

“...che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate...”

(cf. *Es* 46)

Vissuto cristiano-ignaziano e processo decisionale

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

Introduzione

La riflessione sul vissuto cristiano ha avuto un significativo sviluppo dopo il Concilio Vaticano II e in modo speciale durante il nuovo millennio¹. Un’area di particolare interesse, dato il paradossale contesto attuale, simultaneamente secolarizzato e plurireligioso, è quella di fondare antropologicamente la riflessione sull’esperienza della rivelazione cristiana. L’intenzione di tale ricerca è semplice: mostrare come l’esperienza cristiana risponda ad una radicata dimensione umana, quella della trascendenza, per mantenere aperta e aggiornata nella cultura post-cristiana occidentale una riflessione ragionevole di apertura verso l’esperienza cristiana, in particolare, e quella religiosa, in generale. Inoltre, facendo così si mostra anche la sua ragionevolezza dinnanzi ad approcci che si identificano come ‘spirituali ma non religiosi’ o semplicemente indifferenti al fatto religioso e cristiano.

In questo articolo l’attenzione si focalizza sul processo decisionale e sul suo impatto sul vissuto cristiano-ignaziano perché lo si ipotizza come un concentrato esistenziale che mostra in modo molto chiaro lo sviluppo della dinamica dell’incontro divino-umano. La domanda che motiva e orienta questa riflessione si potrebbe formulare così: come giustificare oggi, in tempi post-cristiani, il prendere una decisione nel nome di Dio?

L’articolo abbozza una risposta a questa domanda seguendo un preciso itinerario di diverse tappe. Nella prima e seconda si presenta, rispettivamente, l’analisi dell’esperienza trascendentale di Karl Rahner e quella delle esperienze della trascendenza di Louis Roy. Nella terza si sviluppa un approccio aggiornato al processo decisionale (*decision-making*), per affrontare, nella quarta e ultima tappa, il rapporto tra il processo decisionale e il discernimento degli spiriti come esperienza trascendentale. Si conclude proponendo una

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di spiritualità cristiana e di spiritualità ignaziana nella Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley) e professore invitato all’Università Gregoriana, zasfriz@unigre.it

¹ R. Zas Friz De Col, “Dall’ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant’anni dopo”, in *Vita Cristiana* 88 (2019/1) 9-32; pubblicato anche in *Mysterion* (www.mysterion.it) 12 (2019/1) 27-42; Id., “Lo sviluppo della teologia spirituale: tra la Cons. Ap. «*Sapientia Christiana*» (1979) e la Cons. Ap. «*Veritatis Gaudium*» (2018)”, in *Gregorianum* 101 (2020/3) 657-676.

variante al n. 46 degli *Esercizi spirituali*: “... che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà” invece di “... che tutte le mie *intenzioni, azioni e operazioni* siano puramente ordinati a servizio e lode di sua divina maestà”.

1. Dall'esperienza trascendentale al soggetto del vissuto cristiano

La prima tappa dell'itinerario accennato sviluppa la proposta di Karl Rahner sull'esperienza trascendentale. Per una giustificazione di questa scelta presupponiamo la ricerca della professoressa emerita della Pontificia Università Gregoriana, Giorgia Salatiello, recentemente deceduta, e del gruppo di ricerca da lei guidato durante molti anni sul rapporto tra vissuto ignaziano e metodo trascendentale.²

La trattazione incomincia spiegando cosa si intende per “soggetto trascendentale” e, successivamente, per il “soggetto trascendentale del vissuto cristiano” e accennare così al dramma della libertà che tale soggetto deve fronteggiare. Lo scopo è esplicitare il fondamento della relazione comunicativa che il credente ha con Dio, tramite la quale percepisce, decifra e risponde alle mozioni divine con una decisione personale libera, responsabile e vincolante nel tempo e nell'eternità.

1.1. Il soggetto trascendentale

La condizione dell'essere umano è caratterizzata, secondo Rahner, dal fatto che è un soggetto capace di conoscere e di esercitare la sua libertà per e nell'amore. Sebbene tale capacità si verifichi nei singoli atti della conoscenza e della libertà amorosa, egli si riferisce piuttosto ad una capacità di conoscere e di amare nella libertà che precede i singoli atti quale loro fondamento. Non è una capacità che il soggetto si dà, ma una capacità che il soggetto scopre già data mentre conosce e sceglie. È consapevole che egli è il soggetto di tali atti, ma la capacità di farlo l'ha ricevuta. Può dire che egli è colui che conosce e sceglie, ma la sua autocoscienza si costituisce come un'esperienza soggettiva, atematica, necessaria e ineliminabile che Rahner chiama *l'esperienza trascendentale*. Non si tratta dell'esercizio concreto della conoscenza o della libertà amorosa, ma piuttosto di quello che rende possibile tale esercizio, perché inserita nella condizione umana in quanto umana.³

² Giorgia Salatiello, “Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana. Prospettive di ricerca”, in *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*. A cura di Giorgia Salatiello e Rossano Zas Friz De Col S.J., G&B Press, Roma 2020, 13-25; anche in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) **13** (2012) 13-22. Invece, per una relazione più particolare del medesimo rapporto in Karl Rahner, dalla stessa autrice, “Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner”, in *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, 97-110; anche in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) **17** (2014) 3-13.

³ “L'esperienza trascendentale è l'esperienza della *trascendenza*, nella quale esperienza sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza. Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà e alla libertà; anche queste posseggono il medesimo carat-

Come conseguenza, conoscendo e amando il soggetto si rende conto che non è lui la causa del suo conoscere e amare, e quindi, alla domanda “come mai posso conoscere e scegliere?”, si apre alla trascendenza di se stesso; e questo lo rende allo stesso tempo consapevole della sua condizione storica condizionata. Tuttavia, una tale condizione la supera in quanto la domanda lo apre alla totalità della realtà oggettiva della possessione della sua soggettività finita.

Quindi, soggetto finito, non causa di sé, ma contemporaneamente aperto alla trascendenza di sé verso il tutto. Tramite questa consapevolezza, il soggetto, in quanto soggetto, prende distanza da tutto e possiede se stesso, sapendosi un’unità di fronte alla frammentazione dei suoi singoli atti mediante i quali conosce ed esercita la sua libertà. Questa è la condizione umana fondamentale, da dove emerge l’esperienza trascendentale intesa come la con-conoscenza che il soggetto ha di sé mentre conosce e ama. Questo è il soggetto trascendentale: un’unità trascendentale di finitudine e infinitudine che precede i suoi atti, o meglio ancora, un’unità che rende possibile tali atti. Sa di possedersi come un soggetto affidato a se stesso in modo indeducibile, ma contemporaneamente è intimamente consapevole “di un orientamento che non pone autonomamente se stesso, bensì che si sperimenta come posto e disposto, come fondato nell’abisso del mistero ineffabile” (CF 68).

Perciò Rahner può affermare che l’uomo, in quanto soggetto trascendentale “è e rimane l’essere della trascendenza, cioè quell’esistente a cui l’infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo l’uomo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso” (CF 59). Egli è “trascendenza in ascolto, la trascendenza che non dispone, che è sopraffatta dal mistero, che è dischiusa al mistero” (CF 68).

A questo punto si pone la questione di come comprendere il rapporto conscio del soggetto trascendentale con Dio. Rahner distingue tra la coscienza oggettiva e la coscienza soggettiva della conoscenza e della libertà, ma conservando l’unità di questa polarità. Perciò, così come i singoli atti della conoscenza e della libertà rimandano alla condizione trascendentale dell’essere umano, così la riflessione sul ‘problema di Dio’ e sul ‘problema della libertà umana’ rimanda all’orientamento originario atematico che rende possibile tale riflessione tematica: “il discorso su Dio è la riflessione che rimanda a una conoscenza più originaria, atematica e irriflessa di Dio” (CF 82, corsivo dell’autore)⁴.

In effetti, la conoscenza atematica di Dio è quella capacità trascendentale umana che orienta verso Dio indipendentemente della tematizzazione o meno di tale capacità. “Noi siamo orientati a Dio. Questa esperienza originaria esiste sempre e non va scambiata con la riflessione oggettivante, anche se necessaria, sopra l’orientamento trascendentale del-

tere trascendentale, per cui in linea di principio possiamo sempre interrogarci nel contempo sull’orientamento e sulla provenienza del soggetto e in quanto soggetto conoscente e in quanto libero.” K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 40-41; si abbrevia CF con il numero di pagina.

⁴ “Dobbiamo abituarci a notare che, nel pensiero e nella libertà, ci occupiamo sempre e abbiamo sempre a che fare con qualcosa di più di quello di cui parliamo con parole e concetti e a cui ci dedichiamo qui e ora come all’oggetto concreto della nostra azione” (CF 82).

l'uomo verso il mistero" (CF 82). La condizione umana del soggetto trascendentale, cioè la sua capacità di conoscere e di amare in libertà, rende possibile la conoscenza tematica di Dio perché lo apre a tutta la realtà mediante una apertura soggettiva totale. Quella apertura è l'apertura a Dio, al tutto insondabile del mistero di sé e della realtà. Il soggetto trascendentale è la condizione di possibilità dell'incontro trascendentale e storico, atematico e tematico con Dio perché l'esperienza trascendentale orienta verso il mistero come la condizione umana fondata e fondante dell'umano propriamente umano.

Orbene, Dio non lo si incontra come un altro oggetto del mondo, piuttosto egli sfugge, grazie all'esperienza trascendentale, a ogni intento di categorizzazione. Perciò la non categorizzazione di Dio tramite l'esperienza trascendentale è anche la condizione che rende possibile che il soggetto si sperimenti come creatura. Trascendenza infinita e creaturelità finita vanno unite "in un'unica affermazione" (CF 84, corsivo dell'autore).

In effetti, la condizione del soggetto come creatura è l'esperienza della soggettività che si scopre fondata incomprensibilmente nel mistero, ma autonoma da esso, tuttavia mistero a sua disposizione indisponibile in un'esperienza non oggettivante. Dio è distinto, assoluto e infinito, e non dipende del creato, come il creato non dipende da Lui e non lo fa dipendente da Lui, anche se ha in Lui le sue radici. Perciò Rahner afferma che l'orizzonte della trascendenza è un mistero "anonimo, non delimitabile, che si distanzia solo autonomamente da tutto il resto e distingue in tal modo tutto il resto da sé, che norma tutto e rifiuta tutte le norme diverse da sé, diventa la realtà assolutamente non disponibile" (95). Tuttavia, "Solo là dove l'uomo si sperimenta come soggetto libero responsabile davanti a Dio e accetta tale responsabilità, solo là egli comprende che cosa significa autonomia e come con la derivazione da Dio essa cresca nella medesima misura e non diminuisca. Solo a questo punto ci diventa chiaro che l'uomo è nel contempo autonomo e dipendente dal suo fondamento" (CF 114). Ne segue che la conoscenza e la libertà della creatura, così come la sua autonomia, si radicano e dipendono nell'orizzonte di quel mistero anonimo.

1.2. Il soggetto trascendentale del vissuto cristiano

A questo punto della riflessione si può esplicitare cristianamente quanto è implicito nell'affermazione dell'uomo come soggetto trascendentale. Secondo Rahner, l'uomo è un essere spirituale perché la sua soggettività trascendentale è conseguenza dell'auto-comunicazione di Dio: "Un'auto-comunicazione da parte di Dio, mistero assoluto e personale, fatta all'uomo, essere della trascendenza, indica in partenza una comunicazione fatta all'uomo quale essere personale spirituale" (CF 162). Ciò significa che Dio partecipa trascendentalmente all'uomo la sua natura divina, unendosi così la dimensione trascendentale a quella della rivelazione cristiana in modo che l'uomo possa concepirsi come "un essere-presso-se-stesso, un essere personalmente responsabile di se stesso nell'autocoscienza e nella libertà" (CF 163) di fronte a Dio che è il donatore e lo stesso dono, perché la sua auto-comunicazione è auto-partecipazione di sé all'uomo. In effetti, Dio non solo è l'orizzonte e origine della trascendenza, ma auto-comunica la sua condizione divina: "egli si dà in se stesso" (CF 165) perché il donatore è il dono stesso.

Il processo di divinizzazione del credente nella storia che scaturisce dalla sua costituzione antropologica trascendentale e cristiana è finalizzata, nella grazia, alla visione beatifica, alla visione immediata di Dio: “Quel che la grazia e la visione di Dio significano sono due fasi di un unico e medesimo evento condizionate dalla libera storicità e dalla temporalità dell’uomo, due fasi dell’unica auto-comunicazione [auto-partecipazione] di Dio agli uomini” (CF 164). Gli esistenziali radicali dell’uomo sono, secondo Rahner (cf. CF 165), la consapevolezza della sua provenienza da Dio, cioè consapevolezza di essere diverso dall’essere assoluto, finito, ma di sapersi radicato allo stesso tempo nel mistero assoluto e, perciò, in intimo rapporto con Lui.

