



# ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.13-2012 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.**

*La mistica di Ignazio di Loyola  
nei confronti dei suoi studi di filosofia*

**GIORGIA SALATIELLO**

*Metodo trascendentale  
e spiritualità ignaziana  
Prospettive di ricerca*



La Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana ha organizzato, il 28 febbraio 2012, un pomeriggio di studio dedicato al rapporto tra spiritualità ignaziana e metodo trascendentale. In questo numero della rivista si presentano i testi dell'intervento della Prof.ssa Giorgia Salatiello, docente ordinario della Facoltà di Filosofia (P.U.G.), e del Prof. Rogelio García Mateo, docente ordinario dell'Istituto di Spiritualità (P.U.G.).

L'articolo del Prof. García Mateo, "La mistica di Sant'Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia", pone in evidenza, da una parte, l'esperienza mistica di Sant'Ignazio, che trova il suo apice nella cosiddetta illuminazione del Cardoner, durante il soggiorno a Manresa, e dall'altra rileva gli studi filosofici compiuti dal Santo durante la sua movimentata vita di studente. La finalità dell'autore è mostrare come i due saperi, il mistico e il filosofico, non solo non si escludano, ma addirittura si completino, come si può apprezzare in un'approfondita considerazione di più di una formulazione degli *Esercizi Spirituali*. L'articolo, inoltre, tratta, nella sua seconda parte, dell'influsso ignaziano su alcuni pensatori.

La Prof.ssa Salatiello, organizzatrice del pomeriggio di studio, intende motivare con il suo scritto una prospettiva di ricerca che abbia come obiettivo quello di rispondere alla seguente domanda: "Maréchal, Lotz, Rahner, Lonergan, de Finance e Coreth sono tutti membri della Compagnia di Gesù, formati alla scuola della spiritualità ignaziana: questa appartenenza condivisa è casuale, oppure è indicativa di una profonda comunanza che tocca le radici stesse della loro riflessione e del loro collocarsi nel contesto filosofico e teologico?". Per questa ragione il suo scritto s'intitola "Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana" e ha lo scopo di «rintracciare nella spiritualità ignaziana quei temi che possano aver motivato successive posizioni filosofiche e teologiche» e di «prendere in considerazione il metodo trascendentale degli autori in questione, i suoi presupposti ed i suoi esiti per vedere se in essi sia presente l'impronta ignaziana».

Con la pubblicazione dei suddetti lavori *Ignaziana* si propone di stimolare lo sviluppo di questa nuova prospettiva e di invitare i lettori a riflettere sull'argomento.

# La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia<sup>1</sup>

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Tra le diverse esperienze mistiche che troviamo nella vita del Santo di Loyola la più straordinaria e profonda è quella vissuta presso il fiume Cardoner nella città di Manresa, vicino a Barcellona e all'abbazia benedettina di Monserrat; Ignazio pensava di fare lì una breve sosta nel corso del suo pellegrinaggio verso Gerusalemme, ma vi è rimasto per 11 mesi, tanto che il tempo di Manresa è considerato come il più importante nella sua conversione e nella sua crescita spirituale e mistica. L'esperienza mistica è stata preceduta da una profonda crisi di desolazione religiosa ed esistenziale: "Oscurità dell'anima – dirà lui stesso – turbamento interiore, inclinazione verso le cose basse e terrene, inquietudine dovuta a vari tipi di agitazioni, scrupoli e tentazioni che portano a perdere la fiducia, senza speranza, senza amore" (EE 317); sentì perfino la tentazione del suicidio (Au 24). Verso la fine di questo periodo di purificazione, di quella che possiamo chiamare "notte oscura" ignaziana, egli ebbe profonde visioni sul mistero trinitario, sulla creazione, sull'incarnazione, sull'eucaristia e sulla Madonna, con tanta "fermezza – dice lui – da pensare che, se non ci fosse la Bibbia a insegnarci queste verità, si sarebbe deciso a morire in loro testimonianza anche in forza di quanto aveva visto" (Au 29)<sup>2</sup>.

Ma mancava ancora della sintesi illuminante che lo renderà davvero un mistico. Ciò accadde un giorno mentre si recava in una chiesa non molto distante da Manresa, percorrendo una via che passava accanto al fiume Cardoner. A questo proposito egli dice nel suo racconto autobiografico:

«Egli mentre era assorto nelle sue devozioni, si sedette con il volto rivolto verso il fiume che scorreva profondo. Seduto lì, cominciarono ad aprirsi gli occhi dell'intelligenza: non che

<sup>1</sup> Il contenuto di questo testo si rifà a due miei articoli, uno pubblicato nella rivista *Pensamiento* 48 (1992) 279-307 con il titolo «Dimensiones filosóficas en el pensamiento de Ignacio de Loyola», l'altro nel libro collettivo TH. GERTLER - S. KESSLER - W. LAMBERT (edd.), *Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Freiburg 2006, 12-34, con il titolo «Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola».

