



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.9-2010

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Teologia de la vida cristiana ignaciana

Ensayo de interpretación histórico-teológica

GIUSEPPE PIVA S.I.

Elementi di antropologia

negli Esercizi Ignaziani



In questo nono numero di *Ignaziana* si offrono alla riflessione dei lettori due argomenti importanti per una più approfondita comprensione del carisma ignaziano. Il primo, di Rossano Zas Friz De Col S.I., presenta una prospettiva della vita cristiana alla luce della tradizione ignaziana. L'autore parte da una considerazione etimologica e storica dei concetti di mistica e spiritualità per introdurre l'argomento del senso e dei limiti della tradizione mistica ignaziana. In seguito sviluppa un itinerario particolare per collocare i pilastri di una riflessione teologia del carisma ignaziano fondato sul vissuto della vita cristiana. Tale riflessione si ricollega alla grande tradizione mistica cristiana che da Dionigi Aeropagita fino ai nostri giorni non ha smesso di influire significativamente nel vissuto ignaziano, dando forma a una visione aggiornata con il contributo della filosofia della mente e dei recenti sviluppi degli studi mistici napoletani, in dialogo specialmente con la riflessione filosofica e morale contemporanea.

Il secondo articolo, di Giuseppe Piva S.I., "Elementi di antropologia negli Esercizi ignaziani", ha come scopo quello di evidenziare gli elementi antropologici più significativi degli *Esercizi*. L'autore non pretende di elaborare un trattato di antropologia degli *Esercizi*, bensì piuttosto esplicitare l'idea che soggiace al testo – e nel suo immediato contesto – relativamente all'essere umano, in modo particolare di quegli elementi strutturali che possono sintonizzarsi con la sensibilità odierna, come la psicologia del profondo e la ricerca di senso. L'autore è inoltre convinto dell'importanza del ruolo dato agli *spiriti* e alle *mozioni* negli *Esercizi* perché danno l'opportunità a Sant'Ignazio di rifinire lo schema aristotelico-tomista della costituzione spirituale umana, anticipando in certo senso una prospettiva antropologica dinamica che armonizza con certe concezioni psicologiche attuali, nonché con la visione antropologica unitaria che ha la Sacra Scrittura della diverse dimensioni dell'essere umano.

Con questo numero si spera di soddisfare la curiosità dei lettori che cercano in *Ignaziana* novità che stimolino la riflessione e la ricerca, augurando nuovi saggi che contribuiscano allo scopo della rivista che è quello di offrire una piattaforma per lo scambio di opinioni e l'approfondimento teologico attorno al carisma ignaziano.

Teología de la vida cristiana ignaciana

Ensayo de interpretación histórico-teológica

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

En la historia reciente de la reflexión teológica sobre la vida cristiana, en general, y sobre el carisma ignaciano, en particular, se ha dado un renovado interés por el sentido y el significado de la dimensión mística inherente a ellos. Lo dicho se puede comprobar fácilmente revisando la bibliografía publicada sobre el tema en los últimos años. Pero al mismo tiempo que se constata este interés por la 'mística', da la impresión que la palabra 'espiritualidad' entra en crisis precisamente por la 'competencia' de la 'mística', la cual parece tener cada vez más aceptación entre los estudiosos, ganándole el terreno que desde los años treinta del siglo pasado parecían pertenecerle en forma indiscutible. Sin embargo, el avance de la 'mística' no deja de suscitar algunas perplejidades. Por ello, en realidad, ambas palabras y por distintos motivos, no convencen por sí solas para dar cuenta de la vivencia del misterio cristiano tal como se constata en su realización histórica en esta primera década de inicio de milenio. Es como si la noción misma de 'teología espiritual' estuviese en crisis y la noción de 'teología mística' non acabase de cuajar como alternativa. A esta problemática se dedica la primera parte del presente estudio.

En la segunda parte se trata ampliamente de la tradición mística ignaciana, poniéndola en relación con el desarrollo histórico de la gran mística cristiana, a partir del siglo XVI hasta el Concilio Vaticano II. Con ello se puede esclarecer el papel que ha jugado la mística a lo largo de los siglos en el carisma ignaciano, aclarando su sentido y límites, en contrapunto con cuanto se ha visto en el punto precedente.

A continuación, la tercera parte constituye la novedad del estudio, pues formula los presupuestos para una 'teología de la vida cristiana ignaciana' con la cual superar el impase en el cual se encuentra la actual reflexión sobre la 'espiritualidad' y la 'mística'. Los cimientos teológicos son dados por diversos autores provenientes de diversas ramas del saber que entroncan con la problemática actual, revelando con ello que la situación vigente no es enteramente nueva, sino que parece más bien la renovación de una antigua tensión al interior del qué hacer teológico como expresión de la vivencia del misterio cristiano.

El trabajo concluye, recogiendo y asumiendo el itinerario realizado, como introducción a una 'teología de la vida cristiana ignaciana'. En ella se hace alusión al actual contexto socio-religioso que presenta los síntomas de una novedad que hay que interpretar con un nuevo marco de referencia y desde una perspectiva renovada de la tradición



ignaziana. En armonía con este planteamiento, en el apéndice se hace referencia a la reflexión que el *Grupo de Espiritualidad Ignaziana* está llevando a cabo en su proyecto de 'teología espiritual ignaziana' publicado recientemente en la revista *Manresa*.

1. Espiritualidad y mística: perspectiva etimológica e histórica

Entre los autores que se dedican a los estudios místicos se ha convertido en un lugar común señalar la dificultad de definir 'la' mística. Juan Moioli afirmaba ya en 1979¹: "En las publicaciones recientes sobre el problema místico resulta ya prácticamente un lugar común subrayar la falta de contornos precisos del término «mística» y similares («místico», «misticismo») y la consiguiente exigencia de presentar una definición de tipo heurístico, es decir, una definición que intente concretar dónde hay que buscar y reflexionar cuando se habla precisamente de «mística»". José Sudbrack, en 1988, se pregunta inclusive si es posible definirla², y H. Rosenau (1994) comienza su artículo sobre la mística de este modo: "No obstante la dificultad de enunciar una clara definición del concepto mística reconocida por todos ..."³.

Al inicio de los años noventa, Bernardo McGinn había observado que los estudios místicos eran, desde el punto de vista de la teología, numéricamente escasos y cualitativamente insatisfactorios. Buscando la razón de ello aduce la innegable dificultad del tema, pero afirma igualmente que esa razón no puede usarse como justificativo para que no se intente cambiar la situación⁴. Hacia finales de la misma década, Luis Borriello dedica en el *Diccionario de Mística* una voz a la 'experiencia mística', pero no hay una dedicada a la mística, *tout court*⁵. En 1999, Juan Martín Velasco publica un estudio sobre el fenómeno místico, e inmediatamente en la primera línea de la primera página del primer capítulo afirma: "Cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se lo designa. Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Lo han hecho la mayor parte de los estudiosos del fenómeno místico"⁶.

En una publicación más reciente, refiriéndose a la mística, M. Baldini inicia su artículo con un párrafo titulado: *Un embotellamiento (ingorgo) lingüístico*. Y afirma: "De parte de todos aquellos que se han ocupado de esta problemática se ha convertido ya en un

¹ G. MOIOLI, "Mística cristiana" en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, 931.

² J. SUDBRACK, *Mystik*. Mainz-Stuttgart ³1992, 17-22.

³ H. ROSENAU, "Mystik III. Systematisch-theologisch" en *Theologische Realenzyklopädie*, XXIII, Berlin-New York 1994, 581.

⁴ B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente*, I, Marietti, Genova 1997, VII (la primera edición americana es del 1991).

⁵ Cfr. L. BORRIELLO, "Esperienza mistica", en *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 463-476.

⁶ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid 1999, 17.

lugar común subrayar la vaguedad semántica del término mística e insistir en la ausencia de límites precisos⁷. El mismo año Elmar Salman, queriendo precisar el tema, parte de las narraciones de las apariciones del Jesús resucitado para encontrar así “un punto seguro de referencia en la selva de las definiciones y prospectivas de eso que se llama mística”⁸.

Bruno Secondin en su relación final a un congreso de estudiosos de la mística afirma: “Cada uno de los conferenciantes ha sentido la urgencia de dar su propia definición de lo que se entiende por «mística». Y es que hay tantas definiciones posibles cuantas son las experiencias vividas. [...] La imposibilidad de llegar a una acepción común de la mística pone de manifiesto los inconvenientes de una rigidez de contenido y de sistematización”⁹. Y entre las recomendaciones finales del autor, una de ellas es: “Continuar clarificando el concepto de mística”¹⁰.

En este apartado no se pretende contribuir a tal clarificación. Más bien se hace una consideración introductoria de tipo etimológico sobre la palabra ‘mística’, para después centrar la atención en el desarrollo histórico que el rumbo de la mística y de la teología espiritual han seguido desde el siglo XVI hasta la actualidad. Se ofrece así un encuadramiento histórico general para situar en el contexto del nacimiento y desarrollo de la mística vivida desde la fundación de la Compañía de Jesús.

1.1 Aproximación etimológica e histórica a la palabra ‘mística’

El verbo griego *myô* da origen al adjetivo *mystikos*, al sustantivo *mystêrion* y al verbo *myeô*. *Myô* (de la raíz *my-*) significa *cerrar los ojos* (para ver aquello que es secreto) y *cerrar la boca* (para no revelar los secretos). *Mystikos* califica una realidad como ‘mística’, como una cosa o una persona secreta, velada, que no pertenece al mundo profano, sino a la esfera del mundo religioso. Es una realidad sagrada a la que se accede solamente cerrando los ojos y se conservará callando. Por eso, aquel que ve el secreto, en secreto, es el *mystês* (místico), iniciado en la dimensión del *mystêrion* (Misterio), mediante los ritos místéricos (*mystêria*). Estos eran ceremoniales en los que el novicio era iniciado en el conocimiento de aquello que no se podía conocer sino mediante una revelación escondida, la cual era facilitada precisamente por los ritos. Así *myeô* será la acción sagrada de iniciación que constituye al creyente en *mystês*, iniciado¹¹.

