

La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia¹

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)².

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

¹ 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».

² 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 psicologica³ 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.

³ 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"⁴. 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

⁴ 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 limitato⁵. 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 trascende⁶. 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

⁵ 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.

⁶ M. MARIN, *L'estasi di Plotino*. La filosofia dell'Indicibile eppure Esprimibile, Roma 2007; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie 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 rinascimentale⁷. 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^a 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 mostro⁸; 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”⁹. 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-

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

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

⁹ *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Nadal IV, *Apologia pro Exercitiis*, 826.

te, nella quale il fine viene visto come “*causa causarum*”¹⁰. 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*¹¹.

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.

¹⁰ Cf Sth I, q.1, a. 4, Respondeo.

¹¹ 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"¹². 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"¹³. 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 cartesiano¹⁴. 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).

¹² K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di Teologia*, Roma 1968, 399.

¹³ 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".

¹⁴ 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)¹⁵.

¹⁵ 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"¹⁶.

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 Hölderlin¹⁷, 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*)".

¹⁶ 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.

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