Perciò l’auto-comunicazione divina significa “che Dio può comunicarsi in se stesso al non divino, senza cessare di essere la realtà infinita e il mistero assoluto e senza che l’uomo cessi di essere l’esistente finito, distinto da Dio” (CF 166). In altre parole, la visione immediata di Dio è il dono che porta alla pienezza e al suo compimento la condizione spirituale dell’uomo⁵.

Rahner spiega questa comunicazione e comunione di Dio con la creatura attraverso il concetto della *causalità formale* intrinseca all’uomo. Dio è il principio intrinseco dell’essere umano in quanto gli comunica il suo proprio essere: da un lato, lo costituisce come soggetto trascendentale autonomo e libero rispetto a Lui, ma così facendo allo stesso tempo, grazie alla sua trascendentalità originale e originata, da un altro lato, lo costituisce anche come soggetto spirituale finalizzato all’unione con Lui nella grazia. Ciò significa che “[Dio], nella creatura, originariamente non produce né realizza qualcosa di diverso da sé, bensì, comunicando la sua propria realtà divina, ne fa il costitutivo del compimento della creatura” (CF 168). Dio auto-partecipa se stesso alla creatura, cioè gli partecipa la capacità di conoscere e decidere in libertà amorosa avendo come orizzonte e finalità Egli stesso. Tale partecipazione “è *per definitionem* partecipazione a una conoscenza e a un amore diretti, e naturalmente, viceversa, la vera e diretta conoscenza e l’amore di Dio in se stesso significano necessariamente questa realissima auto-comunicazione da parte di Dio” (CF 169).

Se le cose stano così, allora, per Rahner, “l’auto-partecipazione da parte di Dio deve sempre esistere nell’uomo come condizione previa della possibilità della sua accettazione, dato che l’uomo va pensato come un soggetto che è abilitato e quindi anche obbligato a compiere tale accettazione” (CF 177). Ovviamente, quell’autopartecipazione è libera, non è cosa dovuta da Dio verso l’uomo. Da parte sua, l’uomo deve accettarla o rifiutarla. In questo senso si può parlare di un ‘esistenziale soprannaturale’ perché la condizione della trascendentalità umana che è un dono della auto-partecipazione divina “è una modalità della sua soggettività originaria e atematica. [...] Tale trascendentalità

⁵ “Questo è quanto viene affermato nella dottrina cristiana, secondo la quale nella grazia, cioè nella comunicazione del Santo Spirito di Dio, tale evento del contatto immediato con Dio nel compimento finale dell’uomo viene preparato in maniera tale che già ora dobbiamo dire che il l’uomo partecipa della natura divina, riceve il Pneuma divino, scruta le profondità della divinità che egli è già ora figlio di Dio e deve solo essere rivelato ciò che egli è già adesso” (CF 166).

soprannaturale è inappariscnte, ignorabile, rimuovibile, contestabile e falsamente interpretabile come in genere tutto lo spirituale trascendentale dell'uomo" (CF 178). Come nel caso della soggettività trascendentale, o meglio ancora, a causa di essa, l'esistenziale soprannaturale forma parte della condizione umana in quanto umana e "non significa altro se non che il movimento trascendentale dello spirito nella conoscenza e nella libertà verso il mistero assoluto è sorretto da Dio stesso nella sua auto-comunicazione, così esso ha il suo orizzonte e la sua origine nel mistero santo non come in un traguardo sempre lontano e sempre raggiungibile solo asintoticamente, bensì nel Dio della vicinanza e dell'immediatezza assoluta" (CF 178).

Dio dà fondamento, sostiene e finalizza verso sé il soggetto trascendentale come soggetto del vissuto cristiano perché Egli non si trova al di là del soggetto, ma presente in lui trascendentalmente, cioè, ontologicamente: "Si tratta realmente di un'esperienza trascendentale che si rende percepibile e si esplica nell'esistenza dell'uomo"⁶ (CF 179). In modo particolare nell'esercizio della libertà.

1.3. Il dramma della libertà

Interpretando la condizione cristiana del soggetto trascendentale dal punto di vista psicologico, egli è messo tra il finito e l'infinito, situazione propizia per una profonda esperienza di 'vuoto esistenziale', perché mette il soggetto di fronte al mistero di sé e della realtà, senza che egli sappia la sua origine e il senso/significato della sua capacità trascendentale. Egli si interroga, in termini esistenziali, circa la sua origine e il destino personale⁷. Perciò, si può affermare che la sua situazione è di smarrimento, di vuoto. Egli ignora da dove viene e dove va, percepisce la mancanza di senso della sua vita e si vede costretto a dargliene uno. Questa situazione di confusione e disorientamento di fondo, di perdizione nell'essere e nell'esistenza, è simultaneamente una richiesta, più o meno esplicita, di ricerca di senso, di chiarezza, di sicurezza, in una parola, di salvezza⁸. Questa situazione originale è quella che nel vissuto cristiano

⁶ "La proposizione 'L'uomo è l'evento dell'assoluta auto-comunicazione di Dio', non indica un'oggettività cosale 'nell'uomo'. Tale proposizione non è di natura categoriale e ontica, bensì una proposizione ontologica, che traduce in parole il soggetto in quanto tale e perciò nella profondità della sua soggettività – traduce dunque la profondità della sua esperienza trascendentale" (CF 174-175).

⁷ "[L]uomo è colui che è ancora sconosciuto a se stesso non solo in questo o in quel campo della sua concreta realtà, bensì è il soggetto che in quanto tale è sottratto a se stesso per quanto riguarda la sua origine e il suo fine. Egli perviene alla sua verità autentica proprio accettando e sostenendo con tranquillità questa impossibilità di disporre della propria realtà, impossibilità di cui ha coscienza" (CF 69).

⁸ "[I]l vero concetto teologico della salvezza non indica una situazione futura che sopraggiunge improvvisamente sull'uomo dall'esterno in maniera oggettiva come situazione piacevole o, qualora si tratti di perdizione, come situazione spiacevole; non indica una situazione che gli viene riconosciuta solo sulla base di un giudizio morale; bensì indica la definitività della vera autocomprensione e della vera autoazione dell'uomo nella libertà davanti a Dio, attuate mediante l'accettazione del suo proprio se stesso, così come esso gli viene dischiuso e affidato nella scelta della trascendenza interpretata liberamente. L'eternità dell'uomo può essere concepita soltanto come l'autenticità e la definitività della libertà

si accenna come la condizione del peccato di origine (o peccato originale) e costituisce la base storica sulla quale si esercita la libertà. Perciò, quando nel cristianesimo si parla di salvezza, riconciliazione, redenzione, liberazione non si accenna soltanto agli atti peccaminosi storici, ma anche, e fundamentalmente, a questa situazione originaria che è propria a ogni essere umano.

In effetti, il soggetto si ritrova in essa come in una situazione che gli è stata data in anticipo e se ne rende conto soltanto mentre esercita la sua capacità cognitiva e volitiva. Questa è la situazione in cui ogni essere umano si trova esistenzialmente all'inizio dell'esercizio della sua libertà: egli si ritrova in una situazione di precarietà esistenziale, ma anche di slancio verso la trascendenza, senza sapere da dove viene tale precarietà e verso dove orienta quello slancio. È la condizione originale data previamente all'esercizio della sua libertà e che si trova alla base delle scelte personali operate nella concretezza della libertà storica.

Per comprendere cosa si vuole dire con quel 'disordine originale', bisogna ricordare che il soggetto trascendentale è costituito come tale dall'auto-comunicazione di Dio nell'auto-partecipazione nel suo essere divino. Secondo Rahner, solo in questo contesto di un rapporto immediato con Dio si può comprendere il senso cristiano della libertà e della responsabilità. Mediante l'esercizio della libertà, il soggetto decide e dispone di se stesso come di una unità indivisibile di fronte alla sua origine e orientamento trascendentale (cf. *CF* 132). Per Rahner "non si può negare che l'uomo è responsabile, che è affidato a se stesso, che fa l'esperienza di poter entrare e di entrare di fatto in conflitto con se stesso e con la sua auto-concezione originaria, almeno in certe attuazioni della sua esistenza" (*CF* 129). Perciò la colpa è una libera e voluta chiusura del soggetto di fronte all'offerta dell'autopartecipazione nella natura divina. Colpa e perdono si interpretano come risonanza psicologica del dramma della libertà che ha la sua origine nella costituzione antropologica trascendentale (cf. *CF* 131).

L'orientamento trascendentale di una libertà responsabile viene dato al soggetto in quanto è partecipe della natura divina, ma il partecipare storicamente di essa dipende dalle sue scelte. Tuttavia, forma parte dell'autocoscienza fondamentale umana la constatazione di un'incapacità radicale ad assecondare tale orientamento trascendentale nelle scelte storiche. Piuttosto si constata un'incapacità radicale a farlo e la si interpreta come dimensione esistenziale della condizione umana originale: l'incapacità di raggiungere con i propri mezzi il fine a cui l'orientamento trascendentale indirizza, che è la piena partecipazione nella natura divina promessa. È radicale consapevolezza di un desiderio, di una mozione, che non si riesce a soddisfare attraverso le scelte storiche. Da qui anche la prospettiva escatologica.

Nel vissuto cristiano la libertà si esercita sempre come libertà trascendentale perché il soggetto che sceglie si assume sempre, in ogni scelta, come il soggetto unico e unitario delle sue scelte. Egli dispone di sé nella storia concreta delle scelte della sua vita, perché

maturatasi. A tutto il resto può seguire soltanto altro tempo, ma non l'eternità, quell'eternità che non è il contrario del tempo, bensì il compimento del tempo della libertà" (65).

mantiene sempre una distanza dalle concrezioni storiche che gli consente di accettarle o rifiutarle intimamente⁹. La distanza che intercorre tra il soggetto della conoscenza e l'atto della conoscenza è la medesima distanza che intercorre tra il soggetto della libertà trascendentale e l'esercizio della libertà storica.

In ogni scelta egli sceglie qualcosa che può essere in armonia o disarmonia con il suo orientamento trascendentale, da qui il senso ultimo della sua responsabilità personale di fronte alla realtà e a se stesso. In questo senso, la libertà è "la facoltà di poter fondare il necessario, il permanente, il definitivo, e ovunque non v'è libertà esiste solo e sempre qualcosa che di per sé continua sempre a riprodursi e a tradurci e a dissolversi in qualcos'altro in avanti e indietro" (CF 134). Le scelte non possono essere considerate atti sconnessi e indipendenti dall'orientamento trascendentale. Al contrario, precisamente perché esiste tale dipendenza, l'esercizio della libertà supera il tempo: le scelte operate nel divenire storico tessono progressivamente una radicale e permanente accettazione o rifiuto dell'auto-partecipazione divina. Per Rahner è nel tempo che "noi attuiamo questo evento della libertà e costituiamo l'eternità che noi stessi siamo e diventiamo" (CF 134-135). La libertà è l'attuazione di quello che è definitivo e irrevocabile nel e per il soggetto, perché quello che egli sceglie lo sceglie sempre in rapporto al suo orizzonte e fine trascendentale, la partecipazione alla vita divina¹⁰: "in questo senso e per questo motivo la libertà è la facoltà dell'eterno" (CF 134).

Ogni scelta è in rapporto e orientata al fine trascendentale perché esso rende possibile l'esercizio della libertà. Ma se si ritorna alla situazione antropologica di origine, ogni scelta storica orienta verso tale fine o si distanzia da esso. Perciò, si può parlare di salvezza o di divinizzazione personale nella misura in cui si accetta la condizione umana trascendentale nel suo orientamento al mistero come opzione che dà senso alla propria vita. Quando tale mistero è accettato esplicitamente come il mistero cristiano rivelato,

⁹ La libertà possiede "-benché in seno alla temporalità e alla storia- un atto unico e irripetibile, l'autoattuazione del soggetto unitario stesso, che deve sempre e dappertutto passare attraverso una mediazione oggettiva, mondana e storica delle singole azioni, ma che intende e attua un'unica cosa: il soggetto unitario nella totalità irripetibile della sua storia" (CF 133).

