

Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente

*Kant, S. Tommaso, Maréchal,
e le esperienze di Ignazio di Loyola*

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Nella filosofia ci si esprimeva spesso usando la terza persona del singolare: «A esiste», «A è» ecc. Anche quando si parlava dell'*io* si utilizzava la terza persona dicendo che «*io* è». Dalla protesta contro tale non-grammaticità è scaturita la filosofia della soggettività, secondo la quale non è lecito dire «*io* è», ma «*io* sono»¹. Però, se «*io* sono», è vero anche che «*io* penso», «*io* conosco», «*io* costituisco». La realtà diventa in qualche modo sottoposta all'*io*. Esiste qualche limite per l'*io*? La filosofia ha trovato questo limite nel *tu*, nel «sei» e nell'*altro*. Così è nata la filosofia del dialogo, la filosofia dell'incontro, la filosofia dell'altro. Da dove dunque cominciare a filosofare? Da dove cominciare a parlare di Dio? Dall'ente nella sua presunta oggettività, dal soggetto con i suoi atti di conoscenza, o dalla relazione con l'altro che mi apre alla realtà? Potremmo porre analoghe domande sul livello della spiritualità. S. Tommaso d'Aquino è un esempio del pensare che parte dall'ente che si impone con la sua realtà. Immanuel Kant è – insieme a Cartesio – il padre del soggettivismo che parte dall'*io*. Joseph Maréchal vuole unire il metodo kantiano con il realismo tomista. Così nasce il tomismo trascendentale.

1. I trascendentali e la domanda trascendentale

Il concetto del «trascendentale» ha avuto una «carriera» filosofica, cambiando però nel corso della storia il suo significato. Esso ha un'importanza particolare nella metafisica di S. Tommaso. Ma si deve precisare che l'Aquinate parlava di *transcendentia* (trascendenti), e solo più tardi i suoi seguaci hanno preferito usare il concetto del «trascendentale», distinguendolo dal «trascendente». Per S. Tommaso i trascendentali sono gli attributi che riguardano l'ente in quanto tale dal finito all'infinito, dal mondo a Dio. In questa prospettiva si distinguono 6 classici trascendentali: l'uno, il reale, il qualcosa, il vero, il buono, il bello. Il trascendente, invece, sarebbe la qualità di un ente categoriale, in quanto esso va oltre un certo limite. Tale movimento «oltre» caratterizza la persona

¹ Cfr. B. BARAN, «Z historii, nowego myślenia», in *Teksty filozoficzne*, Kraków 1987, p. 3.

umana che con gli atti dell'intelletto e della volontà va sempre oltre il mondo ed oltre se stessa per raggiungere valori superiori (trascendenti), al vertice dei quali c'è il sommo Ente trascendente, cioè Dio. E l'uomo potrebbe conoscere realmente sia le caratteristiche trascendentali dell'ente in quanto tale, sia il sommo Ente trascendente.

Con la svolta della filosofia della soggettività il termine «trascendentale» cambia il suo significato. Kant usa il concetto del «trascendentale» per indicare le modalità a priori del conoscere. In questo modo al posto dell'ente trascendente entra la conoscenza trascendentale. Al centro del filosofare non sta più l'ente come tale, ma l'atto del nostro conoscere. I trascendentali ontologici del tomismo vengono ridotti al cogito e alla sua attività unificatrice. Appare così il dualismo tra «io penso» e la «cosa in sé» che rimane inconoscibile. I filosofi dell'idealismo tedesco, come p.es. Fichte, Schelling, Hegel, riprendono il concetto idealistico del trascendentale, ma in modo critico nei confronti di Kant in quanto – secondo loro – egli si è limitato troppo non sviluppando tutte le possibilità del proprio approccio. Joseph Maréchal condivide quest'ultima opinione, ma lo fa non dalle posizioni dell'idealismo, bensì da quelle del tomismo.

