

La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan. Origini ignaziane?

di FERENC PATSCH S.J.*

In questo saggio voglio presentare *un aspetto centrale* della filosofia e della teologia di Bernard Lonergan (1904-1984) che, credo, sia dovuto alla viva influenza di sant'Ignazio sull'autore canadese¹. Il caso in esame è la cosiddetta «coscienza differenziata» (*differentiated consciousness*) e il suo significato gerarchicamente strutturato. Nel saggio sosterrò due tesi fondamentali: (1) da una parte, che la categoria dello sviluppo, graduale e gerarchicamente stratificabile, è uno degli aspetti centrali della teologia lonerganiana; (2) e, dall'altra, che una possibile, anzi verosimile, fonte di questo aspetto centrale in Lonergan è la spiritualità ignaziana. In breve: affermo, come minimo, *la probabilità* che la gradualità della «coscienza differenziata» elaborata dall'autore canadese abbia delle radici ignaziane.

In ordine alla prova, il saggio si suddividerà in due parti. Nella prima parte analizzerò i diversi momenti (livelli o strati) della «coscienza differenziata», aspetto centrale (ma abbastanza enigmatico) del pensiero lonerganiano; nella seconda parte mostrerò un elenco delle differenziazioni graduali nel *Libro degli esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Il metodo consiste nel mettere semplicemente l'una accanto all'altra le due teorie, sperando che in questa maniera il parallelismo emerga da solo. A coloro che non saranno persuasi della mia dimostrazione resterà il compito di trovare una spiegazione migliore per tale somiglianza.

Come fonte principale utilizzerò il secondo *opus magnum* lonerganiano, *Method in Theology* [*Il Metodo in Teologia*] (1971) (d'ora in poi: *MTh* e *MT*)², ma occasionalmente

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ L'influenza di s. Ignazio sulla teologia lonerganiana è data per scontata in letteratura. Solo per citare un unico autorevole autore: «La centralità del soggetto umano, della sua intelligenza e della sua responsabilità, sostenuta da Lonergan, pone l'autore canadese in forte connessione sia con la tradizione ignaziana sia con la sensibilità culturale del nostro tempo, molto attenta alla dimensione soggettiva» (Pierpaolo Triani, Introduzione. La sollecitudine formativa di Lonergan, in PIERPAOLO TRIANI, a cura di, *Lonergan. La formazione della coscienza*, La Scuola, Brescia 2010, 5-27, qui: 16; cfr. ancora C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», in «La Civiltà Cattolica», 1, 2005, 319-341.).

² Bernard Lonergan, *Method in Theology*, University of Toronto Press, Toronto 2003; trad. it. *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001. Dopo le abbreviazioni si trovano i numeri di pagina dei volumi (quella originale e quella della traduzione, rispettivamente).

farò riferimento anche ad altre risorse bibliografiche primarie. Infine, desidero mettere in evidenza come questa versione sia solo una bozza di un progetto più esteso, *in fieri*, dove verrà elaborata la questione in modo più dettagliato.

1. La teoria della progressiva «differenziazione della coscienza umana» in B. Lonergan

Se è vero, come afferma Chiara De Santis, che «[i]l nodo centrale attorno al quale ruota tutto il sistema di pensiero elaborato da [Bernard] Lonergan è costituito dalla riflessione sul dinamismo intenzionale della coscienza [...]»³, allora è anche vero che la «coscienza differenziata» sta proprio al cuore di tutta la teologia lonerganiana. Per entrare gradualmente nell'alchimia linguistica dell'autore canadese, a volte abbastanza complessa, facciamo innanzitutto un riassunto dell'idea principale (1.1) e poi formuliamo qualche caratteristica del processo di quella «differenziazione» (1.2).

1.1. *L'idea di sviluppo, ovvero i «quattro ambiti fondamentali del significato» – spiegazione ad usum delphini*

Con frequenza e in diversi contesti, Lonergan ha scritto di un possibile sviluppo nella vita, distinguendone vari livelli. L'idea di base è talmente ovvia (e di tale portata) che a prima vista suona quasi banale: nell'arco della vita di un individuo si può osservare una differenziazione del «processo di crescita» (*growing up*). Ma questa differenziazione, come sviluppo graduale, ha luogo anche a livello cognitivo ed intellettuale nel cogliere il significato – e qui la cosa già non è tanto scontata.