¹⁰ "L'auto-comunicazione divina (detta grazia della giustificazione o giustificante) è l'elemento più radicale e profondo della situazione esistenziale della libertà umana. In quanto grazia divina essa antecede la libertà come condizione della sua concreta possibilità di agire. L'auto-comunicazione del Dio semplicemente santo denota una qualità santificante l'uomo antecedentemente alla sua buona decisione libera; e di conseguenza la mancanza di una tale auto-comunicazione santificante assume il carattere di un non-dovrebbe-essere e non è semplicemente una menomazione nella possibilità della libertà, quale può sussistere in altri casi come 'tara ereditaria' (*Erbschaden*). Dal momento che per l'uomo, in quanto 'discendente di Adamo', esiste tale mancanza nella situazione della sua libertà, possiamo e dobbiamo parlare, in un senso del resto puramente analogo, di peccato originale (*Erbsünde*), anche se si tratta di un momento della situazione della libertà e non della libertà del singolo in quanto tale. Il modo in cui questo singolo reagirà a tale situazione condeterminata dall'azione colpevole posta all'inizio della storia dell'umanità, è ancora una volta – per quanto tale situazione possa essere minacciosa e deleteria – una domanda posta alla sua libertà, soprattutto dal momento che si tratta di una libertà che si attua nello spazio dell'auto-offerta divina" (CF 156-157).

allora non solo si accetta il Mistero, ma il soggetto si accetta inserito in esso come la sua origine e l'orizzonte del compimento della promessa che riceve nel senso: la partecipazione nella natura divina. Quindi, la trasformazione del soggetto trascendentale in soggetto cristiano è il risultato dell'esercizio della libertà che gli è affidata. Si evince che il libero esercizio delle scelte nel suo valore trascendentale mette in posizione all'uomo di costruire, nel tempo, un destino eterno: "L'uomo possiede il proprio essere eterno come qualcosa che è a lui preesistente e affidato alla sua libertà e alla sua riflessione *nel mentre* egli sperimenta, patisce e fa la propria storia" (CF 66).

1.4. Sintesi conclusiva:

Il cristiano afferma di essere in comunicazione immediata con il Dio infinito perché Egli si è rivelato non solo nella storia, ma nella *sua* storia grazie al fatto che Dio stesso lo ha costituito come un soggetto trascendentale facendo possibile così una relazione intima con Lui al punto da farlo partecipe della sua natura divina. Una partecipazione resa possibile dalla costituzione umana trascendentale, da un lato, e dalla sua rivelazione storica, dall'altro. Essere in contatto immediato con Dio nella storia dipende del contatto immediato trascendentale dato previamente (cf. CF 123). In altre parole, Dio si fa presente storicamente perché già è presente trascendentalmente: "ogni intervento reale di Dio nel suo mondo [dell'uomo], pur in tutta la sua libera indeducibilità, è sempre solo la concretizzazione storica di quell' 'intervento' con cui Dio, quale fondamento trascendentale del mondo, già in partenza si è inserito in questo come il fondamento che comunica se stesso" (CF 123, virgolette dell'autore).

Con questa base filosofico-teologica sulla possibilità di un rapporto immediato con Dio fondato nella quotidianità storica/trascendentale, secondo Rahner, si propone in seguito un'interpretazione delle esperienze della trascendenza come concrezione esistenziale di quella esperienza trascendentale.

2. Esperienze della trascendenza

L'esperienza trascendentale sviluppata da Rahner mostra come sia possibile affermare filosoficamente e teologicamente che Dio, invisibile e inaccessibile, si fa presente nel mondo e nell'intimità delle persone. Le esperienze della trascendenza interpretate da Louis Roy sono la concretizzazione storica ed esistenziale di quella possibilità trascendentale. Nella prima e seconda parte vengono presentate, rispettivamente, le esperienze della trascendenza e i suoi tipi, per proporre poi nella terza uno schema che ci permette di analizzarle.

2.1. Le esperienze della trascendenza

Vi sono percezioni episodiche di brevissima durata capaci di irrompere in modo inatteso nella quotidianità del soggetto, di cui egli prende consapevolezza in modo immediato

e intuitivo. Chi le percepisce, “ha l’impressione di essere in contatto con qualcosa che sfugge al proprio potere e al proprio controllo, con quello che non saprebbe totalmente comprendere e definire”.¹¹ Il soggetto si confronta con qualcosa che lo oltrepassa assolutamente, facendolo sentire aperto verso l’infinito e, allo stesso tempo, prendendo consapevolezza della propria finitudine. Sono esperienze in cui si percepisce ‘qualcosa’, ma “in se stessa non è un evento della percezione e non ha nessun oggetto che possa percepirsi”¹².

Il rapporto tra il soggetto e ‘quello’ che si fa presente non si stabilisce mediante i sensi, ma tramite l’intenzionalità, quello che Rahner chiama la costituzione trascendentale dell’essere umano. Si percepisce l’oggetto dell’esperienza direttamente, con l’immediatezza in cui si è consci dei propri pensieri e sentimenti. Non è la presa di coscienza di un dato, ma una coscienza che si dà nella intenzionalità, nella dimensione trascendentale, perché è percezione dell’infinito come presenza percepita ma non oggettivata.

In effetti, soggettivamente, queste esperienze dipendono dell’intenzionalità del soggetto, cioè della sua apertura e tendenza verso l’altro che è la base dell’esperienza dell’infinito e della finitezza. L’intenzionalità, con le parole di Roy, “è ciò mediante cui arriviamo a conoscere la trascendenza, mentre la trascendenza è il fondamento ontologico della intenzionalità”¹³. Mentre trascendente è “ciò che oltrepassa assolutamente l’universo degli essere finiti, non in termini di magnitudine o di potere, ma di significato, verità e valore; in una parola, in termini di essere”¹⁴.

Nonostante non si percepisca qualcosa di concreto tramite i sensi nelle esperienze della trascendenza, tuttavia non si può dubitare della realtà dell’esperienza dato che l’intenzionalità umana tende naturalmente verso la realtà, oltre se stessa. Perciò è importante indicare che queste esperienze, precisamente perché sono vissute trascendentalmente, si vivono con un forte sentimento di realtà, tuttavia non si tratta di un oggetto sensoriale. “Le persone che hanno la forte impressione di essere state toccate dall’infinito hanno ragione; possono confidare nella loro interpretazione se sono disposte ad approfondire in essa e, se è necessario, cambiare la rotta della loro vita”¹⁵.

Secondo Roy sono esperienze che hanno anche una doppia valenza, cognitiva e affettiva. Cognitivamente, chiedono di essere interpretate perché nessuna esperienza si svela se non è interpretata. Affettivamente si produce la sensazione di essere in contatto con qualcosa assolutamente trascendente, infinito, in presenza *del* mistero¹⁶. Entrambe le dimensioni si producono contemporaneamente nell’esperienza, tuttavia, mantengono la loro distinzione.

¹¹ L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu ?*, Cerf, Paris 2000, 26 (traduzione dell’autore se non si indica il contrario).

¹² L. Roy, *Experiencias de transcendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, 295 (traduzione dell’autore se non si indica il contrario).

¹³ L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 262.

¹⁴ L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 268.

¹⁵ L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 315.

¹⁶ “Si tratta piuttosto della coscienza di una relazione con uno sconosciuto singolare che è dichiarato come qualcosa di non-finito, di in-finito” L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 283.

La risonanza soggettiva e l'espressione delle esperienze dipende dalla situazione cognitiva e affettiva del soggetto che le percepisce. Ovviamente, tale presenza non elimina l'aspetto negativo della persona, ma pone le condizioni per superarla. In ogni caso, si possono considerare esperienze di Dio.¹⁷

2.2. Modelli di esperienze della trascendenza

Roy distingue quattro tipi di esperienze della trascendenza: estetiche, ontologiche, etiche e interpersonali. Nelle estetiche il soggetto può avere una percezione molto vivida di armonia con la natura, come se formasse parte di un tutto più grande dalle sue parti componenti; o può anche sperimentare una grande debolezza e piccolezza di fronte alle forze potenti della natura. Ecco la testimonianza di Clark Moustakas, uno psicologo:

Molte volte ho trovato coraggio e forza e bellezza attraverso la solitudine, in un'esperienza con la natura. Un giorno mi sentivo profondamente depresso dovuto alle severe critiche che un mio collega aveva ricevuto - una persona con un profondo senso dell'onesta e della sincerità, che tentava di esprimere la sua singolare natura attraverso il suo lavoro. Esperimentai una profonda tristezza al rendermi conto della sua sofferenza, quando l'unica cosa che egli pretendeva era mantenere un'identità personale e creativa, un'esistenza genuina e coerente. Mi sentivo specialmente sensibile dinanzi alla finzione e alla condotta superficiale. Niente era reale. Per il mio disagio, tutte le situazioni mi parevano artificiali e false. Perciò, mi sentivo incapace di ritrovarmi con me stesso, anche quando ci fosse la possibilità di un vero incontro. I miei pensieri e sentimenti si trovavano immersi in uno stato di attutimento. Quella notte, neanche i bambini potevano far svanire la mia tristezza e il mio dispiacere. Nel loro modo spontaneo e inconscio, mi tiravano e mi spingevano per ridarmi la vita, ma io non potevo vedere altro che sofferenza nel mondo.

Dopo che i bambini furono andati a letto, decisi di uscire a fare una passeggiata. Era una notte oscura, c'erano nuvole nere nel cielo. Grandi fiocchi bianchi di neve caddero su di me e attorno a me. Nel mio intimo, un'ondata di inquietudine prese il posto del mio assopimento. Nonostante la turbolenza atmosferica, la notte era silenziosa e serena. All'improvviso, in modo incomprensibile, la bianca oscurità mi fece sperimentare una bellezza trascendentale. Era difficile camminare sulla superficie liscia e gelata, ma nella misura in cui camminavo mi sentii attratto dagli oscuri e impenetrabili solchi del ghiaccio traditore. Ondeggianti linee oscure si estendevano prendendo forme grottesche parzialmente coperte dalla neve. Mi inginocchiai, toccando le figure nere e irregolari, lasciando che penetrassero nel mio essere. Immediatamente sentii un brivido, ma allo stesso tempo percepii come il ghiaccio si riscaldava per il contatto con le mie dita. Fu un momento di comunione, un'esperienza di complicità e comprensione, con un sentimento di piena consolazione. L'oppressione che sperimentavo svanì e scoprii una nuova capacità di forza e fermezza per fronteggiare in forma aperta e diretta i conflitti che esistevano al mio intorno. Vidi come, a partire dalle radici e dalle fibre rotte, dalla profonda solitudine, può prodursi un vero incontro che permette di scoprire un nuovo livello d'identità individuale e una nuova forza e una nuova convinzione. Mi resi conto di come l'io può rimanere spezzato in apparenze e falsi incontri al vedersi sottomesso a gran-

¹⁷ Cf. L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 115.

di pressioni per agire in un modo conformista e come, in comunione con la natura, l'io può raggiungere una nuova dimensione di ottimismo e riconoscere una forma creativa di vita. Le possibilità di incontri singolari e inusuali esistono in qualsiasi parte. L'unico di cui abbiamo bisogno è di un mantello di natura [*sic*] per incontrarci faccia a faccia con la creazione.¹⁸

Nell'esperienza di tipo ontologico la percezione si concentra sull'essere o sul non essere, percependo la differenza tra contingenza e finitudine di fronte a una presenza che è percepita al di là della contingenza e della finitudine, tuttavia senza poter precisare di più, ma lasciando l'impressione di senso e significato, anche senza poter precisare quale esso sia. Questo è il resoconto di Arthur Koestler, repubblicano inglese imprigionato dai nazionalisti spagnoli a Siviglia. Si trova in carcere aspettando una condanna a morte che poi non è arrivata.

Mi trovavo in piedi vicino alla finestra della cella numero 40 e, con un pezzo di fil di ferro che avevo tolto dal mio materasso, scarabocchiavo formule matematiche sulla parete. La matematica, e particolarmente la geometria analitica, era stata la mia passione favorita nella mia gioventù, che poi tralasciai durante molti anni. Cercavo di ricordare come si deduceva la formula della iperbole e trovavo difficoltà; poi provai la formula dell'elisse e della parabola e, con grande allegria, riuscii a dedurla. Successivamente provai a ricordare la prova di Euclide, quella dei numeri primi infiniti.

Numeri primi sono quelli come 3, 17, ecc., che sono divisibili solo tra se stessi e con l'unità. [...] Da quando nella scuola conobbi la dimostrazione di Euclide, questa mi riempì sempre di una profonda soddisfazione, più di ordine estetico che intellettuale. Adesso, mentre cercavo di ricordare la dimostrazione e scarabocchiavo i simboli sulla parete, mi sentii invaso dalla medesima felicità.

E allora, per la prima volta, compresi subitamente il motivo di questa magia: i simboli che scrivevo sulla parete rappresentavano uno dei rari casi in cui si realizza una dimostrazione significativa e comprensibile circa l'infinito mediante mezzi precisi e finiti. L'infinito è una massa mistica avvolta in una nebbia e, tuttavia, mi era possibile sapere qualcosa dell'infinito, senza perdermi in ambiguità ingannevoli. Questo significato mi travolse come un'onda. Quell'onda si era originata in una percezione interiore verbale che era, ciononostante, evaporata immediatamente, lasciando nella sua onda soltanto un'essenza senza parole, una fragranza di eternità, un tremore della freccia nell'azzurro. Devo essere rimasto lì per alcuni minuti, come rapito in un raptus, e avendo coscienza, anche senza esprimerlo con parole, che «questo è perfetto... perfetto», fino a quando mi accorsi che dietro tutto quello stavo sperimentando una leggera sensazione di incomodità mentale. Sì, c'era qualche considerazione triviale che rovinava la perfezione del momento. Più tardi mi resi conto della natura di quella sensazione di fastidio: ovviamente, mi trovavo nel carcere e anche forse sul punto di esser fucilato. Ma immediatamente rispose a questo un sentimento, la cui versione sarebbe: «Sì? E allora? Questo è tutto?». Replica così spontanea, fresca e divertita, come se quell'intruso sentimento di fastidio non supponesse altro che la perdita del bottone della camicia. Dopo galleggiai in un fiume di pace, sotto ponti di silenzio. Quel fiume non veniva da nessuna parte né scorreva verso nessuna parte; alla fine, non ci fu più fiume e non ci fu neanche io. L'io aveva lasciato di esistere.