<sup>2</sup> I testi ignaziani si citano secondo l'edizione di M. GIOIA, *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1988, con le abbreviazioni: Au = Autobiografia, EE = Esercizi spirituali, Cost = Costituzioni della Compagnia di Gesù.

avesse una visione, eppure capiva e conosceva molte cose, sia spirituali che di fede e delle lettere, con una luce così grande che tutte le cose gli sembravano nuove. Né si possono descrivere tutti i particolari che allora comprese; si può solo dire che ricevette una grande chiarezza nell'intelletto» (Au 30).

Alcuni interpreti hanno tentato di sviscerare ciò che queste righe racchiudono, ma invano, poiché in esse Ignazio non parla del contenuto specifico della sua illuminazione, dice soltanto che non ebbe una visione, e tuttavia capì e conobbe molte cose, sia spirituali, sia di fede, sia di lettere con grande chiarezza; e ancora sottolinea come non si possano descrivere tutti i particolari che allora comprese; si può solo dire che ricevette una grande limpidezza d'intelletto. Questa illuminazione presenta anzitutto un carattere di globalità sintetica, senza un preciso contenuto categoriale. Ignazio afferma il carattere trascendente delle sue esperienze non perché lo deduca, o lo argomenti, ma perché lo sperimenta in maniera diretta. Inoltre, egli mostra di saper distinguere diversi elementi e tipi di esperienza mistica, affermando che quella del Cardoner non era una "visione".

Infatti, bisogna distinguere l'unione mistica dai fenomeni straordinari che possono accompagnarla: apparizioni, visioni, audizioni, stimate, miracoli, sollevamenti, ecc. Questi fenomeni che di solito sono considerati come caratteristiche essenziali della mistica, sono in realtà soltanto un aspetto accidentale di essa. Con molta chiarezza Papa Benedetto XIV († 1758) nel suo monumentale trattato "De canonizatione" afferma che l'esame delle rivelazioni, visioni, stimate, ecc. deve essere preceduto da quello della vita, delle virtù cristiane; anche se le rivelazioni hanno l'apparenza del carattere divino, dobbiamo operare come se fossero unicamente fenomeni paranormali o di tipo carismatico, il che vuol dire che questi fenomeni non sono una prova inequivocabile di santità e di vita mistica. I mistici autentici, lungi dal ricercare questi fenomeni, li sentivano come un pericolo, poiché, come insegna il *Discernimento*, molti di questi fenomeni possono venire da uno spirito non santo o essere il frutto della propria mente.

Una prima osservazione rivela delle somiglianze tra i fenomeni mistici e i disturbi psichici; così l'estasi fu qualificata da alcuni psicologi come catalessia o letargia. Da questo punto di vista le audizioni e le visioni non sarebbero altro che allucinazioni patologiche, deliri, ecc. Il linguaggio erotico-sponsale dei mistici viene considerato dalla psicoanalisi freudiana come una sublimazione della frustrazione sessuale, ecc. Tutta questa critica, in parte fondata e in gran parte gratuita, ha ricevuto nel frattempo una risposta attraverso una più consapevole applicazione della ricerca psicologica<sup>3</sup> e del discernimento spirituale, sul quale anche Ignazio ha dato indicazioni fondamentali nelle "Regole per la discrezione degli spiriti", la cui origine si rifà alle sue esperienze spirituali: in particolare, durante il periodo della conversione a Loyola e a Manresa, sperimentò come il male, "il cattivo spirito", malgrado la salvezza operata da Cristo, rimanga attivo, tentando il credente, in modo tale che questi si senta sottoposto a sollecitazioni divergenti tra il bene e il male, che deve chiarire; quindi, le tentazioni non si devono considerare, secondo Ignazio, solo come una cosa negativa; Gesù stesso è stato fortemente tentato.

<sup>3</sup> L.J. GONZÁLEZ, *Psicologia dei mistici*. Sviluppo umano in pienezza, Città del Vaticano 2001.

Le tentazioni possono essere un mezzo per crescere nelle virtù umane e cristiane: pazienza, fiducia, costanza, forza, ecc.