Con tutte le difficoltà e i possibili vicoli ciechi del processo, si può notare una «complessificazione» del pensiero umano. Il processo è ben manifesto per esempio nell'uso del linguaggio e nella percezione del senso. La prima fase ha sempre luogo nell'infanzia. Un neonato – spiega l'autore canadese – viene circondato dal «mondo dell'immediatezza» (*world of immediacy*) (cf. *MTh* 76; 89; 112; 238; 263=MT 108; 121; 145; 268; 294). Con lo sviluppo della mente e della capacità intellettuale, un bambino avanza con esultanza nel suo mondo mediato dal significato. Così riesce ad imparare, in modo automatico e senza riflettere su ciò che la cultura accetta come scontato per lui o lei, in quel determinato contesto.

Se lo sviluppo di una persona umana non si blocca in una fase precedente, nell'età adulta normalmente va ben oltre il senso comune di un bambino. Il buon esito del processo però non è affatto garantito! Alcuni possono, per tutta la loro vita, *non* chiedersi mai se il mondo reale sia un «mondo mediato dal significato» (*mediated by meaning*) (cf.

³ CHIARA DE SANTIS, *Coscienza e soggetto. B. Lonergan e l'ermeneutica dell'interiorità*, Città Nuova, Roma, 2013, 19.

MTh 29-31; 35; 76-77; 89; 92-93; 95-96; 112; 221; 238-239; 262-264; 303=*MT* 59-61; 65; 109; 121; 125; 128; 145; 252; 269; 294; 334) e pensare che esso sia ciò che vedono in modo immediato. Quando queste persone così ingenuie si mettono a fare filosofia, «trova[no] molto difficile oggettivare i criteri» in virtù dei quali possono sapere se le loro affermazioni siano vere e «cad[ono] nell'errore di dire che conosc[ono] perché guarda[no] bene» (*MTh* 303=*MT* 334). C'è però una enorme prospettiva di sviluppo ulteriore. La persona umana è capace di riconoscere i limiti del suo sapere (una sorta di *docta ignorantia*) e presuppone una maturità molto più grande dell'ingenuità cognitiva iniziale.

Riflettendo anche sui diversi possibili momenti e strati ulteriori dello sviluppo (a volte arrivando a distinguerne addirittura dieci: cf. *MTh* 302-305=*MT* 333-336⁴), Lonergan generalmente offre una differenziazione in *quattro* fasi. In genere, quindi, esistono «quattro ambiti di significato» (*four realms of meaning*) che in parte corrispondono anche allo sviluppo del linguaggio⁵. (1.) Il primo «ambito» è quello «del senso comune» (*realm of common sense*). Questo è il livello di significato espresso nel «linguaggio ordinario» (*everyday or ordinary language*). (2.) Il secondo «ambito» esistente è quello «della teoria» (*realm of theory*). In questo campo l'uso del linguaggio ha un carattere tecnico e oggettivo, vale a dire in relazione al suo «riferimento» (*reference*), e quindi tale da riferirsi al soggetto e alle sue operazioni soltanto in quanto oggetti. (3.) La terza fase o «ambito» è l'«interiorità» (*realm of interiority*). Qui il linguaggio parla sì del soggetto e delle sue operazioni come oggetti ma, nondimeno, si fonda su un certo livello di «auto-appropriazione» (*self-appropriation*) la quale ha verificato nell'esperienza personale l'operato-

⁴ I numeri sono molto vari. È vero che Lonergan parla esplicitamente di «quattro livelli della coscienza quando è desta» (*four levels of waking consciousness*) (*MTh* 73=*MT* 105), ma a volte se ne trovano di più, a volte di meno di strati. La quadruplica suddivisione della coscienza non è da confondere con i «quattro livelli delle operazioni», quali esperienza, intelligenza, giudizio e decisione (cf. *MTh* 14-15=*MT* 46).