¹⁸ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 44-45.

[...] Quando dico che «l'io aveva lasciato di esistere» mi riferisco a un'esperienza concreta che verbalmente è tanto incomunicabile quanto lo sono le sensazioni risvegliate da un concerto di pianoforte, ma tanto reali quanto esse, o detto meglio, molto più reali. In effetti, la caratteristica fondamentale di questo stato è la sensazione che si tratta di qualcosa di più reale di qualsiasi altra cosa che uno abbia sperimentato prima; che, per la prima volta, è caduto il velo e uno stia in contatto con la «vera realtà», con l'ordine nascosto delle cose, con la tessitura del mondo come vista attraverso i raggi x, normalmente oscurati da estratti di irrilevanza. [...] L'io' lascia di esistere perché, in virtù di un certo tipo di osmosi mentale, comunica con il tutto universale e rimane sciolto in esso. Questo processo di dissoluzione e di espansione illimitata è quello che si percepisce come un «sentimento oceanico», come il superamento di ogni tensione, come la catarsi assoluta, come la pace che oltrepassa ogni intendimento.¹⁹

Il tipo delle esperienze etiche si caratterizza per l'attrazione verso i valori o anche per l'esperienza della vulnerabilità dinnanzi agli anti-valori. A seguire una testimonianza di Madeleine Delbrel:

Incontrare un uomo veramente buono o una donna realmente buona produce, sugli altri uomini, sulle altre donne, qualcosa che si rivela non del dominio del pensiero, ma un vero fenomeno di ossigenazione del cuore. Questi uomini, queste donne si rendono conto che qualcosa di essenziale è stato dato loro. [...] La bontà di cui parlo, non è avere un buon cuore o avere naturalmente un buon cuore. Si tratta di una bontà che può fare di un cattivo cuore un buon cuore. [...] Per un uomo, incontrare la bontà di Cristo in un altro uomo, è anzitutto essere ritrovato egli stesso per quello che è se stesso. Il mondo ci forza a essere noi stessi, più altre cose: famiglia, professione, nazionalità, razza, classe... Ci mette per forza in serie. Ci giudica per quello che sono le nostre qualità e i nostri difetti, e perciò, non per noi stessi. [...] Per la bontà di Gesù Cristo, ognuno esiste e tutto il resto diventa a un tratto relativo. [...] Io non so se la donna di cui vi parlerò era cristiana.

Mi trovavo in una grande città, molti anni fa, all'estero. Erano le ultime ore di uno dei giorni passati là. Non avevo più denaro, ero sfinita, soffrivo di quel dolore che sfiora l'animale nell'animale razionale che siamo noi: il dolore della morte, di molti morti, dei morti della stessa carne della mia. Io credo di non rappresentare la categoria umana, i vestiti che avevo non erano particolari.

Dopo molte ore camminavo ancora per le strade, in attesa dell'orario della partenza del treno. Perché non dire che piangevo? Non ero irrequieta e aspettavo che passasse. Straniera. Sconosciuta. [...]

Si mise a piovere; avevo fame. I pezzi di moneta che mi rimanevano accennavano a quello che potevo pretendere. Entrai in un minuscolo caffè che offriva anche da mangiare. Comprai quello che potevo comprare: verdure. Le mangiavo lentamente per renderle nutrienti e per dare alla pioggia il tempo di finire. Di momento in momento i miei occhi gocciolavano. Ma tutto a un tratto, le mie due spalle furono prese da un abbraccio confortevole e cordiale. Una voce mi dice: «Tu, caffè. Io, dare». Fu assolutamente chiaro. Non mi ricordo quello che è successo dopo: è una fortuna perché non ho gusto per il ridicolo.

Spesso ho parlato di questa persona, pensato a lei, pregato per lei con una riconoscenza insolita e oggi, cercando la bontà in carne e in ossa, è lei che si impone a me. Perché quello che dà valore di segno cristiano a questa persona, l'immagine lontana ma fedele della bontà

¹⁹ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 47-49.

di Dio, è che lei è stata buona perché è stata abitata dalla bontà, non perché io sia stata una dei 'suoi' familiarmente, socialmente, politicamente, nazionalmente, religiosamente. Io ero la 'straniera' senza indizio d'identità. Io avevo bisogno di bontà. Avevo bisogno della bontà quando si fa misericordia. Essa mi è stata data da quella donna. Oggi, ella è un esempio assoluto della bontà perché io ero 'non importa chi' e 'non importa che' e quello che lei mi ha fatto, l'ha fatto perché la bontà stava in lei, non perché ero io. Nel suo atto si trova tutto quello che la bontà deve essere per essere bontà.²⁰

Infine, le esperienze di tipo interpersonali sono in quelle in cui predomina il desiderio o il rifiuto di comunione con un'altra persona, il fenomeno dell'attrazione o repulsione dell'altro, l'esperienza di amare o di odiare. Nel romanzo sul Dr. Zhivago, Lariza si trova in piedi di fronte al feretro del suo amato Yurii:

La scuotevano singhiozzi incontenibili. Resistette per quanto fu possibile, ma all'improvviso non poté più e si mise a piangere. Le lacrime coprirono le sue guance, le sue mani e il feretro che abbracciava. Non diceva né pensava nulla. Una serie di immagini, di idee e di certezze sfilavano caoticamente dinnanzi a lei, attraversandola come le nubi attraversano il cielo, come nel tempo delle loro conversazioni notturne. Questo l'aveva fatta sentire libera e felice. Era un modo di capire senza mediazione, appassionato, reciprocamente suggerito, istintivo, diretto. Anche adesso era pienamente posseduta da quel modo di capire: per l'oscura e indistinta conoscenza della morte e della sua preparazione, senza sperimentare il minimo smarrimento. Come se avesse vissuto già molte volte e altrettante avesse perso Yuri Zhivago e accumulato nel suo cuore tutta un'esperienza su di quello, tutto quello che sperimentava e faceva dinnanzi al feretro era già antico e opportuno.

Quale amore era stato il suo, libero, straordinario, che non poteva paragonarsi a nessuno! Avevano pensato e si erano capiti come altri cantano. Si erano amati non perché fosse inevitabile, non perché fossero stati 'trascinati dalla passione', come si dice spesso. Si amarono perché così lo volle tutto quello che li circondava: la terra ai loro piedi, il cielo sulle loro teste, le nubi e gli alberi. Il loro amore piaceva a tutto quanto li circondava, forse di più che a loro stessi: agli sconosciuti per la strada, agli spazi che si aprivano dinnanzi a loro durante le loro passeggiate, alle abitazioni in cui si trovavano e in cui abitavano.

Questo, questo era quello che li aveva avvicinati e uniti così tanto. Mai, neanche nei momenti della più libera e dimenticata felicità, li aveva abbandonati quello che percepivano di più alto e appassionante: la soddisfazione per l'armonia del mondo, la sensazione che loro stessi erano parte di un tutto, un elemento della bellezza del cosmo.

Questa unità con il tutto dava coraggio alla loro vita. E per questo il dominio dell'uomo sulla natura, il culto e l'idolatria dell'uomo non li attirarono mai.²¹

2.3. Schema per l'analisi delle esperienze della trascendenza.

Louis Roy, nella sua analisi delle esperienze della trascendenza da un punto di vista fenomenologico, riesce a identificare sei indicatori che aiutano a comprenderle meglio.²²

²⁰ L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 61-62.

²¹ L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 15-16.

²² L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 34-43.

Il primo corrisponde alla preparazione dell'esperienza, cioè ogni esperienza ha un tempo di preparazione che dipende dalla situazione personale del soggetto e si produce, ecco il secondo indicatore, in un'occasione precisa. Il terzo e quarto corrispondono, rispettivamente, alla dimensione affettiva e cognitiva dell'esperienza: nell'esperienza si sveglia un 'sentimento' vitale paragonabile allo scambio vitale che si ha nella contemplazione di qualcosa di bello e allo stesso tempo emerge un contenuto cognitivo, il 'qualcosa' che oltrepassa il soggetto e il mondo, cioè una presenza infinita.

Il quinto indicatore corrisponde all'interpretazione dell'esperienza: questa va pensata, riflettuta, distinguendosi tra una riflessione dell'esperienza e un'altra sull'esperienza. Infine, il sesto e ultimo indicatore è il 'frutto' con cui si accenna alle conseguenze immediate dell'esperienza, ma anche a quelle che emergono a lungo termine come risultato dell'impegno e perseveranza prolungati nel tempo, come la trasformazione profonda del soggetto. Secondo Roy, trattandosi di brevi esperienze, hanno sempre bisogno di essere coltivate, perché "se una probabile esperienza di trascendenza non porta frutto, allora può anche trattarsi di una patologia psicologica."²³

Schematicamente, gli indicatori sono:

1. Preparazione: la situazione personale che precede e prepara l'esperienza.
2. Occasione: il momento dell'esperienza.
3. Sentimento: la risonanza affettiva della percezione della presenza di 'qualcosa'.
4. Scoperta: contenuto cognitivo o dimensione noetica del sentimento.
5. Interpretazione: riflessione dell'esperienza e sull'esperienza.
6. Frutto: conseguenze immediate e posteriori dell'esperienza.

2.4. Sintesi conclusiva

Le esperienze della trascendenza sono esperienze storiche che in diverse modalità mettono a confronto il soggetto, dall'interno della sua coscienza trascendentale e grazie a essa, con la dimensione di infinitudine che è propria alla sua condizione umana, inseparabile dall'esperienza di finitudine, altrettanto propria alla sua condizione. Roy stabilisce un quadro mediante il quale le si può analizzare, il quale serve da introduzione a quanto nella prossima sezione si presenterà come un approccio scientifico alla dinamica del prendere decisioni.

3. Il processo decisionale (*decision-making*)

La ricerca sulla dinamica con cui si prendono decisioni in diversi contesti della vita umana è stata molto studiata dalla fine del secolo scorso, specialmente in ambito psico-

²³ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 315.

gico e neuroscientifico.²⁴ Si propone, a continuazione, una visione aggiornata di tali studi perché il fondamento antropologico che sorregge il processo decisionale è lo stesso che si esercita nella vita cristiana dato che la libertà trascendentale si esercita attraverso l'atto di decidere, mediante il quale il soggetto prende possesso di se stesso per una autodeterminazione con valenza eterna nelle esperienze della trascendenza. In questo modo si completa l'approccio filosofico-teologico di Rahner e quello fenomenologico di Roy.

A tale scopo si inizia con una breve considerazione sullo *status questionis* teorico degli studi sull'argomento, per proseguire con una più approfondita considerazione sul rapporto tra cognizione ed emozione proponendo la nozione di 'sentimenti di fondo' (*background feelings*) e l'ipotesi dei 'marcatori somatici' (*somatic markers*) di Antonio Damasio. Tutto quanto porta a concludere che decidere è fare ordine.

3.1. Prospettiva teorica

Una rapida ricerca su google.com digitando "decision-making" offre 2,130,000,000 risultati in meno di un secondo. Nel sito <asana.com/it>²⁵, questa ditta si presenta così: "Dalle piccole attività ai grandi progetti, Asana organizza il lavoro in modo che i team sappiano cosa fare, come e perché". A questo scopo definiscono il processo decisionale come "un metodo che consiste nel raccogliere informazioni, valutare alternative e fare una scelta finale al fine di prendere la migliore decisione possibile". Prendono in considerazione tre modelli decisionali: il razionale, che è logico e sequenziale; l'intuitivo, quando la decisione è presa ovviando il processo razionale; e il creativo, in cui la decisione non segue un modello razionale, piuttosto si cerca di decidere non pensando attivamente alla soluzione per un certo periodo per lasciare spazio al subconscio affinché conduca alla decisione giusta, in modo simile al modello decisionale intuitivo.

In ogni caso, si prevede la raccolta di informazioni e la valutazione delle alternative per compiere una scelta. Descrivendo il processo decisionale si identificano sette fasi, secondo lo schema riportato dalla ditta Asana²⁶:

1. Identificare la decisione da prendere per definire gli obiettivi.
2. Raccogliere informazioni pertinenti per raggiungere gli obiettivi definiti.
3. Identificare soluzioni alternative per soluzioni diverse.
4. Valutare tutte le soluzioni suggerite e come risolverebbero il problema.
5. Scegliere tra le alternative.
6. Agire, cioè, implementare la decisione.
7. Analizzare la decisione presa e valutare il suo impatto.

