<sup>87</sup>. L'inadeguatezza delle Facoltà razionali umane (Intelletto e Volontà) a cogliere del tutto – mediante le loro operazioni – la verità dell'esperienza di Consolazione, deriva dal fatto, tra l'altro, che esse sono strutturalmente influenzabili dallo spirito cattivo. Questo avviene in modo palese in una situazione spirituale di Prima Settimana; in modo subdolo, in Seconda Settimana. Nel caso di questa situazione spirituale di Seconda Settimana, sappiamo che

<sup>86</sup> Circa la relazione della Consolazione senza causa precedente con l'Elezione, vedi anche Rahner, *La logica...*, p. 144. Inoltre, dire che la Consolazione senza causa precedente avvenga senza la mediazione di alcun atto (*operazione*) di nessuna facoltà umana superiore, non equivale a dire che essa avvenga solo a condizione e nel momento in cui le operazioni del grado razionale dell'anima siano inoperative (questo, propriamente, sarebbe *raro*, se non impossibile – da qui la qualifica di *straordinarietà* dell'esperienza di Consolazione senza causa precedente). Mi sembra, piuttosto, che si debba più semplicemente dire che, pur operando le facoltà del grado razionale, quella particolare forma di Consolazione non è prodotta o favorita dal loro operare. Essa, cioè, non si può far risalire a nessuna di queste operazioni, non perché esse sono "inoperative", ma semplicemente perché quel tipo di Consolazione non può essere un loro prodotto. Tuttavia, le facoltà dell'anima, la "patiscono": tutte le facoltà, con le loro operazioni, a cominciare da quelle del grado vegetativo, del grado sensitivo (sensi interni/esterni – passioni) e del grado razionale (intelletto e volontà), consapevoli e inconsapevoli. Insomma, la persona tutta, corporeità e dimensione interna, consapevole, psichica e spirituale (soprattutto) viene coinvolta in questa esperienza che è puro dono, pura grazia. Essa la sperimenta profondamente, ma non ne è in alcun modo "causa", neanche "seconda", essendoci solo... la "Causa Prima".

<sup>87</sup> Secondo le affermazioni di Ignazio, la Consolazione senza causa precedente – in quanto "mozione spirituale" – ha una origine "esterna" all'io della persona, ma (oltre quanto detto in [32] circa i pensieri che «vengono dal di fuori») non proviene né dallo spirito cattivo, né dal buono, bensì da Dio stesso. Infatti, i due diversi spiriti agiscono "muovendo" le facoltà *conoscitive* dell'anima umana (i *sensi* del livello sensitivo, o l'*intelletto* del livello razionale) perché queste condizionino la volontà presentandole l'oggetto verso cui 'muoversi', a sua volta. Dio, al contrario, non utilizza alcun 'mezzo', 'oggetto' («*sentimento o conoscenza di alcun oggetto*» [330]) che sia causa immediata del 'movimento' delle facoltà razionali nel loro sperimentare la Consolazione; infatti, Egli stesso, direttamente, in quanto creatore, 'muove' tutta l'anima e tutta la persona (non solo le facoltà razionali) in una *piena* esperienza di Consolazione che, per questa 'in-mediatezza' (e *totalità*), non può che essere assolutamente autentica (cfr. [336]).

<sup>88</sup> Cfr. [177].

le facoltà razionali sono influenzabili dagli spiriti addirittura anche subito *dopo* una esperienza indubbiamente vera di Consolazione senza causa precedente, nel «tempo successivo» a detta Consolazione,

“(...) in cui l’anima resta fervorosa e favorita dal dono e dalle risonanze della consolazione passata. Molte volte infatti in questo secondo tempo, sia per il proprio abituale modo di ragionare e per le deduzioni da concetti e giudizi, sia sotto l’effetto o dello spirito buono o del cattivo, formula diversi propositi e pareri che non sono dati immediatamente da Dio nostro Signore” [336].

Con questo, tuttavia, non dobbiamo indulgere ad un atteggiamento pessimistico nei riguardi delle Facoltà razionali umane (niente di più lontano nelle intenzioni di S. Ignazio); infatti, come abbiamo visto, con il loro operare esse possono – addirittura – essere tramite per una *vera* esperienza di Consolazione, anche se per l’influenza dello spirito buono. Inoltre quando questa positiva influenza non dovesse esserci, queste stesse facoltà – con il loro libero e tranquillo operare<sup>88</sup> – possono individuare con una relativa (ma sufficiente) certezza la volontà di Dio per la persona, nelle sue concrete situazioni di vita (cfr. il Terzo Tempo di Elezione). Ancora, queste stesse Facoltà – l’Intelletto in particolare – riflettendo sull’esperienza spirituale vissuta, hanno la capacità di elaborare criteri e regole per poter giudicare e discernere con relativa certezza l’autenticità o meno della stessa esperienza spirituale<sup>89</sup>; anzi, hanno addirittura la capacità di elaborare itinerari adeguati perché la persona possa essere introdotta e accompagnata fino alla soglia di un’autentica esperienza spirituale (vedi gli *Esercizi Spirituali* stessi). Infine, queste facoltà – la Volontà in particolare – hanno la capacità e il grande compito di rendere effettiva, concreta e storica l’intenzione di Dio sulla realtà umana (da lui manifestata nell’intimo della persona), attraverso le decisioni, scelte e azioni che la persona stessa prende a partire dalla accoglienza di questa *volontà di Dio*. Certo, le Facoltà razionali umane, questo lo possono sempre e solo se assistite dalla grazia divina («che sempre gli resta, anche se chiaramente non lo senta»<sup>90</sup>), ma è importante che questo avvenga nel loro ordinario (libero e tranquillo) operare. Resta, quindi, di primaria importanza l’intenzione di Ignazio, il quale, attraverso i suoi *Esercizi Spirituali*, vuole promuovere e favorire la progressiva consapevolezza e libertà delle facoltà razionali umane, perché nell’ordinarietà delle loro operazioni siano sempre più disponibili alla presenza, volontà e azione di Dio<sup>91</sup>.

Tuttavia, come abbiamo visto più sopra, Ignazio non nasconde i limiti e le difficoltà – anche strutturali – che queste Facoltà umane contengono in se stesse; limiti che riguardano soprattutto l’esperienza spirituale in sé, sia che sia mossa dagli spiriti («con causa»), sia che provenga direttamente da Dio («senza causa precedente»). Da quanto detto, infatti, appare chiaro che l’esperienza che abbiamo imparato a chiamare *spirituale*, ha le sue radici e origini all’esterno («dal di fuori») delle Facoltà e Operazioni dell’anima umana in

<sup>89</sup> Vedi, ad es., tutti i tipi di Regole di Discernimento spirituale.

<sup>90</sup> [320].

<sup>91</sup> Cfr. [1. 21].

sensu aristotelico-tomista. Rispetto ad essa, tale esperienza è ‘trascendente’, nel senso che è originata da una libertà e volontà *altra* (degli spiriti o di Dio stesso), estranea alle operazioni razionali dell’anima stessa. L’anima umana caratterizzata dalle sue Facoltà superiori di Intelletto e Volontà (l’*Io* moderno), non ha potere circa l’origine dell’esperienza spirituale, essa non è alla sua portata<sup>92</sup>; può solo accoglierla, favorirla o impedirle, analizzarla e giudicarla, prendere decisioni a partire da essa. Ma perché avvenga e accada, è necessaria la presenza e l’azione di un soggetto *altro* rispetto all’anima caratterizzata da Intelletto e Volontà (cioè l’*io* personale come lo abbiamo finora inteso). A causa di queste condizioni particolari, della necessità di una origine *trascendente* dell’esperienza spirituale, vengono limiti e difficoltà alle Facoltà umane (Intelletto e Volontà, in particolare) e alle Operazioni dell’anima intesa in senso aristotelico o dell’*io* inteso in senso moderno, che si trovano a vivere un’esperienza che supera i limiti della loro portata.

#### 2.4. Anima e Corporeità: Esperienza della ‘Persona’

Ora, dopo aver meglio chiarito cosa Ignazio intenda per ‘spiriti’ (istanze ‘soggettive’ esterne all’*Io* personale che, però, hanno influenza su di esso in ordine alla relazione con Dio di tutta la persona) e la loro relazione con l’anima (in senso aristotelico-tomista) o *Io* personale, è certo tempo di entrare più direttamente nella questione di cosa intenda Ignazio con il termine “Anima” e, più in generale, quale sia la sua visione circa la *Struttura* dell’essere umano; inoltre – dipendentemente da questa *Struttura* – quale funzione lui riconosca a ciò che oggi noi chiameremmo “Corporeità”. Intendo farlo secondo il metodo che ho seguito fin qui, cioè, partendo dall’esperienza che Ignazio dimostra di avere della persona umana – e quindi di se stesso – tematizzata in quell’itinerario pedagogico/spirituale che sono gli Esercizi Spirituali. Vedremo che egli ha usato termini mutuati dalla tradizione (*anima/corpo*), ma in un modo da lasciar intendere un’idea molto precisa della persona umana e della sua struttura antropologica; un’idea che nasce dall’esperienza, dall’osservazione e, successivamente, dalla riflessione pedagogica sul vissuto.

##### 2.4.1. Anima

Non è facile definire cosa Ignazio intenda con questo termine; certo, questa difficoltà è insita nel concetto stesso di “anima” che, da sempre, raccoglie in sé accezioni e significati molteplici indicando realtà diverse tra loro<sup>93</sup>. Ignazio lo utilizza seguendo l’uso corrente, soprattutto popolare e devozionale. Per questo, pur mancando di precisione, il lettore sapeva benissimo a quale realtà si riferisse: una realtà che, per chi aveva esperienza di cose dello spirito, era chiaramente conosciuta, ma che per essere indicata doveva affidarsi a termini – come nel caso di ‘anima’ – comprensivi di molti significati, indefiniti, fino a risultare equivoci. Questo perché a quel tempo non esistevano termini

<sup>92</sup> Cfr. [322]: «non dipende da noi procurare o conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun’altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore».

più precisi e chiari con cui potessero essere nominate le dimensioni antropologiche implicate nell'esperienza spirituale. Non è un caso che, ad esempio, nel solo testo degli *Esercizi* troviamo il termine anima ben 79 volte<sup>94</sup>. Evidentemente, Ignazio utilizza questo termine non per indicare una sola, ma diverse realtà che, non avendo esse un termine definitivo proprio, non possono che essere raccolte in una parola che indichi una realtà comprensiva, risultando per questo poco chiara e, a volte, equivoca.

Indicherò, anche se sommariamente, alcuni dei principali sensi in cui Ignazio usa il termine 'anima'; lo farò anche utilizzando categorie attuali e per noi immediatamente comprensibili, cercando di non cadere, a mia volta, nell'equivoco. A partire da una lettura attenta dei luoghi e contesti in cui Ignazio usa questo termine negli *Esercizi*, divido in tre categorie i significati fondamentali espressi con tale termine; significati certamente collegati tra loro ma che indicano realtà antropologiche diverse e che, per questo, andrebbero anche nominate diversamente. Alcuni di questi significati, poi, assumono sfumature e prospettive differenti a seconda del contesto in cui vengono evocati.

#### 2.4.1.1. Anima come «persona»: accezione religiosa

Quella di *persona* – secondo un senso molto specifico e circoscritto, come vedremo – è certamente l'accezione più frequente con cui Ignazio usa il termine anima, soprattutto se al plurale; questo non vale solo per gli *Esercizi* ma, direi, per tutte le principali opere di S. Ignazio, eccettuato il *Diario Spirituale*. Paradossalmente, nonostante la frequenza con cui il termine 'anima' viene utilizzato con il significato di 'persona', questo è il meno *ignaziano*. Probabilmente in questo caso Ignazio segue semplicemente l'uso comune popolare o devozionale – che è arrivato fino ai nostri giorni<sup>95</sup> – senza metterlo in questione o problematizzarlo: semplicemente lo accetta e ne fa largo uso, sapendo di essere compreso nell'uso che ne fa.

Tuttavia, sappiamo che Ignazio usa ampiamente anche il termine proprio "*persona*"; questo ci fa capire che i due significati non sono semplicemente coincidenti. Ma allora, quale sfumatura particolare aggiunge il termine "*anima*" al significato più generale di "*persona*"? Possiamo dire che quando Ignazio usa propriamente il termine 'persona', lo fa con una accezione moderna; questo termine, infatti, appare negli *Esercizi* per ben 67 volte. Esso è, ad esempio, il termine con cui per lo più viene definito colui che fa gli esercizi; oppure le persone da contemplare nei misteri evangelici; ma anche colui che fa elezione [183] e colui che discerne [336], etc. Ignazio quindi usa il termine 'persona' né più, né meno di come potremo farlo noi oggi, cioè con una forte caratterizzazione di

<sup>93</sup> Basti pensare ai molteplici significati che oggi vengono espressi con questo termine, tanto da renderlo un termine estremamente equivoco.

<sup>94</sup> Senza contare i casi in cui si riferisce alla nota orazione "Anima Christi". Cfr. IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaziana...*, alle voci 'anima', 'alma'.

<sup>95</sup> Ad esempio, quando si parla di *salvezza delle anime*, o delle *anime* di una parrocchia...

«soggetto» *consapevole, libero e responsabile*<sup>96</sup>; compresa la sua *esteriore* visibilità. Invece, nell'utilizzare il termine 'anima' con il significato di 'persona', Ignazio lo intendeva nel senso di "*persona a partire dalla sua particolare relazione con Dio e dal senso religioso dell'esistenza, aperta al trascendente e ad un destino che la supera*"<sup>97</sup> (non intendeva sottolineare, invece, il suo carattere soggettivo e responsabile, riservato propriamente al termine 'persona' in sé). Le radici di questo particolare senso, sono per lo più due, distanti tra loro per origine culturale ma accomunate nella lunga esperienza spirituale cristiana. Esse sono la radice *platonica* e quella *biblico-ebraica*; non potendo approfondire il tema in questo contesto, valgano alcuni accenni sintetici. Platone e la tradizione a cui lui ha dato origine<sup>98</sup> considerano l'anima appartenente al mondo delle Idee e, in quanto tale, eterna. Essa esprimeva in sé tutto l'«essere» dell'umano, anzi, potremmo dire che per Platone l'anima «è» l'essere umano: l'incorporazione è uno svilimento, il corpo è un *carcere* da cui riscattarsi mediante la *memoria* dell'origine e la pratica della virtù. Come sappiamo, già il giudaismo della diaspora, prima, e il cristianesimo poi, subirono il forte influsso della dottrina platonica sull'anima, nel bene e nel male. Tale influsso lo possiamo ritrovare anche negli scritti ignaziani, soprattutto dove per «salute» dell'anima, Ignazio suppone un certo controllo o mortificazione di ciò che è *corporeo*; oppure, dove si sottolinea in particolare il destino eterno della sola *anima*, magari in contrasto con la caducità di ciò che è materiale<sup>99</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la radice biblico-ebraica – preponderante – sappiamo bene che il termine frequentemente reso nella Vulgata con il latino 'anima', altro non è che il *nepheš* ebraico (e il termine *psychè* del greco biblico), il cui significato era, in realtà, quello di "*essere vivente*" (essere che respira), senza distinzione di sorta tra parte spirituale e parte materiale che sono, piuttosto, categorie greche. Tra l'altro, l'essere

<sup>96</sup> Ovviamente, anche in Ignazio il termine "persona" assume un senso peculiare quando viene riferito alle Persone Divine della Trinità; anche se resta una profonda analogia visto che il senso antropologico di questo termine, come sappiamo, è una rielaborazione del primario senso teologico.