Da qui il vecchio dilemma, ovvero da dove cominciare? Dalla questione dell'essere, oppure dal domandarsi come noi possiamo conoscere la realtà, dalla metafisica dell'essere o dalla epistemologia? Quale dovrebbe essere il punto di partenza della filosofia prima? Maréchal scrive: «La critica ontologica degli antichi parte dagli “oggetti” considerati nella pienezza della loro oggettività, vale a dire posti in modo assoluto come *fini* eventuali (cose), e da lì procede alla classificazione teorica delle loro forme [...]. La critica moderna, invece, pretende di trarre dalle condizioni interne della conoscenza il metodo essenziale e i punti di partenza necessari di ogni metafisica»². Il nostro autore è convinto che la critica ontologica e la critica trascendentale, anche se differenti, se non opposte in alcune loro versioni, si dirigano verso «un medesimo risultato finale, cioè una metafisica dinamica, allora tra una critica e l'altra devono esistere strette corrispondenze»³. Non dobbiamo dunque formulare un'alternativa acuta: l'oggetto produce l'idea oppure l'idea produce l'oggetto? Non dobbiamo scegliere (out-out) tra la metafisica dell'essere e l'epistemologia. «La questione dell'essere è certo – come dice Virgilio Melchiorre – la più radicale, ma quella sulle condizioni logiche che la rendono possibile resta pur sempre preliminare»⁴. Maréchal vuole perciò far emergere all'interno dell'approccio di Kant la domanda ontologica e all'interno della via di S. Tommaso la domanda trascendentale.

2. I limiti di Kant: la metafisica come etica

L'analisi del conoscere portò Kant alla famosa domanda: «Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?» Se esistono i giudizi sintetici a priori, questo vuol dire che

² J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, Milano 1995, pp. 49-50.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Milano 1994, p. 133.

l'intelletto umano mette insieme un predicato nuovo con un soggetto indipendentemente dall'esperienza. Allora il nostro conoscere crea la realtà, però non nel senso che la ragione crea la cosa stessa, bensì soltanto il contenuto della conoscenza delle cose. Kant usa qui il termine «trascendentale» per sottolineare che la conoscenza *a priori* non è né empirica, in quanto non derivata dall'esperienza, né «trascendente», in quanto, pur non derivando dall'esperienza, è valida solo se applicata ad essa, come forma⁵. Secondo il filosofo, il mondo agisce sulla nostra sensibilità creando, così, sensazioni, noi invece – come soggetto conoscente – introduciamo due forme trascendentali: lo spazio e il tempo, che non esistono in sé, ma soltanto in noi. Questa sarebbe l'estetica trascendentale di Kant, che poi passa al livello spirituale, dove l'intelletto unifica le diverse intuizioni e formula giudizi sintetici a priori, usando 12 categorie a-prioriche universali e necessarie che «formano» la materia già ordinata dalle forme dello spazio e del tempo. Le categorie, che non sono i principi della realtà, ma i modi di agire dell'intelletto, costituiscono, dunque, la forma unificatrice e sintetizzatrice dei dati sensibili. Poi, il filosofo passa alla sua deduzione trascendentale, per dimostrare la legittimità dell'applicazione dei concetti a priori alla nostra esperienza. L'approccio kantiano porta all'affermazione che non esiste una realtà che potrebbe essere conosciuta a prescindere dalle forme dello spazio e del tempo e non esiste un oggetto che possa essere pensato senza le categorie. D'altra parte, si deve dire che le forme si riferiscono soltanto al mondo dei fenomeni, e perciò soltanto i fenomeni possono essere conosciuti. Anche le categorie sono valide solamente se applicate ai fenomeni. Il mondo delle cose in sé (*noumeni*) rimane radicalmente sconosciuto. Allora il mondo sperimentato da noi viene compreso come trascendentalmente ideale e va distinto dal trascendentalmente reale. Nel passo successivo Kant cerca un fondamento per le forme e le categorie, affinché molteplici rappresentazioni possano essere unite in un oggetto intuito e pensato. Il filosofo trova tale fondamento nella *coscienza in generale*, cioè nell'*Io trascendentale*. Questa coscienza ovviamente non agisce fuori dalle coscienze individuali.