⁵ Seppure poco evidenziato nella vasta panoramica lonerganiana, è interessante prendere nota di come, per Lonergan, anche il linguaggio si sviluppi gradualmente. Secondo l'autore si possono distinguere tre fasi o tipi di questo sviluppo (differenziazione): (a.) ordinario, (b.) tecnico e (c.) letterario. Il linguaggio ordinario è quello che viene utilizzato quotidianamente nelle situazioni comuni di tutti i giorni, la lingua degli ambienti di vita (casa, scuola, industria, commercio), dei mass media, delle conversazioni casuali. Lonergan la definisce passeggera ed ellittica in quanto essa «esprime il pensiero del momento, al momento e per il momento» (*MTh*, 71=*MT*, 103). (b.) Lo sviluppo dell'intelligenza umana però prosegue differenziandosi ulteriormente. La divisione del lavoro, per esempio, richiede una specializzazione più grande del linguaggio (raccoltori di frutta, cacciatori e pescatori, artigiani, specialisti, etc.). Rispetto al senso comune il linguaggio subisce un ulteriore processo di specializzazione che determina la distinzione tra le parole di uso comune che si riferiscono a ciò che è universalmente conosciuto e i termini tecnici usati dagli specialisti all'interno di conversazioni specifiche. (c.) Il terzo livello è il linguaggio letterario: duraturo, non solo mira a un'espressione più completa, ma cerca anche di compensare la mancanza della presenza vicendevole. Qui, il linguaggio «tende a ondeggiare in qualche posto a metà tra la logica e il simbolo (*tends to float somewhere in between logic and symbol*)» (*MTh* 72=*MT* 104). Secondo Lonergan, la comparsa del linguaggio risponde ai bisogni del soggetto, permettendogli di accedere al mondo mediato dal significato secondo una pluralità di ambiti differenti, ognuno dei quali si riferisce a un diverso grado del processo di differenziazione coscienziale (cf. anche CHIARA DE SANTIS, *Coscienza e soggetto*, op. cit. 107-111).

re, le operazioni e i processi cui si riferiscono i termini e le relazioni fondamentali del linguaggio usato. (4.) Infine, come ultima fase, ben distinta, c'è l'«ambito della trascendenza» (*realm of transcendence*). Qui, il soggetto è «in relazione con la divinità nel linguaggio della preghiera e del silenzio orante» (*MTh* 257=*MT* 288).

Richiamando questi quattro ambiti fondamentali del significato – l'ambito del *sensu comune*, l'ambito della *teoria*, l'ambito dell'*interiorità* e l'ambito della *trascendenza* (a cui aggiungerà anche l'ambito della *scholarship* e quello dell'arte: cf. *MTh* 271-276=*MT* 303-308) –, Lonergan delinea una visione evolutiva della coscienza. La direzione dello sviluppo è la specializzazione o «differenziazione». Ora, vale la pena brevemente di volgere l'attenzione sul significato di quest'ultimo concetto-base dell'autore canadese.

1.2. «Differenziazione»: un processo necessario e positivo

Il termine «differenziazione» (*differentiation*), che è senz'altro centrale nella riflessione lonerganiana matura (cf. *MTh* 27; 29; 58-59; 82-84; 139-140; 258-262; 296; 302-318=*MT* 57; 59; 90; 114-116; 171-172; 289-290; 327; 333-350), viene però utilizzato in generale in diversi ambiti di investigazione scientifica. In matematica, per esempio, la parola indica un'operazione mediante la quale si calcola il differenziale di una funzione (calcolo infinitesimale); in biologia indica il formarsi di parti distinte di un organismo complesso (la differenziazione durante il processo dell'ontogenesi); nelle scienze sociali si parla del processo attraverso il quale le componenti di un organismo collettivo acquisiscono autonomia e identità distinta, e così di seguito. Ma oltre a queste varie differenziazioni, come abbiamo accennato sopra, vi è la differenziazione della *coscienza stessa* durante il suo sviluppo⁶ – aspetto al quale Lonergan presta particolare attenzione. La coscienza individuale si differenzia nel senso che, quando una persona cresce, anche le sue operazioni si specificano e si indirizzano verso particolari ambiti del significato. La causa di un tale affinamento delle operazioni mentali è data dal fatto che l'individuo asseconda alcuni interessi che si fanno sempre più preponderanti e che lo guidano nel suo vivere storico, formando così il suo orizzonte di conoscenza. A livello storico individuale questa «differenziazione» non ha bisogno di ulteriori prove. A livello collettivo e culturale però la situazione è più complessa.