<sup>97</sup> Cfr. Questo quando si parla di '*anima devota*' o della *salvezza* del *servizio delle anime*, non distinguendo affatto tra *anima* ed *io personale* (come invece si fa negli altri casi): [1<sub>4</sub>, 15<sub>3</sub>, 16<sub>3</sub>, 23<sub>2</sub>, 41<sub>3</sub>, 66<sub>1</sub>, 70<sub>1</sub>, 71<sub>1</sub>, 152<sub>1</sub>, 166<sub>2</sub>, 169<sub>2.8</sub>, 175<sub>2</sub>, 177<sub>1.2</sub>, 179<sub>1.3</sub>, 181<sub>1</sub>, 185<sub>1</sub>, 189<sub>5</sub>, 219<sub>2</sub>, 326<sub>4</sub>, 351<sub>1</sub>, 365<sub>2</sub>, 367<sub>3</sub>].

<sup>98</sup> Per quanto riguarda il concetto di *psychè* nel mondo greco, rimane fondamentale ERWIN ROHDE, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube del Griechen*, 1890-1894 (trad. ital.: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma-Bari 2006); anche se concettualmente superata, rimane viva dal punto di vista filologico e storico.

<sup>99</sup> Negli *Esercizi* troviamo questo particolare significato in [47<sub>5</sub>], quando Ignazio suggerisce di immaginare e considerare «*la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile*»; il "tenore platonico" di questa frase deve comunque tener presente il contesto: Ignazio vuole evocare soprattutto un sentimento di *divisione* interna nell'esercitante perché possa "sentire" la contraddizione del peccato. Per questo è significativo che, nello stesso numero, Ignazio corregga con un inciso quel tenore eccessivamente platonico, evocando il «*composto*» («*el compósito*») anima-corpo di stampo aristotelico e insistendo, per di più, sull'*unità* dell'essere umano: «*e tutto il composto (...) come esiliato (...). Per composto si intende anima e corpo*» [47<sub>6</sub>]. Un'altra espressione che può far pensare al platonismo è in [124], dove Ignazio, spiegando l'Applicazione dei sensi – *odorato* e *gusto* in particolare – scrive: «*odorare e gustare (...) l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù*».

vivente indicato dal *nephesh* ebraico è segnato nella sua totalità dalla contingenza della condizione *anima-le*, essa è infatti mortale (a differenza della *psychè* platonica che è eterna per natura); piuttosto è Dio che, per suo intervento misericordioso e straordinario, ridona vita al *nephesh* come essere umano tutto intero<sup>100</sup>. È nella prospettiva del *nephesh* biblico che ritroviamo la fede cristiana nella resurrezione di tutta la persona (anche se, a partire dalla contaminazione della fede biblica con il pensiero greco, in seguito, questa fede viene espressa come riferendosi alla sola ‘anima’ [*nephesh*, o *psychè* nei testi in lingua greca], suggerendo l’idea della sua immortalità e della sua *salvezza* eterna: cfr. il libro della *Sapienza*). Quest’uso evocativo e comprensivo del termine ‘anima’ (una parte –*anima*–, per il tutto –*persona*–), lo ritroviamo lungo buona parte della tradizione spirituale cristiana, Ignazio compreso<sup>101</sup>. Per concludere, direi che questo senso particolare del termine ‘anima’ in Ignazio potrebbe essere espresso con ciò che nel Principio e Fondamento degli *Esercizi* viene affermato dell’uomo: «L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e così salvare la sua anima; le altre realtà di questo mondo sono create per l’uomo e per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato...» [23]. Cioè, con il termine ‘anima’, spesso Ignazio – sulla linea dell’uso comune – intende indicare la ‘persona’ a partire proprio dalla sua particolare relazione con Dio; in questo modo egli evoca il senso religioso dell’esistenza, aperta al trascendente e ad un destino che la supera.

#### 2.4.1.2. Anima come ‘parte’ del composto di anima e corpo: accezione filosofica

Nel titolo di questo paragrafo appare evidente il riferimento al passo degli *Esercizi* [47] dove Ignazio chiede all’esercitante di «vedere (...) tutto il composto in questa valle (...). Per composto si intende anima e corpo»<sup>102</sup>. In questo brano degli *Esercizi* Ignazio si rifa chiaramente alla concezione aristotelica dell’essere umano, per la quale l’essere umano esiste nell’unione vitale delle due componenti antropologiche ‘anima’ (*forma sostanziale*) e ‘corpo’ (*elemento materiale*): esso è «*sinolo*» (*syn-olon*: ‘tutto-insieme’), dice Aristotele, che al di là di un certo dualismo mostra d’aver una visione olistica dell’essere umano; lo stesso Ignazio preferisce questa prospettiva unitaria, vista la sua insistenza sul “composto”. Questo secondo modo di intendere il termine ‘anima’ secondo S. Ignazio, dunque, lo potremmo formalmente sintetizzare così: ‘anima’ come “*principio formale dell’essere umano – correlativo al principio materiale che è il corpo – che presiede sia alle operazioni superiori della sfera intellettuale, sia a quelle della sfera sensitiva e di quella vegetativa*”. Ignazio vi fa esplicito riferimento quando vuole usare termini filosoficamente (e, per l’epoca, ‘scientificamente’) corretti per indicare la struttura dell’essere

<sup>100</sup> Cfr. la voce:  $\psi\upsilon\chi\eta$  (*psychè*), in G. KITTEL (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento...*, coll. 1161-1320 (A. DIHLE; E. JACOB; E. LOHSE; E. SCHWEIZER; K. –W. TRÖGER; G. BERTRAM).

<sup>101</sup> Per un *excursus* accessibile e documentato sul concetto di ‘anima’, cfr. GIANFRANCO RAVASI, *Breve Storia dell’Anima*, Mondadori, Milano 2004<sup>4</sup>.

<sup>102</sup> «(...) todo el compuesto en este valle...digo todo el compuesto de ánima y cuerpo»: nell’originale spagnolo l’aggettivo “todo” è ripetuto due volte!

umano, soggetto dell'esperienza spirituale tematizzata nel libretto degli *Esercizi*. È il tempo degli studi parigini quello in cui Ignazio ha l'opportunità di entrare in contatto più diretto con la cultura filosofica occidentale che in quegli anni era dominata dall'aristotelismo, soprattutto attraverso l'interpretazione tomista<sup>103</sup>. Lo studio di Aristotele, del suo impianto filosofico, della terminologia e dei concetti fondamentali era propeudeutico allo studio della teologia; in questo modo, l'antropologia aristotelica era l'orizzonte ermeneutico attraverso cui intendere e comprendere razionalmente tutto ciò che la fede rivelata poteva dire sull'uomo e sulla sua relazione con Dio.

Tuttavia, notiamo che nell'utilizzare le categorie antropologiche aristotelico-tomiste Ignazio dimostra un certo impaccio, come se le sentisse inadeguate o strette per poter esprimere l'esperienza che vuole evocare nel testo e nella pratica degli *Esercizi*. Lo vediamo sia al par. [47], dove egli usa termini aristotelici che poi sente di dover spiegare e puntualizzare; sia in [330] dove Ignazio descrive e spiega l'esperienza della Consolazione senza causa precedente: una definizione e spiegazione che, a detta di molti commentatori, piuttosto confonde più che chiarire la natura dell'esperienza evocata. In quella occasione Ignazio cita un testo della *Summa* di S. Tommaso (unica citazione in tutto il libretto degli *Esercizi*, poi depennata), cercando di conferire autorevolezza alla sua spiegazione; in realtà solo introduce un tono scolastico e artificiale che si distacca dal suo solito argomentare chiaro, semplice ed evidentemente supportato dall'esperienza. Certo, in questo tentativo Ignazio tenta di spiegare 'scientificamente' un'esperienza spirituale, per riscattarla da quell'ambito *soggettivo-devozionale* in cui erano relegati il discorso e la pratica spirituale e – soprattutto – per dare un tono di autorità e correttezza dottrinale alle sue affermazioni, più volte messe sotto sospetto dall'Inquisizione. Di fatto, Ignazio non mostra di fare largo uso delle categorie aristotelico-tomiste, se non quando ne è costretto, e con un certo impaccio. Ritroviamo questo specifico significato del termine 'anima' solo in altri tre luoghi degli *Esercizi*: nei parr. [208. 219<sub>1</sub>. 219<sub>2</sub>], dove Ignazio elenca alcuni dei «*misteri della vita di Cristo*» proposti per la contemplazione. Qui si riferisce all'anima di Gesù separata dal suo corpo al momento della morte e alle anime dei patriarchi defunti, negli Inferi separate dai corpi; riferimenti, quindi, provenienti dalla tradizione teologica-spirituale e non particolarmente rielaborati da Ignazio.

Invece, Ignazio ricorre più volentieri alla concezione filosofica dell'anima quando – pur trattando dell'anima come una parte dell'essere umano correlativa al corpo – si riferisce ad essa come sede delle facoltà superiori o Potenze dell'anima. La tradizione filosofica privilegiava lo schema aristotelico-tomista dell'anima con i suoi tre gradi interni: vegetativo, sensitivo e razionale, modulati dalle rispettive Potenze conoscitive ed appetitive, che per il grado razionale sono solamente l'*Intelletto* e la *Volontà*. È a partire da questa seconda accezione – filosofica – del termine 'anima' che nel paragrafo sugli spiriti identificavo l'anima 'aristotelico-tomista' con l'*Io* personale *consapevole* e *responsabile*, caratterizzato, cioè, dalle Facoltà dell'*Intelletto* e della *Volontà* libera. Ignazio si riferisce

<sup>103</sup> Cfr. R. GARCÍA MATEOS, Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el curriculum académico de su autor, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes...*, pp 467-508.

a tale schema antropologico soprattutto nell'ambito della Elezione e indirettamente nel discernimento degli spiriti, soprattutto per la Consolazione senza causa precedente [330]; ma proprio in quei contesti abbiamo potuto constatare l'insufficienza di quel modello a rappresentare e comprendere l'interesse della vita e delle dinamiche interne dell'uomo. In modo particolare la realtà degli spiriti eccede completamente questo schema, anzi, si pone in dialettica con le facoltà superiori dell'*Intelletto* e della *Volontà*, rivelandone i limiti. Se il mondo dell'*anima* dovesse essere inteso solo nella prospettiva aristotelico-tomista, molta parte dell'interiorità ne sarebbe fuori, soprattutto quella più 'contigua' al trascendente, cioè la dimensione spirituale. Ma vedremo che Ignazio ha anche un'idea più 'inclusiva' dell'*anima*. Ma al tempo di Ignazio esisteva un altro modello filosofico dell'*anima*, usato prevalentemente dalla tradizione spirituale, precedente e contemporanea ad Ignazio; esso si riferiva alle *Potenze dell'Anima* rifacendosi ad un modello alternativo che seguiva piuttosto una prospettiva agostiniana. Parlo del modello delle *Tre Potenze dell'Anima*; un modello che, oltre che all'*Intelletto* e alla *Volontà*, in più contempla anche la *Memoria*. Negli *Esercizi* Ignazio si riferisce esplicitamente alla dottrina delle tre potenze dell'*anima* al momento di proporre la *Meditazione* come esercizio di preghiera [46-64] (gli esercizi della Prima Settimana); in una delle varianti del Primo Modo di pregare [238.246]; e nella preghiera finale del «*Sume et Suscipe*» [234]. Egli suppone questa stessa dottrina anche nel citare le singole Potenze/Facoltà: *Memoria* (14 volte), *Intelligenza* [*entendimiento*<sup>104</sup>] (22 volte) e *Volontà*<sup>105</sup> (11 volte)<sup>106</sup>. In questa prospettiva agostiniana, fatta propria dalla tradizione spirituale più che filosofica, Ignazio dimostra di trovarsi più a suo agio. Questo mi pare piuttosto significativo, tenendo conto soprattutto dell'origine agostiniana della dottrina delle *Tre Potenze dell'Anima* e del suo forte riferimento teologico al Dio Trinitario (ma anche alle sue radici neoplatoniche, oltre che bibliche); Ignazio si dimostra a suo agio con questo come anche con altri temi antropologici agostiniani, ad es. quello particolare dell'*interiorità* e dell'*introspezione*.

#### 2.4.1.3. Anima come dimensione dell'interiorità: accezione ignaziana

Questo è certamente il senso più ignaziano del termine *anima*. Vi possiamo trovare radici agostiniane, come anche cristiano-orientali; tuttavia, pur mutuando questo significato dalla tradizione spirituale, Ignazio lo usa consapevolmente ed intenzionalmente per indicare quell'ambito antropologico interiore che fu la più grande scoperta della sua vita, come è descritto nei già citati parr. [6-8] dell'*Autobiografia*. Ignazio, in quell'esperienza che abbiamo già descritto, inizia a scoprire in sé una dimensione che non cono-

<sup>104</sup> Sia il sostantivo spagnolo (*entendimiento*) che il verbo (*entender*) quanto è usato al posto del sostantivo.

<sup>105</sup> Chiaramente, nel senso di volontà *umana* e non di volontà *divina*.

<sup>106</sup> Nell'ambito della 'volontà' – lo vedremo – si dovrebbe comprendere anche tutta la terminologia 'affettiva'; ad esempio: *afecto/afectar* (22 volte) e *sentir* (31 volte), pur tenendo presente che quest'ultimo termine – tipico ignaziano – non ha solo un significato 'affettivo' ma anche 'conoscitivo'.

sceva di possedere; una dimensione interna che lui scopre viva, abitata da vari ‘soggetti’, in continuo movimento, dinamica e in evoluzione verso una sempre maggiore profondità. Inoltre, egli si rende conto che, quanto più riesce a penetrare il mistero di questa vita interiore e le sue dinamiche ambigue e sottili, tanto più egli cresce in *libertà* e *potere* nei riguardi di se stesso e della realtà che lo circonda. Ignazio intuisce e scopre in questa dimensione interiore una *via nascosta*, ma privilegiata, di contatto e comunicazione – anche *diretta* (a certe condizioni) – con Dio. A partire da questa dimensione interna, a mano a mano che egli si lascia guidare per questa via interiore, la presenza e l’azione di Dio nel mondo appaiono ad Ignazio sempre più evidenti ed immediate. Una via questa, che come abbiamo visto nel paragrafo dedicato agli spiriti, cammina su due binari paralleli, complementari e inseparabili, che sono la via *conoscitivo-razionale* e quella *affettiva*. Possiamo avvicinare questa dimensione interiore evocata da Ignazio alla categoria biblica del *cuore*<sup>107</sup>, cara ad Agostino e a tanta tradizione cristiana orientale, anche se con qualche distinzione<sup>108</sup>.