Alla fine Kant si occupa della dialettica trascendentale, cioè della questione della ragione compresa come intelletto che va oltre l'orizzonte dell'esperienza possibile. Il filosofo fa notare che i nostri ragionamenti tendono verso l'uso «iperfisico» dell'intelletto, cioè verso il parlare dell'anima, del mondo nel suo insieme e di Dio. Però per Kant questi ragionamenti sono fallaci. Non possiamo conoscere l'Insieme di tutte le cose e l'Infinito. La metafisica come scienza è impossibile, perché non abbiamo un intelletto intuitivo, che potrebbe andare oltre la nostra esperienza sensibile ordinata dalle forme e dalle categorie. Questo però non vuol dire che Kant proponga l'ateismo o l'agnosticismo. Il filosofo non nega l'esistenza di Dio, bensì la possibilità di dimostrarla scientificamente. Il campo su cui si può parlare di Dio non è il campo teoretico, ma quello pratico (etico). Kant propone la metafisica come etica. Vale la pena notare che tale filosofia è stata sviluppata nel XX secolo p.es. da E. Lévinas, per il quale «la philosophie première

⁵ Cfr. M.F. SCIACCA, «Kant», *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano 1948-54, p. 645.

est une éthique»⁶. Lévinas propone la sua filosofia prima (metafisica) in opposizione sia alla metafisica classica dell'essere, sia all'approccio trascendentale e usa espressioni come «*autrement que*», «*altrimenti che*» («*autrement qu'être*», «*autrement que savoir*»).

3. Dal giudizio al dinamismo spirituale verso l'Assoluto

Il limiti che il filosofo di Königsberg pone al proprio metodo sembrano piuttosto arbitrari. L'idea di poter parlare di Dio al livello pratico (etico) è giusta e promettente, ma non deve significare che la ragione non possa conoscere l'essere Assoluto. Joseph Maréchal invece è convinto che il metodo trascendentale di Kant non ci porti necessariamente all'abbandono dell'interesse dell'ente, anzi che la dottrina trascendentale di Kant possa essere liberata dai suoi non-necessari limiti gnoseologici, per diventare una fondazione del discorso metafisico sull'essere in generale e sull'essere assoluto. Il gesuita belga crede che l'interpretazione kantiana di S. Tommaso, oppure l'interpretazione tomistica di Kant ci permetta di passare dall'analisi del giudizio al dinamismo spirituale dell'uomo verso l'Assoluto. In tale passaggio consiste in fondo il metodo trascendentale⁷. In altre parole, Maréchal vuole mostrare, da un lato, come l'approccio trascendentale di Kant possa portare al discorso metafisico, e, dall'altro, come la metafisica di S. Tommaso implichi una domanda trascendentale. Egli vuole arrivare al realismo della nostra conoscenza, che caratterizza il pensiero di S. Tommaso, a partire dal metodo trascendentale. Torniamo alla domanda: «L'oggetto produce l'idea o l'idea produce l'oggetto?». Per Maréchal esiste un nesso ontologico tra questi due campi che concede alla coscienza un reale adeguamento dell'essere, e non soltanto un cogliere dei fenomeni.

Nel processo del conoscere abbiamo il lato passivo del soggetto: ricettività e dipendenza dall'esterno e dall'altro, e il lato attivo, cioè l'iniziativa formatrice dello spirito: orizzonte della concettualità e giudizio. E proprio al livello del giudizio Maréchal si confronta con Kant e apre un passaggio alla metafisica. L'assunzione dell'oggetto in un soggetto implica – dice il filosofo seguendo Tommaso – una corrispondenza ontologica, e in conseguenza un'unità analogica e propria dell'essere stesso. Perciò l'*a priori* sintetico non nasconde l'oggetto, ma lo rivela. Poi, questa analogia implica il riferimento ad una intelligibilità assoluta. Maréchal fa infatti notare che se «il giudizio fosse solo la *pura effettuazione d'una sintesi mentale d'un dato*, non ci apparirebbe né come vero, né come falso (non più che semplice immagine o semplice concetto). Ora, il giudizio ci appare come essenzialmente vero o falso. V'è dunque nel giudizio, oltre alla pura sintesi d'un dato, un rapporto su cui possa fondarsi la verità logica del giudizio, v'è un riferimento della sintesi puramente categoriale *ad'altra cosa*'. Ora l'analisi del giudizio mostra che il solo termine universalmente assegnabile a simile riferimento è 'l'ordine reale' o 'l'essere

⁶ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982, p. 81.