In questo contesto Ignazio distingue, partendo dall'osservazione di se stesso, due esperienze fondamentali, la consolazione e la desolazione. La prima è considerata un segno dello spirito buono, dei frutti dello Spirito Santo, "in ogni aumento di speranza, fede e carità, e in ogni letizia interiore, dando quiete e pace nel suo Creatore e Signore" (EE 316). Mentre nella desolazione, come già indicato, avviene tutto l'opposto: oscurità, turbamenti, sfiducia, senza speranza, senza amore. La persona che si trova in questo stato è apatica, triste, come distaccata da Dio (EE 317). Ma accade spesso che non si possa distinguere bene se una mozione di consolazione sia segno dello spirito cattivo o di quello buono, perché a volte il cattivo spirito si trasfigura, si nasconde sotto le sembianze di "angelo di luce", e comincia col suggerire cose buone per condurre poi a cose cattive.

Occorre allora domandarsi se ci sia una consolazione spirituale la cui origine divina sia fuori da ogni sospetto. Per Ignazio, esiste una tale esperienza nel "primo tempo" dell'elezione vocazionale degli *Esercizi*, quando "Dio muove e attrae la volontà in modo tale che senza dubbio né possibilità di dubbio, il credente segue quello che gli è presentato, come fecero, ad esempio, S. Paolo e S. Matteo" (EE 175). Ovviamente qui Ignazio si riferisce anche all'illuminazione del Cardoner, che ha sigillato definitivamente la sua conversione.

A partire da questo contesto mistico-esistenziale egli sente il bisogno di mettere in luce l'esistenza di due tipi di consolazioni: con causa e senza causa precedente. "Con causa" (EE 331) nel caso di una persona che, per esempio, dopo un'omelia o dopo un ritiro sente delle consolazioni. In questo caso possono agire ugualmente lo spirito buono e lo spirito cattivo, per cui non si può dire con sicurezza se le consolazioni siano d'origine divina o meno. Mentre se questa persona avesse inaspettatamente un'esperienza profonda del mistero di Cristo, come nel caso della conversione di Saulo, Agostino, Francesco, Ignazio, ecc., sarebbe una consolazione "senza causa precedente".

Ignazio lo spiega così, cioè: "senza precedente sentimento o cognizione di alcun oggetto, dal quale arrivi quella data consolazione attraverso gli atti propri dell'intelletto e della volontà" (EE 330). L'elemento decisivo è la mancanza di "algún objeto" (di un oggetto qualsiasi), vale a dire, come nel caso dell'illuminazione del Cardoner, la mancanza di conoscenza categoriale, di tutto quanto è proprio delle esperienze ordinarie che oppongono il soggetto all'oggetto. In proposito K. Rahner spiega: "La mancanza d'oggetto che si intende qui è la pura apertura a Dio, l'esperienza senza nome e priva d'oggetto, dell'amore di quel Dio che è elevato al di sopra di tutto quanto è singolo, indicabile, distinguibile, l'esperienza di Dio come Dio"<sup>4</sup>. Certo, non si tratta dell'esperienza ineffabile della "visio beatifica", ma di un "anticipo" imperfetto e transitorio di essa. Questa è proprio la caratteristica fondamentale della mistica cristiana: pregustare

<sup>4</sup> K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*. Principi, imperativi concreti, carismi, Brescia 1970, 121.

la realtà escatologica dell'amore divino ma sempre in modo passeggero e limitato<sup>5</sup>. La possibilità dell'esperienza mistica, però, non è riservata a pochi, ma è piuttosto per ogni cristiano, che fin dal battesimo ha ricevuto i doni dello Spirito Santo ed è chiamato a una vita alla sequela di Cristo e quindi di unione con il Dio trinitario, una unione che di fatto, per la grande maggioranza dei cristiani, sembra rimanere molto debole; ciononostante, non si deve dimenticare che ogni forma di preghiera, benché sia molto semplice e imperfetta, lontanissima dalla contemplazione mistica, esprime sempre una unione con il Dio ineffabilmente trascendente. Questo vuol dire che l'unione con Dio, innata nell'essere umano, in quanto creato a immagine divina (*Gen* 1,26), non si potrà oggettivare mai totalmente nelle forme categoriali; la sua ineffabilità supererà sempre di gran lunga ogni forma di conoscenza acquisita umanamente; e tuttavia il cristiano si affida al divino per ricevere il dono dello Spirito di Cristo: spirito di sapienza, d'intelletto, di scienza, di consiglio, di forza, di timore e pietà (*Is* 11,1-3).

Nel caso del non credente in un Dio personale e trascendente che si dona per grazia, si può perseguire la libertà interiore affidandosi a determinate tecniche (lo yoga, lo zen). Nel caso di Plotino sembra che l'io non contempli solo se stesso interiormente, ma anche una realtà che lo trascende<sup>6</sup>. A quanto pare ci sarebbe in Plotino il riconoscimento di un'esperienza della grazia. Questo avvicina il misticismo plotiniano al misticismo d'impronta monoteista, di qui anche la sua ricezione nella fede ebraica e cristiana.