Così l’anima viene ad essere, da una parte, quel «contenitore interno» che deve essere liberato dalle affezioni disordinate (attraverso la pratica degli *Esercizi Spirituali*) perché il soggetto possa più liberamente decidersi per Dio (cfr. [1. 238, 348]); un «contenitore» dove le mozioni dei diversi spiriti ‘accadono’ e da esse è variamente agitato (cfr. [6. 17. 177, 313. 332. 333. 335]). Dall’altra parte, l’anima è quella «dimensione interna» particolarmente sensibile alla presenza – o all’assenza – dell’Amore trascendente dal quale si lascia sconvolgere e dalla cui voce e dal cui tocco si lascia incendiare affettivamente o, al contrario, soffre e si confonde quando ne sperimenta l’assenza (cfr. [2. 15. 316. 317. 330. 331. 332. 336]). Questa terza accezione del termine anima è quella che va ad indicare tutto quel mondo interiore umano evocato dalle varie regole del discernimento; mondo interiore misterioso e profondo, a tratti oscuro, oppure luminosissimo della stessa inequivocabile luce di Dio; un mondo interiore che per Ignazio è stato una inaspettata scoperta, motivo anche di stupore e confusione<sup>109</sup>. Un mondo diversificato, dove intervengono molteplici istanze ‘soggetti’, come abbiamo notato nei precedenti paragrafi; questi varie istanze sono, prima di tutto, lo stesso *Io* personale che formula pensieri *suoi propri* [32], «*diversi propositi e pareri*» [336]; inoltre, sono lo spirito buono come quello cattivo, l’Angelo buono o il Nemico che si veste da Angelo di luce; e perfino Dio stesso, del quale si dice che «*è proprio del Creatore entrare nell’anima, uscire, agire in essa, attirandola tutta all’amore della sua divina Maestà*» [330].

<sup>107</sup> Cfr. anche S. RENDINA, *La Pedagogia...*, pp. 131-134.

<sup>108</sup> Come vedremo, in questa accezione *ignaziana* del termine “anima”, non vi riconosco la caratteristica di ‘soggetto’, ma solo quella di ‘contenitore’ interno; mentre il senso di ‘soggetto’ appartiene al “*cor*” Agostiniano e, ancor di più, al “*Leb-kardía*” biblico. La caratterizzazione “soggettiva”, piuttosto, è stata assorbita dal concetto di “persona”, un termine che non appartiene al pensiero antico, se non in embrione.

<sup>109</sup> *Autobiografia* [21] «...Allora cominciai a spaventarsi di questi cambiamenti che non aveva mai provati fino a quel momento. E si domandava: “Di che natura è questa vita nuova che ho intrapreso?”».

Questa terza accezione del termine anima, in parte corrisponde al soggetto (*a*) di cui parlavamo più sopra nel paragrafo riguardante l'Io personale commentando il numero [32] degli *Esercizi* (il soggetto "contenitore", "spettatore", dove avvengono le mozioni dei vari spiriti e vengono messe in luce). Rispetto ad esso, però, l'anima in senso ignaziano deve essere intesa in senso più ampio, infatti essa supera l'ambito della *consapevolezza* con cui è identificato il soggetto (*a*); eccede, per questo, anche la visione aristotelico-tomista dell'anima, soprattutto quella identificata con il grado superiore e razionale. Questo perché la dimensione *interna* che stiamo considerando, e che intendiamo come 'anima' in senso propriamente ignaziano, comprende *tutti* i fenomeni interiori, a cominciare dai consapevoli fino ai più misteriosi, oscuri e indefiniti. In essa viene accentuata, piuttosto, la caratteristica di *contenitore* della vita interiore, sia dei processi consci che di quelli inconsci; per questo, come vedremo alla fine del capitolo, essa è anche il luogo di *gestazione* dei diversi spiriti. L'anima secondo questa accezione è caratterizzata dall'*essere agitata*, mossa dai vari spiriti; essa semplicemente sente, patisce le varie mozioni, riceve e contiene i vari pensieri; è sensibile al tocco e all'azione degli spiriti e di Dio e vi reagisce istintivamente, in modo diverso per ciascuna mozione. È a partire da questa sua reazione istintiva che il soggetto cosciente (l'accezione 'aristotelica' di "anima") riconosce gli spiriti da cui l'anima viene mossa; il soggetto cosciente, in relazione dialettica con questa dimensione profonda che Ignazio chiama 'anima' – pur essendone uno degli elementi interni 'soggettivi' – la ascolta, ne accoglie le reazioni, le interpreta e decide. L'io personale è il soggetto consapevole e responsabile che sa assumere ed integrare in sé la profondità dell'anima e le altre dimensioni interne; esso è cosciente che in esse possono celarsi le intenzioni perverse del nemico, oppure il tocco e la presenza dello Spirito di Dio.

Negli *Esercizi* di Ignazio troviamo una particolare dialettica tra la *persona* in quanto 'soggetto', e l'*anima* secondo l'accezione di semplice '*luogo interno recettivo*'; in vari passi degli *Esercizi* troviamo questa differenziazione di accenti e funzioni. Ad esempio, al par. [336] Ignazio scrive: «*la persona spirituale a cui Dio dà tale consolazione deve con molta vigilanza e attenzione considerare e discernere il tempo proprio di tale attuale consolazione dal successivo, in cui l'anima resta fervorosa e favorita dal dono e dall'alternanza della consolazione passata*». Le caratteristiche di ciascun elemento, 'persona' e 'anima', sono ben definite: la *persona* è il soggetto del discernimento, mentre l'*anima* è ciò che, nella persona, è sensibile agli effetti della Consolazione; il 'dove' tale consolazione avviene, e che reagisce ad essa spontaneamente. Potremmo dire che la *persona* è il soggetto del discernimento, come già detto, mentre l'*anima* ne è l'oggetto<sup>110</sup>. Qualcosa di analogo

<sup>110</sup> Questa distinzione resta solo formale: l'*anima* è una dimensione della *persona*, da cui non è materialmente distinta. Il mistero dell'essere umano sta proprio nella sua capacità di auto-riflessione, auto-osservazione; egli è capace di essere ad un tempo soggetto e oggetto della propria osservazione e riflessione. È possibile, quindi, distinguere le varie funzioni o dimensioni coinvolte in tale operazione umana. Ignazio attribuisce alla persona la funzione di soggetto del *discernimento* e delle *scelte* ad esso collegate; mentre l'anima rimane la dimensione antropologica, interna e misteriosa, caratterizzata dal suo essere 'oggetto', prima di tutto, dell'azione degli *spiriti* e di Dio e, poi, 'oggetto/luogo' di osservazione da parte del *soggetto personale*.

possiamo dire anche per [334] dove, circa la tentazione sotto forma di pensiero buono, si dice che «*la persona che è stata tentata farà bene a esaminare subito il corso dei pensieri buoni all'inizio da lui suggeriti*»; qui, la *persona* è indicata come oggetto di tentazione ma, soprattutto, come soggetto di un doveroso discernimento. Soprattutto per quest'ultima funzione, dunque, Ignazio usa intenzionalmente il termine *persona*. Così in [183] si mostra con evidenza che è la *persona* a *scegliere* e *deliberare* e, poi, *presentare* a Dio l'elezione compiuta per ricevere *conferma*; invece, è l'*anima* ad essere citata nel primo tempo di elezione [175], dove non c'è nulla da deliberare perché tutto è indicato immediatamente da Dio: l'*anima* appare essere solo oggetto della sua manifestazione. Ancora, significativamente, in [180] Ignazio fa una chiara distinzione tra *anima* ed *Io*, dove l'*Io* è soggetto della scelta, mentre l'*anima* è il 'luogo' antropologico dove Dio pone il suo desiderio, che potrà essere accolto o meno dall'*Io*, soggetto di azione («*Chiedere a Dio che voglia... mettere nella mia anima quello che io devo fare*»).

Concludendo, dobbiamo affermare che la dimensione antropologica che Ignazio chiama 'anima' secondo l'accezione che ho appena terminato di illustrare, non è altro che un *ambito interiore* della *persona*; previo o ulteriore rispetto ad ogni elemento di carattere 'soggettivo' personale, perché tutti li contiene. Ulteriore, dunque, sia rispetto al soggetto cosciente (*a*), che comunque vi si avvicina per la sua caratteristica *recettiva*; sia – a maggior ragione – rispetto al soggetto responsabile (*b*) caratterizzato da libertà e volontà. Dobbiamo pensare questa dimensione di profondità interiore che Ignazio chiama 'anima', allora, come un *ambito antropologico originario*, abitato e visitato da vari elementi soggettivi e spiriti<sup>111</sup>. Da esso, infatti, emergono come da una matrice le varie strutture e funzioni antropologiche 'soggettive' che vanno poi a convergere e formare l'unico *soggetto personale*. Questo ambito originario e profondo, che con Ignazio definiamo *anima*, è pienamente antropologico e, al tempo stesso, particolarmente caratterizzato dalla sua relazione con il trascendente in senso ampio: è ad esso sensibile e vulnerabile, e sviluppa con esso un dialogo profondo –spesso insondabile– che ha in una peculiare forma di affettività i suoi registri comunicativi e conoscitivi. La pratica del Discernimento degli spiriti con le sue *regole* danno ampiamente ragione della sua esistenza e, soprattutto, della sua natura; a causa della non-chiarezza di ciò che si muove in tale dimensione, il soggetto personale è sollecitato a compiere un atto di *riflessione* su se stesso, di *discernimento*. Ed è proprio da questo originario atto di auto-riflessione che sorge il *soggetto personale*, capace di autoconsapevolezza e, quindi, di libertà e volontà responsabile anche nei confronti della sua più ampia profondità.

#### 2.4.2. Corporeità

Nel primo numero degli *Esercizi Spirituali* [1], Ignazio introduce una distinzione tra esercizi *corporali* ed esercizi *spirituali* nell'intento di spiegare –per contrapposizione–

<sup>111</sup> Un ambito anche più *ampio* e *misterioso* di ciò che comunemente, nella accezione moderna, è definito lo psichismo umano.

cosa siano questi ultimi<sup>112</sup>. Il passeggiare, il camminare e il correre (possiamo pensare anche qualsiasi altro esercizio che oggi chiameremmo *fisico*) sono definiti da Ignazio esercizi *corporali*, nel senso che sono movimenti, allenamenti, esercizi che, appunto, riguardano e impegnano il corpo e le sue membra. Così, sono da Ignazio definiti *spirituali* quei movimenti, allenamenti, esercizi che riguardano e impegnano l'anima, nelle varie accezioni ora analizzate, e le sue facoltà. L'impressione immediata che nasce da questa spiegazione è che esista una forte distinzione, anzi, proprio una contrapposizione, tra il *corpo* con le sue membra e funzioni, e l'*anima* con le sue facoltà e operazioni; tanto da indurre a pensare che, trattando il libretto degli *Esercizi*, appunto, di esercizi 'spirituali', probabilmente non vi sarà alcuno spazio per un qualsivoglia esercizio 'corporale', data questa affermata contrapposizione.

In realtà, inoltrandoci nelle varie tappe del libretto degli *Esercizi*, ci accorgiamo della presenza di varie indicazioni riguardanti esercizi 'fisici', posture o ambientazioni corporee, e quant'altro avente a che fare con la corporeità; e tutto questo, inteso come parte integrante e necessaria degli esercizi 'spirituali' proposti nel libretto stesso. Quasi a dirci – indirettamente – che se vogliamo raggiungere nell'anima gli obiettivi che questo cammino degli *Esercizi* si propone<sup>113</sup>, abbiamo bisogno della positiva collaborazione del corpo e delle sue funzioni! Di fatto, credo sia proprio questo uno dei messaggi indiretti – ma fondamentali – che Ignazio comunica nel proporre il cammino spirituale degli *Esercizi*: la corporeità è parte integrante di qualsiasi cammino 'spirituale'; il suo contributo non può essere in senso *negativo* (nel cercare di non interferire affatto con il lavoro dell'anima, ritirandosi, negandosi o inibendosi), ma in un senso pienamente *positivo* mettendo attivamente al servizio degli obiettivi propri dell'anima le sue funzioni, dinamiche e potenzialità 'corporali' per il bene di tutta la persona<sup>114</sup>. L'immagine che allora risulta – e lo verificheremo – è quella di un cammino spirituale come cammino *integrato* di tutta la persona (nelle sue molteplici dimensioni che, per ora, potremmo riassumere

<sup>112</sup> Cfr. [1]: «come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima».

<sup>113</sup> [1]: "Preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima".

<sup>114</sup> Sappiamo bene che una riflessione sul corpo-corporeità in relazione alla globalità della persona, nell'attuale contesto culturale italiano, non può prescindere dalle riflessioni di U. GALIMBERTI, affidate al suo libro, *Il Corpo*. Per quanto egli manifesti alcuni pre-giudizi di ordine filosofico/antropologico nei riguardi dell'esperienza religiosa, biblico-cristiana in particolare, la sua riflessione costituisce un punto di riferimento irrinunciabile; soprattutto per la sua critica (che si inserisce in un filone della filosofia contemporanea) alla precomprensione *meta-fisica* della cultura occidentale: individuando l'essenza dell'uomo *oltre (meta) il corporeo (fisica)*, si è consumata quella *dicotomia* antropologica (*bi-valenza*) che di fatto impedisce di cogliere la 'verità' sull'uomo, ciò che è possibile solo in una prospettiva unitaria, *sinbolica (ambivalente)* di esso, di cui il corpo è l'espressione (cfr. U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>12</sup>, p. 19-24. 477-511)

nell'*anima* e nella *corporeità*<sup>115</sup>) verso una maturità che è intesa come *spirituale* e che è definita, almeno in parte, dal fine degli *Esercizi* [1. 21].

#### 2.4.2.1. Nelle Annotazioni

Stando alla prima Annotazione-Titolo [1] del libretto degli *Esercizi*, abbiamo visto che, esercizi spirituali sono «*i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio*». Nella ventesima Annotazione, Ignazio dice:

[20] “(...) chi fa questi esercizi (il Mese ‘chiuso’) ricava tanto più frutto quanto più si distacca da amici, conoscenti e da ogni preoccupazione materiale. Per esempio, può cambiare la casa in cui dimora e trasferirsi in un'altra casa o in un'altra camera, per abitarvi con il maggior raccoglimento possibile; così gli sarà facile partecipare ogni giorno alla messa e ai vesperi, senza timore di essere disturbato dai conoscenti. Da questo isolamento derivano, fra molti altri, tre vantaggi principali. Primo: chi si distacca da molti amici e conoscenti, e anche da molte occupazioni non bene ordinate, per servire e lodare Dio nostro Signore, acquista un grande merito davanti alla divina Maestà. Secondo: chi sta così appartato, non avendo la mente distratta da molte cose, ma ponendo tutta l'attenzione in una sola, cioè nel servire il Creatore e nel giovare alla propria anima, può impegnare più liberamente le sue facoltà naturali per cercare con diligenza quello che tanto desidera. Terzo: quanto più un'anima si trova sola e appartata, tanto più diventa capace di avvicinarsi e di unirsi al suo Creatore e Signore; e quanto più gli si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni dalla somma e divina bontà.”