⁷ M. BALDINI, “Mística” en *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. I. Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 991.

⁸ E. Salman, “Mística”, en *Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO, G. BOF e S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 2026.

⁹ B. SECONDIN, “Por los senderos luminosos del Espíritu”, en *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*. C. GARCÍA (ed.). Monte Carmelo, Burgos 2004, 287-288; existe una edición italiana con los textos completos de todas las ponencias: AA.VV., *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso internazionale di mística. Abbazia di Münsterschwarzach*. Edizioni OCD, Roma 2006.

¹⁰ *Ibidem*, 295.

¹¹ Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, “Dai misteri alla mística: Semantica di una parola”, en *La Mística*, II, Roma 1984, 73-113, aquí 75.

Conviene observar dos cosas. Por un lado, la palabra ‘mística’ no nace en un contexto cristiano, es asimilada del mundo religioso griego, del culto dionisiaco y de los misterios eluisianos; por otro lado, originariamente existe sólo el adjetivo, no el sustantivo.

El adjetivo *mystikos*, jamás usado en la Biblia¹², cuando es incorporado originariamente al cristianismo, adquiere el significado de ‘sentido espiritual’ de la Escritura, mientras el sustantivo *mystêrion*, que sí aparece, es traducido por la Vulgata como *sacramentum*. Así, para los cristianos de los orígenes, se establece una identidad teológica, y no sólo lingüística, entre místico y sacramento: mediante los sacramentos celebrados en la comunidad se conoce el proyecto divino-místico (secreto) de salvación¹³. No sólo la Escritura, sino también la celebración sacramental tienen un sentido místico. Y se abrirá paso una tercera acepción: la mística como comunicación sobrenatural de Dios. A partir de un núcleo secreto (*místico*) de fe y de gracia santificante, se asume responsablemente el deseo de perfección divina (*mística*), hasta llegar al estado místico: aquí Dios actúa inmediatamente sobre la persona, que adopta una actitud pasiva. De este modo se introduce en la vida cristiana y en la teología el adjetivo ‘mística’¹⁴. Pero habrá que esperar hasta el siglo XVI para que se convierta en sustantivo, pues hasta entonces existen los *contemplativos* y los *espirituales*, pero todavía no los *místicos*¹⁵.

En efecto, hacia mediados del siglo XVI se tienen testimonios del adjetivo, pero siempre como sinónimo de ‘espiritual’ y con fuerte sabor dionisiano. Todavía se habla de un signo místico de la Escritura. Sin embargo, el sustantivo ‘mística’ comienza a ser usado como sinónimo de todo aquello que está oculto a una primera mirada, de todo aquello que se relaciona con lo que está secreto. En el ámbito religioso adquiere primero el sentido de ‘espiritual’, como su sinónimo, pero después toma su lugar, convirtiéndose ‘la’ mística en la doctrina secreta de la vida espiritual.

Las ciencias profanas utilizan el término en el mismo sentido: cada disciplina particular revela en su lenguaje especializado los misterios escondidos de la realidad. Sin embargo, hacia fines del siglo siguiente, el XVII, y en la medida en que las ciencias perfeccionan su método, el término se reservará al campo religioso. Así la mística no será más una sabiduría nacida del misterio de Dios, sino un conocimiento experimental escondido en la cual se toma conciencia de la pérdida del yo en Dios¹⁶.

Es una experiencia extraordinaria en un doble sentido: se da fuera de la experiencia ordinaria y es de una intensidad muy fuerte. Así se concibe la experiencia mística, expe-

¹² Evidentemente el hecho que en la Biblia no se hable de experiencias *místicas*, no significa que la realidad a la cual se referían con esta adjetivo no se encuentre presente en la historia de la salvación. Cfr. E. Ancilli, “La mística alla ricerca di una definizione”, en *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, I. Città Nuova, Roma 1984, 21.

¹³ ANCILLI, *La mística*, cit., 19. San Pablo asimila teológicamente *Mystêrion* para referirse a todo aquello que se relaciona directamente con Cristo (por ejemplo, en Ef 1-3 e Col 1-2).

¹⁴ Para el desarrollo histórico posterior se puede consultar también: M.-R. DEL GENIO, “Mística (cenni storici)”, en *Dizionario di Mística*, cit., 824-834.

¹⁵ Cfr. M. DE CERTEAU, “«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»”, en *L’Homme devant Dieu*, II : Du Moyen Age au Siècle des Lumières. Paris 1964, 267-291.

¹⁶ M. DE CERTEAUX, “Mystique”, en *Encyclopædia Universalis*, XV, Paris 1996, 1032c.

rimentada por el místico: no será ya la experiencia religiosa tradicional, con el carácter confesional y eclesial de los primeros siglos cristianos. Será una experiencia distante de la vida ordinaria, natural, que acerca a lo extraordinario, lo sobrenatural. El proceso de laicización que comienza a ponerse en marcha, hace de la mística el lugar de lo extraordinario. La teología reacciona afirmando que la conciencia humana es sobrenatural y que le corresponde una experiencia propia, la experiencia mística. Pero ya no se entiende por mística la misma cosa, pues en el mundo laico se convierte en sinónimo de lo extraordinario no racional. ‘La’ mística se convierte en una disciplina laica que estudia fenómenos especiales y anormales en una sociedad que ha perdido el sentido religioso de la vida. Por este motivo a fines del siglo XVII la palabra tiene un sentido negativo y peyorativo, sinónimo de fantástico, iluminado, quietista y ridículo.

Como consecuencia de este flujo cultural, en la Iglesia (francesa) se opera también un desplazamiento: la mística se convierte en la ciencia de los santos, del cristianismo extraordinario (*místico*): Teresa de Ávila y Juan de la Cruz serán llamados *doctores místicos*. Este saber místico experiencial se sistematiza en la teología mística, distinta de la teología escolástica. Pero con el andar del siglo (siempre el XVII) se constata que el adjetivo mística se aleja siempre más del sustantivo teología, adquiriendo, por así decirlo, personalidad propia. El místico es una persona que ha experimentado algo y lo comunica, por eso, la gran diferencia con los otros lenguajes, también teológicos, reside precisamente en su estrecha relación con la experiencia. Es un lenguaje que no se caracteriza por el conocimiento de una verdad a la que se accede progresivamente por el desvelamiento de contenidos conceptuales, sino por un reconocimiento personal que conlleva una intensidad creciente mediante la vivencia interior de los misterios de Cristo y no por la comprensión teológico-conceptual de ellos¹⁷.

El lenguaje de la experiencia toma distancia del lenguaje teológico, dando espacio a la expresión subjetiva personal, afectiva y psicológica, en vez de quedar limitado en los márgenes del lenguaje académico especulativo. Se constituye así un sujeto místico, porque expresa su experiencia secreta personal. El decir la experiencia, en activo, hace del sujeto un místico, pues expresa la pasividad de su experiencia. Así el místico da a luz la mística: expresa su experiencia mística (adjetivo) objetivándola como mística (sustantivo). De este modo el místico sigue su propio rumbo sin necesidad de tomar los caminos de la teología para llegar a su destino.

El proceso histórico seguido por la palabra ‘mística’, sea como adjetivo, sea como sustantivo, ayuda a entender ahora el sentido actual de la palabra¹⁸. Como adjetivo califica un sustantivo, introduciéndolo en la región del misterio y de lo sobrenatural y quitándole un fundamento racional; es lo que envuelve en una razón oculta. Puede ser también sinónimo de puro, espiritual; en sentido peyorativo puede calificar una persona

¹⁷ Cfr. DE CERTEAUX, “Mystique au XVII^e siècle”, cit., 287.

¹⁸ Cfr. “Mística” e “Místico”, en TULLIO DE MAURO (ed.), *Grande Dizionario Italiano dell’Uso*, IV, Torino 2000, 241; “Mystique”, en CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Trésor de la Langue*

como pasional, delirante, ilusa, exagerada, etc. o que habla en manera afectada de las cosas de religión. Sociológicamente, el pensamiento místico expresa creencias y fuerzas reales, pero ocultas, que influyen en la vida de modo imperceptible a los sentidos. Puede también denotar la adhesión acrítica e incondicionada a una ideología, a una corriente de pensamiento, etc. Por misticismo se entiende generalmente una actitud filosófica o religiosa fundada más en el sentimiento y la intuición que en la razón. Pero puede también denotar un sentimentalismo religioso agudo o una tendencia mediante la cual el sujeto se eleva por sobre la realidad para alcanzar un ideal superior.

Como sustantivo masculino el místico es una persona que da su adhesión a creencias sobrenaturales mediante una fe religiosa intuitiva, dedicándose a prácticas devocionales intensas. Pero puede ser también el sujeto apasionado por un ideal artístico, político, social, etc. El sustantivo femenino más bien hace referencia al estudio de la espiritualidad, al movimiento del alma mediante el cual se diviniza, a la doctrina de la experiencia inmediata e intuitiva del ámbito divino y no racional, a la producción literaria de los místicos. En modo analógico mística son las creencias, doctrinas, ideologías que suscitan una adhesión pasional, o también el sentimiento exacerbado referido a personas u objetos que se ‘mistifican’.

En el uso común actual, sea como adjetivo, sea como sustantivo, la palabra ‘mística’ se relaciona generalmente a la dimensión religiosa de la vida, pero de una intensidad más fuerte de la normal, colocándola más allá de una común experiencia religiosa. No se alude con ella a una confesión religiosa específica, aunque da a entender siempre un contexto religioso sobrenatural muy intenso y fuera de la cotidiano.