Accresce ulteriormente le difficoltà il fatto che la concezione sia quasi onnipresente in Lonergan. Già all'inizio della sua formazione intellettuale, nel suo primo capolavoro *Insight* (1957 [terminato nel 1953]) [che in italiano potrebbe essere tradotto come «intelle-

⁶ L'ambito di significato – nota Giuseppe Guglielmi – emerge e si sviluppa secondo una sequenza che sinteticamente si può delinearne secondo le seguenti cinque successioni: (1) soggetto; (2) operazioni conscie e intenzionali; (3) coscienze che guidano le operazioni e che determinano modi di operare differenti da soggetto a soggetto; (4) ambiti di significato differenti in cui la coscienza del soggetto viene progressivamente a stabilirsi; (5) mondi di significato differenti che insieme costituiscono l'universo dell'essere (cf. GIUSEPPE GUGLIELMI, *B.J.F. Lonergan tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio*, EDI, Napoli 2011, 70).

zione», ma si è preferito mantenere il titolo inglese] (d'ora in poi: *Insight* e *Ins*)⁷, Lonergan riflette sui vari livelli della conoscenza (logica, matematica, senso comune, scienza, filosofia: cf. *Insight* 483-484=*Ins* 587-588) e sul suo sviluppo (psichico: cf. *Insight* 492-494=*Ins* 598-600 ed umano: cf. *Insight* 494-504=*Ins* 469-479). Ma solo qualche anno più tardi, sulle pagine del *Metodo in teologia* (1972), l'impostazione giunge alla sua vera maturità. Per comprenderla meglio partiamo dal fenomeno della coscienza *indifferenziata*.

«[...] noi tutti dobbiamo incominciare dalla coscienza indifferenziata, dai procedimenti conoscitivi del senso comune, da una delle numerose "lingue ordinarie" nelle quali si esprimono le innumerevoli varietà del senso comune. Senza dubbio, è soltanto attraverso un processo umile e docile di apprendimento che uno può andare oltre la sua lingua ordinaria e il suo senso comune, e arrivare a capire altre lingue ordinarie e le loro varietà di senso comune» (*MTh* 117=*MT* 85).

Questa fase è però destinata ad essere superata. Quando il «sapere» (*knowledge*) riesce a fare irruzione nella vita di una persona, questa può passare – secondo Lonergan – dall'ambito del linguaggio ordinario e del senso comune all'ambito di una coscienza più differenziata: quella della teoria che è totalmente un diverso apprendimento scientifico della realtà. Per riuscire a trovare una strada ulteriore serve la riflessione o intellesione: una «iniziazione filosofica» rende possibile, poi, la transizione verso l'interiorità che si realizza «mediante [un'ulteriore] auto-appropriazione (*through self-appropriation*)», una base, un fondamento che è distinto dal livello del senso comune e della teoria, «che riconosce la loro natura disparata, che li spiega entrambi e fonda criticamente tanto l'uno quanto l'altra» (*MTh* 85=*MT* 117).

Lonergan, inoltre, fa giustamente notare che la coscienza è in via di sviluppo anche a livello storico-culturale⁸. Malgrado la sua plausibilità, l'idea viene spesso contestata se la si adatta alla religione cristiana in generale e alla teologia cristiana (indistinte all'inizio) in particolare. I contestatori si domandano: «Come mai al Concilio di Nicea si iniziarono ad usare dei concetti nuovi, andando oltre il linguaggio biblico per formulare ciò che si riteneva una verità biblica? È legittimo uno sviluppo di questo genere? E come mai al Concilio di Calcedonia si sono usati termini che avevano significati ignoti tanto alla Scrittura quanto alla tradizione patristica più antica?». Sulla base di una conoscenza indifferenziata si rimprovera il fatto che la storia della Chiesa e la sua dottrina abbiano preso una direzione sbagliata, perché hanno continuato a differenziarsi dalla dottrina

⁷ BERNARD LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1957; trad. ital. *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Città Nuova, Roma 2007.