⁷ Cfr. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahner philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg/Schweiz 1970, pp. 23-26.

in generale»⁸. In ogni giudizio abbiamo la coscienza del limite che suppone, secondo Maréchal, un riferimento a una assoluta trascendenza. Altrimenti la delimitazione, implicita nel giudizio (asserto copulativo), dovrebbe essere pensata a un tempo come assoluta e relativa. Per uscire da questa contraddizione si deve garantire l'intelligibilità del limite con un riferimento all'essere come assoluto.

Per il filosofo belga, dunque, il giudizio d'essere suppone un rinvio analogico all'essere in generale, che viene identificato con l'essere assoluto. In altre parole, in ogni giudizio è implicita quale condizione della sua possibilità una dimensione metafisica, cioè un'affermazione originaria dell'essere assoluto. Il nostro autore afferma che «ogni affermazione rimandi necessariamente e validamente il suo contenuto all'assoluto dell'essere», e questo vuol dire che «una conoscenza puramente fenomenica sia impensabile e impossibile»⁹. Ma se è così, allora si deve anche dire che «la nostra intelligenza ha per oggetto diretto soltanto il *necessario*, o ancora – che è lo stesso – l'*universale*»¹⁰. Non si tratta qui di una intuizione ontologica immediata, ma di un discorso metafisico e teologico come «evidenza primordiale».

In questo modo dalla domanda sulle condizioni di possibilità del conoscere e del giudizio Maréchal arriva all'essere assoluto quale ultima e prima condizione della vita coscienziale. L'*a priori* del processo conoscitivo viene riconosciuto non soltanto come l'*a priori* ontologico, ma anche come l'*a priori* dinamico che costituisce il fine del conoscere. Questo è il dinamismo intellettuale di Maréchal che lo distingue chiaramente da Kant, che si è limitato chiudendosi in un approccio statico e formale.

Maréchal distingue tra il fine soggettivo (*finis quo*) e il fine oggettivo (*finis qui*) del dinamismo intellettuale dell'affermazione. Il fine soggettivo dev'essere almeno possibile, perché altrimenti – se il dinamismo spirituale si dirigesse verso un nulla – avremmo a che fare con un'incompatibilità logica. Il filosofo lo spiega così: «Infatti, se, a rigore, si può tendere ad un fine senza la certezza di raggiungerlo e anche con la certezza che non lo si raggiungerà mai, non si potrebbe, a meno di contraddirsi, perseguire un fine che si giudica assolutamente e sotto tutti i rapporti irrealizzabile. Significherebbe volere il "nulla". Questa incompatibilità logica, nel soggetto stesso, tra volere un fine e proclamarne l'inutilità totale vale evidentemente tanto per l'ordine implicito quanto per l'ordine esplicito della ragione»¹¹. Il soggetto non può, infatti, andare nel suo dinamismo spirituale verso un fine e nello stesso tempo ritenerlo vuoto.

Si deve inoltre distinguere tra i fini finiti e quelli infiniti (assoluti). Non esiste, infatti, nessuna contraddizione se tendiamo verso un oggetto finito che non esiste, ma può esistere (esiste cioè nelle cause) e in questo senso è possibile. Quando, però, si tratta del fine soggettivo dell'essere infinito (assoluto) dobbiamo presupporre la realtà del fine

⁸ *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, I, p. 275; cit. da V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 144.