1.2 *Esplendor y ocaso de la mística en la Iglesia (siglos XVI y XVII)*

El siglo XVI ofrece a la historia de la espiritualidad una constelación de místicos que hace de él ciertamente un siglo de oro¹⁹. No obstante este florecimiento, durante el siglo

Française, XI, Paris 1985, 1285-1286; “Místico,-a”, en *Diccionario de uso del español*. II. Grados, Madrid 1977, 427.

¹⁹ Baste recordar: Santa Catalina de Ricci (1522-1590), Santa Magdalena de Pazzi (1556-1607), Ursula Benincasa (1547-1617), Catalina Vannini (1562-1606), Isabel Berinzaga (1551-1624), Matías Bellintani de Salò (1535-1611), Bartolomé Cambi de Salutio (1558-1617), Tomás de Bergamo (1563-1661), Francisco de Osuna (1492-1540), Bernardino de Laredo (1482-1540), Antonio de Guevara (1480-1545), San Pedro de Alcántara (1499-1562), Tomás de Villanueva (1488-1550), Luis de Montoya (1497-1569), Beato Alonso de Orozco (1500-1591), San Luis Beltrán (1526-1581), Fray Luis de Granada (1505-1588), San Juan de Ávila (1499-1569), San Ignacio de Loyola (1491-1556), Pedro Fabro (1506-1546), Antonio Cordeses (1518-1601), Baltasar Álvarez (1535-1580), Achille Gagliardi (1537-1607), Luis de la Puente (1554-1624), Diego Álvarez de Paz (1560-1620), Santa Teresa de Jesús (1515-1582), San Juan de la Cruz (1542-1591), María de la Cruz (1563-1638), Jerónimo Gracián (1545-1614), Luis de Blois (1506-1566), San Francisco de Sales (1567-1622), Pedro de Bérulle (1575-1629), Benito de Canfeld (1561-1610), José de Temblay (1577-1638), Mariana de Jesús (1565-1624), Tomás de Jesús (1533-1582), Bartolomé de los Mártires (1514-1590). Fuentes: C. GARCÍA, “La mística nella scuola carmelitana. Studio storico-teologico”, en AA.VV., *Mística e mística carmelitana*. LEV, Città del Vaticano 2002, 67-115; E. PACHO, *Storia della spiritualità*

siguiente, según Eulogio Pacho, se inicia un lento decaimiento ya durante la primera mitad en España e Italia, mientras sucede lo contrario en Francia. Sin embargo, hacia fines de siglo es evidente que se han perdido los entusiasmos místicos de la primera mitad también en Francia, especialmente debido al jansenismo y a la *crisis quietista*. Esta última inicia en Italia con el cardenal Pedro Mateo Petrucci y Miguel de Molinos, concluyendo con la retractación del primero en setiembre de 1687 y la condena del segundo por el papa Inocencio XI mediante la bula *Coelestis pastor*, el 20 de noviembre del mismo año. En Francia la crisis cobra notoriedad con el padre barnabita Francisco Lacombe (1643-1715) y Madame Guyon, Juana María Bouvier de la Motte (1648-1717). Lacombe es encarcelado en 1787 por sus ideas y muere en prisión, mientras Madame Guyon padece varios años de cárcel (desde diciembre de 1595 hasta agosto de 1603), viviendo sus últimos años confinada en casa de su hijo en Blois. Probablemente todo hubiese terminado aquí, si no fuese por el hecho que Francisco de Salignac de la Mothe, Fénelon, adopta la defensa de Madame Guyon contra el obispo de Meaux, Jacques Bénigne Bossuet. Esto abre una áspera polémica que concluye con la condena pontificia de Fénelon, por parte de Inocencio XII mediante la bula *Cum alias* del 25 de marzo de 1699, debido a 24 proposiciones del libro *La máxima de los santos*.

Con este episodio se reconoce hoy día el inicio del eclipse de la mística en el mundo católico, situación que llevó paulatinamente al descredito del cultivo de la experiencia interior, favoreciendo de este modo un enfoque más ‘ascético’ de la vida espiritual. Gracias a la publicidad del eficaz movimiento antiquietista, la actitud vencedora pudo crear escuela y prácticamente la mística quedó relegada a los márgenes de la vida eclesial en los dos siglos siguientes.

1.3 El gran silencio y sus consecuencias (siglo XVIII)

La nueva situación adversa a la mística ciertamente no se puede atribuir sólo a la crisis quietista y a la persistencia del jansenismo. En realidad, desde mitad del siglo XVII se opera en Europa una lenta difusión de una actitud nueva frente a la vida y a la realidad, que los historiadores denominan *iluminista*. Ella se presenta como una opción distinta a la fe, proponiendo una interpretación alternativa de la vida a la presentada por la religión tradicional. Involuntariamente la misma religión institucional colabora a su auge porque es vivida como un formalismo externo, sin vida interior viva. La piedad y el culto pierden sus raíces teológicas, se difunde el deísmo como actitud religiosa fundamental, la moral se reduce a una cuestión racional, se inicia el proceso de secularización de la sociedad a todos sus niveles: político, civil, institucional. En este nuevo contexto es impensable un ambiente religioso como el de los siglos precedentes, donde la experiencia religiosa infundía la visión fundamental con la cual se daba sentido a la existencia personal y social y desde ella emanaban los principios con los cuales se cumplían las normas morales de la vida privada y de la convivencia social. Evidentemente aún en este ambiente se corría el riesgo de una religiosidad formal, no todos eran practicantes convencidos y la existencia de la Inquisición infundía temor. Pero se reconocía que debería ser la experiencia religiosa el fundamento de los valores personales y sociales. Precisa-

mente el gran cambio cultural al que se asiste entre el siglo XVII y XVIII es que la convicción contraria aparece primero lentamente hasta consolidarse como la opinión pública prevalente, un *esprit du temps* secular laico que toma el lugar del religioso. La experiencia mística deja de tener el influjo cultural que había tenido hasta entonces como fuente de la vida cristiana. Es más, con el nuevo espíritu, es considerada más bien como un asunto de fanatismo o de superstición.

La consecuencia de este cambio epocal es crucial para la teología espiritual, pues constituye un hiato en su historia. La teología mística había mantenido hasta San Juan de la Cruz una peculiaridad propia, la de ser una reflexión de la experiencia, con unos principios dictados por la experiencia misma e iluminados por la teología escolástica. A partir de los cambios culturales del siglo XVII se da un paulatino cambio de tendencia dado que los autores comienzan a teorizar y a elaborar síntesis para hacer una presentación sistemática de la vida espiritual, muchas veces anteponiendo los principios teológicos a la experiencia y haciendo confluir ésta en aquella. La reflexión teológica se desarraiga de la vida y la teología espiritual se desliga de la teología dogmática y moral. La piedad se alimenta de sentimientos. Esto conduce progresivamente a la división entre teoría de la vida espiritual y su práctica, la cual alcanza en el siglo XVIII su consagración en la obra del jesuita Gian Battista Scaramelli (1687-1752) con su *Directorio ascético* y su *Directorio místico* (1754). No es este el primero en proponerla, pero el éxito editorial de sus *Directorios* sanciona la división.

1.4 Resurgimiento eclesial de la mística (siglos XIX y XX)

El Tratado de Viena (1815) pone la base segura para que la vida cristiana retome en Europa su cauce, después de los acontecimientos franceses de la revolución de fines del siglo precedente y de la sucesiva aventura napoleónica. A partir de la mitad de siglo el proceso de restauración presenta sus frutos, en unión a nuevos movimientos culturales y religiosos, como el romanticismo, el movimiento de Oxford, la restauración de las órdenes religiosas (entre ellas la Compañía de Jesús, en 1814), el surgimiento del laicado en la Iglesia. Se difunde la piedad eucarística, litúrgica y mariana; se renueva la espiritualidad sacerdotal; y hacia fines de siglo renace el interés pastoral y doctrinal por la mística, luego de casi dos siglos.

Contribuyen indirectamente a este renacimiento las apariciones marianas a Catalina Labouré (1830) en París, a los dos niños de La Salette, Melania y Máximo (1846), a Bernardette Soubirous (1858) en Lourdes y a *Lucía dos Santos*, *Francisco Marto* y Jacinta (1917) en Fátima; así como el florecimiento de místicos como Jacob Liberman (1804-1852), Santa Teresa de Liseux (1873-1897), Isabel de la Trinidad (1880-1906), Ángeles Sorazu (1873-1921), San Gabriel de la Dolorosa (1838-1862), Santa Gema Galgani (1878-1903), Helena Guerra (1835-1914), Isabel Leseur (1886-1914), Adrianna von Sperry (1902-1967), Teresa Neuman (1892-1967), Catalina Emmerik (1774-1824).

El interés académico por la mística se renueva con los estudios de José Görres (1776-1848) con su *Christliche Mystik* y los de sus discípulos franceses Franz Pfeiffer (1815-1868) y Enrique Denifle (1844-1905), así como por el interés mostrado por psiquiatras,



especialmente en Francia (Paris y Nancy), psicólogos (William James, 1842-1910) y sociólogos (Emilio Durkeim, 1858-1917).

En este ambiente de renovado interés por la mística nace en la segunda década del siglo XX una debate que se inicia con la relectura de los grandes místicos del siglo XVI, produciéndose diversas interpretaciones y levantando problemas teológicos que suscitan una gran discusión en torno a la cuestión de si la mística se puede considerar como una etapa natural y necesaria del desarrollo de la vida espiritual cristiana o hay que considerarla más bien como un don extraordinario.

1.5 La teología espiritual como síntesis de la ascética y de la mística

La discusión sobre la mística se prolongó por varios años e influyó considerablemente en el ambiente teológico hasta que la Segunda Guerra Mundial la interrumpió. De este período es importante rescatar el nacimiento ‘oficial’ de la teología espiritual.