²⁴ Per una visione panoramica, anche se un po' datata, ma tuttavia utile: *Encyclopedia of Psychology of Decision Making*, Denis Murphy and Danielle Longo editors, Nova, New York 2009.

²⁵ <https://asana.com/it/> Accesso il 16/04/23 9:16 am. Un altro aiuto offerto per prendere decisione personali: https://www.decision-making-solutions.com/decision_making_process.html Accesso il 21/4/23, 9:00 am.

²⁶ <https://asana.com/it/resources/decision-making-process> Accesso il 16/04/23, 9:20 am.

Il processo decisionale è incentrato esclusivamente sull'uso della ragione e inizia identificando la decisione che si vuole prendere. Per esempio, in una situazione in cui un prodotto perde quota nel mercato, si identifica la decisione che si vuole prendere: cosa fare per invertire quella tendenza? Si raccolgono le informazioni al riguardo e con quella base di dati si identificano le alternative possibili, si valutano e se ne sceglie una e la si implementa, valutando successivamente le conseguenze: ha dato il risultato che ci si aspettava, cioè che il prodotto riprenda quota nel mercato?

L'approccio commerciale del processo decisionale qui descritto rispecchia la ricerca specialistica sull'argomento. In effetti, Nancy S. Kim segnala tre modelli emersi dalla ricerca psicologica e neuroscientifica²⁷. Il primo è il descrittivo, studia il modo in cui la gente prende effettivamente le sue decisioni, senza riferimento alla loro moralità, soltanto studiando la dinamica che le persone seguono quando prendono una decisione. I processi normativi, in secondo luogo, sono i procedimenti prefissati per prendere la migliore decisione possibile: partono da un obiettivo predeterminato e seguono un metodo logico, coerente con le decisioni precedenti, per raggiungere una meta a lungo termine. Infine, il modello prescrittivo è una via di mezzo tra i due precedenti, in cui si adatta il processo decisionale a una situazione fluttuante e mutevole, cercando di prendere una decisione tra quelle che sarebbero le migliori decisioni, teoricamente considerate, e quelle che realisticamente si possono prendere nella situazione data concretamente.

Un altro autore, Sisir Roy, classifica gli approcci al processo decisionale sulla base delle neuroscienze, identificandoli sulla base di decisioni umane o mediante inferenza statistica. L'aspetto interessante della sua riflessione sta nel fatto che oltre ai due modelli più diffusi del primo approccio, il descrittivo e il normativo, ne elenca un terzo che cerca di includere nel processo decisionale la dimensione soggettiva di colui che deve prendere una decisione, oltre alle informazioni oggettive che deve raccogliere²⁸.

Dopo questa breve presentazione del panorama in cui si classifica la ricerca scientifica sul processo decisionale, conviene approfondire i modelli descrittivi. Tra questi modelli compaiono i cosiddetti *processi duali* perché descrivono il processo decisionale sorretto da due tipi diversi di processi mentali. Inizialmente sono stati conosciuti come *Sistema 1* e *Sistema 2*²⁹. Il primo si riferisce a un processo rapido, intuitivo, automatico, emozionale, anche se non sempre accessibile consciamente; il secondo, invece, accenna a un processo cognitivo riflessivo, deliberato, sequenziale, controllato, razionale e accessibile consciamente³⁰. La tendenza attuale tra alcuni specialisti è però quella di sostit-

²⁷ Nancy S. Kim, *Judgement and Decision-Making in the lab and the world*, Palgrave, London 2018, 9-10.

²⁸ Sisir Roy, *Decision Making and Modelling in Cognitive Science*, New Delhi: Springer India, 2016.

²⁹ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Penguin Books, New York 2012, 19-30.

³⁰ "For example, consider ageist stereotyping and prejudice. System 1 processing might be argued to underlie a person's implicit, automatic negative assumptions and lack of friendly feelings toward an unknown elderly person, whereas System 2 processing would attempt to override such negative automatic responses by consciously reasoning that it would be unfair to prejudge anyone. In the context of organizing the body of work on mental shortcuts, the general idea is that such judgments most typically fall under System 1 processing. We can, if we choose and given enough time, override such judgments by more controlled System 2 processing" Kim, *Judgement and Decision-Making*, 6.

tuire la parola ‘sistema’ con ‘tipi’, si ha così il *Tipo 1* e il *Tipo 2*³¹.

Il *Tipo 1* si caratterizza come intuitivo, non ha bisogno della memoria per funzionare, è autonomo rispetto ad altri sistemi, mentre il *Tipo 2* è riflessivo, ha bisogno della memoria per funzionare, utilizza ragionamento ipotetico e analitico (*cognitive decoupling*). Dal punto di vista evolutivo, il primo precede il secondo, è più simile alla cognizione animale e implica le emozioni basiche; mentre il secondo è propriamente umano e le sue emozioni sono complesse. Si tratta di due tipi che hanno procedure diverse: alcuni sostengono che entrano in attività contemporaneamente, mentre altri pensano piuttosto che il *Tipo 2*, riflessivo, interviene quando il *Tipo 1*, intuitivo, non risolve la situazione.

Prendendo come punto di riferimento questo quadro duale, è di fondamentale importanza comprendere la partecipazione della dimensione emotiva nel processo decisionale, specialmente in rapporto alla dimensione cognitiva³². In effetti, le due dimensioni sono tradizionalmente dissociate nel processo decisionale, tuttavia oggi, grazie alla ricerca sperimentale, sono considerati *partners* che intervengono quando si prende una decisione.³³ L’approccio di Antonio Damasio a questa tematica è oggi riconosciuto come una delle ipotesi più autorevoli.

3.2. La relazione cognizione-emozione secondo Antonio Damasio

Per cominciare, Damasio realizza una distinzione fondamentale per inquadrare l’argomento. La ragione, che produce inferenze in modo ordinato e logico, non va confusa con la razionalità, che è una qualità del pensiero e del comportamento con cui la ragione si adatta a un determinato contesto personale e sociale.³⁴ Poiché la ragione non sempre

³¹ Evans, Jonathan St. B. T. – Stanovich, Keith E., “Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate”, in *Perspectives on Psychological Science* 8 (2013/3) 223–241.

³² Riportando la relazione tra cognizione ed emozione nella ludopatia come un’alterazione del processo decisionale, si evidenzia l’influsso della dimensione emotiva sul soggetto: la ricerca ha evidenziato un rapporto direttamente proporzionale tra impulsività e deficienze cognitive nel processo decisionale di coloro che sono affetti da quella malattia. Cf. Sisir Roy, *Decision Making and Modelling in Cognitive Science*, 45.

³³ Per una discussione aggiornata sull’argomento, cf. Daniel S. Levine, “Neuroscience of Emotion, Cognition, and Decision Making: A Review”, in *Medical Research Archives*, [online] 10 (2022/7). <https://doi.org/10.18103/mra.v10i7.2869> Accesso 21/4/23 9:00 am. L’abstract del suo articolo merita di essere riportato: “The traditional idea of emotion and cognition in Western culture is that emotion is separate from, and inferior to, cognition. This article reviews results from experimental neuroscience that refute this notion and support the idea that emotion and cognition are partners that depend on each other for organized decision making. Cooperation between cortical and subcortical parts of the brain is essential for behavior that adapts successfully to the environment in pursuit of goals. Concurrently, there has been a rich development of computational neural network theories that combine emotion as a source of values with reason as a process of discerning the actions that will best implement those values. Incorporating the partnership view of emotion and cognition encourages integration of those two aspects of the psyche, with benefit both for mental illness treatment and for making society more cooperative”.

³⁴ Antonio R. Damasio, *Descartes’ Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon, New York 1994, 269, nota; si abbrevia *D* con il numero di pagina.

conclude con una decisione, non può essere considerata sinonimo di processo decisionale. Quindi, ragionare e decidere non si possono prendere come sinonimi, anche se decidere si considera popolarmente una dinamica puramente razionale³⁵. Una seconda distinzione molto importante è quella tra emozioni e sentimenti.

3.2.1. *Emozioni, sentimenti e i 'sentimenti di fondo'* (background feelings)

Le emozioni si riferiscono a cambiamenti che si producono nel cervello e nel corpo come risonanza di un particolare contenuto mentale; possono essere primarie, cioè innate, o secondarie, quando si associano le emozioni primarie a oggetti, persone o situazioni. In questo caso, sono una combinazione di processi mentali, semplici o complessi, a cui risponde l'organismo producendo i cambiamenti necessari per l'elaborazione del supporto biologico dell'emozione, cambiamento che, all'essere percepito dal cervello produrrà altri cambiamenti³⁶. La percezione conscia dello stato corporale 'emozionato' è il sentimento (cf. *D* 139).

Il sentimento non è altro che la percezione conscia e continuata nel tempo dei cambiamenti (emozionali) che si producono nel corpo³⁷ giustapposti all'immagine mentale che li produsse.³⁸ Il *feedback* corporale qualifica l'immagine mentale associata a esso con le sue reazioni; entrambe si giustappongono, non si confondono perché rimangono indipendenti, anche se associate l'una con l'altra. Tuttavia Damasio afferma che ci sono dei processi inconsci ancora non spiegabili psicologicamente. Considera, per esempio, che l'essenza della tristezza o allegria "è la percezione combinata di determinati stati corporali con pensieri che si sovrappongono, a cui si aggiungono modifiche nello stile ed efficacia dei processi del pensiero" (*D* 146-147).³⁹

³⁵ "It is perhaps accurate to say that the purpose of reasoning is deciding and that the essence of deciding is selecting a response option, that is, choosing a nonverbal action, a word, a sentence, or some combination thereof, among the many possible at the moment, in connection with a given situation. Reasoning and deciding are so interwoven that they are often used interchangeably" (*D* 165).

³⁶ Con le parole dell'autore: "I see the essence of emotion as the collection of changes in body state that are induced in myriad organs by nerve cell terminals, under the control of a dedicated brain system, which is responding to the content of thoughts relative to a particular entity or event" (*D* 139).

³⁷ "To feel an emotion it is necessary but not sufficient that neural signals from viscera, from muscles and joints, and from neurotransmitter nuclei—all of which are activated during the process of emotion—reach certain subcortical nuclei and the cerebral cortex. Endocrine and other chemical signals also reach the central nervous system via the bloodstream among other routes" (*D* 145).

³⁸ "In other words, a feeling depends on the juxtaposition of an image of the body proper to an image of something else, such as the visual image of a face or the auditory image of a melody. The substrate of a feeling is completed by the changes in cognitive processes that are simultaneously induced by neurochemical substances (for instance, by neurotransmitters at a variety of neural sites, resulting from the activation in neurotransmitter nuclei which was part of the initial emotional response)" (*D* 145-146).

³⁹ Con altre parole: "A feeling about a particular object is based on the subjectivity of the perception of the object, the perception of the body state it engenders, and the perception of modified style and efficiency of the thought process as all of the above happens" (*D* 147-148).

Normalmente, lo stato corporale e la corrispondente cognizione coincidono, dato che provengono dello stesso organismo, anche se può darsi il caso, nella vita quotidiana o in una patologia, che la corrispondenza sia discordante. In ogni caso, è chiaro che negli “stati corporali negativi, la generazione di immagini è lenta, di poca diversità, e il ragionamento è deficiente; mentre negli stati corporali positivi la generazione di immagini è rapida, di grande diversità, e il ragionamento può essere rapido, anche se non necessariamente efficiente” (D 147).

In sintesi, e senza entrare nei particolari dell’argomentazione dell’autore, emozioni e sentimenti dipendono da due processi basilari: da un lato, la consapevolezza di stati del corpo, e, dall’altro, la giustapposizione di immagini che causano lo stato corporale, a cui si accompagnano processi cognitivi che operano in parallelo (cf. D 147). Secondo Damasio, in stato vigile tutte le emozioni producono sentimenti, ma non tutti i sentimenti provengono dalle emozioni, come succede con quello che egli chiama il ‘sentimento di fondo’.

In effetti, Damasio rileva tre tipi di sentimenti. I primari, emozioni che emergono dallo stato corporale pre-programmato: allegria, tristezza, ira, paura e schifo. Invece i secondari sono varianti dei sentimenti primari, in cui si abbinano esperienze cognitive più raffinate con la sfumatura di certi stati corporali, come, per esempio, euforia, estasi, melancolia, cupezza, panico, vergogna, rimorso, vendetta, ecc. In fine, i ‘sentimenti di fondo’ (*background feelings*), è quella percezione continuata dello stato corporale come un tutto che intercorre tra un’emozione e l’altra e non è associata a una emozione specifica.