⁸ Già molto presto, alla fine degli anni '50, Lonergan rifletteva sulla necessità d'integrazione della coscienza umana distinguendo quattro livelli: (1) il «senso comune indifferenziato» (i raccoglitori, i cacciatori e i pescatori nelle tribù o nei clan); (2) il «senso comune differenziato» (la gente nelle grandi civiltà antiche, Egitto, Creta, Sumer, Babilonia, Assiria, i Maya dell'America centrale e gli Incas del Perù); (3) il cosiddetto «classicismo» (la cultura greca e i suoi seguaci); e, infine, (4) la «coscienza storica» (i *philosophes* della Rivoluzione francese, etc.) (cf. BERNARD LONERGAN, *Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati* (1959) sulla 'filosofia dell'educazione', Città Nuova, Roma 1999, 118-124).

della chiesa nella Scolastica medievale (dove la teologia divenne una materia accademica, intimamente connessa con la religione cristiana e allo stesso tempo ben distinta da essa) e, forse ancora di più, nell'era moderna (dove questo progresso è giunto all'apice).

Lonergan conta consapevolmente sul fatto che non tutti sono contenti di questo processo di «differenziazione», ma invece presuppongono che la «teologia accademica [...] sia una pura e semplice sovrastruttura culturale, separata dalla vita reale e perciò dannosa ad essa» (*MTh* 139=*MT* 171). L'autore canadese riabilita però il processo come *necessario* e, in fin dei conti, anche *positivo*. Infatti, la differenziazione delle operazioni e degli oggetti esige una differenziazione nella coscienza del soggetto operante: «in una coscienza istruita e attenta (*in an educated and alert consciousness*) una comprensione infantile della verità religiosa (*childish apprehension of religious truth*) o dev'essere superata e conservata insieme in una comprensione colta, o altrimenti sarà completamente lasciata cadere come qualcosa fuori moda e ormai consunto» (*MTh* 139=*MT* 171).

A che serve, quindi, questo processo di differenziazione durante il quale si corre il rischio di alienarsi dalla «vita reale» facendo teologia? A quest'obiezione si può rispondere, sulla scia dell'autore canadese, affermando:

«Se l'interesse riguarda la vita reale dei primitivi e di altri casi di coscienza indifferenziata, è chiaro che allora una teologia accademica è del tutto irrilevante. Ma se l'interesse è per la vita reale della coscienza differenziata, allora, nella misura in cui la coscienza è differenziata, si rende necessaria una teologia accademica» (*MTh* 139=*MT* 171-172).

Volendo però essere all'«altezza dei suoi tempi», è decisamente necessario dare spazio nella Chiesa a una continua «differenziazione» della coscienza come processo non solo *inevitabile*, ma anche *positivo*; sviluppo del quale *terminus ad quem* non è altro che la «trascendenza» stessa⁹, l'ultimo orizzonte dell'essere umano e la sua evoluzione mediante la grazia. In questo senso, non è illegittimo intendere tutta la teologia filosofica di Bernard Lonergan come un invito indiretto alla mistica, un cammino verso l'unione finale con Dio. È tanto inverosimile poter rintracciare le radici di quest'intuizione di base nella spiritualità di s. Ignazio di Loyola?

2. Gradualità in s. Ignazio di Loyola: una fonte possibile per Lonergan

Abbiamo fatto sopra un breve resoconto della «coscienza differenziata» e del suo sviluppo graduale, in Lonergan. Ma i pensieri normalmente non cadono dal cielo come intuizioni dirette e del tutto originali dei pensatori. C'è una pre-istoria. In questa seconda parte cercheremo di rintracciare le origini di quest'idea di base (la gradualità del

⁹ Lonergan è consapevole del fatto che, per giungere ad un atteggiamento più complesso, sia necessario un percorso faticoso: «La coscienza pienamente differenziata – nota – è il frutto di uno sviluppo estremamente prolungato (*is the fruit of an extremely prolonged development*)» (*MTh* 257=*MT* 288).

processo di maturazione) nella teologia Lonerganiana e mostrarne una possibile fonte. Per questo metteremo a fuoco l'importanza dello sviluppo nella spiritualità Ignaziana (2.1) approfondendo l'idea attraverso un caso concreto (2.2).