Etimológicamente el sustantivo ‘espiritualidad’ viene del adjetivo latino *spiritualis*, que traduce en ambiente cristiano el griego *pneumatikôs* (1 Cor 2,14-3.3). A partir del siglo XII aparece más frecuentemente que en el pasado. Así, por ejemplo, Gilberto de Nogent afirma en 1114 que se dedica a la espiritualidad, es decir, a la lectura de la Escritura²⁰. Habrá que esperar hasta el siglo XVII para verificar un uso más extensivo. Así, Juan de los Ángeles parece ser el primero en utilizar el término en España (1608), popularizándose su uso para referirse a libros (espirituales), a personas (espirituales), a la vida (espiritual)²¹.

En la polémica entre Bossuet y Fénelon el término se difunde muchísimo, pero durante el siglo siguiente (XVIII) el sustantivo ‘espiritualidad’ (no el adjetivo ‘espiritual’) es poco usado, aunque a fines del mismo siglo tiene un uso consolidado: hace mención de una cualidad espiritual, distinta a una cosa material, como puede ser la naturaleza del alma, la vida interior. Comienza también a usarse ‘teología espiritual’ como sinónimo de teología mística. Será solamente a fines del siglo XIX que se acentúa la separación de las cosas materiales y de los sentidos para aplicarse a las actitudes necesarias para una mayor y más cercana relación con Dios²².

En el mundo cultural francés la ‘espiritualidad’ entra en el lenguaje teológico y cotidiano solamente después de la Primera Guerra Mundial. Como consecuencia, su popularidad se extiende a las demás lenguas. Pero ya a fines de siglo se hace presente, especialmente a través del libro de Agustín Saudreau *Les degrés de la vie spirituel. Méthode pour les âmes suivant leurs progrès dans la vertu* (Angers 1897)²³. A esta obra responde el

moderna. Teresianum, Roma 1984; M. ANDRÉS, *Historia de la mística en la edad de oro en España y América*, BAC, Madrid 1994.

²⁰ Cfr. A. SOLIGNAC, “Spiritualité. I. Le mot et l’histoire”, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, XIV, Paris 1990, 1142-1160.

²¹ Aquellos que “no procuran pasar adelante casi del todo *carecen de espiritualidad*” (Juan de los Ángeles, “Manual de la vida perfecta” Diálogo 1, en *Místicos franciscanos españoles*, III, Madrid 1949, citado por D. DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano*, Salamanca 1996, 23).

²² Cfr. SOLIGNAC, *Spiritualité...* 1147-1150.

jesuita Augusto Poulain con su *Des grâces d'oraison. Traite de théologie mystique* (Paris 1901) dando inicio a la ya mencionada *querelle mystique* que perdura hasta los umbrales de la Segunda Guerra Mundial²⁴.

En 1917 se publica en Paris el *Manuel de Spiritualité* de Agustín Saudreau, el mismo año en que se inaugura en la universidad dominica de Roma, el *Angelicum*, la cátedra de 'Ascética y Mística'. En 1919 el jesuita Pedro Pourrat publica *La spiritualité chrétienne*, y en Roma los jesuitas inician la cátedra de *Ascética y mística* en la Universidad Gregoriana. En este mismo año de 1919 los padres dominicos fundan la revista *La vie spirituelle* y al año siguiente los jesuitas la *Revue d'Ascétique et Mystique* (RAM). Esta iniciativa responde a un deseo expresado ya por el papa Pio X que los seminaristas tengan en su formación una ciencia de la piedad, la ascética (*Sacrosantum Antistitum*, 1-9-1910).

En 1931, a partir del documento de Pio XI *Deus Scienciarum Dominus*, la Congregación de los seminarios establece en sus *Ordinationes* del 12-6-1931, la teología ascética como disciplina auxiliar obligatoria y la teología mística como disciplina especial, opcional.

El año 1932 ve publicarse la primera entrega del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, desde los talleres de la casa editora. La palabra 'espiritualidad' del título abraza la ascética y la mística, dado que es difícil establecer la frontera entre ellas²⁵. A este punto se puede constatar ya una significativa transformación, que da su fruto determinante hacia fines de la década, cuando en 1937 el jesuita Joseph de Guibert, fundador y colaborador principal tanto de la RAM como del *Dictionnaire*, publica su manual de *Theologia spiritualis, ascetica et mistica*, editado previamente en fascículos en los años 1926 y 1932²⁶. Cuando el intervalo de la guerra concluye, la nueva terminología conquista cada vez más terreno hasta consagrarse su uso después del Concilio Vaticano II.

1.6 La mística como novedad emergente desde la teología espiritual

La primacía académica de los estudios sobre la experiencia cristiana la tenía la teología espiritual hasta fines de los años ochenta. Efectivamente, con la publicación en París del libro de Juan Mouroux (1901-1967) *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (1952) el tema de la experiencia entra en la teología de la post-guerra y con los años del post-Concilio se convierte en patrimonio de los teólogos espirituales y la materia prima con la cual identifican su qué-hacer teológico.

Sin embargo, desde los primeros años noventa comienza a percibirse una tendencia que se ha ido acentuando a lo largo de los años hasta plantear actualmente la duda si no sería más conveniente pasar de la tradicional 'teología espiritual' a una 'teología mística', retomando así una tradición de mayor raíz cristiana, pues se remonta hasta el siglo V con el Pseudo Dionisio Areopagita, considerando el hecho que la teología espiritual es una creación relativamente reciente.

²³ A este libro siguen, del mismo autor: *L'état mystique: sa nature, ses phases*, Paris 1903; *Les faits extraordinaires de la vie spirituel*, Paris 1908; *Manuel de spiritualité*, Angers 1916.

En esta dirección se orientan algunos autores en Italia y España. Una primera revisión bibliográfica la hace Rossano Zas Friz s.j. en la revista italiana *Rassegna de Teologia* hasta el año 2004²⁷, *aggiornandola* en un trabajo posterior hasta el año 2008²⁸. La tesis de fondo es que no se puede dudar que la palabra ‘mística’ tiene hoy una mayor extensión de aquella que la teología espiritual le atribuía hasta hace algunos años. Es significativa la afirmación de Charles André Bernard s.j. (1923-2001) en la última edición póstuma de su *Teologia spirituale*: “Hoy, por el contrario, es la palabra «mística» la que tiende a abrazar todo el campo de la espiritualidad”²⁹.

Francisco Asti, presbítero napolitano, aborda el tema con diversas publicaciones, especialmente desde una perspectiva metodológica³⁰. Tomando como base de su reflexión la aludida cuestión mística de los años veinte, propone la adopción del método fenomenológico como instrumento para estudiar la experiencia mística desde una perspectiva interdisciplinar. Demuestra, además, que cualquier intento de dar a la mística un método debe partir de la experiencia³¹ y dado que hoy es objeto de estudio de diversas ciencias humanas no teológicas, no se puede aventurar una interpretación teológica excluyendo la perspectiva interdisciplinar.

En su última publicación el autor propone, motivado por un deseo renovador de la teología espiritual, una *teología de la vida mística* como “desarrollo de vida bautismal hasta la plenitud de la comunión trinitaria alcanzada en la vida eterna”³². La ‘vida mística’ coincide con la ‘vida espiritual’ y con la ‘vida de santidad’, siempre que se entienda que Dios está presente en la vida del fiel en cuanto vive la santidad de Dios en su vocación: en este sentido cada creyente es místico³³. Si bien Asti no pretende sustituir el título de ‘teología espiritual’ con otro, sin embargo deja sentado el hecho que es una

²⁴ Cfr. F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*. LEV, Città del Vaticano 2003, 16-65; también M. BELDA - S. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio teológico de una controversia*. Eunsa, Pamplona 1998.

²⁵ SOLIGNAC, *Spiritualité...* 1149.

²⁶ Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, “Guibert, Joseph de”, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, cit., VI, 1147-1154.

²⁷ *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 586-607.

²⁸ *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale, trasformazione interiore*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 39-68.

²⁹ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 27.

³⁰ Cfr. F. ASTI, *Spiritualità e Mistica. Questioni metodologiche*. LEV, Città del Vaticano 2003; ID., *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinare*, LEV, Città del Vaticano 2005. Entre sus publicaciones especializadas: F. ASTI, “Per una lettura critica dell’esperienza mística”, en *Asprenas* 42 (1995) 100-116; ID., “Coerenza della fede con la vita. Inabitazione trinitaria e trasformazione spirituale”, en *Asprenas* 45 (1998) 245-260; ID., “Principi fondamentali per una teologia spirituale rinnovata. L’esempio di Ch. A. Bernard”, en *Teresianum* 54 (2003) 2, 351-390; ID., “La teologia spirituale nel contesto del rinnovamento conciliare”, en *Asprenas* 50 (2003) 229-260; ID., “La divisione fra teologia e santità”, en *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 55-79; ID., “La scrittura mística femenile come testimonianza dell’esperienza di Dio nel Medioevo”, en *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 69-101; ID., “Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo. Terzo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia”, en *Asprenas* 53 (2006) 413-422; ID., “Criteri fondanti della vita mística cristiana secondo Ch. A. Bernard”, en *Rivista di ascetica e mistica* 1 (2008) 125-162.

³¹ F. ASTI, *Spiritualità e mistica*, cit., 7.

disciplina demasiado reciente respecto a la antigua tradición de la teología mística y de la vida mística³⁴.

En España Ciro García, o.c.d., profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos), desarrolla también una línea de investigación sobre el modo de concebir hoy la relación entre teología, espiritualidad y mística. En efecto, la teología espiritual debe ser sensible no sólo a la vida en el Espíritu, sino también a la condición actual del hombre que aspira a tener una experiencia viva de su fe y así contribuir a la renovación dogmática. Por ello no se puede quebrar la unidad entre reflexión teológica y experiencia espiritual. La mística no es un sentimentalismo oscuro, al contrario, debe ser fuente de renovación y de fecundidad teológica³⁵. No obstante esta unidad, sin embargo propone un proyecto diferenciado para la teología espiritual y la teología mística.