⁹ J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹¹ *Ibidem*, p. 386.

oggettivo. In questo caso la condizione della possibilità dell'arrivare all'essere assoluto è l'esistenza di questo essere. L'essere assoluto non può infatti essere soltanto possibile come qualsiasi oggetto finito, altrimenti non sarebbe assoluto. Allora, l'affermazione che Dio è possibile come il fine soggettivo del nostro dinamismo spirituale vuol dire che questo Dio esiste realmente. Il nostro autore scrive: «Affermare che Dio è possibile significa affermare puramente e semplicemente che esiste, perché la sua esistenza è la condizione di ogni possibilità. A rigore, potremmo dunque affermare che la *possibilità* del nostro fine ultimo presuppone logicamente l'*esistenza* del nostro fine oggettivo, Dio, e che quindi in ogni atto intellettuale si afferma *implicitamente* l'esistenza di un essere assoluto»¹². Ogni *fatto* contingente di conoscenza riveste – dice Maréchal – una necessità radicale, cioè l'affermazione implicita dell'essere assoluto è *necessaria a priori*. Questo non indica la possibilità di formulare un giudizio indipendentemente dall'esperienza. Non si tratta di idee innate. Si tratta invece del fatto che quando il fine soggettivo è il fine ultimo, esso viene perseguito necessariamente e *a priori* (logicamente preliminare ad ogni attività contingente), e questo, in conseguenza, vuol dire «affermare necessariamente e a priori l'esistenza (necessaria) del fine oggettivo»¹³. Maréchal poi chiarisce che il nostro desiderio del fine oggettivo infinito rimane impotente fino a quando non incontra il complemento della grazia soprannaturale: «La tendenza naturale supera le possibilità dell'azione: senza il contributo della grazia, le tappe dell'azione, sebbene orientate dalla tendenza, non portano fino al termine ultimo di quest'ultima»¹⁴.

4. Assoluto fenomenologico e Assoluto ontologico – lo sguardo critico

Kant ovviamente non sarebbe d'accordo con l'uso del metodo proposto da Maréchal. D'altra parte molti tomisti – pur apprezzando la serietà dello sforzo intellettuale di Maréchal – ritengono che egli abbia fallito nel suo tentativo. Nonostante le precisazioni che fa Maréchal, viene da domandarsi se il suo ragionamento non costituisca una versione dell'argomento ontologico. La frase già citata che «affermare che Dio è possibile significa affermare puramente e semplicemente che esiste» ha infatti il profumo dell'argomento ontologico¹⁵. W.G. Philips sostiene che tale ragionamento di Maréchal è stato ripreso da Rahner, e che esso costituisce una forma dell'argomento ontologico. Rahner segue infatti Maréchal e dice che: «l'affermazione della finitezza reale di un ente postula come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un esse absolutum»¹⁶. Però,

¹² *Ibidem*, p. 387.

¹³ *Ibidem*, p. 387.

¹⁴ *Ibidem*, p. 400.

¹⁵ Cfr. M. CASULA, «La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal», in *Aquinas* 3 (1959), pp. 354-389.

¹⁶ K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988, p. 95.

proprio qui sorge il problema della legittimità del passaggio dalla condizione della possibilità dell'affermazione del finito all'esistenza reale dell'Essere assoluto e trascendente. Sembra che l'interpretazione maréchaliana e rahneriana dell'essere in generale, che costituisce la condizione della possibilità del giudizio, funzioni veramente solo nella prospettiva teologica¹⁷. E se volessimo fare il passaggio sopraindicato nel campo della filosofia, cadremmo nell'argomento ontologico.

Tale critica viene respinta da J. Lotz, che afferma: «Noi non cediamo affatto in ciò all'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, poiché non prendiamo le mosse dal concetto dell'essere, ma dall'esperienza di esso, o dal fondamento più intimo dell'essente che più da presso esperiamo»¹⁸. V. Melchiorre fa notare che Maréchal non deduce l'esistenza di Dio dal semplice concetto di Dio, perché non parte dal campo della pura possibilità, ma da una possibilità *già data*¹⁹. E non si tratta qui di un intuire Dio, ma piuttosto di una dimostrazione di Dio a partire dalla causa finale e dal fine ultimo del dinamismo spirituale dell'uomo.