Tornando al Santo di Loyola, alla valutazione che egli fa quando riflette sul luogo e il valore dell'illuminazione del Cardoner, egli dice che essa fu "tale che in tutta la durata della sua vita, fino a sessantadue anni passati, pur volendo mettere insieme tutti gli aiuti ricevuti da Dio e tutte le cose imparate, sommando tutto, non gli sembra di aver ottenuto tanto, quanto in quella sola volta" (*Au* 30).

Si sottolinea ancora il carattere superiore, ineffabile di essa, la differenza qualitativa rispetto alle altre forme di conoscenza, sia teorica sia spirituale. La spirituale può avvenire in forma di "visioni", che comportano un riferimento ad immagini rappresentative che riguardano i sensi, mentre l'illuminazione del Cardoner s'indirizza soprattutto all'intelletto, comunicandogli la capacità di cogliere "le cose" in una nuova dimensione, e, quindi, di entrare in possesso di un significato più profondo della propria esistenza e del mondo.

## 1. Lo studio filosofico-teologico

D'altra parte, il sapere mistico-sapienziale non rende superflua la conoscenza categoriale, filosofica e teologica della fede. L'atteggiamento, invece, di non pochi studiosi

<sup>5</sup> R. GARCÍA MATEO, *Lo studio della Spiritualità nella Teologia*, in: M. SZENTMÁRTONI - F. PIERI (ed.), *Spiritualità e Teologia*. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), 175-185.

<sup>6</sup> M. MARIN, *L'estasi di Plotino*. La filosofia dell'Indicibile eppure Esprimibile, Roma 2007; J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique*, Parigi 1944.

della spiritualità ignaziana è piuttosto quello di non prendere sul serio i tredici anni che Ignazio ha dedicato allo studio, considerandolo come un requisito accademico, soltanto di tipo formale, per legittimare la sua attività apostolica. Tale opinione viene confutata dal fatto che lo stesso Ignazio decise di studiare. Così nel racconto autobiografico si dice che “da quando capì che era volontà di Dio che egli non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando dentro di sé cosa dovesse fare. Si sentiva propenso a dedicarsi per un tempo allo studio in modo da mettersi in grado di aiutare le anime” (Au 50). Qui si esprime indubbiamente lo stretto rapporto che egli vede tra apostolato e studio. Questo vuol dire un cambiamento fondamentale nel suo progetto apostolico: non più al modo di un Francesco d’Assisi, “senza lettere”, come aveva pensato all’inizio, ma con una formazione filosofico-teologica in accordo con l’umanesimo rinascimentale del tempo; il che vuol dire che con la decisione del fondatore della Compagnia di Gesù di studiare, si fa anche il primo passo verso la nascita dell’apostolato intellettuale e culturale del nuovo Ordine, che darà vita poi a tanti collegi e università.

Ma vediamo qual è il curriculum academicum del Loyola. A 34 anni ha cominciato a studiare latino a Barcellona, la lingua dell’università, 15 anni più tardi di un normale studente del tempo; poi all’Università Complutense di Alcalà (vicino a Madrid) ha cercato di seguire alcuni corsi, interrotti a causa di tre processi che lo hanno portato in carcere per alcuni mesi; ancora peggio è andata a Salamanca, dove è stato messo in carcere e in catene. Dopo questi accadimenti, decise di andare a Parigi, la cui Università era considerata la più importante, la più numerosa (circa 4000 studenti) e la più cosmopolita del mondo, il crocevia di tutte le correnti del pensiero occidentale di allora: la tradizione scolastica medioevale, l’umanesimo rinascimentale e l’incipiente, ma militante, protestantesimo. In questo contesto Ignazio ha vissuto per sette anni (1528-1535), di cui tre e mezzo studiando filosofia e due teologia, che continuerà privatamente.

Lo studio della filosofia (“Artes liberales”) culminava con il titolo di “Magister artium”, che oggi sarebbe equivalente a quello di dottore in filosofia, che Ignazio ha ricevuto solennemente. Il contenuto di questi studi consisteva quasi esclusivamente nel pensiero aristotelico: la logica, la epistemologia, l’ermeneutica, la psicologia, la fisica, la metafisica e l’etica; un Aristotele latino, ma con l’influsso dell’umanesimo rinascimentale. Di conseguenza c’è da chiedersi se sia possibile trovare delle tracce del pensiero aristotelico nella spiritualità ignaziana. Il testo che, senza alcun dubbio, ha una chiara struttura che ricorda il pensiero sillogistico aristotelico è il *Principio e Fondamento degli Esercizi*:

«L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la sua anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo. E perché lo aiutino nel conseguimento del fine per chi è stato creato.