El proyecto de la teología espiritual consiste en elaborar una construcción teórica desde la experiencia en sintonía con la teología moral y dogmática. Aquí la mística no se considera más como un apéndice de la espiritualidad, sino como una profundización en el misterio de Dios, lo cual hace necesario un proyecto místico que tiene su preocupación central en la mistagogía³⁶. Así la mística puede articular teóricamente la teología espiritual sobre la base de la experiencia.

Para García la prueba mejor de esta orientación son las corrientes y los movimientos espirituales que han surgido en las dos últimas décadas del siglo pasado, donde se manifiesta un redescubrimiento renovador de la experiencia³⁷. Prueba de ello es la abundante bibliografía al respecto: “Son bastantes los estudios que tratan de elaborar un proyecto de teología espiritual, basados en estos planteamientos [de la teología mística]. Dichos planteamientos afectan también a la teología en general, la cual trata de confrontar con la mística su discurso teológico”³⁸.

³² F. ASTI, “Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica”, en *Mysterion* (www.mysterion.it) 2 (2009) 8; cfr. *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2010.

³³ Cfr. *Ibidem*, 8-9.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, 3.

³⁵ Cfr. C. GARCÍA, ‘La teología espiritual: autonomía e interdisciplinariedad’, en *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD sulla teologia spirituale, Roma 24-29 aprile 2000. Roma 2001, aquí 478; también *Teresianum* 52 (2001).

³⁶ “Esto es, enseñar el camino de la experiencia de las verdades de fe o de la *fides quae*, asegurando su transformación en *fides qua*, que es la fe vivida, hecha experiencia o soportada existencialmente. Esta es la perspectiva desarrollada por los grandes místicos de la espiritualidad cristiana, como San Juan de la Cruz. Parten de los datos dogmáticos, pero no los desarrollan conceptualmente. Su aportación original consiste en enseñar el camino para llegar a la experiencia del misterio, explicado por la teología. Es lo que U. von Balthasar y posteriormente otros teólogos denominan la «cara subjetiva de la dogmática» o la «experiencia de la fe»”, *Ibidem*, 484.

³⁷ Cfr. *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002, 369.

³⁸ *Ibidem*. A continuación presentamos por orden cronológico la bibliografía a la que García se refiere (hasta el año 1999): H. DE LUBAC, *Mística e mistero cristiano*. Vol VI, Milano 1979; P. POKORNY, «Die Mystik und das Wort Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis heute», en *Evangelische Theologie* 50 (1990) 116-126; J. G. LIEGLER, «Theologie des geistlichen Lebens eine theologische Disziplin», en *Geist und Leben* 66

Por una parte se reconoce que el proyecto de la teología espiritual es más amplio e implica necesariamente un contraste interdisciplinar, haciendo más difícil la elaboración de una identidad metodológica y científica propia, especialmente en relación a la teología dogmática y moral. Pero por otra parte:

“El proyecto de la «teología mística», tal como lo hemos descrito, comprende una temática más restringida y más fácil de identificar, dentro del cuadro de disciplinas teológicas, con una autonomía más definida y, al mismo tiempo, con una mayor consistencia para el diálogo entre teología y mística, postulado fundamental del quehacer teológico actual. Pero en cualquier caso, es necesaria una revalorización de la experiencia en la teología espiritual, teniendo en cuenta su proceso de desarrollo en las últimas décadas como el paso «de la teología espiritual a la teología de la experiencia espiritual cristiana»³⁹.”

Con ocasión de un congreso sobre la mística, García, desarrollando su pensamiento, sostiene la necesidad de reelaborar en modo místico-sapiencial la teología. El actual contexto histórico impele hacia una espiritualidad mística y experiencial, que sea subjetiva y objetiva al mismo tiempo, centrada en el seguimiento de Cristo en los Evangelios⁴⁰. Al mismo tiempo es necesaria una teología que tome en consideración seriamente tal perspectiva: “es necesaria una inversión de la perspectiva antropológica de la teología, que no es el hecho de que el hombre busque o piense a Dios, sino, al contrario, el hecho de que Dios busca y piensa en el hombre. «Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su

(1993) 272-282; A. BARUFFO, «Teologia ed esperienza spirituale», en *Rivista di Scienze Religiose* 7 (1993) 29-35; AA. VV., «L'expérience mystique. Dieu ou le divin?», en *Christus* 162 (1994) 135-214; V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano 1994; D. L. GELPI, *The Turn to Experience in Contemporary Theology*, New York 1994; D. J. BILLY, «Mysticism and Theology», en *Studia Moralia* 34 (1996) 389-415; H. P. TOMBERGS, «Mystik als ein Programm für alle Christen», en *Wissenschart und Weisheit* 59 (1996) 113-129; J. P. WARGNER, «Henri de Lubac et la mystique», en *Revue des sciences Religieuses* 71 (1997) 90-103; S. BRETON, «La mystique lieu fondamental de tout être humain», en *Theophilyon* 3 (1998) 237-478; AA. VV., «Scintillements de la mystique», en *Ibidem*, 237-478; H. BOURGEOIS, «Quand la mystique s'explique avec la theologie», en *Ibidem*, 403-441; R. FAESEN, «What is a Mystical Experience? History and Interpretation», en *Louvain Studies* 23 (1998) 220-245; M. A. MCINTOSH, *Mystical Theology. The Integrity of spirituality and Theology*, Blackwrl, Oxford 1998; M. OFILADA MINA, «La dimensión teodiceal de la mística o la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad», en *Angelicum* 76 (1999) 221-243.

³⁹ *Ibidem*, 371. El autor termina su libro con estas palabras (p. 372): “La teología espiritual – y más concretamente mística- tiene este primordial cometido: enseñar el camino del encuentro con Dios, que pasa por la experiencia de contemplación, por el servicio al hermano y por el compromiso con la historia, donde Dios se hace presente”.

⁴⁰ C. GARCÍA, “Las principales corrientes místicas”, en *Mística en diálogo*, cit., 115-123, aquí 119-120. Más adelante (p. 122): “Pero es necesaria una relectura del legado místico de la tradición de la Iglesia para proponer nuevamente la vida cristiana como una vocación a la vida mística, personal y comunitaria; una mística liberada del neoplatonismo de las ideas y que no se reduzca a la perspectiva puramente fenomenológica o subjetiva, que no obstante tiene un valor carismático y ejemplar. Una mística, asimismo, centrada en lo esencial de la vida cristiana, que es amor a Dios creído, acogido, intercambiado; enraizada en lo cotidiano de la vida ordinaria. Una mística que se fundamenta en nuestra vida en Cristo y en un dejarse guiar por su Espíritu, dentro de la desafiante realidad secular. Una mística de lo cotidiano y de lo real, que sabe conjugar la experiencia de Dios con el dinamismo de la historia y del tiempo”.

Amado a ella»⁴¹. Para García es suficientemente claro hoy en día que la vida cristiana contemporánea concibe su plenitud como una plenitud *mística*⁴².

En una conferencia con el título “Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística”⁴³, García retoma y profundiza en el tema del estatuto de la mística cristiana (primera parte), en la relación entre mística y espiritualidad (segunda parte) y entre mística y teología (tercera y última parte). La mejor síntesis son sus palabras:

“La mística, considerada en toda su riqueza, es el núcleo central de la *fe cristiana*, de la *espiritualidad* y de la *teología*. Ninguna alcanza su expresión plena, ni puede darse de forma realmente significativa, al margen de la perspectiva mística que aparece en el horizonte de cada una de ellas. En este sentido hemos afirmado que la fe cristiana es mística; la espiritualidad es mística; la teología es mística.

La mística es, además, el punto de convergencia de la fe cristiana, de la espiritualidad y de la teología, por su referencia esencial al ‘Misterio’ fundante, acogido por la fe, contemplado en la historia, experimentado en la vida y reflexionado en la teología. En ella se asegura la circularidad entre la *fides quae* y la *fides qua*, en la que alcanza su expresión plena el misterio revelado.

Esta orientación responde no sólo a la dinámica interna de cada una de estas realidades, sino también a esa *difusa exigencia de espiritualidad*, que experimenta el hombre contemporáneo y que se concreta en una honda *aspiración mística* llamada a caracterizar el cristianismo del futuro”.

1.7 Conclusión

La historia de la ‘mística’ como se ha brevemente reseñado muestra el ocaso de un movimiento vital, pero también el resurgimiento de un interés que responde igualmente a un impulso existencial: el deseo de trascender la situación histórica concreta para darle un sentido que no se agote en sí mismo, sino que la abra para introducirla a una dimensión, que está escondida en la misma realidad que se quiere trascender, para regenerarla continuamente, asegurándole una vida eterna. Esta aspiración es especialmente sentida hoy en todas aquellas sociedades que han logrado difundir un bienestar que, sin embargo, no alcanza a satisfacer a sus miembros.

⁴¹ *Ibidem*, 121. Cfr. El n. 2014 del *Catecismo de la Iglesia Católica* (citado en la misma p. 121): “El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama «mística», porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos – ‘los santos misterios’ – y, en El, en el misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con El, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos”.

⁴² Baste leer la carta apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millennio Ineunte*, que García comenta así: “El texto recoge, en una síntesis apretada, la problemática mística suscitada en el seno de las escuelas de espiritualidad a comienzos del siglo pasado, y la proyecta sobre el futuro del cristianismo, proponiendo la mística en su núcleo fundamental, despojado de adherencias externas, como meta de la vida cristiana y como ideal de santidad, al servicio de la acción evangelizadora” *Ibidem*, 14. 121

⁴³ Lección Inaugural del curso académico 2003-2004. Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), Burgos 2003.