(*Esercizi Spirituali*)

Stando alle indicazioni della prima Annotazione-Titolo, dobbiamo ammettere che anche gli esercizi del ritirarsi, del cambiare alloggio, del distaccarsi da amici e conoscenti, sono un esercizio spirituale, perché con essi «*si acquista un grande merito davanti alla divina Maestà*»; inoltre, «*ponendo tutta l'attenzione in una sola, cioè nel servire il Creatore e nel giovare alla propria anima, (si possono) impegnare più liberamente le (...) facoltà naturali*»; ma, soprattutto, si diventa più capaci «*di avvicinarsi e di unirsi al (nostro) Creatore e Signore; e quanto più (ci) si unisce, tanto più (ci) si dispone a ricevere grazie e doni dalla somma e divina bontà*». Tuttavia, nessuno potrà negare che ritirarsi, cambiare alloggio, distaccarsi da amici e conoscenti, siano anche esercizi *corporei*, compiuti da parte di un «essere personale» che dallo spazio – e da uno spazio ben definito fisicamente – è condizionato e, in parte, determinato, definito, de-limitato. Quanto ‘corporea’, infatti, appare quell’«*anima (che) si trova sola e appartata*»! La conclusione secondo la quale alcuni esercizi *corporei* siano anche esercizi *spirituali* non vuole essere una affermazione paradossale o retorica ma, a partire proprio dal testo e dalla pratica degli *Eser-*

<sup>115</sup> Cfr. NUNZIO GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, pp. 259-280; per una più ampia trattazione sulla dimensione corporea in relazione alla globalità della persona, risulta interessante e utile la lettura del cap. 10: *Esaltazione del corpo: una pratica estranea al cristianesimo?*

*cizi Spirituali*, risulta evidente che l'attività corporea ha in essi un suo ruolo preciso, essenziale e costitutivo. Quando Ignazio afferma nella prima Annotazione [1] che "esercizi spirituali" sono «*tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima*», egli non intende dire che tutte le attività che riguardano l'anima e le sue Facoltà sono – solo per questo – attività/esercizi 'spirituali'; non dobbiamo farci ingannare dalla (presunta) contrapposizione retorica che Ignazio pare introdurre tra esercizi *spirituali* ed esercizi *corporali* che, per la verità, è una comparazione più che una contrapposizione. Piuttosto, in quel contesto, Ignazio arriva ad attribuire ad una attività *spirituale* una dimensione tipica delle attività *corporali/fisiche* e, cioè, la dimensione dell'esercizio, dell'allenamento, del processo di apprendimento con tanto di 'ripetizioni' dell'esercizio stesso<sup>116</sup>; pur mantenendo gli esercizi *spirituali* in un contesto di preparazione e disposizione («*preparare e disporre l'anima...*»). Dicevo che l'aggettivo *spirituale* dato a tali esercizi non si riferisce al fatto che essi riguardino l'anima o le sue Facoltà. Infatti, nel libretto degli Esercizi, «*applicare la memoria (...), l'intelligenza (...) e, infine la volontà*» [50], non sono attività o esercizi 'spirituali' per il solo fatto d'essere una attività propria delle varie Facoltà e Potenze dell'anima; lo sono, piuttosto, perché parte di un processo/allenamento/attività di tutta la persona che ha una finalità 'spirituale', cioè «*cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima*». È in questo senso che possiamo parlare, quindi, anche di esercizi 'corporei' come esercizi 'spirituali', cioè come parte di una serie di processi, attività, esercizi di tutta la persona che hanno valenza e finalità *spirituale*, nel senso che poco più sopra ho riportato.

#### 2.4.2.2. Nelle Note Complementari

A conferma di tutto quanto detto, basta soffermarsi a leggere e approfondire le varie «*Addiciones*» o Note Complementari [73-90] degli *Esercizi*, compresa la decima [82] che, nei suoi vari modi e note ulteriori [83-87.89], intende trattare della Penitenza corporea. Così dobbiamo e possiamo dire che sono esercizi spirituali il «*sedere*» o «*passaggiare*»<sup>117</sup> per distendere lo spirito [239]; lo stare «*in piedi a un passo o due dal posto dove sto per contemplare o meditare*» e fare «*un atto di riverenza o di umiltà*» [75] prima di iniziare la preghiera; oppure, lo stare «*o in ginocchio, o prostrato per terra, o disteso con il volto verso l'alto, o seduto, o in piedi, cercando sempre quello che voglio*» [76], sapendo che ciò «che voglio» è un fine 'spirituale' (incontrare il Signore nella preghiera). Come anche, terminata la preghiera, «*per un quarto d'ora, stando seduto o passeggiando, esaminerò come mi è andata*» [77]. Ignazio prevede anche l'esercizio di modificare l'ambientazione immediata perché anche la corporeità possa partecipare e contribuire al clima generale della tappa di *Esercizi* che si sta vivendo; ad esempio, in Prima Settimana: «*mi priverò totalmente della luce, chiudendo le imposte e le porte mentre sono in camera...*»

<sup>116</sup> Esercizio, in greco *áskesis*.

[79]; mentre, più generalmente «l'esercitante avrà cura di mantenere l'oscurità o la luce, di valersi delle diverse opportunità della stagione, in quanto sentirà che gli può giovare ed essere utile per trovare quello che desidera» [132]; e, in Quarta Settimana «procurerò di valermi della luce o delle opportunità della stagione, come il fresco d'estate e il sole e il riscaldamento d'inverno, in quanto penso o prevedo che mi può essere utile per gioire nel mio Creatore e Redentore» [229].

Per quanto riguarda la Penitenza, poi, è molto interessante la distinzione/relazione che Ignazio pone tra la penitenza 'interna' e quella 'esterna' [83]. La prima («*dolarsi dei propri peccati, con il fermo proposito di non commetterne più*»), come ogni dimensione antropologica definita dagli aggettivi 'interno'/'interiore'<sup>118</sup>, riguarda la dimensione dell'anima secondo la terza accezione (*luogo interno, dimensione originaria*), arricchita dalla 'soggettività' dell'Io responsabile. Mentre la Penitenza 'esterna' riguarda la corporeità, ma è espressione della prima, di quella 'interna': essa intende manifestare esternamente il dolore che la persona prova nella penitenza interna; questa corrispondenza viene espressa con la categoria di *castigo*. Al di là dei termini e dei modi – per i quali, oggi, non potremmo che provare disappunto – che sono legati alla cultura e alle singolari pratiche religiose dell'epoca, sottolineo l'idea di corrispondenza *interno-esterno* che la pratica della Penitenza corporea intendeva esprimere. Ignazio, con la Penitenza corporea non intendeva *castigare* il corpo, nel senso di colpirlo e sminuirlo perché lasciasse libera l'anima di perseguire i suoi santi desideri, frustrati dalla tirannia del corpo; piuttosto, Ignazio intende *castigare* l'anima attraverso il corpo, vista la loro intima corrispondenza. Per questo, egli non è interessato al procurare «*infermità*» del corpo [86], ma solo quel tipo di sofferenza che possa *toccare* anche l'anima.

Dobbiamo concludere, quindi, che nella pratica della Penitenza Ignazio esprime una concezione *simbolica* del corpo<sup>119</sup> (questo io intendo per corrispondenza *interno-*

<sup>117</sup> Da notare che il *passaggiare*, in [1] era un puro esercizio *corporale*!

<sup>118</sup> [44]: "cose interne"; [63. 104. 233]: "conoscenza interna"; [65]: "sentimento interno"; [87]: "interna contrizione"; [203]: "pena interna; [214]: "notizie (conoscenze) interne"; [216]: "letizia interna"; [2]: "sentire e gustare internamente"; [322]: "sentiamo internamente"; [316]: "mozione interiore"; [44]: "conoscere interiormente".

<sup>119</sup> Un contributo importante lo troviamo nell'articolo: SECONDO BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l'identità incarnata*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 505-520: "Il problema cioè, non è quello di negare la struttura bipolare anima-corpo, quanto di reinterpretarne simbolicamente il senso purificandola progressivamente da tutti i residui metafisico-sostanzialistici che minano l'unità dell'uomo vivente (la "metafisica della ragione disgiuntiva" che fa del corpo l'oggetto o il semplice strumento di un'anima o di una coscienza). Occorre interpretare i due aspetti dell'unico essere vivente (uomo) non più nel senso dell'opposizione ma dell'intima tensione che costantemente rinvia l'uno all'altro nella loro stessa comprensione e nel loro scambio simbolico di sensi (*syn-ballein*)" (L. cit. p. 508). Cfr. anche N. GALANTINO, *Sulla via della persona tra senso del limite e fascino delle frontiere*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 485-504: "In quest'ottica va colto l'ultimo significato del corpo, come *campo espressivo* dell'io e dei suoi progetti; il corpo come luogo cioè nel quale prendono forma e concretezza progetti e possibilità umane. Attraverso il corpo (parole, sguardi, gesti ecc.) giungono a realizzazione intenzionalità affettive e progetti altrimenti condannati a restare inespressi, e quindi destinati a rimanere senza risposte. Insomma, lo stesso corpo che mi fa fare esperienza del limite, in quanto luogo dell'io, permette di

esterno) a partire dalla fondamentale unità della persona umana. Il corpo (esterno) è 'simbolo' dell'anima (interno), e agendo su di esso si agisce sull'anima; in esso vengono 'rappresentati' i conflitti interni all'anima stessa (i *peccati* che, essendo frutto della responsabile volontà umana 'appartengono' alle facoltà dell'anima, all'Io responsabile; il *conflitto* tra istinto e ragione, tra facoltà sensitive e facoltà spirituali [87]). Simbolicamente agendo con durezza e decisione sul *corpo-immagine* di questa interiorità conflittuale, si cerca di ristabilire un ordine *interno*. La corrispondenza interno-esterno è ancora più evidente nel terzo motivo della Penitenza<sup>120</sup>: il corpo è associato alla preghiera e alla richiesta che la persona esprime a Dio attraverso le facoltà e Potenze dell'anima; il *corpo* 'esprime' l'ansia, l'attesa e lo struggimento («*interna contrizione*») dell'*anima* che invoca. Tutta la persona diventa, così, invocazione e richiesta di una particolare grazia: sia le Facoltà *interne*, sia –plasticamente– quelle *esterne*<sup>121</sup>. Davvero, quindi, gli esercizi 'spirituali' sono esercizi di tutta la persona nelle sue varie dimensioni: *interna* ed *esterna*, anima (nelle sue varie accezioni) e corporeità.

#### 2.4.2.3. Nelle Regole per il vitto<sup>122</sup>

Non sono esercizi di penitenza corporea, invece, le «*Regole per trovare in avvenire la giusta misura nel vitto*» [210-217]; piuttosto, esse appaiono esercizi di 'igiene'<sup>123</sup> alimentare' posta al servizio di una più generale 'igiene spirituale'. Le parole chiave di queste regole sono "*ordine/disordine*" e "*utilità/danno*", riferiti più direttamente alla nutrizione corporea e, indirettamente, al bene spirituale<sup>124</sup> di tutta la persona. In queste Regole,

dare concreta attuazione all'indicibile fascino di quanto non ci appartiene ancora" (L. cit. pp. 496-497). Inoltre, un articolo significativo: MARCO SALVIOLI, *Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità*, in «Divus Thomas» 46 (2007), pp. 71-126 (in particolare: 2. *Ex-carnazione: il corpo come simbolo dell'anima spirituale*, L. cit. pp. 97-116, dove, a partire dalla distinzione in lingua tedesca tra *Leib* [corpo proprio] e *Körper* [corpo fisico], viene ripresa la prospettiva della Stein espressa soprattutto in: EDITH STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998<sup>2</sup>); ed anche cfr. il numero precedente della rivista delle edizioni Studio Domenicano: «Divus Thomas» 45 (2006), dedicata interamente al tema: *Il corpo: simbolo o dimensione dello spirito?*

<sup>120</sup> [87<sub>3-4</sub>]: "il terzo, per cercare e trovare qualche grazia o dono che si vuole e si desidera, per esempio se si desidera avere interna contrizione dei propri peccati, o piangere molto su di essi o sulle pene e dolori che Cristo nostro Signore soffriva nella sua passione, o per la soluzione di qualche dubbio in cui ci si trova".

<sup>121</sup> Sulla stessa linea possiamo intendere l'indicazione che Ignazio dà circa un punto dell' "esame particolare": [27<sub>2</sub>] "*Ogni volta che si cade in quel peccato particolare o in quel difetto, si porti la mano al petto dolendosi di essere caduti*": il gesto "esterno" esprime il dolore "interno".

<sup>122</sup> Cfr. C. GARCÍA HIRSCHFELD, *Las "Reglas para ordenarse en el comer para adelante"* [EE. 210-217], in «Manresa», 220 (1984), pp.195-204

<sup>123</sup> Dal greco *hygieinè (téchni)*: "(arte) che giova alla salute".

<sup>124</sup> La relazione *virtuosa* che itercorre tra l'igiene (ordine-utilità-*salute*) della funzione *particolare* della nutrizione, e l'igiene più *globale* della persona (igiene spirituale) ha spinto molti autori a vedere in queste "*Regole per la giusta misura nel vitto*" dei criteri generali per cercare e trovare la *giusta misura* (igiene) anche in altre funzioni particolari (ad es. il bisogno affettivo o altro), sempre all'interno della più globale igiene spirituale della persona; analogamente alle "*Regole per fare elargizioni*"[337-344].

che suggeriscono varie attenzioni e tecniche per poter ordinare il proprio modo quotidiano di nutrirsi –esercizio corporeo–, il concetto di *ordine* è direttamente legato a quello di *utilità* riferita alla salute corporea, prima di tutto. Ma, indirettamente, questo *ordine* e *utilità* diventano, poi, quelli di tutta la persona in senso spirituale. Questo a testimonianza del fatto, se ancora ce ne fosse bisogno, che c'è una sostanziale continuità tra dimensione corporea e dimensione più interna (anima) e – fatto da sottolineare – c'è continuità anche tra dinamiche particolari di una determinata funzione della persona (in questo caso la *nutrizione corporea*) e dinamiche più generali che, come dicevo, possiamo definire più globalmente come dinamiche 'spirituali'. La concezione della corrispondenza *esterno-interno* circa il rapporto tra corpo (esteriorità) e anima (dimensione interiore), che si sviluppa secondo un tipo di relazione che ha molto della dinamica simbolica, ci impedisce di inserire Ignazio nella linea della visione greco-platonica dell'essere umano, caratterizzata soprattutto dalla distinzione/opposizione tra la parte *spirituale* dell'essere umano e quella *materiale*, il corpo. Invece, questa concezione di 'corrispondenza' pone Ignazio all'interno della tradizione spirituale, più che filosofica, che tendeva a considerare la persona nella sua globalità come un essere unico e unitario di fronte a Dio, con tutte le sue diverse dimensioni e prospettive, tra cui quella dell'*esteriorità* visibile e quella della *interiorità*. Una tradizione spirituale che affonda le sue radici nella concezione biblico-cristiana dell'essere umano<sup>125</sup>; e anche nella cultura orientale, che del simbolo ha fatto volentieri il suo linguaggio.

#### 2.4.2.4. Esercizi corporei come parte dell'esercizio di preghiera: la Meditazione

Finora abbiamo considerato la corporeità e gli esercizi che la riguardano soprattutto come *preparazione* e *disposizione* da parte della persona per poter vivere una esperienza spirituale, un esercizio di *preghiera*. Ma entrando più direttamente negli esercizi di preghiera veri e propri, vediamo che la componente *corporea* non è solo propedeutica ma anche parte integrante degli stessi esercizi; infatti, ogni esercizio specifico di preghiera proposto da Ignazio interpella direttamente e attivamente anche la corporeità. Questa risulta talmente armonizzata con l'esercizio delle facoltà interne della persona che pare perdere i confini *corporei* per andare a costituire l'unico esercizio *spirituale* di tutta la persona. Come esempio, possiamo riferirci all'esercizio della Meditazione<sup>126</sup>. Il Primo Preludio<sup>127</sup> [47], quello che normalmente viene definito «*composizione vedendo il luo-*

<sup>125</sup> Sappiamo che per la cultura biblico-ebraica, la dimensione *esterna*, visibile e corruttibile della persona era rappresentata dalla prospettiva di *basar* (corpo, carne); mentre l'aspetto dell'*interiorità* soggettiva era indicato dal *Leb* (cuore, coscienza); così la sintesi di queste dimensioni era rappresentata globalmente dalla *nephes*, la cui principale caratteristica era proprio la contingenza, riequilibrata dalla *ruah* (spirito), l'elemento di apertura e diretta dipendenza da Dio.