2.1. Tre tappe della maturazione della vita spirituale

Secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, si possono distinguere tre tappe (o tre fasi di profondità o di maturazione) della vita spirituale¹⁰. Di solito, questi tre momenti vengono denominati: (1.) *via purgativa*, (2.) *via illuminativa* e (3.) *via unitiva*. Questa tripartizione classica, menzionata esplicitamente anche da Lonergan¹¹, seppure venga elaborata solo parzialmente nel *Libro degli esercizi* [*Ejercicios Espirituales*, d'ora in poi: *EE*] di s. Ignazio di Loyola¹², gioca un ruolo centrale sia nella spiritualità del santo in genere, sia nella dinamica dei suoi esercizi. Ora non possiamo andare fino in fondo provando in tutti i dettagli quest'affermazione. Dobbiamo limitarci solo a menzionare alcuni testi principali al riguardo: Ignazio parla esplicitamente dello sviluppo della vita di preghiera indicando i «tre modi di pregare» (*tres modos de orar*) (*EE* 238-260); poi elabora vari modelli di libertà sotto il nome di «tre categorie di persone» (*tres Binarios de hombres*) (*EE* 149-157); suggerisce inoltre di distinguere vari gradi nell'amare Dio, definendoli come i «tre gradi di umiltà» (*tres maneras de humildad*) (*EE* 164-168); e, infine, motiva il prendere decisioni a livelli differenti, parlando de «i tre tempi per fare sana e buona scelta» (*tres tiempos para hacer sana y buena elección*) (*EE* 175-188). Per motivi legati ai limiti di estensione di questo saggio, non possiamo ora ricapi-

¹⁰ Questo sviluppo tripartito è molto conosciuto e diffuso nella tradizione (cf. ad esempio ADOLPHE TANQUEREY, *Grundriß der Aszetischen und mystischen Theologie*, Declée & Cie, Paris 1931, 456-506; 675-698; 886-954; CHARLES BAUMGARTNER, «Le seuil inferieur de la contemplation mystique», in «Contemplation», *Dictionnaire de Spiritualité*, Beuchesne, Paris 1953, col. 2177-2178. Per un'analisi approfondita cf. KARL RAHNER, «Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung», in *Schriften zur Theologie*, III, Benziger, Einsiedeln 1959, 11-34).

¹¹ Sulle pagine del *Metodo in teologia* Lonergan fa esplicito riferimento ai tre generi di amore: «Secondo la dottrina tradizionale lo stato dinamico si manifesta in tre modi. C'è la *via purgativa* nella quale l'uomo lascia il peccato e supera la tentazione; c'è la *via illuminativa* nella quale egli affina il discernimento dei valori e si rafforza nella dedizione a essi; c'è la *via unitiva* nella quale la serenità della gioia e della pace rivela quell'amore che finora era in lotta col peccato e andava avanti nella virtù» (*MTh* 289=MT 322 – corsivi miei: F. P.).

¹² Tra le Annotazioni, al punto 10, si legge che la «vita purificativa [...] corrisponde agli esercizi della prima settimana (*vida purgativa [...] corresponde a los ejercicios de la primera semana*)», mentre «la vita illuminativa [...] corrisponde agli esercizi della seconda settimana (*vida iluminativa [...] corresponde a los ejercicios de la segunda semana*)» (*EE* 10). Ignazio non riporta esplicitamente il terzo momento (la vita unitiva o mistica), ma tutto il processo e la dinamica dei suoi esercizi spirituali possono essere considerati come un tentativo per facilitare la via unitiva (cf. FRANZ JALICS, *Kontemplative Exeritien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Echter, Würzburg 1994, 11-15; IDEM, «**La fase contemplativa de los Ejercicios ignacianos**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 16 (2013) 164-177 e, inoltre, SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2009², 87-88).

tolare tutti gli elementi sopra menzionati (ben presenti, anche se non sempre esposti, nel *Libro degli esercizi*) per provare la centralità dell'idea di gradualità e di sviluppo in Ignazio. Prendiamo solo un esempio come «caso concreto» (*case study*) al riguardo. L'intento è provare (se non dimostrare, almeno «mostrare») in questa maniera un nesso verosimile tra l'autore canadese e il fondatore del suo ordine.