En este contexto, la teología espiritual tiene que confrontarse con un ambiente socio-religioso sustancialmente distinto del ambiente que reinaba en Europa durante el post-Concilio. Los años noventa manifiestan los síntomas de lo que hoy es una realidad: sociedades multiétnicas y pluriculturales, donde el cristianismo ha dejado de ser 'obviamente la religión de todos'.

Las nuevas condiciones imponen la necesidad de buscar odres nuevos en donde poner el vino de la tradición que se renueva. El interés que la mística suscita debe ser para la teología un estímulo para su renovación, así como para la espiritualidad ignaciana. Todavía es demasiado pronto para hacer predicciones sobre el futuro de la teología espiritual, pero sin duda se vive hoy a nivel teológico una transformación *in progress* que lleva a un replanteamiento de la relación entre experiencia y reflexión, entre vivencia teologal y teología, entre mística y teología espiritual, que lleva sin duda, también, a replantear la relación entre la reflexión sobre el método y contenido de los *Ejercicios Espirituales* y la vivencia que se produce en ellos.

2. La tradición mística ignaciana

Después de haber presentado una breve reseña del recorrido histórico del término 'mística', desde los inicios del cristianismo hasta convertirse en 'teología espiritual' pocos decenios antes del Concilio Vaticano II y de 'resucitar' actualmente como novedad desde la misma teología espiritual, ahora se trata de entrelazar la tradición cristiana de ese recorrido con la tradición ignaciana.

2.1 Tradición cristiana y tradición ignaciana

Proveniente del sustantivo latino *traditio*, acto de transmisión, a su vez derivado del verbo *tradere*, acto de consignar una cosa, la palabra 'tradición' tiene varios sentidos en las lenguas neolatinas, entre los cuales se puede destacar el de pasar algo a alguien para conservarlo a través del tiempo. Fácilmente adquiere la connotación de transmisión de una herencia. Puede ser una cosa (una joya, un libro, una propiedad, dinero), un secreto familiar, una fórmula química (para fabricar un producto), una técnica (para hacer vino) o bien una enseñanza que implica un conocimiento particular sobre alguna práctica concreta (como, por ejemplo, el uso de hierbas medicinales o de técnicas de contemplación religiosa).

2.1.1 Tradición cultural

Cuando se trata de 'cosas', generalmente es algo que se debe conservar y preservar, con la obligación de transmitirlo sucesivamente, evitando mutilaciones o añadidos. En este caso la fidelidad a la tradición se verifica precisamente en la conservación inalterada. Pero cuando se trata de contenidos culturales vitales, como tradiciones existenciales interpretativas de fenómenos totalizantes, tales como la vida, la muerte, el sufrimiento, que se constituyen en ideologías, religiones o cosmovisiones simbólicas, cada 'transmi-



sor' activo, que ha sido previamente 'receptor' pasivo, debe incorporar, a lo que ha recibido, su propia experiencia. Haciendo esto verifica en su propia vivencia la bondad de la verdad recibida, se convierte para sus contemporáneos en un testigo cualificado de la tradición y por ello su enseñanza tiene autoridad para las generaciones futuras. Es un 'transmisor' y no solo 'mediador', que ha asimilado la herencia recibida, consignándola a otros en forma adaptada vitalmente a su particular contexto existencial, determinado histórica y culturalmente. El receptor que recibe tal herencia deberá hacer lo mismo si quiere ser a su vez un transmisor válido. De este modo cada generación "hace *ser* de nuevo aquello que ha *sido*"⁴⁴. De aquí la importancia vital de renovar la experiencia tradicional de generación en generación.

La conservación del contenido de aquello que se transmite no puede desligarse del efecto que produce sobre los actores del proceso mediante el cual la tradición se prolonga en el tiempo. En este sentido se puede afirmar que una verdadera tradición implica una transmisión creativa, en la cual se debe re-interpretar y re-inventar, en cierto sentido, lo que se ha recibido. Procediendo en esta línea una 'cultura' se perpetúa en el tiempo mediante una conservación tradicional-renovadora: conserva sus raíces y afronta desde ella los nuevos problemas que se suscitan en el devenir histórico. No será nunca la mera repetición 'tradicional' de gestos, ritos o símbolos lo que mantendrá 'viva', a través del tiempo y de los cambios, una experiencia original dadora de sentido, sino la asimilación de su originalidad y la simultánea adaptación de esa originalidad a la nueva situación.

Muchos son los peligros que hay que sortear para que una cultura mantenga 'en forma' su tradición, especialmente cuando se presentan falsos profetas que se consideran los auténticos intérpretes de la tradición. Entre estos están, por un lado, los que defienden un *aggiornamento* 'prudente' de la tradición cultural y por otro, los que promueven un *aggiornamento* 'apresurado'. Ambos se presentan como defensores de la auténtica tradición, poniendo el acento sea en lo que hay que conservar, sea en lo que hay que innovar. Los primeros 'fijan' e 'inmovilizan' los contenidos 'tradicionales' en fórmulas, ritos o técnicas convirtiéndolos en 'normas' con las cuales se contrastan las inevitables 'novedades' que surgen. Mantener la 'tradición' auténtica se convierte entonces en cerrazón al diálogo con la historia y se renuncia a la práctica del discernimiento, produciendo una rigidez afectiva que renoce en el 'otro' sólo un peligro para la propia pureza, defendida a ultranza para conservar la seguridad que se posee la 'verdadera' tradición, fuente de seguridad.

El *aggiornamento* 'apresurado', motivado justamente por la convicción urgente de adaptar la tradición a las nuevas necesidades, es negligente en la asimilación madura de lo que ha recibido. Esto se traduce, las más de las veces, en adaptaciones superficiales que no responden a las diferentes dimensiones culturales profundas de una sociedad, de un grupo o de una persona, principalmente porque el cambio es motivado por una cierta premura que quiere 'ver' los frutos de las innovaciones y constatar así que estos son mejores y superiores a las cosechas precedentes. Porque se teme perder una pleni-

⁴⁴ R. ALLEAU, "Tradition", en *Encyclopædia Universalis*, XVIII, Paris 1985, 136 (el cursivo es nuestro).

tud que está al alcance de la mano no se puede perder tiempo. Este deseo impetuoso alienta el entusiasmo de toda revolución que cree en la bondad intrínseca de sus principios y por ello se abandona a un dinamismo ansioso para plasmar la nueva creación.

En los dos casos señalados se produce una interrupción del flujo vital tradicional mediante el cual se ha alimentado hasta entonces las dimensiones profundas de las personas ante las inevitables novedades que surgen desestabilizando los equilibrios alcanzados. Las novedades hacen perder seguridad, especialmente cuando las viejas soluciones se constatan ineficaces para afrontar satisfactoriamente los nuevos desafíos. En este punto el movimiento impulsivo, sea de personas, grupos o sociedades, para recobrar la seguridad se podría decir que es instintivo, reflejo: en los dos casos extremos aludidos, faltan crítica y discernimiento, estudio y esperanza, y sobran ansias, impaciencias y falsas seguridades.

La ausencia de una actitud reflexiva y crítica, que sopesa los 'nuevos' problemas en continuidad con la 'vieja' sabiduría, puede ser probablemente la causa mayor de la prolongación de la crisis de una cultura, de una tradición, sea porque la inmovilice por la ausencia de cambios o porque la desintegra dada la velocidad en que los cambios se producen. Toda tradición cultural nutre a sus miembros 'inconscientemente' desde el seno materno, por ello es necesario que cada generación haga suya críticamente la tradición recibida, adaptándola a sus propias coordenadas espacio-temporales. De lo contrario la tradición no se renueva y en el peor de los casos, se convierte en fuente interior de opresión. Resulta claro que se necesitan, en todo caso, criterios claros para mantener el equilibrio en tiempos de incertidumbre, aunque precisamente toda crisis auténtica obnubila la claridad de esos principios.

2.1.2 Tradición cristiana

Aplicando cuanto se ha dicho a un contexto cristiano⁴⁵, y yendo a su raíz histórica hebrea, se puede observar que la experiencia de Abraham se ha convertido en un narración oral que se transmite de generación en generación, como ha sucedido con Moisés y con la gesta del pueblo errante en el desierto. En un cierto momento, la tradición oral se fija por escrito y la misma tradición incorpora el 'libro' como parte integrante de su misma cultura religiosa. En realidad, mediante la transmisión de esta tradición cada israelita puede asimilar a su propia vida 'la' experiencia del Dios de Israel, de modo que ésta se perpetúa a lo largo de las generaciones, sobreviviendo a invasiones y destierros, hasta crearse la conciencia en el pueblo elegido que había que dar un paso ulterior: de la promesa de una tierra a la promesa de un Mesías que restauraría la tierra.

Como se puede advertir, el contenido de esta tradición no es sólo una promesa, una esperanza o una ley que se transmite de padres a hijos, es también la 'experiencia de una cultura' al interior de la cual se da la experiencia de 'esa' promesa, de 'esa' esperanza y de 'esa' ley: cada israelita debe 'hacer experiencia' de su cultura religiosa como hijo, para que

⁴⁵ Cf Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Catania 1964, especialmente el primer capítulo "Tradizione e tradizioni", 13-57.

al convertirse en progenitor pueda transmitir a sus hijos las condiciones apropiadas para que ellos hagan, a su vez, 'su' propia experiencia cultural de 'la' única experiencia de Dios.