<sup>126</sup> Sono "Meditazione" tutti gli esercizi di Prima Settimana [45-72] (anche quello sull'Inferno è una *meditazione*, anche se peculiare); tutti gli esercizi del 4° giorno della Seconda Settimana: la «*Meditazione delle due Bandiere*» [136-148] e «*Meditazione dei tre tipi* ("binarios") *di uomini*» [149-157].

<sup>127</sup> Che poi diventa il secondo nel metodo della *Contemplazione* (cfr. [103]).

go», è un vero e proprio esercizio di corporeità. Basta ascoltare cosa lo stesso Ignazio dice nel Primo Esercizio della Prima Settimana:

[47] “*Il primo preludio*: composizione vedendo il luogo. Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile, la composizione sarà vedere con la vista dell’immaginazione il *luogo fisico (lugar corpóreo)*, dove si trova la cosa che voglio contemplare. Per *luogo fisico (lugar corpóreo)* intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare. Nella non visiva, come questa dei peccati, la composizione consisterà nel vedere con la vista immaginativa e nel considerare la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile, e tutto il composto in questa valle, come esiliato, tra bruti animali. Per composto si intende anima e corpo”.

(*Esercizi Spirituali*)

Certo, l’esercizio immaginativo che qui viene richiesto è una operazione ‘mentale’, non è, quindi, un esercizio *con il corpo*; tuttavia dobbiamo considerarlo un esercizio *di corporeità* perché la persona che medita è invitata a rivestire di corporeità l’attività ‘mentale’ (la Meditazione) che si accinge ad intraprendere; cioè, deve attribuire ad essa una *spazialità*, una *forma* definita fatta di elementi concreti. Attraverso l’ambientazione attuata dalla vista immaginativa, l’esercizio spirituale si *incorpora* in forme concrete, in un contesto concreto e in un tempo concreto<sup>128</sup>. E questo perché? Ancora per la particolare funzione *syn-bolica*<sup>129</sup> della corporeità. Il luogo «corporeo», anche se solo immaginato, grazie alla funzione simbolica agisce da catalizzatore di tutte le dimensioni e funzioni della persona perché tutta intera sia presente all’esercizio spirituale che sta per iniziare e perché l’esercizio spirituale sia una vera *esperienza* di tutta la persona. Una delle principali funzioni del ‘simbolo’, infatti, è quella di *unificazione* perché, grazie al suo potere evocativo, in una sola immagine raccoglie più significati. Unifica, perché esso appartiene a vari ambiti antropologici: all’ambito noetico-conoscitivo (comunica un messaggio) e all’ambito affettivo (muove internamente la persona). Il simbolo, infatti, utilizza i contenuti più profondi della memoria, anche non immediatamente consapevoli – che sono noetici ed affettivi – e, attraverso l’immaginazione, li combina perché diventino *profondamente* significativi per il soggetto<sup>130</sup>. Il simbolo tocca l’ambito della consapevolezza perché molti dei significati evocati sono chiari, evidenti e, per questo, consapevolmente appresi dalla persona. Ma insieme, esso tocca anche l’ambito dell’inconscio e ne manifesta, in qualche modo, i contenuti; per questo, infatti, ha un particolare legame con la dimensione più profonda della persona e viene da essa immediatamente colto, spesso in modo inesplicabile. Infine, il simbolo appartiene anche all’ambito corporeo-sensitivo,

<sup>128</sup> Cfr. D. GIL, *Imaginación y localización*. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios, in «Manresa» 168 (1971), pp. 225-244.

<sup>129</sup> Dal greco *syn-ballô*: riunire, mettere insieme e quindi, tramite una immagine evocare e rendere presente (mettere insieme) un’altra realtà più complessa.

<sup>130</sup> Cfr. LILIANE FREY-ROHN, *Da Freud a Jung. Uno studio comparato della psicologia dell’inconscio*, Raffaello Cortina Ed., Milano 1984, pp. 277-301 (Ottava Parte: dal segno al Simbolo).

perché si presenta in una estensione determinata, con forma, colore, suono, etc., particolari. Esso «unifica», insomma, perché interessando tali e tante dimensioni della persona, essa si sente globalmente interpellata e, a contatto col simbolo, essa si «ri-unifica», si «compone», per essere totalmente presente ad esso.

Inoltre, il simbolo *rap-presenta* nel duplice senso di «mostrare» e «rendere presente». Esso mostra e rende presente alla persona la realtà simbolizzata; infatti, in maniera esplicita ed implicita, il simbolo *evoca* in sé svariati significati, dimensioni e caratteri della realtà che intende indicare e, per questo, ne attua in se stesso, in un certo senso e in un certo grado, la *presenza*. Ma il simbolo *rap-presenta*, anche perché, come appena accennato, rende presente alla realtà simbolizzata *la persona stessa*: interpellando tali e tante dimensioni antropologiche (quella noetico-conoscitiva, quella affettiva, quella corporeo-sensitiva, quella consapevole e inconsapevole, la memoria, l'immaginazione, etc.), tutta la persona è convocata all'incontro con la realtà simbolizzata ed è resa presente dal simbolo stesso. Così, tutta la persona *si fa presente* a questa realtà e, in fondo, anche a se stessa. Nel caso specifico della «*composizione vedendo il luogo (corporeo)*», Ignazio intende utilizzare –attraverso l'immaginazione– soprattutto la funzione *unificativa* e *compositiva* dell'immagine del luogo corporeo in quanto 'simbolo'. In questo caso, ciò che si intende favorire è la *unificazione/ri-composizione* di tutta la persona (le sue dimensioni e facoltà) intorno ad una *immagine/simbolo* ben definita spazialmente (corporea), la quale funga da 'contesto contenitivo' della Meditazione; il luogo corporeo reso attuale e presente attraverso l'immaginazione, insomma, deve simbolicamente fungere da *corpo* dell'esercizio spirituale. In questo modo, componendo immaginativamente il luogo corporeo dove contestualizzare la Meditazione, la persona *unifica* e *ri-compone* se stessa in vista di questo stesso esercizio spirituale, che è tale proprio perché la globalità della persona è coinvolta e presente. Per questo, la «*composizione vedendo il luogo*» è uno dei primi preludi di tutti gli esercizi di preghiera, Contemplazioni comprese.

#### 2.4.2.5. Il corpo 'simbolo' della persona

Andando oltre il *preludio* rappresentato dalla «*composizione vedendo il luogo (corporeo)*», per inoltrarci di più nel "cuore" del singolo esercizio di preghiera – e rimanendo nel tema del simbolo – ci troviamo nella necessità di affermare che il corpo umano stesso può essere considerato come «simbolo» della *persona*. Più sopra indicavo il corpo umano come simbolo dell'anima a proposito della corrispondenza interno-esterno circa le indicazioni sulla penitenza; ma molto di più, ora, si può parlare del corpo come *simbolo* di tutta la persona<sup>131</sup>. Il corpo *rap-presenta* (mostra e rende presente) la persona

<sup>131</sup> Val la pena riportare, a questo riguardo il pensiero di UMBERTO GALIMBERTI (anche se il suo orizzonte culturale di riferimento non coincide immediatamente con quello nel quale si muove questa ricerca [soprattutto appare discutibile la prospettiva – nietzscheana – attraverso la quale egli giudica la cultura e l'esperienza biblica, cristiana in particolare], tuttavia la matrice culturale *occidentale* resta la stessa; inoltre, la sua capacità di analisi culturale può illuminarci non poco nella comprensione di importanti dinamiche antropologiche): "Ogni mio atto rivela infatti che la mia presenza è corporea e che il corpo è la modalità

perché, attraverso le sue caratteristiche fisiche, esso ne evoca il senso più profondo: i pensieri, i movimenti affettivi, la storia, la coscienza di sé, le relazioni, le scelte, i dubbi, gli sbagli... tutti vengono in qualche modo registrati dal corpo, dalle sue particolarità, dalle sue forme ed espressioni; e da esso, tutti sono resi attualmente presenti in uno spazio e in un tempo esterni precisi, in un contesto relazionale, storico, sociale e culturale determinato. Ma il corpo umano stesso, per le sue forme, le sue caratteristiche e i suoi limiti o malattie, per il luogo e il tempo in cui è situato o agisce e si muove, esso stesso diventa motivo di nuovi pensieri, sentimenti, stati d'animo, consapevolezze, e prese di posizione dell'*Io personale*. Tutto questo insieme: fisico, materiale, psichico, spirituale, storico, sociale, interno ed esterno, che si costituisce 'soggetto', è la persona umana. Essa viene così 'unificata' dal corpo: esso è il 'contesto' specifico di tutti i contenuti personali, i quali in esso si riconoscono e vengono riconosciuti, perché da esso sono caratterizzati ed identificati; guardandosi allo specchio, la persona può dire: «questo, sono io!». In questo senso possiamo dire che il corpo «è» la persona, perché esso ne è simbolo: la *unifica* e la *rap-presenta*. Nella Meditazione dell'Inferno [65-71], esercizio molto particolare, abbiamo un chiaro esempio di come si attiva questa funzione simbolica *unitivo-compositiva* della corporeità umana. La funzione 'simbolica' del corpo in relazione alla 'persona', in questo caso non opera solo nella «*composizione vedendo il luogo*» (Primo Preludio), ma anche e soprattutto nei cinque punti della Meditazione stessa, che vanno ad evocare proprio i *cinque sensi del corpo*. In questo caso, evocando la corporeità attraverso i sensi, tutta la persona è interpellata e fatta presente, perché il corpo è 'simbolo' della persona. Nel caso specifico della Meditazione dell'Inferno, mediante l'immaginazione la persona si fa simbolicamente, corporalmente e, perciò, concretamente presente al mistero della *dannazione eterna* per sperimentare la grande Misericordia di Dio che da questa l'ha preservata.

del mio apparire. Questo organismo, questa realtà carnale, i tratti di questo viso, il senso di questa parola portata da questa voce non sono le espressioni esteriori di un Io trascendentale e nascosto, ma sono io, così come il mio volto non è un'immagine di me, ma sono io stesso. Nel corpo, infatti, c'è perfetta identità tra essere e apparire, e accettare questa identità è la prima condizione dell'equilibrio. Non esiste un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché, solo abitando il mondo della parola, il pensiero può risvegliarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nella realizzazione della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza e la sua ambivalenza, è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana e all'ordine dei suoi progetti" (U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, pp. 15-16). E ancor più chiaramente, circa la natura *simbolica* del corpo stesso (pur in senso più ampio rispetto a come viene intesa nel presente studio), Galimberti ne fa il punto di partenza per una *revisione* della psicologia, a suo parere ancora troppo definita dal suo presupposto *meta-fisico*, cioè fondata – come d'altra parte mostreremo nel terzo e quarto capitolo della tesi – sulla distinzione di origine cartesiana (e ancor prima, greco-classica) tra corpo e psiche: "Come luogo della revisione psicologica, il corpo parla *simbolicamente*, non nel senso in cui la psicoanalisi parla dei simboli per ribadire un'altra separazione, quella tra conscio e inconscio, dove nell'inconscio si ritrova il rovescio dell'iperuranio platonico, il "vero" significato di ciò che si manifesta, ma nel senso di abolire la barra che ha separato l'anima dal corpo, inaugurando la "psico-logia". Proponendosi come simbolo, il corpo abolisce la psicologia come storicamente s'è pensata in Occidente, la sradica dalle sue radici storiche, che sono poi quelle metafisiche e idealistiche, e così la costringe a pensare contro se stessa" (L. cit. 23-24)

#### 2.4.2.6. Nella Contemplazione

Ma è soprattutto nell'esercizio di preghiera che è specificamente chiamato Contemplazione<sup>132</sup> che possiamo osservare l'attività simbolica della corporeità. In questo caso, il carattere simbolico della corporeità non si limita solo ai preludi, ma entra finanche nel fulcro dell'esercizio di preghiera: i punti. In essi, da una parte vengono evocati alcuni sensi corporei della persona che contempla; dall'altra, si immagina presente –corporealmente– la persona stessa di Gesù e di qualcuno a lui strettamente relazionata, secondo come viene narrato negli eventi evangelici (*misteri*)<sup>133</sup>. Per il mistero dell'Incarnazione, Dio, il Figlio di Dio, è diventato percepibile (in [47] Ignazio dice «*visibile*»), accessibile in modo *corporeo*, secondo l'estensione (nei vari modi in cui essa si presenta: forma, colore, suono, odore e sapore...); il suo corpo umano è il *simbolo* (per come lo abbiamo inteso più sopra) attraverso cui è possibile vedere e incontrare Dio (il Figlio, Immagine del Padre) *realmente*, secondo come Egli si è presentato e si presenta. Per il mistero della Risurrezione, la *corporeità* del Figlio di Dio – e con essa la sua funzione 'simbolica' – ha assunto una estensione di spazio e tempo in-finiti, e continua in modo misterioso a rendere presente in ogni tempo ed in ogni spazio la realtà del Figlio di Dio, essendo il suo *Corpo* per sempre 'simbolo' della sua *Persona*<sup>134</sup>. Sperimentiamo questa sua presenza simbolica (a questo punto possiamo chiaramente chiamarla 'sacramentale') in vari modi 'corporei', attraverso i quali incontriamo realmente la Persona del Figlio di Dio; i più noti e pieni di significato sono la Chiesa stessa – suo *Corpo* visibile, appunto – e l'Eucaristia, dove la *corporeità* del Figlio di Dio utilizza un'altra immagine simbolica, quella del pane e del vino<sup>135</sup>. Ma ci sono tanti altri modi, infiniti, in cui continua e si

<sup>132</sup> Sono 'Contemplazione' la prevalenza degli esercizi di preghiera della Seconda, Terza e Quarta Settimana.

<sup>133</sup> Cfr. [47]: «Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile, la composizione sarà vedere con la vista dell'immaginazione il luogo fisico (lugar corpóreo), dove si trova la cosa che voglio contemplare. Per luogo fisico (*lugar corpóreo*) intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare».

<sup>134</sup> «Il significato liturgico del corpo si radica certamente nella struttura stessa dell'uomo e nella sua funzionalità, ma trova il suo fondamento nell'evento pasquale di Cristo. La morte e la risurrezione di Gesù nel suo vero corpo, infatti, è l'evento che realizza escatologicamente la corporeità di Gesù (la sua struttura psicosomatica) come piena espressione del Verbo del Padre e del suo amore per l'umanità. Il suo corpo risorto non è semplicemente il ritorno in vita del suo corpo mortale dentro i limiti della storia, ma è la piena attuazione e la definitiva disponibilità di ciò che ha assunto a nostra salvezza, ossia della sua forma umana corporea di presenza, della sua struttura trascendente di relazione, del suo radicamento nella realtà del mondo come luogo in cui Dio ammette alla comunione con sé. La gloriosità del corpo di Cristo è perciò il punto di incontro tra Dio e gli uomini e le donne di ogni tempo»: LUIGI GIRARDI, *Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di Teologia Liturgica Fondamentale*, in «Rivista Liturgica» 89 (2002) pp. 59-81. Cfr. anche: M. SALVIOLI, *Il contributo di Edith Stein...* (in particolare: *La corporeità in chiave antropologico-teologica: spunti di riflessione*), pp. 117-122.