Secondo Damasio, la percezione di questo ‘sentimento di fondo’ è associato alla percezione del *self*. Per esempio, la ricerca clinica evidenzia che pazienti afflitti dell’incapacità di riconoscere il loro stato di malattia (anosognosia) hanno il *self* disintegrato. Così, l’identità individuale sarebbe “ancorata a quest’isola di illusoria uniformità vivente” (D 155), sfondo sul quale, paradossalmente, si è consapevoli di quanto è esterno all’organismo. Questo ‘sentimento di fondo’ è come il secondo piano sul quale le emozioni occupano momentaneamente il primo piano, per poi lasciarlo al ‘sentimento di fondo’. La sua funzione è proporzionare un’immagine del corpo, la cui persistenza nel tempo fornisce un tono corporale continuato, che può essere buono, cattivo o indifferente, il quale, a sua volta, produce uno stato d’animo (*mood*). Perciò, Damasio afferma che si tratta del sentimento che più frequentemente si sperimenta nel corso della vita e, quindi, si tratta del sentimento della vita (*the feeling of life itself*), del senso di essere (*sense of being*) (cf. D 150).

3.2.2. I ‘marcatori somatici’ (somatic-marker)

Nel processo del prendere una decisione si ragiona su una situazione che richiede una risposta, forse con più di una possibilità d’azione, prendendo in considerazione l’effetto di ognuna delle possibili risposte. Damasio dimostra che questo processo è associato alle emozioni e sentimenti tramite il ‘marcatore somatico.’

Come si è accennato, le emozioni primarie emergono da un organismo che le produce spontaneamente in risposta a determinati stimoli, soprattutto in relazione al compor-

tamento sociale e personale. Queste emozioni si sono abbinate a certi stimoli per apprendimento durante l'infanzia e il processo di socializzazione, originando le emozioni secondarie, che sono la base dei 'marcatori somatici'. Questi si configurano sotto l'influsso di un sistema interno di preferenze dell'organismo, predisposto a cercare il piacere ed evitare il dolore, che è, inoltre, in rapporto con il mondo esterno, in particolare con le convenzioni sociali e le norme etiche. Per esempio, disturbi psicologici possono influenzare grandemente il processo decisionale, come certe decisioni non si possono prendere senza considerare norme sociali ed etiche. Così, il processo di formazione dei 'marcatori somatici' è associato a certe situazioni in cui entrano in gioco l'organismo biologico (emozioni primarie e secondarie), la condizione psicologica e il contesto sociale.⁴⁰

In breve, Damasio definisce i 'marcatori somatici' come sentimenti generati da emozioni secondarie che sono state collegate mediante apprendimento a certe situazioni per prevedere il risultato di certe decisioni. Per esempio, "Quando un marcatore somatico negativo viene accostato a un particolare risultato futuro, la combinazione funziona come un campanello d'allarme. Quando invece viene accostato un marcatore somatico positivo, diventa un fatto di incoraggiamento" (D 174). Accompagnano il processo decisionale evidenziando le opzioni come favorevoli o sfavorevoli, senza richiedere un ragionamento, giacché operano come un sistema di qualificazione automatico di predizione (*a system for automated qualification of predictions*)⁴¹.

I marcatori somatici possono essere consci o inconsci, nel senso che possono o meno affiorare alla coscienza nella produzione di sentimenti. La loro attivazioni non dipende dallo stato vigile, piuttosto si prende consapevolezza di essi perché sono stati attivati. Ma possono essere attivati e non si presta loro attenzione. In questo senso, possono influire sul processo decisionale conscio senza essere avvertiti. Alla base di questi ci sarebbe, secondo Damasio, l'intuizione, intesa come quella risposta che scarta o approva rapidamente una possibile scelta senza ragionare consciamente. Inoltre, sempre secondo Damasio, i marcatori somatici accompagnano anche il processo deliberativo della presa di decisioni influenzando l'attenzione e la memoria operativa (*working memory*). Perciò, questi tre elementi sono gli attori nel processo in cui si ragiona, più o meno consciamente, dinnanzi a una decisione da prendere: marcatori somatici, attenzione e memoria operativa.

⁴⁰ "In conclusion, the prefrontal cortices and in particular their ventromedial sector are ideally suited to acquire a three-way link among signals concerned with particular types of situations; the different types and magnitudes of body state, which have been associated with certain types of situations in the individual's unique experience; and the effectors of those body states. Upstairs and downstairs come together harmoniously in the ventromedial prefrontal cortices" (D 183).

⁴¹ "For example, imagine yourself faced with the prospect of an unusually high interest return on an extremely risky investment. Imagine you are asked to say yes or no quickly, in the middle of other distracting business. If a negative somatic state accompanies the thought of proceeding with the investment it will help you reject that option and force a more detailed analysis of its potentially deleterious consequences. The negative state connected with the future counteracts the tempting prospect of an immediate large reward" (D 174).

3.3. Sintesi conclusiva

In sintesi, i marcatori somatici sono risposte fisiologiche associate alle emozioni e guidano il processo decisionale. I sentimenti di fondo possono essere descritti come lo sfondo emotivo generale sul quale emergono emozioni specifiche e marcatori somatici.

Inoltre, i marcatori somatici forniscono un ponte tra i processi emotivi e quelli cognitivi, vincolandoli a situazioni, oggetti o esperienze specifiche attraverso l'apprendimento e si attivano automaticamente quando si trovano di fronte a situazioni simili in futuro. Adesso, l'attivazione dei marcatori somatici è strettamente legata alla generazione di sentimenti di fondo: sperimentare emozioni specifiche associate a situazioni diverse può influenzare e modulare i sentimenti di fondo, e allo stesso tempo, i sentimenti di fondo possono influenzare l'interpretazione e l'impatto dei marcatori somatici, modellando il contesto emotivo generale in cui vengono prese le decisioni.

I marcatori somatici contribuiscono alla generazione e alla modulazione dei sentimenti di fondo e i sentimenti di fondo, a loro volta, possono influenzare l'interpretazione e l'impatto dei marcatori somatici.

Prendere una decisione implica il fatto che si devono valutare diverse possibilità, e per farlo c'è bisogno di un criterio, in modo da fare ordine tra le alternative e decidere. “Dove c'è bisogno di ordine, c'è bisogno di una decisione, e dove c'è bisogno di una decisione c'è bisogno di un criterio per prendere la decisione” (D 199-200). Secondo Damasio, sono i marcatori somatici a procurare l'ordine.⁴² L'autore ipotizza che quando diversi marcatori somatici si giustappongono a differenti immagini, modificano il modo in cui il cervello li analizza, comportandosi come un criterio di preferenza, assegnando diversa attenzione a ogni possibilità e, quindi, discriminando tra di loro. Da qui partirebbe la valutazione conscia delle possibilità, che sono gerarchizzate e messe in paragone una con l'altra in modo simultaneo grazie alla memoria operativa.⁴³

A questo punto, presupposto il fondamento trascendentale della condizione umana, che rende possibile le esperienze della trascendenza e un approccio aggiornato sul processo decisionale, in cui si è verificata la coincidenza di emozioni e sentimenti nella presa di decisione, superando così un approccio puramente razionalistico nella dinamica di prendere decisioni, si è meglio preparati per riflettere sul discernimento degli spiriti.

⁴² “But how do somatic markers function as criteria? One possibility is that when different somatic markers are juxtaposed to different combinations of images, they modify the way the brain handles them, and thus operate as a bias. The bias might allocate attentional enhancement differently to each component, the consequence being the automated assigning of varied degrees of attention to varied contents, which translates into an uneven landscape. The focus of conscious processing could be driven then from component to component, for instance, according to their rank in a progression. For all this to happen, the components must remain displayed for an interval of time of hundreds to a few thousand milliseconds, in relatively stable fashion, and that is what working memory achieves” (D 199).

⁴³ “Since many decisions have an impact on an organism's future, it is plausible that some criteria are rooted, directly or indirectly, in the organism's biological drives (its reasons, so to speak). Biological drives can be expressed overtly and covertly, and used as a marker bias enacted by attention in a field of representations held active by working memory” (D 200).

4. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale ed esperienza trascendentale

Il soggetto trascendentale cristiano è il soggetto che grazie alla sua dotazione antropologica, cioè alla sua capacità cognitiva e volitiva, può stabilire una relazione comunicativa con Dio, perché Egli lo ha dotato di quella capacità in quanto è immagine e somiglianza Sua. Questo è un primo livello della Sua auto-comunicazione. Il secondo è l'incarnazione del Verbo divino, in cui la natura divina comunica con la natura umana. E il terzo è la donazione dello Spirito Santo, che rende storicamente possibile per il credente partecipare alla natura divina nella propria natura umana. Questi tre livelli dell'auto-comunicazione divina operano come un'unità che tocca esistenzialmente il credente nella sua vita quotidiana, dove sperimenta la tensione della condizione umana nel combattimento per una libertà orientata verso l'amore a Dio sopra tutte le cose e al prossimo come se stesso, ma combattuta dai desideri della carne contrari a quelli dello Spirito e sottoposta alla tentazioni del mondo. In quel combattimento il ruolo del discernimento degli spiriti è determinante, e il suo momento centrale è la presa di decisione, perché mediante essa il credente si autodetermina di fronte a Dio. Per questa ragione, è doveroso approfondire esplicitamente la relazione tra discernimento e processo decisionale, per poi riportare il discernimento degli spiriti all'esperienza trascendentale, per caratterizzarla come una vera e propria esperienza della trascendenza cristiana.

4.1. *L'analisi sincronica della decisione nel metodo teologico-decisionale*⁴⁴

L'importanza del prendere una decisione la si evince dall'analisi trascendentale della condizione umana, in cui si evidenzia come nell'esercizio della libertà il soggetto prende possesso di sé per rispondere al suo orientamento trascendentale in situazioni esistenziali come quelle esemplificate dalle esperienze della trascendenza. Inoltre, gli studi recenti sul processo decisionale dimostrano la congiunzione di tutto il soggetto nell'atto di decidere mediante il coinvolgimento delle sue dimensioni cognitive ed emozionali/sentimentali.

Il soggetto trascendentale, che percepisce qualcosa nell'occasione in cui ha una esperienza della trascendenza, prende consapevolezza di un sentimento e di un contenuto cognitivo, sul quale riflette per interpretarlo affinché dia frutto. Questi sono i passaggi dell'analisi di Roy su quanto accade nelle esperienze della trascendenza. Tuttavia, questo autore non dà alla decisione la centralità dovuta, come la si dà nell'analisi sincronica nel metodo teologico-decisionale⁴⁵.

Il metodo contempla tre momenti. Il primo, in cui si analizzano le decisioni di un particolare vissuto, procede in due fasi successive: l'analisi sincronica delle singole deci-

⁴⁴ Per questo paragrafo, cf. R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, 122-157.

⁴⁵ Cf. R. Zas Friz De Col (ed.), *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del Metodo Teologico-Decisionale*, G&B Press, Roma 2021.

sioni e l'analisi diacronica dell'insieme delle decisioni prese nel vissuto studiato. Nel secondo momento si procede a un'interpretazione mistagogica dell'analisi decisionale con l'intenzione di comprendere la mistagogia divina con la quale Dio ha guidato il vissuto, è la prima fase; e nella seconda si interpreta come il vissuto si è trasformato rispondendo alla mistagogia divina. Il terzo e ultimo momento, la *sintesi contestuale*, considera i due momenti precedenti e si svolge anch'esso in due fasi: nella prima si presentano uno o due aspetti problematici del contesto cristiano attuale e nella seconda essi sono illuminati da quanto è emerso nell'analisi decisionale e nell'interpretazione mistagogica.

Considerando soltanto l'analisi del primo momento, il processo decisionale del credente è orientato trascendentalmente e storicamente verso l'unione con Dio, concepita nella tradizione cristiana come l'unione di volontà, tra quella divina e quella umana, che si realizza nell'atto di decidere. In questo processo l'ignaziano discernimento degli spiriti ha un ruolo cruciale. In effetti, si incomincia per percepire una mozione⁴⁶, cioè un 'qualcosa' senza percepirlo oggettivamente, come si è visto nelle esperienze della trascendenza, attuando come un input di cui si prende consapevolezza per il contenuto cognitivo che lascia insieme a una precisa risonanza affettiva. La mozione così percepita è oggetto di riflessione perché interpella il credente, il quale deve arrivare a un giudizio per prendere la decisione di assecondare o meno la mozione percepita. Nelle decisioni, che il credente prende in risposta alla mozione ricevuta, la sua trasformazione interiore può progredire o meno verso l'unione con Dio.

In sintesi, nell'analisi sincronica di una decisione si possono individuare questi elementi:

1. Contesto e occasione: ogni discernimento ha una sua logica nella storia mutua tra Dio e il credente. Quindi, va preparato in una qualche forma, e si realizza in circostanze precise, storicamente rintracciabili: ha sempre un contesto e un'occasione.
2. Mozione. Il processo decisionale proprio del discernimento inizia con la percezione di una mozione interiore.
3. Consapevolezza della mozione. La mozione va percepita e sentita ampiamente, prendendo consapevolezza del suo contenuto cognitivo e della risonanza affettiva.
4. Riflessione e giudizio. Avendo preso consapevolezza della mozione, si riflette se presenta le caratteristiche del buono o del cattivo spirito, fino ad arrivare a un giudizio al riguardo.
5. Decisione. Chiarito il giudizio sulla provenienza della mozione, si decide di assecondare o meno la mozione, se si giudica che sia del buono o cattivo spirito.
6. Conseguenze. Ci si prende la responsabilità delle conseguenze della decisione presa.