Da cui segue che l’uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono.

È perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito, in modo che da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; solamente desiderando scegliendo quello che più porta al fine per cui siamo creati» (EE 23).

Colpisce innanzitutto la chiarezza logica, sillogisticamente deduttiva, breve e convincente del testo, che ricorda il modo in cui Aristotele scrive e argomenta. Anche il titolo “Principio e fondamento” fa pensare alla teoria della scienza dello Stagirita. *Principio*, in senso aristotelico, indica le verità prime, indimostrabili, per sé evidenti, da cui parte ogni sapere in modo esplicito o implicito, *principio d'identità, di non contraddizione*, ecc.; da tali principi derivano le altre verità, e perciò sono alla base di tutto il sapere e, di conseguenza, sono anche *fondamento*, perché su di essi grava tutto il progetto di ciò che si vuol costruire. Dunque Ignazio vuole dare all'inizio degli *Esercizi* una sorta di proposizione fondamentale cui sia sempre possibile richiamarsi per la sua evidenza e universalità, che non necessita di lunghe riflessioni o considerazioni.

Colpisce inoltre la densità e la compattezza sintetica del contenuto, in cui confluiscono il teocentrismo e l'antropocentrismo dell'umanesimo rinascimentale<sup>7</sup>. L'uomo è creato per Dio, e il mondo è creato per l'uomo, affinché sia aiutato a conseguire il fine per cui è creato; da ciò si ricava la logica conseguenza della scelta delle cose in quanto giovano alla lode di Dio e alla salvezza dell'uomo. Perciò bisogna rendersi indifferenti, affinché la scelta non sia motivata dagli interessi personali bensì disponibile alla volontà di Dio. Il “Principio e fondamento” presenta tre elementi strutturali degli EE: fine, mezzi e scelta, e propone di scegliere il mezzo che più (*más, magis*) conduce al fine ultimo della salvezza. Questo scopo si pone nella 2<sup>a</sup> settimana al momento dell'elezione vocazionale (EE 169-189).

Tra le diverse cause che Aristotele studia, spicca per importanza la causa finale, poiché egli ritiene che ciò che in ultima analisi fa essere le cose quelle che sono è lo scopo per cui esistono, “per cui sono create”, recita il testo ignaziano. Il che significa per Aristotele e per Ignazio che la struttura interna di ogni cosa dipende dal suo fine («*ogni agens agit propter finem*»), in modo tale che se un essere si sviluppasse fuori dalla sua finalità diverrebbe, secondo Aristotele, un mostro<sup>8</sup>; per Ignazio ciò significa vivere disordinatamente, lontano da Dio, “come esiliato, tra bruti animali” (EE 47), anzi nel pericolo dell'inferno (EE 65-72).

La centralità e il dinamismo del fine ultimo che si trova in tutta la spiritualità ignaziana, riassunta nell'emblematica frase “*omnia ad maiorem Dei Gloriam*”, hanno dovuto mettersi in relazione con gli studi filosofici e teologici. L'influsso di questi studi nella configurazione definitiva del testo degli *Esercizi* è messo in risalto da un collaboratore personale di Ignazio, Jeronimo Nadal, che dice: “Conclusi gli studi raccolse i primi appunti degli *Esercizi*, vi aggiunse molte cose e mise in ordine il tutto”<sup>9</sup>. Infatti, i primi testi che abbiamo degli *Esercizi* risalgono alla fine del periodo parigino, 1534-35, quando il Santo ha dato gli esercizi completi ai suoi primi compagni.

Se in filosofia egli ha studiato il pensiero aristotelico, in teologia ha continuato nella stessa direzione aristotelico-finalista con lo studio della *Somma Teologica* dell'Aquina-

<sup>7</sup> R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 157 ss.

<sup>8</sup> J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, vol. I, Barcelona 1982, 187s.

<sup>9</sup> *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Nadal IV, *Apologia pro Exercitiis*, 826.



te, nella quale il fine viene visto come “*causa causarum*”<sup>10</sup>. Quanto Ignazio conoscesse e apprezzasse il pensiero dello Stagirita e dell’Aquinata si evince dalle Costituzioni della Compagnia di Gesù; infatti, quando si programmano i testi per l’insegnamento accademico, si dice: “In logica, in filosofia naturale e morale, in metafisica, e nelle arti liberali, si dovrà seguire la dottrina di Aristotele” (Cost 470), “In teologia si insegnerà il Vecchio e il Nuovo Testamento e la dottrina scolastica di San Tommaso” (Cost 474). Come avrebbe potuto Ignazio prendere in considerazione questi testi come materia di studio senza una conoscenza perlomeno diretta e sufficiente di essi?