<sup>135</sup> «La salvezza celebrata è una salvezza incarnata, è il Figlio divenuto veramente e per sempre uomo; ed è una salvezza che si incarna in noi, rende possibile il nostro divenire umani come il Figlio-Uomo. Lo Spirito è colui che, come ha reso possibile l'incarnazione del Figlio, così rende possibile la nostra relazio-

sviluppa questa funzione simbolica e rappresentativa della *Corporeità* del Figlio di Dio. Il metodo della Contemplazione ignaziana è uno di questi infiniti modi. Prendiamo come esempio tipico la Contemplazione della Natività:

[114-116] *Il primo punto* è vedere le persone: vedere cioè nostra Signora e Giuseppe e l'ancella e il bambino Gesù, dopo che è nato; facendomi io poverello e indegno servitorello che li guarda, li contempla e li serve nelle loro necessità come se fossi presente, con ogni possibile rispetto riverenza; e dopo riflettere<sup>136</sup> in me stesso per ricavare qualche frutto.

*Il secondo*, osservare, notare e contemplare quello che dicono; e, riflettendo in me stesso, ricavare qualche frutto<sup>137</sup>.

*Il terzo*, guardare e considerare quello che fanno, com'è camminare e darsi da fare perché il Signore venga a nascere in somma povertà e, dopo tante sofferenze di fame, sete, caldo e freddo, ingiurie e oltraggi, muoia in croce. E tutto questo per me. Poi, riflettendo, ricavare qualche frutto spirituale.

(Esercizi Spirituali)

ne a Cristo e la nostra partecipazione al suo modo di essere umano. La forza e il realismo della celebrazione dei sacramenti stanno proprio nel loro dare corpo, dare spazio-tempo, dare attualità alla relazione con Cristo nello Spirito, attraverso le parole, i gesti e le azioni sacramentali": L. cit., pp. 77. Cfr. anche: G. BONACCORSO, *La liturgia come «corpo risorto»*, in «Servitium» 104 (1996) pp. 82-87.

<sup>136</sup> Il termine italiano "riflettere" traduce il termine spagnolo ignaziano "reflectir", molto raro nello spagnolo antico e assente in quello moderno. Probabilmente il suo significato si situa a metà tra quello del termine *reflexionar* (riflettere nel senso di *ragionare*) e quello del termine *reflejar* (riflettere/rsi, come la luce nello specchio). A questo proposito, vedi 2Cor 3, 18: "E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore". Cfr. D. MOLLÀ, "Dios trabaja... reflectir en mí mismo", in «Manresa» 266 (1996), pp.61-70.; S. RENDINA, *La Pedagogia...*, p. 68; JACQUES LEWIS, *Connaissance des Exercices spirituels*, Bellarmin, Montréal, 1981, p.61, nota 8. Trovo estremamente indicativo, inoltre, un passaggio del pensiero di U. Galimberti circa il senso del *riflettere*, tra l'altro inserito in un paragrafo che ha per titolo: "Il corpo come apertura originaria al mondo" (U. GALIMBERTI, *Paesaggi dell'anima*, Mondadori, Milano 1998, pp. 194-195): "Riflettere non è rientrare in sé e scoprire l'«interiorità dell'anima», quella soggettività invulnerabile che, al di qua dello spazio e del tempo, garantisce quella prima equivalenza che è l'identità con se stessi. Riflettere è accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre, e con cui io mi offro al mondo nel momento in cui glielo restituisco, perché non lo confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario, dove, invece, non rendo quel che sottraggo. Riflettere, dunque, non è costruire il mondo ma restituirgli la sua offerta, non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza il quale nulla potrei deliberare. Per quanti sforzi faccia quando «rifletto su di me», ciò che trovo non è mai la mia «interiorità», ma la mia originaria *esposizione* al mondo, il mio *patirlo*". Dilatando il senso che Galimberti attribuisce a queste espressioni, se per 'mondo' al quale mi espongo corporalmente vogliamo intendere anche la realtà di Dio che nell'esercizio di preghiera mi si apre rendendosi *disponibile* a me (lungi dall'essere questa l'intenzione di Galimberti, come sappiamo), questo passo è il miglior commento al termine ignaziano "reflectir" nel contesto della Contemplazione dei *misteri* di Cristo.

<sup>137</sup> Nell'originale spagnolo: "sacar provecho"; circa al senso da dare al termine frutto (spirituale), vedi Gal 5, 22: "Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé"; cfr. anche: SERGIO RENDINA, *L'itinerario degli Esercizi Spirituali*, Ed. Adp, Roma 1999, pp. 131-134.

Dal punto di vista di chi fa l'esercizio di preghiera, il primo e terzo punto di questo tipo di contemplazioni sono caratterizzate dal *vedere* immaginativo, mentre il secondo punto è caratterizzato dall'*udire* (qui, in [115] Ignazio non usa il verbo 'udire' anche se il contesto lo richiederebbe; per questo vedi [107]). Invece, dal punto di vista dell'oggetto della Contemplazione, il primo punto invita a vedere le *persone* in sé, corporalmente; il secondo ascoltare quello che *dicono*; il terzo punto, guardare quello che *fanno*. Interpellando i sensi corporei attraverso l'Immaginazione<sup>138</sup> (anche se solo quelli della 'distanza'<sup>139</sup>), l'esercizio di preghiera rende recettiva la persona che prega; essa viene *unificata* e globalmente *aperta* a ciò (le *persone*) che – sempre attraverso l'Immaginazione – si presenta a lei; infatti, i sensi corporei sono come finestre della persona verso l'esterno, verso ciò che è 'altro' da lei perché 'fuori' da lei. Invece, per quanto riguarda l'oggetto della preghiera (che sempre è la *persona* del Figlio di Dio incarnato e altre *persone* a lui direttamente relazionate), attraverso l'immaginazione esso viene rappresentato corporalmente come immagine simbolica che, appunto per questo, viene vissuta da chi fa l'esercizio come un vero interlocutore personale<sup>140</sup>; e questo perché il *simbo-*

<sup>138</sup> Nell'esercizio della Contemplazione ha una grande importanza l'*immaginazione*, uno dei *sensi interni* secondo l'antropologia aristotelico-tomista, appartenente alla facoltà conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima. È molto significativo che Ignazio affidi i più importanti e numerosi esercizi di preghiera del suo itinerario a questa operazione delle facoltà *inferiori* dell'anima: questo dimostra la fiducia e il gran conto in cui lui tiene anche l'*ambito inferiore* dell'anima umana, quella che più direttamente è in contatto con la corporeità (le facoltà *superiori* – intelletto e volontà – del grado *razionale* dell'anima sono dette 'spirituali' perché possono operare indipendentemente da ciò che è *corporeo* [= non-spirituale]). Questo *sensu interno*, l'abbiamo visto nella prima regola di discernimento di prima settimana [314<sub>1</sub>], era volentieri utilizzato dallo *spirito cattivo*, il quale faceva "*immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle – le persone – e farle crescere nei loro vizi e peccati*"; ora, in seconda settimana, anche questa operazione 'inferiore', questo senso interno, è stato liberato, tanto da diventare il passaggio, la porta di accesso per tutta la dimensione 'inferiore' dell'anima umana (come i sensi esterni lo sono del corpo), soprattutto per la facoltà appetitiva inferiore, *irascibile* o *concupiscibile* che sia (le *passioni*). Attraverso il senso dell'*immaginazione*, la corporeità santissima del Signore entra in contatto con la corporeità – e ciò che le è contiguo (la parte 'inferiore' dell'anima) – dell'esercitante, e le permette di sperimentare la 'redenzione'. Tutto questo in termini di antropologia aristotelico-tomista; lo stesso – e forse anche di più – si può dire in termini antropologico-psicologici moderni, basti considerare il ruolo delle immagini e della *immaginazione* in C.G. Jung (cfr. a questo punto: D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini...*, in particolare pp. 61-67: "*L'immaginazione attiva*"); cfr. anche CLAUDIO WIDMANN, *Le terapie immaginative*, Ed. Magi, Roma 2004. Tutto ciò non può che confermare l'idea della stretta e feconda relazione tra *immaginazione* (e non *fantasia*) e *realtà*.

<sup>139</sup> I sensi corporei mettono sempre in relazione il soggetto con un oggetto, ma ciascuno lo può fare secondo una distanza diversa: la *vista* istaura una relazione anche a grande distanza (posso vedere persone anche a chilometri di distanza); l'*udito* necessita di una distanza minore; l'*olfatto* al massimo qualche metro; il *tatto* ha bisogno del con-tatto fisico; il *gusto*, infine, richiede che il soggetto 'assuma' l'oggetto.

<sup>140</sup> A questo proposito può illuminarci un'altra citazione da U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, p. 273: «La coincidenza di corpo e presenza è in quel "sentirsi bene" in cui l'Io aderisce al suo stato corporeo, lasciandosi invadere dalla calma, dal silenzio, ascoltando e ascoltandosi vivere. Questa aderenza allo stato corporeo è ciò che mi consente di "pensare" l'altro e di presentarmelo in assenza, evocando l'immagine del suo corpo. L'altro, infatti, è col corpo che si offre al mio sguardo, anzi è il suo corpo. Se non avesse più *quel* corpo non sarebbe più *lui*. Il suo essere coincide con il suo apparire corporeo, che lascia trasparire l'ordine dei suoi pensieri e il sussulto delle sue emozioni. Basta un gesto a tradirlo».

lo «rap-presenta» la realtà che indica. In questo modo, il metodo della Contemplazione Ignaziana, grazie alla funzione simbolica della corporeità, e grazie alla presenza dello Spirito stesso del Figlio di Dio, si presenta come un metodo di preghiera in cui la persona che prega incontra *simbolicamente*<sup>141</sup> la corporeità del Signore Gesù e, attraverso questa, lo stesso Figlio di Dio incarnato. Ciò è ancor più vero quando l'esercizio di contemplazione non si limita ad evocare in colui che prega i soli sensi del *vedere* e dell'*udire* – sensi, per così dire, della 'distanza' – ma pretende di evocare immaginativamente tutti i *cinque sensi del corpo* in quel famoso esercizio di preghiera, tipicamente ignaziano, detto, appunto, Applicazione dei sensi; eccone un esempio:

[121-126] “LA QUINTA CONTEMPLAZIONE SARÀ UN APPLICARE I CINQUE SENSI SOPRA LA PRIMA E SECONDA CONTEMPLAZIONE

Dopo la *preghiera preparatoria* e i *tre preludi*, giova ripercorrere con i cinque sensi dell'immaginazione la prima e seconda contemplazione, nel modo seguente:

*Il primo punto* è vedere le persone con la vista immaginativa, meditando e contemplando in particolare le circostanze in cui si trovano, e ricavando qualche frutto da tale vista.

*Il secondo*, udire con l'udito quello che dicono o possono dire e riflettendo in se stesso ricavarne qualche frutto.

*Il terzo*, odorare e gustare, con l'olfatto e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù e di tutto, secondo la persona che si contempla; riflettere in se stesso e ricavarne frutto.

*Il quarto*, toccare con il tatto, per esempio abbracciare e baciare i luoghi dove tali persone camminano e siedono; sempre procurando di ricavarne frutto.

Si deve concludere con un *colloquio*, come nella prima e seconda contemplazione, e con un *Pater noster*”.

(*Esercizi Spirituali*)

Questo esercizio spirituale, ultimo di cinque contemplazioni/ripetizioni in una stessa giornata su un solo mistero o due, si presenta come la *sintesi* delle precedenti contemplazioni; un esercizio-*sintesi* che punta, dunque, ad una preghiera più semplice; che tocca ad un livello più profondo le dimensioni della persona già coinvolte nelle contemplazioni: l'immaginazione, la ragione, l'affettività, la corporeità. Evocando i suoi sensi corporei, tutta la persona è resa presente a questo esercizio e, grazie al carattere di estrema ripetizione, questa 'presenza' avviene ad un livello di particolare profondità; una presenza, un 'esser-ci' della persona che contempla, che va oltre la consapevolezza espli-

<sup>141</sup> Per ciò che già è stato affermato della *dinamica simbolica*, l'avverbio *simbolicamente* nulla toglie alla realtà e verità dell'incontro; infatti, l'avverbio intende solo indicare la particolare modalità attraverso cui avviene l'incontro reale tra la persona che prega e il Figlio di Dio incarnato. Esiste comunque una *analogia* tra l'incontro con Cristo nei sacramenti e l'incontro con lui nella preghiera in genere e, in particolare, nel metodo della *Contemplazione*; in ambedue i casi si tratta di un incontro “*misterioso*” (che partecipa del “*Mysterion*” di cui la Liturgia si nutre).

cita e va a toccare e coinvolgere, piuttosto, anche le dimensioni ulteriori all'*io personale* consapevole, zone generalmente a lui nascoste. In questo modo ci avviciniamo ad un livello di profondità dove le varie facoltà e le diverse dimensioni della persona cominciano a perdere i loro confini e i limiti distintivi, perché ci si avvicina al nucleo della persona dove tutte queste facoltà e dimensioni sono originariamente radicate e dal quale ricevono la caratterizzazione *personale*. Questa dimensione estrema e originaria la possiamo intendere come propriamente *spirituale*: è il luogo dove Dio incontra la *persona* per come da Lui è stata creata. Un indice del livello di profondità che si cerca di raggiungere in questo esercizio di preghiera, è proprio il tipo di esperienza che l'*applicazione dei sensi* intende facilitare evocando un incontro con la corporeità del Signore Gesù: essa intende favorire una vera e propria *esperienza* della 'persona' di Gesù, il Figlio di Dio incarnato. Una esperienza di particolare semplicità e immediatezza che – tutta volta su Lui e non sul soggetto che contempla – sia una esperienza 'simbolicamente' *globale*; che insieme sia cioè affettiva, razionale, sensibile, immaginativa, corporea, psichica... e, quindi, *spirituale*.

#### 2.4.2.7. Il Terzo Modo di Pregare

Su questa stessa linea di semplicità e profondità, a partire proprio dall'attenzione alla corporeità, si muove un altro esercizio di preghiera che Ignazio propone solo in appendice; esso probabilmente è più adatto per una esperienza quotidiana di preghiera, fuori del tempo specifico degli Esercizi Spirituali. Sto parlando del Terzo Modo di Pregare [258-260] che Ignazio illustra, insieme al Primo e al Secondo, subito dopo l'ultimo esercizio delle Quattro Settimane degli Esercizi: *La Contemplazione per giungere ad amare*.

[258] "TERZO MODO DI PREGARE: A RITMO ("POR COMPAS")

(...) *Terzo modo di pregare*: a ogni respiro o alito si deve pregare mentalmente, dicendo una parola del *Pater Noster* o di altra orazione che si recita, in modo che una sola parola si dica tra un respiro e l'altro, e durante questo tempo, si consideri principalmente il significato di tale parola, o la persona che si prega, o la pochezza di se stesso, o la differenza tra tanta altezza e tanta bassezza propria (...).