⁴⁶ La 'mozione' indica un'alterazione nello stato d'animo: "es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones o deseos" J. García de Castro, *El Dios emergente: sobre la «consolación sin causa»* [EE, n. 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

I sei elementi elencati, con cui si può schematizzare ogni processo decisionale, non seguono necessariamente una successione cronologica, possono trovarsi in modo disordinato o anche qualcuno dovrà essere considerato soltanto implicitamente, se non è esplicito. Ovviamente, il discernimento cristiano è un processo decisionale.

4.2. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale

Nel testo degli *Esercizi Spirituali* appare molto chiaramente la centralità del processo decisionale, tuttavia il verbo decidere e il sostantivo decisione non vi appaiono. Invece parole come ‘determinar’, ‘determinación’, ‘determinarse’, ‘disposición’, ‘disponer’, ‘disponerse’, ‘elección’ prendono il loro posto e offrono il senso del ‘decidir’ e della ‘decisión’⁴⁷. Specialmente eleggere, scegliere, che traducono il castigliano ‘elección’, evidenziano il processo decisionale a cui si fa riferimento.

È importante precisare che le decisioni che si prendono vanno fatte in riferimento alle mozioni che sorgono durante la pratica degli esercizi spirituali, che sono definiti come “tutti i modi di preparare e disporre l’anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati e, una volta tolti, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima” (Es Sp. 1). Quindi, il primo passaggio obbligatorio nel prendere una decisione, nel contesto della fede cristiana e non solo degli *Esercizi*, è discernere se la mozione che muove è del buono o cattivo spirito, perché è nella mozione che covano gli affetti disordinati. Perciò è importante dare al discernimento degli spiriti la precedenza nel processo decisionale cristiano.

Inoltre, bisogna evitare un malinteso. Quando si parla di discernimento in ambito credente, si dovrebbe parlare sempre di discernimento degli spiriti, perché l’intervento divino, la presenza della volontà divina, si produce tramite la mozione come un appello alla libertà del credente. Se non si vuole che il discernimento rimanga un semplice esercizio mentale svincolato del rapporto con Dio, è importante identificare sempre la mozione che muove a considerare la possibilità di prendere una decisione. Ovviamente, la mozione deve essere considerata sempre in relazione al rapporto personale con Dio, perché nella consapevolezza della mozione affiorano le affezioni e le intenzioni che dovranno essere sottoposte a riflessione per prendere la decisione di assecondare o meno la mozione percepita, dipendendo questo se la si riconosce proveniente dal buono o dal cattivo spirito. Invece, se si parla semplicemente di discernimento, si parla piuttosto di un processo decisionale in cui si deve prendere una decisione, ma il rapporto con la volontà divina non rimane chiaro.

Per esemplificare in modo concreto l’analisi sincronica di una decisione, si analizza in seguito il primo esercizio di discernimento degli spiriti fatto da Sant’Ignazio. In effetti, secondo questa metodologia, si precisa che ogni decisione si dà in un contesto e in un momento determinato, con una mozione che la motiva, a cui segue la presa di consape-

⁴⁷ Cf. M. Borsari, “«Voglio e scelgo» Riflessioni sulla decisione a partire dagli *Esercizi spirituali* nella società della scelta multipla”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 29 (2020) 96-98.

volezza di tale mozione e una riflessione su di essa fino ad arrivare a un giudizio che scatta una decisione e le sue conseguenze. Considerando l'esperienza di Ignazio convalescente, mentre si rimette da due interventi alla gamba per la ferita ricevuta in battaglia, e analizzandola con lo schema menzionato, si ottiene questo quadro⁴⁸:

1. Contesto

[Cf. Autobiografia 5-10] Il contesto immediato di questa decisione è la risonanza affettiva che gli lasciano due tipi di pensieri diversi: i mondani e quelli pii. Di seguito si riporta il testo di Ignazio⁴⁹:

2-3. Mozione e presa di consapevolezza

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

4. Riflessione e giudizio

...e a riflettervi sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio. Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti.

[Autobiografia 9] Ricevuta non poca luce da questa esperienza, cominciò a riflettere più seriamente sulla sua vita passata e sul grande bisogno che aveva di farne penitenza. A questo punto gli si presentavano i desideri di imitare i santi, senza badare tanto alle circostanze, quanto piuttosto al solo ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure quello che essi avevano fatto.

5. Decisione

Ma soprattutto quello che desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, con tante discipline e con tanti digiuni quanti un animo generoso e innamorato di Dio desidera ordinariamente fare.

6. Conseguenze della decisione

[Autobiografia 10] Ormai i pensieri di prima stavano scomparendo, grazie ai santi desideri che aveva e che gli furono confermati da una visione in questo modo. Una notte, mentre era ancora sveglio, vide chiaramente un'immagine di Nostra Signora con il santo Bambino Gesù. A tale vista, durata un notevole spazio di tempo, ricevette una consolazione molto intensa e rimase con tale schifo di tutta la sua vita passata, specialmente delle cose carnali, da sem-

⁴⁸ R. Zas Friz De Col, *La transformación cristiana de San Ignacio de Loyola*, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 33 (2022/1) 4-19.

⁴⁹ "Autobiografia", in Sant'Ignazio di Loyola, *Gli Scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2008, 87-88.

brargli che fossero scomparse dall'anima tutte le immaginazioni che vi teneva prima impresse e vivamente raffigurate. E così, da quel momento fino all'agosto 1553 in cui si scrive questo, non diede mai neppure il più piccolo consenso alle sollecitazioni della carne; e proprio da questo effetto si può giudicare che la cosa veniva da Dio, anche se egli non osava sentenziarlo con tutta certezza e non diceva nulla di più che affermare quanto detto Sopra. Però, sia il fratello che tutte le altre persone di casa capirono dal comportamento esterno il cambiamento che si era prodotto nella sua anima interiormente.

Il fatto che gli si aprano gli occhi e si meravigli della differenza del tono emotivo che gli lasciano due pensieri diversi non stupisce, perché si tratta di un'esperienza ordinaria che è facilmente verificabili nell'esperienza psicologica quotidiana di qualsiasi persona. Quello che sorprende è che, rendendosi consapevole della differenza, egli affermi: sono due 'spiriti' diversi, uno del demonio e l'altro di Dio.

Ignazio, interpretando in questo senso i pensieri avuti, cioè uno che proviene da Dio, incomincia a pensare alla sua vita passata e a costatare il bisogno che ha di fare penitenza. Allo stesso tempo, ha il desiderio di imitare i santi per fare quanto essi hanno fatto. Così prende la decisione di andare in pellegrinaggio in Terra Santa facendo penitenze e astinenze tante quante si possono fare con un animo acceso per Dio. E con questi pensieri nuovi dimenticava i vecchi della vita passata, essendo confermato nella nuova vita che voleva intraprendere per una visione della Madonna.

Ignazio è un uomo convinto della presenza trascendentale di Dio in lui, ed egli 'abita' un mondo socio-religioso impregnato da quella presenza grazie alla rivelazione cristiana, quello che Charles Taylor direbbe un mondo 'poroso' alla presenza della divinità⁵⁰. In quel contesto, l'impatto emozionale dei pensieri d'Ignazio vanno nella direzione a cui orienta, anche se inconsapevolmente per lui, l'esperienza trascendentale del vissuto cristiano, che è partecipazione alla vita divina nell'amore mutuo con Dio⁵¹. Ovviamente, la realizzazione del 'fine trascendentale' non si realizza con una singola decisione, ma nell'intreccio di una successione di esse si dà forma al vissuto personalizzato di ogni credente.

La decisione di Ignazio si inserisce positivamente nel suo libero rapporto con Dio perché la risonanza che egli sperimenta è interpretata come una mediazione oggettiva della Presenza divina che lo spinge a una finalità molto chiara, in sintonia con l'orizzonte della esperienza trascendentale, cioè, quella di seguire l'esempio di Gesù e dei santi.

⁵⁰ "Precisamente secondo la concezione cristiano-cattolica, nell'ordine salvifico concreto l'uomo non può attuare la propria essenza al di fuori della dimensione costituita da quella finalizzazione dell'autoattuazione umana al contatto immediato con Dio che chiamiamo grazia, in cui a sua volta è dato un momento di rivelazione vera e propria anche se trascendentale" (CF 87).

⁵¹ "Ma la concreta conoscenza di Dio si trova già sempre, come domanda, come appello cui si assente o che si rifiuta, nella dimensione della finalizzazione soprannaturale dell'uomo. Anche il rifiuto di una conoscenza naturale di Dio, anche un ateismo atematico o tematico è, dal punto di vista teologico, sempre e inevitabilmente nel contempo un no almeno atematico all'autoapertura dell'uomo nei confronti di quell'orientamento dell'esistenza umana verso l'immediatezza di Dio. Noi chiamiamo tale orientamento grazia; essa è un esistenziale ineliminabile di tutto l'essere dell'uomo, anche quando egli si chiude ad esso con un no libero" (CF 87).

Per questa ragione accorgersi della differenza tra gli spiriti diventa per lui un intervento particolare di Dio nella sua vita⁵².

Il punto cruciale è l'affermazione di Ignazio che attribuisce a Dio l'origine di uno dei suoi pensieri, affermando implicitamente che Dio irrompe nella sua intimità, che vuole dirgli e comunicargli la sua volontà. Questo è il punto centrale in qualsiasi discernimento: affermare come provenienti da Dio pensieri che motivano interiormente a fare una determinata scelta come risposta alla mozione divina cognitivamente/emotivamente percepita. La decisione è una risposta alla volontà divina che interpella nella mozione, è il momento esistenziale dell'esperienza trascendentale nelle esperienze quotidiane della trascendenza.

4.3 Esperienza trascendentale e discernimento degli spiriti

Rahner potrebbe affermare: Ignazio interpreta il discernimento come quella dinamica che si produce tra la mozione divina e la risposta umana in quanto concrezione storica dell'auto-comunicazione trascendentale di Dio alla libera soggettività spirituale del credente. E si potrebbe aggiungere: e tale dinamica si realizza seguendo l'antropologico processo decisionale nelle esperienze della trascendenza.

Per approfondire l'esperienza trascendentale e la sua relazione con il discernimento basato sul processo decisionale bisogna fare un passo indietro e spiegare prima una certa evoluzione nel modo di considerare l'esperienza nel contesto del vissuto cristiano.

4.3.1. Esperienza e decisione

Jean Mouroux⁵³ è un autore che, a metà degli anni cinquanta, identifica tre livelli, nella sua analisi del concetto di esperienza: quello empirico, cioè l'esperienza non riflettuta; quello sperimentale, la sperimentazione scientifica; e quello esperienziale, l'esperienza fatta consapevole. L'esperienza cristiana si realizza in questo terzo livello⁵⁴. Tuttavia, l'autore distingue tra una fede viva e una vivente.⁵⁵ La viva, empirica, corrisponde

⁵² "Dal momento che l'azione libera del soggetto in quanto tale è ancora una volta in tutta verità per il soggetto stesso ciò che gli viene donato senza che con ciò le venga tolto il carattere di azione propria, responsabile e non attribuibile ad altri - la decisione buona, unitamente a tutto quello ch'essa presuppone come sua mediazione, riveste giustamente il carattere di un intervento di Dio, anche quando questo si verifica attraverso la libertà dell'uomo e può così essere spiegato funzionalmente nella misura in cui è spiegabile la storia della libertà, in quanto essa si edifica su momenti spazio-temporalmente oggettivati" (CF 126).

⁵³ Cf. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*. Morcelliana, Brescia 1956 (or. fr. 1952).

⁵⁴ "Il segno attraverso il quale si coglie Dio, è l'atto religioso stesso", giacché "l'esperienza religiosa è proprio la coscienza della mediazione che l'atto realizza, la coscienza della relazione che esso stabilisce tra l'uomo e Dio, e poi la coscienza di Dio come termine posto, e ponente, della relazione". *Ibidem*, 30, corsivo dell'autore.

⁵⁵ "La fede vi si presenta in due stati diversi di purezza, di forza, di fervore - fede vivente da un lato, fede viva dall'altro - ma è la stessa; e quindi, attraverso una discontinuità sentita molto fortemente, si

alla mistica e la vivente, esperienziale, alla spiritualità. Giovanni Moiola⁵⁶ e Charles A. Bernard⁵⁷ seguono la stessa scia della distinzione di Mouroux. Il problema di fondo è che la distinzione tra mistica e spiritualità separa esperienza e riflessione, come se l'esperienza mistica non potesse essere riflettuta e fosse qualcosa di straordinario, mentre quella spirituale percepita empiricamente, ragionata, fosse l'esperienza normale del credente. Il superamento di questa dualità, che si ripropone come la dualità mistica/spiritualità, si opera nell'analisi dell'atto decisionale.