Nella struttura della spiritualità ignaziana confluiscono quindi l’esperienza mistico-sapienziale, non categoriale, e il pensiero aristotelico-tomasiano, soprattutto negli aspetti formali, in modo inseparabile, inscindibile. L’esperienza mistica vissuta da lui in maniera intima necessitava di elementi categoriali per essere comunicata ad altri, aveva bisogno di un metodo, che Ignazio in parte ha trovato nella “*Devotio moderna*”, che di per sé è una spiritualità metodica, e che egli ha configurato in maniera propria, come si può constatare paragonando i testi di questa spiritualità con gli *Esercizi ignaziani*<sup>11</sup>.

Nel finalismo aristotelico-tomasiano Ignazio ha trovato, a mio avviso, un mezzo per esprimere la concezione dinamica del Dio trinitario che lui ha vissuto misticamente. Il “Trovare e cercare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio” (Cost 288), il “*ad maiorem Dei gloriam*”, il “Principio e fondamento”, la “consolazione senza causa precedente”, tutto quello che costituisce il contenuto della sua spiritualità si rifà in primo luogo alle sue esperienze spirituali, in particolare all’illuminazione del Cardoner; ma la sua espressione categoriale, la sua formulazione concreta, la sua metodicità mostrano uno *strumentarium* che si rifà, considerevolmente, ai suoi studi di filosofia e di teologia.

## 2. Influssi ignaziani in alcuni pensatori

L’interazione tra mistica, filosofia e teologia comunica alla spiritualità ignaziana una peculiarità tale che ha ispirato non pochi pensatori gesuiti. F. Suárez è il primo che nella sua opera *De religione Societatis Iesu* ha cercato d’inquadrare teologicamente la spiritualità ignaziana, ma non ne è stato ancora ricercato l’influsso nel sistema filosofico-teologico. È stato soprattutto alla fine dell’Ottocento e nella prima metà del Novecento, con il ritorno all’esperienza religiosa, che alcuni gesuiti hanno riscoperto la dimensione mistica della spiritualità ignaziana. L’irlandese George Tyrell (1861-1909), etichettato come modernista, e H. Bremond (1865-1933), in Francia, sono stati i primi a rilevare la dimensione mistica degli *Esercizi*. Loro coetaneo, sebbene più giovane, è Joseph Maréchal (1878-1944), che in modo filosofico e psicologico ha rivalutato la mistica come esperienza connessa alla trascendenza del dinamismo intellettuale, particolarmente nel suo *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. I, 1924, vol. II, 1937.

<sup>10</sup> Cf Sth I, q.1, a. 4, Respondeo.

<sup>11</sup> Un lavoro già fatto nell’edizione critica degli *Esercizi Spirituali*, MHSI vol. 100.

Tre anni prima, nel 1934, era stato pubblicato per la prima volta il *Diario Spirituale* ignaziano. La novità di questo scritto è che esso presenta Ignazio come dotato di una profonda vita mistica, che fino a quel momento non era stata presa sul serio; il che ha portato a cambiare l'immagine stereotipata, oggi ancora esistente, che lo presenta innanzitutto alla luce del rigore ascetico e della pratica organizzativa. La dimensione mistica dello spirito ignaziano si è sviluppata in particolare in Germania ad opera di E. Przywara, dei fratelli Rahner e di U. von Balthasar.

Mosso dalla spiritualità ignaziana, da Marechal, ma anche dall'Aquinate, da Kant e da Heidegger, Karl Rahner è colui che ha sviluppato più intensamente il tema trascendente, in cui la mistica appare "come elevazione e liberazione dell'esperienza della trascendenza, attuate dalla grazia"<sup>12</sup>. Nella sua interpretazione della "consolazione senza causa precedente" rileva che "un'esperienza che si ha senza una rappresentazione sensibile, o nella quale questa non ha la solita proporzione normale con il contenuto di pensiero, (oggettivamente) è già l'esperienza della capacità di trascendenza [...], allora quello che rimane, una volta soppresso lo schema sensibile di rappresentazione, non può essere che l'esperienza della capacità di trascendenza come tale, ciò che poi *eo ipso* significa un'esperienza 'senza oggetto', anche se non un'esperienza vuota di contenuto"<sup>13</sup>. Senza oggetto significa, quindi, per Rahner senza oggetto categoriale, non senza contenuto.