2.2. Un esempio: lo sviluppo della vita di preghiera ovvero i «tre modi di pregare»

Verso la fine del suo libro *Esercizi Spirituali*, immediatamente dopo la quarta settimana, Ignazio colloca un capitolo su «I tre modi di pregare» (*Tres modos de orar*, EE 238-260). La posizione è strategicamente importante, dato che segue (e in un certo senso conclude) la quarta settimana (che culmina con la «contemplazione per giungere ad amare/Contemplación para alcanzar amor», EE 230-237) e introduce i «materiali» che l'autore propone per la preghiera («I misteri della vita di Cristo Nostro Signore/Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor», EE 261-312). Questa unità è connessa alla famosa Annotazione 18, che sollecita la persona che dà gli Esercizi a tenere conto delle capacità naturali e delle altre circostanze dell'esercitante, per dare gli Esercizi in maniera tale che «possa trarne più aiuto e vantaggio/más se pueda ayudar y aprovechar» (EE 18). Se non consideriamo essere il testo una metodologia meccanica (sarebbe questo un approccio lontano da Ignazio), non è difficile riconoscerlo come un documento molto audace, capace di identificare un possibile sviluppo della vita interiore. Vediamo brevemente i principali momenti di questo sviluppo.

1. In Ignazio, il primo modo di pregare è un tipo di «catechesi di preghiera»¹³. Il testo ci invita a pregare «sui comandamenti» (*sobre [los] mandamientos*) (EE 238-243), «sui vizi capitali» (*sobre los pecados mortales*) (EE 244-245), «sopra le facoltà dell'anima» (*sobre las potencias del ánima*) (EE 246), o «sui cinque sensi del corpo» (*sobre los cinco sentidos corporales*) (EE 247-248). Quanto qui suggerito è molto simile all'esercizio, e fa parte degli esercizi leggeri (EE 18), o al grado «infimo» di essi. Si tratta, in sé e per sé, di un corso breve di Esercizi, destinato a ordinare gli abiti della vita in un modo conforme alla volontà salvifica di Dio, e alla trasformazione delle facoltà e dei sensi dell'uomo. Il metodo di questa ordinazione e trasformazione è prevalentemente razionale e volontaristico¹⁴.

¹³ Arzubialde nota che questo «[è] la base di una formula catechetica destinata a cimentare i credenti nei principi fondamentali della Legge di Dio e nella pratica elementare della vita cristiana (*Es la base de una fórmula catequética destinada a cimentar a los creyentes en los principios fundamentales de la Ley de Dios y en la práctica elemental de la vida cristiana*)» (ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 595; cf. 600). Certamente, s. Ignazio promuove anche un cambiamento, per esempio motivando l'esame di coscienza abituale e sollecitando ad una vita sacramentale più intensa (cf. EE 184-187).

¹⁴ Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 595. Mi sembra convincente come Arzubialde cerchi di dimostrare la similitudine strutturale tra l'«Examen Generale» (*Examen General*: EE 43) e il «Primo modo di pregare» (*Primer modo de orar*: EE 239-243), cf. ibidem 597.

2. Per Ignazio, il secondo modo di pregare consiste in un esercizio in cui l'esercitante si trova in una posizione tranquilla, con gli occhi fissi su un punto, immobile. In questa posizione si presta attenzione semplicemente a ciò che si pronuncia: può essere un'unica parola – per esempio «Padre» – e pregando si percepisce la sua pulsazione vitale, inspirando ed espirando, e rimanendo infine con il contenuto o il significato della parola pregata (per es., nel caso del «Padre», con la persona divina che dà la vita). Il processo, insiste Ignazio, deve durare «tanto tempo quanto trova significati, paragoni, gusti e consolazione in considerazioni pertinenti a tale parola (*tanto tiempo cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra*)» (EE 252). Questo è un modo di contemplare nel quale il lavoro personale è più semplice ed intuitivo per poter penetrare in modo affettivo nello stesso nucleo di quella verità che poi si pronuncerà. L'obiettivo è lasciare sempre più che il significato di ogni parola penetri nell'interiorità dell'esercitante, che si risvegliano i sentimenti più profondi dell'amore e che si crei una comunione più profonda con le persone divine. Sant'Ignazio chiama quest'attività «contemplazione» (*contemplar*) (EE 249): è una preghiera «voCALE» e «mentale» nello stesso tempo, dato che si presta attenzione alla persona a cui le parole sono rivolte e, simultaneamente, al significato delle parole che mediano il significato. Nel senso ignaziano si tratta di «contemplazione» nella misura in cui si esercita in maniera rilassata e intuitiva, però in modo affettivo¹⁵.