Ahora bien, la transmisión 'efectiva' de la promesa, de la esperanza y de la ley, en una palabra de la 'tradicición', no depende exclusivamente de la enseñanza material y del buen ejemplo de los padres, sino de la intervención divina como revelación de 'su' esperanza y de 'su' ley, es decir, necesita de una transmisión 'afectiva' interior. No puede haber tradición y cultura religiosa auténtica sin la experiencia personal e inmediata de la revelación de Dios que se desvela en el misterio de su autocomunicación como promesa, esperanza y como ley. Dios asiste la transmisión de esta tradición, porque se trata del vínculo íntimo con 'su' pueblo: de este modo está siempre presente en medio a él, renovándolo con su Presencia que mantiene viva la promesa, la esperanza y la ley. Por esta razón el destierro significó un 'trauma' para esta tradición, pues se interpretó como infidelidad a la tradición recibida. Pero en este mismo hecho se deja ver la fidelidad divina que nunca dejó de suscitar en medio a ese pueblo personas que testimoniasen su voluntad salvífica, hasta cuando Jesús se presentó como cumplimiento de esa tradición y de esa cultura, en cuanto realización de la promesa mesiánica y, por eso mismo, plenitud de la revelación y de la esperanza en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Los Apóstoles, y la primera comunidad cristiana, tuvieron 'una' experiencia de Jesús que comenzaron a difundir inmediatamente, primero en forma oral y luego por escrito. Sobre esa base los oyentes futuros podían hacer 'su' propia experiencia del Señor resucitado. Se inicia así una cultura religiosa cristiana en la cual los Apóstoles se convierten en garantes de la transmisión auténtica de 'la' experiencia de Jesús, fuente de dicha tradición. Evidentemente 'la' experiencia de Jesús, como su predecesora experiencia del Dios de Israel, se transmite en una 'cultura' que es como la matriz interpretativa y expresiva particularizada de dicha experiencia.

La fuente material de esa 'tradicición cultural cristiana' es ciertamente el Nuevo Testamento, pero no exclusivamente, pues hay que contar con los sacramentos, la liturgia, los Santos Padres, los Concilios, los santos, el magisterio eclesiástico, la teología, etc. Pero a través de esta fuente 'material' se expresa en realidad la fuente escondida que da lugar a la 'sabiduría experiencial' que se transmite de generación en generación como una 'sabiduría' que es 'experiencia' viva del misterio de Jesús, bajo la asistencia directa del Espíritu Santo, en cuanto santificador. Esta sabiduría 'experiencial' se transmite principalmente en el desarrollo de la vida interior, en la dirección espiritual, pero también en una determinada interpretación del misterio cristiano que se identifica por una serie de experiencias cristianas 'carismáticas' particulares, como es el caso de las así llamadas 'escuelas' de espiritualidad⁴⁶. Entre éstas se encuentra la experiencia que Ignacio de Loyola hace del Misterio santo y escondido de la revelación cristiana, la cual es reconocida por la Iglesia mediante la aprobación de las *Constituciones* y del libro de los *Ejercicios* y, finalmente, cuando canoniza a Ignacio.

⁴⁶ "Los fundadores de familias espirituales, a partir de cuanto *LG 45* ha indicado para la salvaguarda de la identidad de los institutos de vida consagrada, son estudiados como fuentes carismáticas de tradiciones iluminadas e iluminantes en la Iglesia" T. CITRINI, "Tradizione", en *Teologia*, cit., 1782.

2.1.3 Tradición ignaciana

Ignacio inicia una nueva tradición cristiana particular en el sentido que consigue sistematizar para otros su experiencia personal, la cual es tomada como modelo por muchos creyentes. Esta es su 'maestría'. La persona que interpreta el misterio cristiano de Dios a la luz de la experiencia de Ignacio interpreta su personal experiencia en una 'clave hermenéutica' ignaciana, donde la acción fundadora no significa el simple inicio de quien pone la primera piedra de un edificio que luego se construye con otras piedras, o el primer riel al cual le suceden muchísimos otros para establecer un recorrido establecido por donde habrá de ir el tren. 'Fundador' significa aquí 'maestro', un maestro que ha dejado una 'herencia escondida' asequible solamente para aquellos que quieran buscarla y encontrarla al estilo ignaciano: un *carisma* conformado por una 'técnica mistagógica' (los *Ejercicios*) y por un 'estilo de vida cristiano' personal, por 'un modo de proceder' que moldea su vida pública y privada. No se trata de imitar a Ignacio, sino de ser como Jesús con la ayuda de la tradición ignaciana.

Esta tradición, mediante la continua colaboración divina, ha desarrollado un carisma particular dentro de la Iglesia y a su servicio, pues, en cuanto don 'cristiano' del Espíritu y bajo su asistencia, 'realiza' la misión divina de Jesucristo. Constituye el corazón de lo que podríamos llamar la 'cultura ignaciana', que tiene su fuente material en los escritos del fundador, en aquellos otros escritos de sus colaboradores más cercanos en los cuales se interpreta al fundador inmediatamente después de su muerte⁴⁷ y en el magisterio de las Congregaciones Generales y de los Generales sucesores de Ignacio, así como en sus teólogos y sus santos. Esta es la dimensión histórica institucional, objetiva. Pero esta institucionalidad no tiene un fin en sí misma, sirve para dar estructura y transmitir de generación en generación la herencia cristiana ignaciana. El 'contenido experiencial' que se transmite es una 'experiencia' de Jesucristo vivida desde la *mistagogía* ignaciana la cual 'hace *ser* de nuevo aquello que ha *sido*'. El carisma ignaciano 'hace *ser* de nuevo' el misterio Pascual, 'aquello que ha *sido*'. No es sino un modo, entre otros, de renovar la experiencia de lo que ha sido, la experiencia de los Apóstoles, con el fin de edificar 'apostólicamente' la Iglesia.

Las dos dimensiones de la única tradición ignaciana, la institucional y la divina escondida, no son independientes, pues son las dos caras de la misma cultura. Se podría decir que la 'cultura ignaciana' constituye con toda propiedad, desde un punto de vista antropológico, sociológico y psicológico, una 'sub-cultura' dentro de la Iglesia, con casi cuatrocientos cincuenta años de vida, en la cual mantiene viva y transmite su propia interpretación de la experiencia del Misterio pascual, al interior de la gran tradición de la Iglesia y en comunión con ella.

El contenido de esta tradición particular es 'todo' aquello que el creyente vivencia 'ignacianamente' para cumplir el fin de la vida cristiana. Dicho brevemente es lo que se conoce como el 'modo de proceder' ignaciano, que ha dado fruto en la 'cultura ignacia-

⁴⁷ Es lo que se podría llamar la primera generación, que va hasta la muerte de Nadal en 1580, el mismo año en que Aquaviva es elegido quinto general.

na' y en sus tradiciones, enriquecidas a lo largo de los años con el aporte de la experiencia de las generaciones posteriores a Ignacio.

En efecto, hay un patrimonio experiencial ignaciano, ciertamente no circunscrito a la Compañía, que depende de la experiencia personal y se transmite personalmente compartiendo la vida mediante el diálogo, la amistad y el acompañamiento espiritual. Este patrimonio, fruto de una experiencia secular, no pierde de vista la experiencia de Ignacio, pero no se detiene en ella, se renueva constantemente en aquellos que viven su modo de proceder. Por esta razón es necesario comprender siempre más cómo las generaciones ignacianas transformaron en vida propia la experiencia cristiana del Fundador, partiendo del presupuesto que el medio fundamental utilizado son los *Ejercicios*, dando lugar a lo que hoy se llama, quizás de modo no tan feliz, "espiritualidad ignaciana". Cabría preguntarse cuál ha sido el derrotero de la comprensión de la herencia del Fundador por parte de sus intérpretes más cualificados. Tomando mayor conciencia de los mecanismos de esa transmisión transformadora sería más fácil repensar actualmente ese patrimonio experiencial en términos mistagógicos. Podría ayudar a reconstruir los puentes con ella, dada la evidente rotura generacional que esta tradición ha sufrido después del Vaticano II.

2.1.4 Tradición mística ignaciana

La ruptura generacional apenas aludida exige algunos replanteamientos. La noción de carisma no puede ser considerada solamente desde el punto de vista eclesiológico, como un don para la comunidad eclesial, en el sentido que señala las características de una persona o de un grupo en su obrar eclesial. Si el carisma implica el desarrollo de una particular experiencia cristiana desde una tradición específica, eso significa que ese desarrollo, en la medida que es fruto de la divina gracia, se da de acuerdo a una 'lógica' particular identificable en el modo de proceder personal y corporativo. Por este motivo el carisma en general, y el carisma ignaciano en particular, no pueden ser concebidos solamente en términos de una cualidad distintiva en el servicio eclesial: es también fuente de santificación personal. Siendo el fin de la vida cristiana la santificación propia y la ajena, la noción de carisma debe implicar tanto la dimensión transformativa interior del sujeto ignaciano como la acción transformante dirigida al destinatario de su mensaje.

Como consecuencia de lo dicho parece que el sustantivo "transformación" y el verbo "transformar" deberían ser objeto de una mayor atención para establecer un puente más sólido entre la reflexión teológico-espiritual y la tradición carismática ignaciana. Una mayor atención a este planteamiento daría a los *Ejercicios* un horizonte de referencia mucho más amplio porque implicaría encuadrarlos dentro de la dinámica evolutiva de la vida espiritual.

Una causa por la cual la transformación interior no es objeto de una especial atención por parte de los especialistas del modo de proceder ignaciano es precisamente el hecho que tienden a identificar el desarrollo de la vida cristiana con la práctica de los *Ejercicios Espirituales*. En líneas generales, la práctica cotidiana de la dirección espiritual ignaciana, por ejemplo, no encuadra los *Ejercicios* en un marco de referencia más amplio, como el de la teología espiritual. Mucho más fácil es encontrar comparaciones y

relaciones entre los *Ejercicios* y la psicología que entre los *Ejercicios* y el desarrollo de la vida espiritual como la presenta la actual teología espiritual. Generalmente no se busca comprender la situación existencial de un ejercitante en los términos de la evolución de la vida espiritual que lleva a la unión con Dios. Salvo mejor parecer, se tiene la impresión que el modo de proceder ignaciano y la teología espiritual siguen vías paralelas hoy, una situación inédita que contrasta con el gran esfuerzo desplegado por los autores ignacianos a través de los siglos.