L'influsso filosofico-teologico ignaziano si estende inoltre a P. Teilhard de Chardin, a G. Fessard, a de Lubac, a U. von Bathasar, a M. Certaux e non solo ai gesuiti, infatti ne è influenzato anche Renè Descartes, sebbene allievo di gesuiti. Sono molti gli studi che mostrano la presenza degli *Esercizi* nel pensiero cartesiano<sup>14</sup>. Per esempio, già il titolo *Meditationes* fa pensare a un testo piuttosto spirituale; ancora più vicino appare il titolo delle regole cartesiane: "*Regulae ad directionem ingenii*" che corrisponde quasi letteralmente al titolo in latino delle regole della seconda settimana: *Regulae ad pleniorum spiritum discretionem*, nella *versio vulgata*, e nella *versio prima*: "*Regulae ad eundem effectum, discernendum spiritus*".

Analizzando il contenuto delle regole cartesiane si constata che Cartesio è interessato fondamentalmente all'acquisizione di una conoscenza filosofica con una certezza matematica. Si deve partire da premesse auto-evidenti, per intuizione, in cui la percezione della verità è istantanea e immediata (per esempio il triangolo è delimitato solo da tre linee), mentre nella deduzione si sviluppa una catena deduttiva che necessita di un certo tempo per arrivare a una conoscenza che possa acquistare un'evidenza così chiara come quella dell'intuizione (Regola III).

<sup>12</sup> K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di Teologia*, Roma 1968, 399.

<sup>13</sup> K. RAHNER, «La logica della conoscenza esistenziale in Ignazio di Loyola», in ID., *L'elemento dinamico nella Chiesa*. Principi, imperativi concreti, carismi, Brescia 1970, 125 s. in tedesco "Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis".

<sup>14</sup> Cf M. HERMAS - M. KLEIN, «Ces "Exercices spirituels" que Descartes aurait pratiqués», in *Archives de philosophie*, 59 (1996), 427-440. L'articolo mostra come nel collegio "La Fleche", dove Descartes ha studiato per nove anni, c'era un'adattamento degli *Esercizi* per gli allievi, il "Manuale sodalitäts" di Fr. Véron, dove s'insiste sull'elezione vocazionale.

Se ora guardiamo negli *Esercizi* il momento centrale della scelta vocazionale, troviamo il primo modo di elezione: “Quando Dio muove e attrae la volontà in modo che senza dubbio né possibilità di dubbio l’esercitante segue quello che gli è presentato: così fecero S. Paolo e S. Matteo nel seguire Cristo” (EE 175). Si tratta quindi di un’evidenza istantanea e immediata, che non necessita di discernimento, mentre il secondo modo c’è “quando si acquista molta chiarezza e abbastanza cognizione attraverso l’esperienza di consolazioni e desolazioni, attraverso l’esperienza della discrezione dei vari spiriti” (EE 176); quindi il discernimento conferisce alla conoscenza una certezza mediata che ricorda una procedura simile a quella della deduzione cartesiana. Il parallelismo, però, non finisce qui.

Cartesio constata che l’evidenza certa raggiunta con l’intuizione del “*cogito ergo sum*” si rivela ancora insufficiente, perché – argomenta lui – può succedere che, se non un Dio ingannatore, possa esserci un certo “cattivo genio” che abbia impiegato tutta la sua astuzia per ingannarci (qui la somiglianza con il “cattivo spirito” ignaziano è palese). Ne consegue, secondo Cartesio, che per la fondazione del sapere certo occorra prima dimostrare che Dio esiste e non ci lascia nell’inganno. Questo viene sviluppato nella terza Meditazione, dove si rileva come tra causa ed effetto debba esserci una proporzione; la natura di un effetto dipende dalla sua causa. Dal momento che l’io umano è una sostanza finita non può causare in lui stesso l’idea di Dio, ossia l’idea di una sostanza infinita e infinitamente perfetta, perché questa capacità andrebbe al di là delle sue possibilità effettive; quindi, conclude Cartesio, un essere infinito ha messo nell’io umano l’idea di infinto, e di conseguenza Dio esiste.

Questo è un modo di argomentare simile a quello della “consolazione senza causa precedente”, cioè quella intensa esperienza che sorge nell’intimo del credente senza che si possa individuare nessun atto previo d’intelligenza e di volontà da parte del soggetto (EE 330), come, ad esempio, nel caso di Paolo sulla via di Damasco o di Ignazio stesso presso il fiume Cardoner. Per Ignazio, non c’è dubbio che tali esperienze vengano da Dio, perciò qui non può esistere la possibilità d’inganno come in altre esperienze religiose in cui il cattivo spirito può portare “ragioni apparenti, sottigliezze, sofismi e continue fallacie” (EE 329). Dunque, entrambe le posizioni – quella ignaziana e quella cartesiana – portano il segno dell’opera diretta del divino come criterio e garanzia di certezza indubitabile.