Un altro critico di Maréchal, D.J.M. Bradley, afferma che «non c'è nessun ponte che potrebbe essere costruito tra un Assoluto Fenomenologico e un Assoluto Ontologico»²⁰. La domanda è se con il metodo trascendentale si possa veramente dimostrare il realismo della nostra conoscenza. S. Tommaso ovviamente conosce il dinamismo di ogni essente verso l'Assoluto: «Omnia appetunt ipsum Deum» (Summa Theologica I, q. 6, a. 1, ad 2), cioè tutto anela a Dio. Maréchal giustamente riprende – dicono alcuni tomisti – il lato attivo del conoscere, senza il quale la vita intellettuale potrebbe essere ridotta a qualche processo meccanico. Questo lato non dovrebbe essere negato, rimane però una domanda, cioè se sia veramente possibile stabilire l'oggettività o la realtà del mondo esterno soltanto a partire dall'analisi dell'attività spirituale interna. Poi, la filosofia trascendentale può – affermano i suoi critici – arrivare a scoprire l'orizzonte avvolgente come la condizione della possibilità del conoscere, non può però pretendere che in questo modo provi l'esistenza di Dio. «Che l'orizzonte trascendentale è Dio stesso, è già – scrive H. Ott dalle posizioni del personalismo – un'affermazione di fede [...]. Che l'uomo esista dentro un orizzonte trascendente avvolgente può essere evidenziato in maniera plausibile [...] sul piano filosofico. [...] Invece, che l'orizzonte più ampio e più inglobante sia "l'essere", e quindi in ultima analisi il "mistero infinito", cioè Dio stesso, è già un'affermazione filosoficamente inverificabile»²¹.

Secondo É. Gilson nell'opera di Maréchal abbiamo a che fare con un rovesciamento metafisico: nel tomismo la sensibilità ci permette di arrivare all'esistenza di Dio come causa efficiente e finale, in Maréchal invece è l'esistenza di Dio che costituisce la possi-

¹⁷ Cfr. D. KOWALCZYK, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma 1999, 183-188.

¹⁸ J.B. LOTZ, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Brescia 1993, pp. 33-34.

¹⁹ Cfr. V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 157, nota 60.

²⁰ D.J.M. BRADLEY, «Transcendental Critique and Realist Metaphysics», in *The Thomist* 4 (1975), p. 647.

²¹ H. OTT, *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983, p. 254.

bilità di raggiungere la sensibilità. Nell'approccio trascendentale – secondo Gilson – Dio sarebbe una postulazione del pensiero che però non garantisce l'esistenza reale di Dio²². Il dinamismo intellettuale di Maréchal sarebbe in quest'ottica imprigionato nella dimensione di possibilità. Maréchal introduce – secondo Don Boland²³ – all'interno del dinamismo spirituale del conoscere le nozioni che appartengono all'intelletto possibile, ma in maniera indiretta e consequenziale, come l'Assoluto, l'Essere infinito, Dio. Maréchal identifica queste nozioni con l'essere in comune e crede che esse possano essere ricavate con la deduzione trascendentale.

Tommaso d'Aquino dice «Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito», «tutti gli enti conoscenti conoscono implicitamente Dio in tutto ciò che conoscono» (De Veritate, 22, 2, ad 1.), ma prima di tutto sottolinea la necessità delle dimostrazioni (vie) dell'esistenza di Dio a partire dalle cose che conosciamo. Per capire qualcosa, anche una realtà puramente spirituale, dobbiamo avere un'azione del mondo materiale. L'intelletto agente non conosce niente in se stesso, senza il mondo esterno. S. Tommaso dice: «il nostro intelletto conosce le cose materiali per astrazione dei fantasmi sensibili, e mediante le cose materiali così considerate perviene a una certa conoscenza delle realtà immateriali» (Summa Theologica, I, q. 85, art. 1, res.). Il realismo di questa conoscenza sarebbe dato nell'atto stesso della conoscenza, e come tale non avrebbe bisogno di una spiegazione trascendentale.

Tutte le critiche dell'approccio di Maréchal, formulate dalle diverse posizioni, non indeboliscono la verità dell'osservazione fatta da V. Melchiorre: «L'impresa di Maréchal, con le sue difficoltà e con le sue oscillazioni, ma anche e soprattutto per il suo rigore va, in definitiva, valutata proprio in questa prospettiva come un'eredità preziosa e tutt'altro che trascurabile»²⁴.