3. Seppure per alcuni autori la differenza specifica non sia immediatamente del tutto chiara¹⁶ (dato che la «preghiera preparatoria/*oración preparatoria*» è uguale alla precedente), il terzo modo di preghiera non è esattamente uguale al secondo. La distinzione è «nel ritmo» (*por compás*) (EE 258). Ogni autore comprende l'espressione secondo la sua esperienza¹⁷. Ciò che però sembra essere sicuro è che questa preghiera riguarda simultaneamente tre cose: (1.) la *persona* che si invoca e alla quale ci si rivolge; (2.) il *significato* di ciò che si dice; (3.) la *distanza ontologica*, vale a dire «la differenza tra tanta altezza e tanta bassezza propria» (EE 258) che l'oratore contempla.

I commentatori generalmente notano la similitudine o almeno una possibile connessione tra il terzo modo di pregare e il metodo *esicasta* (il metodo di preghiera della chiesa orientale in generale e la preghiera del «pellegrino russo» in particolare)¹⁸. Nel suo com-

¹⁵ Cf. JOSÉ CALVERAS, *Los tres modos de orar en los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1951; SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit., specie 604, e, inoltre, ÁNGEL TEJERINA, «Modos de orar» in JOSÉ GARCÍA DE CASTRO (dir.), PASCUAL CEBOLLADA ET AL. (eds), *Diccionario de espiritualidad ignaziana*, Grupo de Espiritualidad Ignaziana (G-G), Mensajero-Sal Terrae, 1279-1282.

¹⁶ SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 609.

¹⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸ Cf. MARIANO BALLESTER, *Ejercicios y métodos orientales*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1985, 51; cf. 51-59; ADRIEN DEMOUSTIER, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Editions facultés Jésuites de Paris, 2006, 469; TOMAS SPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. II. La prière*, collection Orientalia Christiana analecta 230, Rome 1988, 308. Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 608, nota 63.

mentario sensibile ed equilibrato, Adrien Demoustier scrive: «Una forma di assenza dei termini annunciati in modo discorsivo è come percepita dall'attività mentale nel silenzio della respirazione. Questa assenza accompagna e, in qualche modo, precede un senso che è, in un primo momento, un assenso senza contenuto. Ma questo assenso, per così dire intuitivo, porta in sé un senso più sviluppato che l'attività mentale percepisce ed esprime progressivamente»¹⁹. La conclusione che emerge dalla lettura di questo racconto (il pellegrino russo) è che chi unisce la preghiera al battito del suo cuore non cesserà mai di pregare, poiché la preghiera diventerà la forma vitale della sua esistenza.

3. A mo' di conclusione

L'intento iniziale di questo saggio – come abbiamo detto sopra – era di provare due tesi: (1) da una parte, dimostrare che lo sviluppo (la «differenziazione») è delle categorie centrali della teoria filosofico-teologica lonergiana; (2) e, dall'altra, provare che una possibile (anzi verosimile) fonte di questa categoria è la spiritualità ignaziana. Nella prima parte, ho ricapitolato qualche aspetto della «differenziazione della coscienza» in Bernard Lonergan, mentre nella seconda ho evidenziato degli elementi (centrali, ma a volte sottosposti) del *Libro degli esercizi* di s. Ignazio di Loyola, mettendoli uno accanto all'altro. Sta al lettore valutare se il parallelismo, da questo punto di vista a volte inaspettatamente evidente, tra i due autori sia opera di una semplice casualità o, come penso io, esista tra di loro un nesso, non solo meramente morfologico, bensì genealogico (per così dire spiritualmente ed istituzionalmente «filogenetico»). Nesso, almeno per quanto a me noto, che finora non è stato trattato in letteratura.

¹⁹ «Une forme d'absence de termes énoncés discursivement est comme perçue par l'activité mentale dans un silence de la respiration. Cette absence accompagne et, en quelque sorte, précède un sens qui est d'abord un acquiescement sans contenu. Mais cet acquiescement, pour ainsi dire intuitif, porte en lui un sens plus développé que l'activité mentale perçoit et exprime progressivement» (ADRIEN DEMOUSTIER, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, op. cit. 473).