Vorrei menzionare un altro filosofo, che ha ammesso chiaramente su di lui l’influsso ignaziano: Henri Blondel. All’età di 23 anni, Blondel viene in contatto con i gesuiti, facendo gli esercizi spirituali in diverse occasioni e acquistando il libretto degli EE. Ciò che più lo colpisce del testo ignaziano è il suo profilo metodico, proprio in senso cartesiano. Egli dice:

«Les Exercices sont un *Discours de la Méthode*. Même déblaiement total et fondamental: jamais nous ne sommes dans l’abstrait de l’intelligence ou de la volonté nue. Toujours nous engages dans la tradition humaine ou divine qui nous a amenés au point où nous sommes. Et le vrai, le bon, c’est de discerner: *ut voluntas Dei apud me fiat integra*» (Carnets intimes I,75)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Traduzione: “Gli Esercizi sono un *Discorso del Metodo*. Anzi un mettere in ordine totale e fondamentale: mai siamo nell’astratto dell’intelletto o della volontà nuda. Sempre siamo impegnati nella realtà

Dunque Blondel trova delle somiglianze con il Discorso del Metodo cartesiano, in quanto anche gli *Esercizi* sono un insieme di operazioni atte a trovare un risultato fondato e sicuro: quale sia la volontà di Dio per l'esercitante. Ma sottolinea continuamente che questo non accade in modo formalistico o astratto ("jamais nous ne sommes dans l'abstrait de l'intelligence ou de la volonté nue. Toujours nous engages..."). Il profilo speciale che Blondel rileva negli *Esercizi* è proprio la loro caratteristica di essere esercizio, cioè azione volta ad una scelta fondamentale in vista del fine ultimo, il che assomiglia allo stesso tempo alla concezione blondeliana dell'"action"<sup>16</sup>.

Ciò che si è detto fin qui mi sembra che abbia mostrato almeno in alcune battute non solo il parallelismo, ma anche una dimensione filosofica della *Wirkungsgeschichte* (storia effettuale) del Loyola, cioè l'interazione esistente tra alcuni aspetti fondamentali della spiritualità ignaziana e non pochi elementi di alcuni filosofi e pensatori, in particolare di quelli che hanno elaborato il metodo trascendentale. Ciò rivendica un meritato posto per il fondatore della Compagnia di Gesù nella storia del pensiero.

"Conosci te stesso, e conoscerai te stesso e Dio". Questa massima religiosa del tempio delfico, che Socrates fece sua, caratterizza tanto la filosofia quanto la mistica e può essere considerata costituente nel divenire e nel vivere dello spirito ignaziano, che come si può leggere sull'iscrizione della sua tomba, immaginata dal poeta-pensatore tedesco Hölderlin<sup>17</sup>, consiste nel dinamismo di due estremi: "*non coerceri maximo, continere tamen a minimo divinum est*" (non essere limitato dal massimo e tuttavia essere contenuto nel minimo è qualcosa di divino).

Rogelio García Mateo S.J., professore ordinario di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma.

umana o divina che ci ha portato al punto dove siamo. E il vero, il buono è da discernere, affinché la volontà di Dio si compia integralmente in me (*ut voluntas Dei apud me fiat integra*)".

<sup>16</sup> R. GARCIA MATEO, «La spiritualità ignaziana in de Lubac», in A. RUSSO - G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia*. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore di Walter Kasper, Roma 2001, 204-210.

<sup>17</sup> H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 422 ss.

# Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana

## *Prospettive di ricerca*

di GIORGIA SALATIELLO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. Un interrogativo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. La proposta di S. Ignazio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



### 3. Genesi e natura del metodo trascendentale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \* \* \*

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

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

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

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

#### 4. Dinamismo e finalismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Mondo e storia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 6. Alcuni cenni conclusivi

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

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

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

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

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

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

**La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia**

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J. ....	3
1. Lo studio filosofico-teologico .....	6
2. Influssi ignaziani in alcuni pensatori .....	9

**Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana***Prospettive di ricerca*

di GIORGIA SALATIELLO .....	13
1. Un interrogativo .....	14
2. La proposta di S. Ignazio .....	15
3. Genesi e natura del metodo trascendentale .....	17
4. Dinamismo e finalismo .....	19
5. Mondo e storia .....	21
6. Alcuni cenni conclusivi .....	22

<b>Indice</b> .....	23
---------------------	----