5. Il realismo e la trascendentalità delle esperienze spirituali di Ignazio di Loyola

Maréchal era un gesuita, formato alla scuola della spiritualità ignaziana, come tanti altri rappresentanti del metodo trascendentale: Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Emerich Coreth (1919-2006). Il fatto che nel campo della teologia trascendentale ci siano tanti gesuiti pone la questione della possibile affinità tra la spiritualità ignaziana, che trova le sue radici negli «Esercizi spirituali» (ES)²⁵ di S. Ignazio di Loyola, e il metodo trascendentale. Ovviamente sarebbe un'impresa disperata voler dimostrare come il fondatore dei gesuiti sia il precursore del-

²² Cfr. É. GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Roma 2012.

²³ Cfr. D. BOLAND, *Le point de Départ de Maréchal*, in <http://www.cts.org.au/2001/topica/lepoint.htm>

²⁴ V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 180.

²⁵ Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988.

l'approccio trascendentale. Però sembra che si possano trovare dei legami tra il carisma e la mistica di Ignazio di Loyola e una predilezione per il metodo trascendentale²⁶.

In che cosa consiste il metodo ignaziano che troviamo negli ES? Esso non ha niente a che fare con le prediche che ci darebbero una conoscenza oggettivata di Dio nel mondo, bensì con l'esperienza personale di «cercare e trovare» Dio nel proprio cuore e nella propria vita. Perciò S. Ignazio sottolinea nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù che i gesuiti «si abitueranno a dare gli esercizi spirituali dopo averli sperimentati sopra se stessi» (n. 408). Non dopo averli studiati teoricamente e memorizzati, ma sperimentati. Gli esercizi sono infatti da fare e come tali consistono in una serie di attività spirituali. Nelle «Note esplicative» degli ES Ignazio di Loyola scrive che «con il nome di esercizi spirituali si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare oralmente e mentalmente e di altre attività» (ES, n. 1a). E sottolinea anche che non si tratta della quantità delle idee e dei contenuti che vengono dall'esterno, ma dell'esperienza interna: «Perché non è il molto sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e il gustare le cose interamente» (ES, n. 2c). Per entrare in se stessi ci vuole un certo isolamento dalle cose esterne e il silenzio.

Si potrebbe dire che colui che fa gli esercizi entra nel proprio dinamismo spirituale e scopre il suo fondamento e fine. In questo processo devono essere coinvolte tutte le dimensioni dell'uomo: memoria, intelletto e volontà, immaginazione e fantasia, emotività, corpo e sensibilità. Così egli si dispone a trovare Dio e la sua volontà, potremmo dire – purifica in se stesso le condizioni della possibilità di sperimentare la grazia.

D'altra parte le attività spirituali dell'esercitante non lo limitano a se stesso. Al contrario, il proprio dinamismo spirituale viene mediato dalle cose esterne. Nella contemplazione conclusiva per raggiungere l'amore (*ad amorem*), in cui egli chiede la grazia di poter «in tutto amare e servire la sua divina maestà» (ES, n. 233), S. Ignazio, che ha studiato la filosofia tomista, invita a sperimentare l'amore di Dio a partire dal mondo esterno: «osservare come Dio abita nelle creature: negli elementi dando l'essere, nelle piante facendole vegetare, negli animali facendoli sentire, negli uomini facendoli intendere» (ES, n. 235), e poi «considerare come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra» (ES, n. 236), e anche «vedere come tutti i beni discendono dall'alto» (ES, n. 237). Tale esercizio fa pensare alle cinque vie di S. Tommaso. Vediamo dunque nella spiritualità ignaziana un equilibrio tra il dinamismo delle attività spirituali interne e l'esperienza del mondo esterno, ciò che – usando il metodo trascendentale – cercava di dimostrare Maréchal.