(*Esercizi Spirituali*)

In questo esercizio, il *ritmo*, il *tempo* della preghiera si unificano al ritmo e al tempo del respiro. Il respiro diventa la 'misura' della preghiera, del dialogo con la «*persona che si prega*». La parola pronunciata, la considerazione («*se mire*», "*si guardi*") su di lei, i sentimenti, i desideri e le invocazioni che suscita, durano il tempo di un respiro; diventano essi stessi 'respiro'. La dinamica della respirazione è un movimento che mette in relazione l'*esterno* con l'*interno*: l'aria esterna entra nel corpo e viene spinta fin nelle profondità dei polmoni, vicino al cuore; un elemento *esterno* alla persona viene introdotto fin nel suo *centro*. Dai polmoni, poi, l'ossigeno così introdotto viene ceduto alla circolazione sanguigna e, per la spinta cardiaca che dal centro spinge verso l'estrema periferia, esso porta vita fino alle ultime cellule del corpo. Allora, con questo metodo di preghiera che usa il ritmo del respiro, è come se la *parola* pronunciata e la persona a cui

è rivolta venissero introdotte nella parte più intima della persona, nel suo centro, il *cuore*; e da qui, in un altro movimento che dal centro si espande a tutto l'essere umano, vanno a portare vita e grazia ad ogni dimensione, livello e situazione della persona che prega. Se vogliamo, con questa preghiera si perpetua il mistero della *creazione* dell'essere umano che, grazie all'alito di Dio soffiato nel suo simulacro, lo ha reso un «*essere vivente*» (Gn 2, 7); si estende l'efficacia del mistero della Pentecoste, dove lo Spirito di Dio («*Pnèuma*» – Soffio) ri-crea e rinnova ogni persona nel profondo del suo essere, dandole la vita di figli di Dio<sup>142</sup>. Questa interpretazione del Terzo Modo di pregare, mediante il respiro, lo avvicina alla *Preghiera del Signore* della tradizione esicastica del cristianesimo orientale; detta anche *Preghiera del cuore* per il suo riferimento, non solo al respiro, ma anche al battito cardiaco. D'altra parte, possiamo immaginare un'influenza *orientale* sulla spiritualità di Ignazio e il suo modo di intendere la preghiera<sup>143</sup>. Con questo modo di pregare Ignazio riesce ad unificare la dinamica spirituale della preghiera rivolta a Dio, con la dinamica primordiale e corporea della respirazione, e delle due ne fa un unico esercizio *spirituale*; uno tra i più profondi e semplici che conosciamo. Quasi raccogliendo nell'unico esercizio i due estremi, il *corpo* e lo *spirito*, questa preghiera prende e unifica tutta la persona nelle sue dimensioni, e la pone di fronte a Dio totalmente aperta al suo *Soffio*.

### 3. Considerazioni Finali

Come ho messo in evidenza, Ignazio si dimostra erede di quella antica concezione unitaria dell'essere umano che ha le sue radici nella cultura biblica, piuttosto che platonica; concezione che tra gli autori cristiani ha trovato espressione anche nell'antropologia tripartita<sup>144</sup> e, dal medioevo in poi, si è piuttosto riconosciuta in vari elementi dell'antropologia aristotelica. Quella ignaziana è una antropologia che insiste fortemente sull'unitarietà dell'essere umano e che mostra di non basarsi affatto su una distinzione – pur solo formale – tra le varie dimensioni antropologiche indicata dal binomio *materiale/spirituale*. Piuttosto, se proprio vogliamo trovare qualcosa che a livello antropologico somigli ad una distinzione formale coerente, in Ignazio troviamo solo quella tra *interno/esterno*. Anzi, per la verità egli non la indica come una 'distinzione', ma come una 'corrispondenza', una continuità di relazione, dove l'*esterno* (il corporeo) semplicemente mostra, esprime e contestualizza (direi 'materializza') l'*interno* (l'anima, in senso am-

<sup>142</sup> Da questo punto di vista è indicativa l'insistenza di Ignazio sulla preghiera del *Pater*; cfr, anche, Gal 4, 6.

<sup>143</sup> Cfr. TOMÁS SPIDLÍK, Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale. Guida alla lettura degli Esercizi, Ed. Studium, Roma 1994, pp. 48-50 («Il «terzo modo di pregare»»); AGOSTINO CALETTI, I tre modi di orare negli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola, in «Appunti di Spiritualità» 59 (2006), pp. 68-75 («Rapporti con la tradizione spirituale orientale»).

<sup>144</sup> La famosa tripartizione paolina (*corpo, anima e spirito* in 1 Tessalonicesi 5,23) che in seguito è stata utilizzata da vari padri della Chiesa, soprattutto orientali antiocheni (Cfr. IRENEO).

pio). Questo ci veniva evidenziato nelle note circa la Penitenza [82-87] e, più profondamente, nel Terzo Modo di pregare [258].

### 3.1. Corporeità

Per Ignazio, la corporeità – proprio per questa sua caratteristica ‘esterna’ – è ciò che permette a ciò che è ‘interno’ di acquisire una spazialità e temporalità determinate, permette la ‘storicità’ dell’essere umano. La corporeità ‘contiene’ e perciò ‘unifica’ tutte le dimensioni che costituiscono l’essere umano e gli permettono una esistenza unitaria, una esperienza soggettiva di unità. È la dimensione che mette in relazione l’interno con ciò che è esterno, ‘alieno’; è la dimensione, perciò, che permette la prima vera esperienza di *relazione* con ciò, o con chi è ‘altro’: costituendo il limite e la soglia fisica dell’essere umano rispetto a ciò che è ‘fuori’ di sé, la corporeità è anche quel ponte che ne permette la relazione e la comunicazione. Sono questi gli elementi che permettono di parlare di una dimensione *simbolica* della corporeità. In quanto simbolo della persona umana (non solo dell’anima!), il corpo la contiene, la unifica in tutte le sue dimensioni, e la rende presente in un luogo e in un tempo determinati; la ‘presenta’ a qualunque altro soggetto ad essa spazialmente e temporalmente presente. Il corpo – o meglio la corporeità – è dunque una dimensione essenziale della persona umana; anzi la costituisce e la identifica<sup>145</sup>. Questo è il senso profondo che spiega l’esercizio di preghiera chiamato *Contemplazione*, anche nella sua forma più completa che è l’Applicazione dei sensi: in esso, la corporeità (e, quindi la *persona*) dell’esercitante *incontra* la corporeità (la *persona*) del suo Signore. Il corpo è il luogo dove fisicamente prendono forma i movimenti dell’*interno*, i pensieri, i sentimenti; in esso vengono registrati e comunicati perché possano esprimersi all’*esterno*. Così, allo stesso modo la corporeità, essendo in un certo senso la materialità della vita interiore e di tutte le sue dinamiche, è anche il luogo, la materia in cui questa stessa vita interiore può essere toccata, plasmata, guidata, condotta e perfino manipolata. Questo era il senso che abbiamo trovato per i consigli sulla Penitenza o per tutte le Note Complementari o Addizioni. Anche per Ignazio, quindi, come per buona parte della cultura antica, biblica in particolare, era chiaro che il corpo è la persona, in un senso forte.

### 3.2. La dimensione ‘Interna’

Il significato più ignaziano del termine ‘anima’ lo abbiamo già individuato in quella dimensione ‘interna’, articolata e insondabile che ad Ignazio arrivò soprattutto attraverso la tradizione agostiniana. Una dimensione interna che si presenta come un *contenitore* di varie istanze soggettive (*io personale, spiriti*) che possono presentarsi alla luce della consapevolezza; o che dal buio dell’inconsapevole possono condizionare le facoltà superiori della persona: l’intelletto e la volontà. Una dimensione interna che sembra non

<sup>145</sup> Cfr. S. BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l’identità incarnata*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 505-520

avere confini, sembra essere senza ‘fondo’; dove, insieme ai fantasmi, si nasconde anche la via attraverso cui il *trascendente* comunica con la persona. Questo ambito antropologico comprende certamente quello della psiche in senso moderno, ma anche la eccede perché in esso troviamo anche la sede di ciò che la tradizione spirituale intende come spirito umano

### 3.2.1. *L’Io Personale*

In questo ‘contenitore interno’ abbiamo trovato in primo luogo l’istanza soggettiva dell’*io personale* «consapevole» e «responsabile», che secondo lo schema aristotelico, *emerge* in relazione al grado *razionale* dell’anima, caratterizzato dalle facoltà dell’*Intelletto* e della *Volontà*. I gradi precedenti dell’anima aristotelica, quello vegetativo e sensitivo, sono come il sostrato da cui emerge e si erge il soggetto umano, espresso pienamente dal livello razionale. Nel commentare il n. [32] degli *Esercizi Spirituali* ho già evidenziato la continuità tra l’istanza moderna dell’*io personale consapevole e responsabile* (‘soggetto’ in senso moderno) e le facoltà superiori dell’Intelletto e della Volontà-libertà.

### 3.2.2. *L’inconscio psichico-spirituale*

Tuttavia, Ignazio mostra di non delimitare alla prospettiva aristotelica le dimensioni di quest’ambito antropologico ‘interno’ che, in accordo alla tradizione spirituale, egli chiama *anima*. L’anima in senso aristotelico-tomista, con i suoi livelli, gradi, facoltà e operazioni, si limita alla descrizione data più sopra, di cui l’*io personale* è la più compiuta espressione. In questa dimensione interiore, di fatto si muovono anche soggetti caratterizzati da una intenzionalità *altra* rispetto all’*io personale*, che sono gli *spiriti*. Essi, come abbiamo già visto, risultano *esterni* all’*io personale consapevole e responsabile*, anche se agiscono e si muovono in relazione stretta e ambivalente con le istanze (Facoltà e Operazioni) dell’*io personale*. L’intenzionalità che li guida ha sempre a che fare con il destino trascendente dell’essere umano, con la sua relazione con Dio (anche per questo il loro ambito è *spirituale*): essi la favoriscono (spirito buono) o la ostacolano (spirito cattivo). Secondo Ignazio, essi agiscono intervenendo (*muovendo*) sulle facoltà e sulle operazioni dei diversi gradi dell’anima (in senso aristotelico), secondo la stessa natura di queste Facoltà. Essi evidenziano, illuminano, oppure oscurano, deformano o rielaborano i contenuti delle Facoltà conoscitive (Sensi esterni/interni<sup>146</sup>, o Intelletto<sup>147</sup>), le quali presentano tali contenuti alle Facoltà appetitive/affettive (irascibile/concupiscibile [le *passioni*]<sup>148</sup> e la Volontà libera<sup>149</sup>) e le orientano, così che il soggetto a sua volta decida il proprio comportamento e il proprio atteggiamento morale in quanto “consapevole” e “responsa-

<sup>146</sup> Per il grado *sensitivo*.

<sup>147</sup> Per il grado *razionale*.

<sup>148</sup> Per il grado *sensitivo*.

<sup>149</sup> Per il grado *razionale*.

bile”. Queste forze con intenzionalità propria, che sono gli spiriti, mostrano di essere esterni all’io personale, anche se non possono operare se non attraverso le facoltà e le istanze proprie dell’io stesso; per questo, anche se essi risultano essere *esterni* all’io, non lo sono in relazione a quell’ambito interiore più vasto che conosciamo già come «anima» in senso ampio. A partire dalle categorie moderne, quindi possiamo riconoscere gli spiriti come forze interne allo psichismo umano in senso generale; forze che ri-elaborano e utilizzano contenuti interni e inconsci della psiche. Queste forze hanno intenzionalità di segno diverso tra loro, come Ignazio stesso riporta nelle Regole del discernimento, dipendentemente dalla relazione di ciascuna con il destino trascendente dell’essere umano: alcune sono di carattere *evolutivo-progressivo*; altre sono di carattere *regressivo*.

### 3.2.2.1. Angeli e Demoni

Ignazio si trova a spiegare questi fenomeni che accadono nell’intimo umano con una antropologia e cosmologia antiche e medievali; egli li intende, così, come risonanze della presenza o del condizionamento di esseri celesti, gli Angeli o – per contro – degli esseri infernali, i Demoni. L’angelologia antica, biblica compresa, ha le sue radici in una concezione mediorientale (*assiro-babilonese-persiana*) della divinità e della sua relazione con l’essere umano, immaginata sul tipo delle corti delle monarchie mediorientali. Questa visione teo-cosmologica supponeva una lunga serie di mediazioni tra il mondo divino e il mondo umano attuate da esseri ‘intermedi’ che permettevano la comunicazione tra il mondo divino e il mondo degli uomini. In questo modo si intendeva sottolineare l’idea di ‘trascendenza’ del divino sul modello della ‘separatezza’ del monarca; per questo si immaginava una corte celeste formata dalle *gerarchie angeliche*. Questa stessa concezione mitica, in ambito magico-religioso ha portato, tra l’altro, alla credenza che gli Angeli fossero a capo dei cieli tolomaici (i *motori immoti* di Aristotele), e che questi influissero nelle vicende umane, individuali e collettive, sia con eventi esterni, sia agendo nell’animo degli uomini (ne più, ne meno dell’attuale ‘fede’ nell’oroscopo e nei segni zodiacali). Il cristianesimo ha ricompreso tutte queste pretese influenze di poteri invisibili («*troni, dominazioni, principati e potestà*»<sup>150</sup>) sotto l’unico potere di Cristo. Nel passato, per una evidente ignoranza del misterioso mondo psichico umano, si è ritenuto di dover attribuire a questo tipo di soggetti spirituali vari fenomeni che oggi tranquillamente attribuiremmo a normali dinamiche o disturbi e patologie di origine fisica o psichica<sup>151</sup>. Ciò che oggi attribuiamo semplicemente a manifestazioni dell’inconscio umano, un tempo, prima della sua scoperta, per necessità di comprensione veniva attribuito a soggetti spirituali – buoni o cattivi – *esterni* alla persona stessa. In effetti, l’inconscio è di per sé “esterno”, ma non alla persona bensì all’io caratterizzato dalla consapevolezza e dalla responsabilità (dall’esercizio dell’*Intelletto* e della *Volontà*). Con questo non intendo ridurre il mondo dello *spirito* all’ambito della *psiche* umana, o all’*inconscio* psichico come

<sup>150</sup> Cfr. Col 1, 16

<sup>151</sup> Cfr. gli indemoniati/epilettici guariti e liberati dallo stesso Gesù.

attualmente sono intesi; voglio dire, piuttosto, che ormai dovrebbe essere superata la concezione antica secondo la quale se un fenomeno umano non è originato dalla consapevole e libera volontà della persona, deve avere come autore o induttore un soggetto esterno alla persona stessa, un soggetto che sia, magari, *spirituale* (nel senso di non-*materiale*, caratterizzato dai soli *Intelletto* e *Volontà*). Dobbiamo ammettere, piuttosto – in linea con le moderne scienze psicologiche (ma anche con l’antica Tradizione spirituale) – che, oltre all’ambito della consapevolezza e della libertà umana (ambito dell’*io personale*), c’è un ambito misterioso che sfugge alla consapevolezza del soggetto pur essendo parte di esso: l’inconscio. Questo ambito appartiene in parte alla dimensione della *psiche* umana com’è intesa dalle moderne scienze psicologiche, senza dubbio. Ma, come testimoniano gran parte delle tradizioni spirituali, il mondo della profondità umana è anche la sede dello ‘spirito umano’; di quella dimensione umana, cioè, che misteriosamente entra in contatto con il *Trascendente*, con ciò che dalla sapienza e dall’esperienza umana è definito Dio. Questa dimensione *personale/spirituale*, se lasciata emergere, porta ad una consapevolezza e chiarezza superiori, che vanno oltre quella ordinaria dell’io. Questo testimoniano tutte le autentiche tradizioni spirituali.