In effetti, presupposto quanto affermato sull'esperienza trascendentale di Karl Rahner presentata nella prima parte dell'articolo, David Chalmers propone la distinzione tra a-categoriale e categoriale sostenuta da Rahner⁵⁸ da una prospettiva cognitiva/psicologica. Egli distingue in ogni esperienza conscia una doppia consapevolezza: una fenomenica, a-categoriale, cioè la consapevolezza di essere un soggetto di esperienza: "io sento"; e l'altra psicologica, categoriale, la consapevolezza di sentire qualcosa: "io sento l'acqua calda". Inoltre, stabilisce il passaggio dalla coscienza fenomenica a quella psicologica mediante la consapevolezza soggettiva, affettiva e cognitiva, di qualcosa che si è percepito, sulla quale consapevolezza si può riflettere. Per esempio, vedo una gelateria, la consapevolezza di vederla mi fa scattare il pensiero e la voglia di mangiare un gelato, ma devo riflettere: ho tempo? Sono di fretta? È una buona gelateria? Il passo successivo è prendere una decisione e assume le conseguenze: mangiare il gelato o rinunciarvi.

Nella terminologia di Chalmers, l'esperienza trascendentale di Rahner non è altro che l'esperienza dell'unità della coscienza nei suoi due versanti, fenomenica e psicologica. Nella prima risiede la capacità (a-tematica) cognitiva e volitiva come condizione di possibilità della coscienza psicologica nei suoi atti tematici di conoscere e volere. Con questa premessa, si vede chiaramente che nell'atto del discernimento, la consapevolezza cognitiva e affettiva di una mozione, sia del buono spirito o del cattivo, è possibile, data l'apertura trascendentale del soggetto credente che le consente di essere soggetto di esperienze della trascendenza.

In effetti, nel processo decisionale Dio si fa presente tramite una mozione, a cui il credente risponde accettandola o rifiutandola, o più semplicemente, non rispondendo. La condizione antropologica trascendentale rende possibile accogliere tale mozione per prendere una decisione che sia, a sua volta, trascendente. Ciò significa che l'unione dell'a-categorialità della coscienza fenomenica e della categoriale coscienza psicologica, come unità storica/ trascendentale, accolgono la Presenza divina che si fa presente al soggetto tramite una mozione. Inoltre, decidendo, il soggetto esercita la libertà trascendentale.

attua una continuità estremamente profonda, una omogeneità radicale nello slancio verso Dio, una identità di vita sotto crescite diverse" 52, corsivo dell'autore.

⁵⁶ G. Moiola, "Mistica cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 985-1001; G. Moiola, "Teologia spirituale" in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1597-1609.

⁵⁷ Cf. Ch. A. Bernard, "La conscience spirituelle", in *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 465-466; Ch. A. Bernard, "La conscience mystique", in *Studia Missionalia* 26 (1977) 87-115.

⁵⁸ D. Chalmers, *La mente cosciente* (prefazione di M. di Francesco), McGraw-Hill, Milano 1999, Cf. R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, 120-121.

4.3.2. La mozione divina

La mozione si presenta al soggetto come un influsso esterno, come un *input* che motiva a prendere una decisione, che non necessariamente deve concretarsi in una azione esterna sul mondo, come può essere il semplice assenso interiore a una percezione interiore. In questo senso, la mozione si può paragonare ad un'ispirazione. Avere buoni o cattivi pensieri molto frequentemente non dipende di un processo razionale di deduzione, ma piuttosto semplicemente dal prendere consapevolezza di avere avuto un pensiero del quale il soggetto non si riconosce come l'autore⁵⁹. Già Ignazio, al n. 32 degli *Esercizi*, ammette tre tipi di pensieri: i propri, che il soggetto riconosce come provenienti dalla sua libertà e volontà, e i pensieri provenienti dall'esterno, dal buono o cattivo spirito.

Interpretando Rahner, si può affermare che l'apertura trascendentale è il concetto filosofico/teologico che consente di comprendere la possibilità dei due tipi di mozioni esterne. In effetti, la circolarità tra esperienza trascendentale e rivelazione storica è quella che permette di pensare teoricamente la possibilità di una mozione di diversi spiriti. In questo senso, se Dio è il creatore ed è intervenuto personalmente nella storia umana incarnandosi, e continua a guidare provvidentemente verso l'unione a Lui i suoi fedeli, attraverso le mozioni dello Spirito Santo, non dovrebbe presentare speciali difficoltà ammettere la possibilità di una mozione *divina*.

Nonostante sia impossibile provare scientificamente la *divinità* di una mozione, tuttavia l'impostazione teorica proveniente dalla ricerca di Damasio aiuta a comprendere meglio la dinamica del discernimento degli spiriti. Si può affermare che l'indifferenza ignaziana è il sentimento di fondo su cui gli specifici marcatori somatici della consolazione e desolazione rendono possibile l'esercizio del discernimento. Questo è frutto dell'apprendimento della dinamica in cui Dio si comunica al credente mediante l'alternarsi di consolazioni e desolazioni come marcatori somatici, che sono molto bene spiegati nelle regole di discernimento della prima e seconda settimana (Es Sp 313-336).⁶⁰

In altre parole, il credente acquista l'abilità di associare emozioni, sentimenti e pensieri al buono spirito della consolazione e al cattivo spirito della desolazione per orientarsi nella ricerca della volontà divina. Così, il credente cresce nella libertà interiore sia di fronte alla biologia sia nei riguardi della cultura, non senza un combattimento interiore contro demonio, carne e mondo, cioè, contro se stesso nelle sue affezioni disordinate. In questo senso, Damasio è aperto a un discorso sulla libertà: "sebbene la biologia e la cultura spesso determinino i nostri ragionamenti, direttamente o indirettamente, e possano sembrare limitare l'esercizio della libertà individuale, dobbiamo riconoscere che

⁵⁹ Sul rapporto mozione/ispirazione, cf. R. Zas Friz De Col, "Raffaello e l'esperienza Creatrice/Trascendentale", in *L'Amore Divino e Profano. Himmlische und Irdische Liege. Uno sguardo diverso su Raffaello. Ein anderer Blick auf Raffel*. Yvonne Dohna Schlobitten, Claudia Berling Biaggini, Claudia Cierivia (Hrsg.), Schenell und Steiner, Regensburg 2023, 39-44.

⁶⁰ Su altre considerazioni sul contributo di Damasio al discernimento degli spiriti, cf. N. Standaert, "What Ignatius did not know about making decisions", in *The Way* 53/3 (2014) 32-55.

gli esseri umani hanno spazio per tale libertà, per volere e compiere azioni che possono andare contro l'apparente tendenza della biologia e della cultura" (D 176-177)⁶¹.

4.5. Sintesi conclusiva

Il presupposto fondamentale del discernimento degli spiriti è quello di mettere ordine nella propria vita mediante un'attenta consapevolezza nel processo decisionale il cui fine è l'unione con Lui. Con questa finalità, il credente può orientare la sua vita obbiettivamente verso questo fine, cercando di rimanere soggettivamente orientato verso di esso. A tale scopo conoscere meglio come procede il discernimento in quanto processo decisionale aiuta ad avere un maggiore consapevolezza dei diversi passaggi che portano alla decisione, contribuendo in questo modo a un maggiore controllo su di sé e, quindi, a crescere nella libertà interiore. Il concetto di 'indifferenza ignaziana' esprime bene questo atteggiamento: "solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" (Es Sp 23).

Conclusione:

"... che tutte le mie decisioni siano puramente ordinate..."

Al termine di questa ricerca focalizzata sul processo decisionale e il suo impatto sul vissuto cristiano-ignaziano in generale, e in quello sul discernimento degli spiriti, in particolare, si può concludere che nel processo in cui si prende una decisione si realizza e si consuma l'ammirabile comunicazione tra Dio e il credente. Così sembra giustificato in questi tempi post-cristiani prendere una decisione nel nome di Dio. Ovviamente, mediante lo stesso processo si produce la comunicazione tra Dio e ogni essere umano, prescindendo dalla sua appartenenza religiosa o dalla sua condizione laica. In effetti, l'esperienza trascendentale è parte costitutiva della condizione umana in quanto tale e ciò implica non soltanto l'apertura alla trascendenza del soggetto, ma la possibilità storica di una relazione conscia con Dio, oltre alla sua già presente presenza trascendentale.

L'accostamento del processo decisionale all'esperienza trascendentale serve a dare, al primo, densità e giustificazione filosofica e teologica, e alla seconda concrezione storica e psicologica nelle esperienze della trascendenza. In questo modo, prendere una decisione si rivela il momento dell'incontro reale tra Dio, che viene all'incontro nella mozione, e il credente, che decidendo mostra la sua disposizione interiore verso Dio.

⁶¹ E continua: "Some sublime human achievements come from rejecting what biology or culture propels individuals to do. Such achievements are the affirmation of a new level of being in which one can invent new artifacts and forge more just ways of existing. Under certain circumstances, however, freedom from biological and cultural constraints can also be a hallmark of madness and can nourish the ideas and acts of the insane". (D 177).

Mediante la presa di decisioni si costruisce la propria identità nel rapporto con Dio, di cui si diventa vero amante, amandolo al di sopra di tutte le cose, o il contrario.

Affiancando Ignazio e Rahner da un lato e Chalmers e Damasio dall'altro, si notano differenze essenziali rispetto ai fondamenti teorici sui quali basano le loro pratiche e riflessioni. I primi provengono da una tradizione religiosa, quella cristiana-ignaziana, centrata teoricamente e praticamente sullo sviluppo del rapporto del credente con Dio mediante gli esercizi spirituali, orientati alla mutua comunione nell'amore. Invece i secondi provengono dal mondo scientifico, più specificamente dall'area delle neuroscienze e della psicologia cognitiva, e la loro ricerca è focalizzata sul processo decisionale in contesto secolare, estraneo alla dimensione religiosa dell'esistenza. Tuttavia, si trovano alcune consonanze giacché entrambi gli approcci riconoscono un'intricata relazione tra emozioni, sentimenti e pensieri, anche se da prospettive diverse.

In effetti, l'esperienza trascendentale di Rahner coincide con l'analisi della coscienza di Chalmers a due facce, fenomenica e psicologica, aiutando questa a quella a precisare il processo in cui si prendono decisioni nell'esercizio della libertà trascendentale. Inoltre, la proposta dei marcatori somatici suggerisce che le emozioni e le risposte corporee hanno un ruolo cruciale nel processo decisionale e nella formazione di giudizi, in quanto forniscono segni o marcatori intuitivi, positivi o negativi, che guidano e condizionano il processo decisionale. Si ritiene che derivino da esperienze precedenti e possano influenzare le scelte anche a livello subconscio. Nel discernimento degli spiriti si dà anche molta attenzione alle reazioni emozionali e ai sentimenti che si suscitano durante la loro pratica perché sono essi a mostrare l'orientamento della volontà divina, precisamente attraverso l'alternanza di consolazioni o desolazioni. Ovviamente, le esperienze che si suscitano durante la pratica di tali esercizi sono in corrispondenza con la storia previa del credente e in sintonia con essa e influiscono nel discernimento non sempre in modo esplicito.

Chiudendo questa ricerca, si ricorda come nel principio e fondamento degli *Esercizi* (n. 23) si afferma chiaramente l'origine divina della condizione umana e il suo orientamento finale. Ambedue sono dimensioni che danno fondamento alla costituzione trascendentale umana e alla possibilità di un rapporto storico con Dio. L'uomo raggiunge il suo fine ultimo cristiano, che non è altro che l'unione con Dio, esercitando la sua libertà, dato che tutte le cose create gli sono state date per raggiungere quel fine. Perciò deve essere soggettivamente libero da ogni affezione disordinata che gli impedisce l'ordinamento a cui è indirizzata la sua condizione umana: questa disposizione della libertà interiore Ignazio la chiama 'indifferenza' perché spinge a non desiderare "più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" (Es Sp 23).

Se questo è il principio e fondamento degli *Esercizi*, al numero 46 Ignazio stabilisce che si deve fare una preghiera preparatoria all'inizio di ogni meditazione e contemplazione durante il processo degli esercizi di trenta giorni. In essa si chiede "grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e operazioni siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà". Le "intenzioni, azioni e operazioni" si interpretano come una descrizione delle dimensioni propriamente umane: desideri e facoltà cognitive

e volitiva. Esse devono essere orientate senza affezioni disornate, cioè puramente, a servizio e lode di Dio. Desideri, intelligenza e volontà entrano in gioco per fare possibile che il principio e fondamento diventi una realtà vissuta nella quotidianità della vita evitando le affezioni che ostacolano ‘scegliere quello che più’ orienta al fine desiderato.

Ebbene, se con la preghiera preparatoria si chiede la grazia di fare vita il principio e fondamento, e dato che il fine della vita cristiana, e non solo degli *Esercizi*, è l’unione a Dio per amore, e tale unione è frutto delle decisioni che si prendono nel rapporto che si sviluppa nel discernimento degli spiriti, allora si può chiedere a Dio che “tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà”.