All'inizio degli «Esercizi spirituali» nel cosiddetto «Fondamento» Sant' Ignazio afferma: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare in questo modo la propria anima» (n. 23). Allora l'uomo viene creato come *capax Dei*, cioè chiamato ed abilitato a conoscere ed amare Dio, anche se non si rende conto di tale situazione. Nell'uomo stesso dall'inizio ci sono le condizioni della possibilità di conosce-

²⁶ Cfr. G. SALATIELLO, «Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana», in *Ignaziana* 13 (2012), pp. 12-22.

re il fine assoluto e infinito. Tale prospettiva fa pensare alla conoscenza implicita di Dio nel dinamismo di ogni atto di conoscenza. S. Ignazio indica anche come l'uomo raggiunge il suo fine ultimo: «le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato» (ES, n. 23b). Il lato soggettivo (interno) va dunque insieme al mondo esterno delle cose. Così la conoscenza atematica nell'orizzonte infinito costituisce il fondamento per la conoscenza categoriale.

Nella vita mistica di Sant'Ignazio di Loyola troviamo delle esperienze che sembrano essere una pura apertura a Dio, cioè senza un preciso contenuto, una conoscenza categoriale. Per esempio la famosa esperienza al fiume Cardoner è stata descritta nell'*Autobiografia* così: «Mentre stava lì seduto, cominciarono ad aprirgli gli occhi della mente: non è che avesse una visione, ma capì e conobbe molte cose [...]. Non si possono descrivere tutti i particolari che allora egli comprese, sebbene essi fossero molti, ma si può solo dire che ricevette una grande luce dell'intelletto» (n. 30). La comprensione che allora ricevette Ignazio non era una dottrina da cogliere in qualche griglia di concetti, ma piuttosto uno spazio infinito dell'esperienza di Dio in cui potesse poi vedere le situazioni e le cose concrete. Troviamo in Sant'Ignazio l'esperienza mistica di Dio in quanto orizzonte avvolgente, cioè Dio come luce in cui vediamo tutte le cose pur senza vederla. Una prospettiva molto vicina al metodo trascendentale. Sant'Ignazio vede la realtà creata come un cammino verso Dio, ma nello stesso tempo afferma che nella vita spirituale «è necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create [...] in modo da non desiderare da parte nostra più salute che la malattia» (ES, n. 23d). In questa indifferenza possiamo vedere l'apertura previa verso l'Assoluto. Karl Rahner fa notare: «Quando infatti l'uomo accetta senza condizioni e sinceramente questa apertura verso Dio, apertura derivantegli da Dio e dalla sua libertà; quando tale apertura non è sfigurata, oscurata e abusata da una predecisione libera dell'uomo per contenuti categoriali ben determinati della propria coscienza, allora [...] abbiamo quello che Ignazio di Loyola chiama negli *Esercizi* "indifferenza" (qualora essa venga attuata e praticata in maniera radicalmente libera) e "consolazione senza precedente causa"»²⁷. In tale spazio di «indifferenza» e di «consolazione senza causa» possiamo trovare il senso di tutte le cose categoriali: esse ci possono aiutare a vivere l'apertura verso l'Assoluto.

«Il dinamismo metafisico della coscienza viene inteso da Maréchal – come fa notare V. Melchiorre – non soltanto sotto il profilo intellettuale: è un dinamismo interiore, che come tale coinvolge anche la sfera della volontà»²⁸. La spiritualità ignaziana è una spiritualità della volontà, non nel senso del volontarismo, ma come dinamismo che vuole aderire al Sommo bene, anzi conformarsi alla sua volontà.

²⁷ K. RAHNER, *Colloquio con Dio*, in id., *Nuovi Saggi*, VII, Roma 1981, p. 191.

²⁸ V. MELCHIORRE, *Maréchal*, in *Enciclopedia filosofica*, VII, Milano 2006, p. 7006.

6. Conclusione

Per concludere questa breve riflessione mi permetto di dire che un «profumo trascendentale» lo possiamo rintracciare nella preghiera «Prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, [...] dammi il tuo amore e la tua grazia, ché questa mi basta» (ES, n. 234c). Basta, perché la grazia, in quanto Dio stesso, è il primo fondamento e l'ultimo fine del conoscere e del volere umano. Il Signore che prende il nostro intelletto e la nostra volontà, di fatto, li porta al loro compimento, cioè compie il nostro dinamismo spirituale.