### 3.2.2.2. Inconscio ‘spirituale’

È evidente che facendo tali affermazioni mi sto riferendo ad una concezione dell’inconscio umano che non coincide con l’idea che buona parte della psicologia moderna ha di esso, soprattutto di stampo freudiano. Infatti, non mi riferisco soltanto a quell’insieme di meccanismi, dinamiche, contenuti psichici – prevalentemente di carattere affettivo-sessuale – che non emergono alla coscienza perché percepiti come destabilizzanti e inaccettabili per l’equilibrio in cui l’io personale si è stabilizzato nel tempo. Contenuti che, per questo, vengono mantenuti sotto la soglia della coscienza, ma che continuano a rilasciare in modo indiretto (inconsapevole, appunto) l’energia (libido) di cui sono investiti, condizionando le normali funzioni dell’Io. Sotto questa prospettiva, a mio parere limitata, l’Inconscio rimane una istanza psichica ‘problematica’, pur essendo la parte più originaria della personalità umana; una dimensione da conoscere, sì, ma per tenerla sotto controllo poiché costituisce, in fin dei conti, anche una possibile minaccia all’equilibrato sviluppo dell’io personale. Al contrario, questo vasto mondo interiore al di fuori della coscienza non è costituito solamente da dinamiche e contenuti originati dalle parti ‘inferiori’ dell’essere umano (quelle che nella antropologia aristotelica potrebbero essere identificate con le facoltà dei livelli *vegetativo*, ma soprattutto *sensitivo*); piuttosto, dobbiamo riconoscere in quest’ambito anche una dimensione di profondità non contemplata dalla prospettiva freudiana. Una profondità che ha a che fare con una prospettiva di trascendenza dell’essere umano, con la sua origine e il suo destino e che, per questo, non ha un legame solo con il *passato* bio-psicologico, ma anche con il *futuro*, con ciò che l’essere umano è chiamato ad «essere». L’inconscio ha in questo senso anche una prospettiva altamente positiva ed evolutiva; questa ad esempio è la posizione della Psicologia Analitica di Jung; di Maslow e della prospettiva *umanistica* della psicologia moderna, con Rogers, Pearls e altri; certamente della *Logoterapia* di V. Frankl e, infine,

delle varie psicologie *transpersonali*, tra le quali la Psicosintesi di R. Assagioli, che offre uno schema antropologico molto semplice eppure efficace, che prevede due tipi di inconscio: uno *inferiore* e uno *superiore*, spirituale o transpersonale (termini che intendono essere sinonimi).

### 3.3. Antropologia unitaria: la Persona Umana

Nel concetto di ‘persona umana’ troviamo il modo più adeguato per esprimere l’antropologia unitaria caratteristica della prospettiva antropologica di Ignazio, in linea col senso moderno di questo termine<sup>152</sup>. Come sappiamo, il termine ‘persona’ è un termine moderno nella sua accezione, anche se ha radici antiche. *Prósopon* o *Persona* era la maschera teatrale che – secondo il senso greco – veniva indossata davanti (*pros*) al volto perché prendesse vita il personaggio dell’opera teatrale; ma anche – secondo il senso latino – la forma incava di questa stessa maschera permetteva alla voce dell’attore di risuonare per tutto il teatro perché dalla maschera veniva amplificata. Il termine latino venne poi utilizzato per tradurre dal greco un altro termine: *Ypostasis*, utilizzato nella teologia e dottrina cristiana per indicare il carattere ‘individuato’ e personale della sostanza divina e, in particolare, tri-personale. In seguito, da termine teologico, *persona* divenne termine antropologico che indicava il carattere individuato anche della particolare sostanza umana, proprio a partire dal senso che il termine ‘persona’ aveva per il Dio cristiano: l’essere umano è *persona* proprio perché si rivela come un’eco dell’essere *persona* di Dio (qui viene recuperato anche il senso latino antico del termine). Questo termine antropologico, usato da Ignazio negli *Esercizi* per 67 volte, dimostra di poter indicare l’essere umano in tutte le sue dimensioni, sia *interne* (per le quali Ignazio privilegia il termine comprensivo ‘anima’, termine non usato in maniera univoca), che *esterne*. Tra quelle interne sono privilegiate le dimensioni che caratterizzano l’essere umano come ‘soggetto responsabile’, visto che il termine “persona” indica soprattutto la persona *che decide* di fare gli *Esercizi* e che si mette in Elezione. La dimensione esterna che viene evocata dallo stesso termine è proprio quella del ‘corpo’ in quanto dimensione che unifica e rende presente la persona intera; come soggetto che entra in relazione con un altro soggetto. Infatti, vengono indicati come *persone*: il Signore, prima di tutti; quindi i soggetti evangelici che nella Contemplazione vengono incontrati dall’esercitante mediante l’Immaginazione. Ignazio, dunque, da una parte dimostra di avere una chiara concezione unitaria dell’essere umano, pur analizzando e distinguendo le diverse dimensioni mediante strumenti linguistici che gli vengono dalla filosofia studiata a Parigi e dalla Tradizione spirituale; d’altra parte però, Ignazio è uno dei primi autori post-medievali a sottolineare il carattere di «soggetto» dell’essere umano, di *soggetto consapevole e responsabile* capace di autonomia e responsabilità rispetto alla sua esistenza, e capace anche di mettersi in relazione con Dio proprio in quanto *soggetto cor-relativo*. Ignazio dunque mostra di

<sup>152</sup> Cfr. NUNZIO GALANTINO, Sulla via della persona. La riflessione sull’uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006.

saper usare adeguatamente il termine moderno di ‘persona’, il quale unisce in sé l’antropologia unitaria antica e la prospettiva soggettiva moderna dell’essere umano.

### 3.4. Tre registri interpretativi<sup>153</sup>

A partire, dunque, dall’analisi fin qui condotta e dalla lettura del testo degli *Esercizi*, ci siamo resi conto che la struttura antropologica che implicitamente sta alla base del lavoro di Ignazio non può essere semplicemente contenuta nello schema aristotelico-tomista (anche se esso vi rimane centrale). Ciò che risulta problematico per la prospettiva antropologica ignaziana implicita, è l’orizzonte *dualista* del modello aristotelico, che si gioca puramente nella opposizione *materiale – spirituale*. Così risulterebbe più adeguata, piuttosto, una struttura non basata sulla distinzione-opposizione di queste due componenti, ma che abbia una fondamentale prospettiva olistica dell’essere umano, globale e unitaria. Una visione antropologica che non contempli, ‘parti’, ‘componenti’ o ‘sostanze’ distinte, ma che invece preveda una varietà di ‘prospettive’ e ‘dimensioni’, neanche troppo definite a discapito della prospettiva olistica del tutto. Se poi dobbiamo proprio trovare degli elementi di diversificazione interna a questa visione unitaria e globale dell’essere umano, lo possiamo fare a partire da diversi «registri interpretativi», attraverso i quali leggere la *multidimensionalità* propria di questo essere unitario che è la persona umana.

Secondo un «primo registro», troviamo un elemento di diversificazione intra-personale nella distinzione-corrispondenza tra *esterno-interno*, tra corporeità e anima nel senso di ‘contenitore interno’; distinzione-corrispondenza che, essendo al servizio dell’unità, si sviluppa secondo una dinamica *syn-bolica*. Questo primo elemento di diversificazione viene espresso, a volte, con riferimenti allo schema aristotelico-tomista; il problema è che tale modello, fondandosi su una differenza ontologica tra *materia e forma*, non rende adeguatamente il vero rapporto esistente tra queste due prospettive antropologiche, *esterno-interno*, che vorrebbero articolare l’unitarietà della persona. Ma, soprattutto, il modello aristotelico-tomista non dà adeguatamente ragione della *pluridimensionalità* interna dell’essere umano.

Stando alla visione ignaziana, abbiamo dunque bisogno di un «registro ulteriore», per cogliere meglio la differenziazione interna dell’essere umano unitario; così, oltre al registro *interno-esterno*, abbiamo bisogno di una diversificazione secondo una direttrice di *profondità*, in linea con una prospettiva agostiniana; o, piuttosto, secondo una prospettiva greca neoplatonica, una direttrice di *elevazione*. Grazie a quest’ulteriore criterio di diversificazione, le varie dimensioni antropologiche non si fermano alla distinzione esterno – interno, ma si differenziano ulteriormente in *interno – più interno – intimo* (quella più ignaziana); oppure, in *inferiore – superiore – supremo*. È grazie a questa ulte-

<sup>153</sup> Cfr. JAVIER MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios...*, pp. 100-103 (“La transformación del ser humano a lo largo del recorrido de los Ejercicios a través de tres círculos concéntricos y en base a la polaridad conocimiento-amor”).

riore griglia di diversificazione che nella antropologia ignaziana possiamo evidenziare molteplici ambiti: oltre a quello *corporeo*, troviamo sia l'ambito *interno* della consapevolezza e responsabilità, proprio dell'io personale; ma poi troviamo anche un ambito *più interno*, quello dell'Inconscio di tipo psico-spirituale, dove si muovono i vari spiriti e i vari tipi di mozioni. Queste dimensioni e ambiti diversificati sono accomunati da una comune prospettiva *funzionale*, operativa: le azioni corporee, le potenze/facoltà dell'anima, le mozioni degli spiriti.

Dobbiamo ancora ammettere, però, che anche con questa seconda griglia di diversificazione non riusciamo ad intercettare tutte le dinamiche antropologiche interiori, a cui Ignazio accenna in alcuni passi specifici degli *Esercizi*. Mi riferisco in modo molto particolare alla descrizione della Consolazione senza causa precedente [330. 336]; ma anche alla dinamica sottesa ai Tre Tempi di Elezione [175-177], a questa connessa. Per la verità, anche la ragione ultima di qualsiasi fenomeno di Consolazione *vera*, con o senza causa, evocando l'opera dello Spirito di Dio nella persona, non può accontentarsi delle attività e operazioni degli *spiriti*. Ma anche il contesto esistenziale-spirituale che rende davvero possibile l'esercizio della *Contemplatio ad Amorem* [230-237], che nella preghiera del «*Sume et Suscipe*» [234<sub>4,5</sub>] ha la sua tematizzazione e nel Principio e Fondamento [23] la sua espressione programmatica, anche quel contesto spirituale suppone un ambito interno di natura diversa rispetto a quello animato dall'io personale e dagli spiriti. Sto parlando di una dimensione ancor più profonda che possiamo indicare come «*essenziale*» rispetto a quella «*funzionale*» delle istanze interne alla persona; sto parlando del vero *nucleo* dinamico della persona, dove è custodito il suo *essere* autentico: il suo *essere-per-Dio*<sup>154</sup>. Questa dimensione profonda può essere rivelata solo attraverso un «ulteriore registro» interpretativo, che introduca una distinzione tra *essenziale* e *funzionale*, tra *trascendentale* e *categoriale* ecc. Solo grazie a questo ulteriore registro e a questa ulteriore forma di distinzione abbiamo gli strumenti necessari per evidenziare le strutture antropologiche fondamentali dell'essere umano secondo Ignazio; un essere umano “persona”, capace di mettersi in relazione e in dialogo con Colui che l'ha creato come tale; capace di mettersi in relazione con il *Trascendente*.

### 3.5. Conclusione: Una antropologia 'tridimensionale'

In conclusione, mi sembra sia possibile sintetizzare tutte queste considerazioni di tipo antropologico accennando ad un unico modello che raccolga in modo coerente le varie suggestioni e indicazioni di Ignazio; egli non elabora esplicitamente una sua antropologia spirituale, ma la suppone e, a tratti, la accenna. Per poter comprendere davvero le dinamiche Ignaziane, noi abbiamo bisogno di rendere in qualche modo “esplicita” questa antropologia, per evitare il pericolo di interpretare le indicazioni di Ignazio se-

<sup>154</sup> Qualcosa di simile afferma Sergio Rendina quando scrive che la natura profonda della capacità umana di discernimento va cercata a livello *ontologico*, il livello della inabitazione dello Spirito nell'uomo e della infusione della *charitas* o *àgape* teologale: cfr. S. RENDINA, *La Pedagogia...* p. 154.

condo uno schema moderno, estraneo alle intenzioni originarie. Esplicitando questo modello, ci rendiamo ancor conto che Ignazio si mantiene nell'orizzonte antropologico tardo medievale, che tuttavia comincia ad aprirsi alle novità della stagione rinascimentale. La novità e la capacità di Ignazio sta nel sapere attingere a vari modelli, e nel saperli far interagire in una sintesi creativa che ha poco da invidiare alla moderna antropologia psicologica; anzi, dalla sua distanza temporale di 4-5 secoli, egli sa ancora mettersi in dialogo creativo con tutti quei modelli moderni che rispettano la complessità della natura umana, la sua particolare origine e il suo fondamento; come anche la capacità di trascendenza e di apertura al futuro. Il modello che possiamo individuare, è un modello non troppo complesso e tuttavia significativo, erede della grande tradizione antropologica e spirituale antica; esso raccoglie elementi del modello classico *tripartito* accennato da Paolo nella Prima Lettera ai Tessalonicesi (5, 23)<sup>155</sup>, ma completato dalla prospettiva *interna-interiore* agostiniana. Sappiamo che la tripartizione enunciata da Paolo appartiene alla cultura dell'Ecclettismo filosofico di radice stoica, poi assunta dallo gnosticismo; ma sappiamo anche che Paolo la usa solo in quella occasione, tra l'altro per sottolineare l'unità globale dell'essere umano più che la sua distinzione interna. Tutto ci indica che la vera radice dell'antropologia paolina, insomma, altro non è che la visione dell'essere umano secondo la complessa cultura biblica. La visione antropologica biblica non contempla 'parti' nell'uomo, attraverso le quali intendere la natura dell'essere umano; piuttosto, partendo da una visione fondamentalmente unitaria, la cultura biblica in generale intende l'uomo a partire da molteplici prospettive, 'dimensioni', attraverso le quali guardare all'essere umano intero e alla sua esistenza. Più che *tripartita*, dunque, dobbiamo intendere la struttura antropologica di stampo biblico come *multidimensionale*. Infatti, vi troviamo la dimensione del *Basar* (per l'ebraico) e della *Sarx* o *Soma* (per il greco biblico), che indica la prospettiva di esterioresità e, per questo, corruttibilità dell'essere umano. La dimensione della *Nephesh* – *Psychè* indica invece l'essere umano come 'essere vivente', che si muove e respira; ma, come per il respiro, rimane soggetto alla contingenza degli eventi, fino ad estinguersi e morire. La dimensione *Ruah* – *Pneuma/Nous*, indica invece l'originaria apertura alla Trascendenza e alla relazione con Dio; ha a che fare con l'essenza dell'essere umano, in quanto uscito dalla volontà e dalle mani di Dio. Infine, il *Leb-Kardía*, indica la dimensione interna del 'cuore', della profondità insondabile, dell'identità personale e della coscienza.

A partire da quanto detto, dunque, ci rendiamo conto che davvero la radice dell'antropologia implicita di Ignazio affonda nella antica cultura biblica-cristiana, la quale ha dei tratti molto specifici e peculiari, essendo l'espressione di una inedita forma di relazione che il Dio biblico-cristiano ha voluto instaurare con questa peculiare creatura "personale" che è l'Essere Umano.

<sup>155</sup> «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Su questo tema cfr. anche il n. della rivista delle Edizioni Studio Domenicano: AA. VV., *Le dimensioni dell'uomo. Spirito Anima Corpo*, in «Divus Thomas» 46 (2007), pp. 13-253.