En razón de lo dicho, se plantea reformular la transmisión del carisma ignaciano a través del tiempo en términos de ‘tradición mística ignaciana’. Por tradición mística se entiende aquí, en sentido amplio, la transmisión de la experiencia de una ‘sabiduría escondida’ que se transmite de generación en generación y cuyo objeto es un modo de proceder en el Espíritu Santo. Su fuente es el sacramento del bautismo y se desenvuelve en el desarrollo normal y cotidiano de la vida cristiana. Es la experiencia de aquella ‘sabiduría’ que se revela al creyente en el contacto con el Misterio santo de Dios, mediante la cual se opera la transformación interior que diviniza, fruto de la acción del Espíritu.

Conviene retomar la distinción de San Juan de la Cruz entre principiantes y progredientes, donde los primeros se caracterizan por una vida de oración meditativa, mientras que los segundos por una vida de oración contemplativa⁴⁸; y superar la distinción entre ascética y mística, heredada desde el siglo XVIII, con el resultado que ha perpetuado hasta el presente la división entre la vía ordinaria de la vida cristiana que se desarrolla en la meditación ascética y la vía extraordinaria de la contemplación mística, acompañando esta última con fenómenos extraordinarios. El modo de proceder ignaciano abarca ambos momentos, por eso es necesario reinsertarlos armónicamente en el desarrollo de la vida cristiana a la luz de una nueva concepción de la vida cristiana, como se explicará en el cuarto apartado.

Por el momento es suficiente entender por tradición mística ignaciana la sabiduría de un modo de proceder, fruto de la experiencia sucesiva de generaciones, en la cual se transmiten ciertas técnicas que favorecen el crecimiento de la vida divina prometida por Jesús y que el Espíritu realiza mediante su inhabitación. El modo de proceder ignaciano se presenta, entonces, como un modo de interpretar y colaborar eclesialmente con Dios en la transformación interior de los creyentes. Surge entonces la pregunta si los *Ejercicios* son para principiantes o para progredientes. La respuesta se pueda dar en estos términos.

El uso de una técnica depende de la condición en que se encuentra el que la usa, no depende de la técnica en cuanto instrumento, del mismo modo que un pincel o un cincel pueden ser utilizados por un principiante o por un artista consagrado: el instrumento es el mismo, pero el resultado depende del que lo usa. Ciertamente se puede hacer distinción entre diversos tipos de instrumentos, y en este sentido no se puede

⁴⁸ Cf SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998, aquí libro segundo de la *Subida al Monte Carmelo*, cc. 13 a 15 (pp. 281-297). En adelante citaremos indicando simplemente el libro, el capítulo y el número del párrafo, con el número de la página de la edición citada: *Subida 2*, 13-15 (281-297).

dudar de la calidad de los *Ejercicios* para tender al fin que pretenden. En este sentido los *Ejercicios* son una técnica para principiantes y progredientes.

El problema es más bien determinar si con los *Ejercicios Espirituales* se puede tener una comprensión que abarque todo el desarrollo de toda la vida interior cristiana, considerando el hecho que el modo de proceder ignaciano es un modo de proceder más amplio, pues comprende un estilo de vivir la vida cristiana y no sólo un modo concreto de realizar unos *ejercicios espirituales*. Por un lado, resulta evidente que el patrimonio ignaciano no se limita a los *Ejercicios*, dado el capital invaluable de la experiencia vital reflejada en diversas obras escritas a través de los siglos por hombres y mujeres de reconocida experiencia ignaciana. Pero, por otro lado, se constata actualmente en la práctica generalizada de la así llamada espiritualidad ignaciana que ésta se concentra principalmente en la aplicación, transmisión y adiestramiento en los *Ejercicios*, sin poner en contacto a los seguidores de esa espiritualidad con obras ignacianas, que se presentan como verdaderos compendios del desarrollo de la vida cristiana desde el estilo ignaciano. Ellas son cofres escondidos y envejecidos por el tiempo que descansan en las bibliotecas con la apariencia envejecida por la humedad del paso del tiempo, pero que esconden el tesoro precioso de una vivencia que no espera sino ser recordada para infundir hoy la fuerza que tuvo ayer. Ninguna generación se inventa a sí misma sino es en el diálogo con las precedentes.

En otras palabras, del mismo modo que hoy se reconoce a Ignacio como místico habría que reconocer también la existencia de una “tradición mística ignaciana” desde la cual repensar el modo de proceder ignaciano. En ella se ha concebido el modo de proceder ignaciano en un horizonte de referencia mucho más amplio que el de los *Ejercicios*, desde una interpretación eminentemente apostólica y fiel del carisma ignaciano.

Como consecuencia del reconocimiento de esta tradición mística habría que tomar conciencia del rol que ha tenido ella en la configuración de la identidad del carisma ignaciano. Pero no habría que detenerse solamente en la consideración de su papel histórico, sino tomar conciencia sobre todo de su importancia y de su potencialidad para la configuración actual de la identidad de ese carisma. Si hoy se redescubre la dimensión mística del modo de proceder de Ignacio y se reconoce la existencia de una tradición ignaciana que ha mantenido viva ese tipo de experiencia, entonces hay que dar una nueva dimensión a la identidad de aquello que hasta ahora se ha conocido como “espiritualidad ignaciana” y “carisma ignaciano”. No es suficiente rehabilitar a san Ignacio como místico, se necesita reconocer y tomar conciencia que la dimensión pasiva de la vida espiritual ha sido y es un camino que muchísimos jesuitas y laicos han practicado con una indiscutible fidelidad al modo de proceder ignaciano.

2.2 Breve bosquejo histórico de la tradición mística ignaciana

Con el fin de apreciar el desarrollo histórico de la ‘mística ignaciana’ se presentará a continuación una interpretación de dicho desarrollo en una periodización esquematizada de las diferentes ‘generaciones místicas’ que se han sucedido en la historia del carisma ignaciano, para hacer después una breve reseña de los autores más representativos con algunas de sus obras.

2.2.1 Esquema de las generaciones místicas

La generación fundadora inicia con la conversión de San Ignacio y finaliza con su muerte (1521 – 1556) y se considera también a los primeros compañeros integrantes de ella. La primera generación (1556 – 1580) comprende desde el sucesor de Ignacio, Diego Laínez (1512 – 1565) hasta el cuarto general, Everardo Mercuriano (1514 – 1580); la segunda generación (1581 – 1606), abarca el generalato de Claudio Acquaviva (1543 – 1615) y el siglo XVI español: de Luis de la Puente (1554 – 1624) a Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652); la tercera generación (1606 – 1701), corresponde al siglo XVII francés: de Pierre Coton (1565 – 1626) a Pierre Champion (1632-1701); la cuarta generación (1701 – 1773), comprende el siglo XVIII hasta la supresión de la Compañía; la quinta generación (1814 – 1963), de la Restauración de la Compañía hasta el Concilio Vaticano II; y la sexta generación (1963 – 2008), del nombramiento de Pedro Arrupe como Prepósito General (1907 – 1991) a la dimisión del P. Peter-Hans Kolvenbach como Prepósito General (2008).

2.2.2 San Ignacio místico y el problema místico de fines del siglo XVI

San Ignacio y la Compañía nacen a la vida eclesial oficial en 1540, cuando el siglo de oro místico se encuentra joven todavía y en crisis, según Melquiades Andrés⁴⁹. En efecto, la “democratización de la perfección cristiana” iniciada en los años ochenta del siglo precedente con la mística del recogimiento, da como resultado la aparición de grupos de seglares ‘espirituales’ (alumbrados, erasmistas, luteranos, recogidos) que producen una fuerte crisis de identidad espiritual a todos los niveles de la Iglesia, especialmente a las órdenes religiosas y, entre ellas, a la naciente Compañía.

Antes de entrar en el detalle de esta problemática, conviene dejar claro la dimensión mística en la vida de Ignacio. No se trata de una dimensión añadida, sino más bien desempolvada a partir de las ediciones críticas de su *Autobiografía* (solamente en el año 1904 la primera edición, y en 1943 la segunda) y de su *Diario espiritual*, aparecido en un texto integral tan sólo en el año 1934. Habrá que esperar el paso de la Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II para que estas dos obras sean traducidas y se difundan por primera vez en la Compañía desde su fundación.

Según Joseph de Guibert, se trata de una vida mística en el sentido más estricto del término⁵⁰. Hoy en día no se duda de esta afirmación, dirá A. Cilveti: “El *Diario* ignaciano revela la experiencia mística más explícita en la historia del misticismo español, junto con la de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, aunque diferente de la de éstos”⁵¹. Por su

⁴⁹ Cfr. M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, cit., 66-72.

⁵⁰ Cfr. J. DE GUIBERT, “Mystique Ignatienne”, en *Revue d’Ascétique et Mystique* 19 (1938) 3-22, 113-140; estos artículos se agruparon en un solo volumen: *Saint Ignace mystique*. Apostolat de la Prière, Toulouse 1950; y se presentan resumidos en: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Institutum Historicum S.J., Rome 1953; trad. esp.: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955.

⁵¹ A. CILVETI, *La literatura mística española*. Taurus, Madrid 1983, 61, citado en J. GARCÍA DE CASTRO, “Semántica y mística: el *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola”, en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 226,



parte, Andrés afirma: “La mística de Ignacio sigue veredas originales. No se expresa en formulación nupcial. Insiste en la nonada humana como actitud humilde y amorosa de servicio, cumplido a perfección con gozo, por costoso que sea. El servicio es una constante en él: Todo para mayor gloria, reverencia, servicio y alabanza de su divina Majestad”⁵². Hay que considerar a Ignacio un auténtico místico, aunque tuvo respecto de la mística siempre una actitud muy cauta, una herencia que se consolidó en la Compañía a través de los siglos hasta popularizarse en una idea muy difundida según la cual la espiritualidad ignaziana es ascética porque tiene una actitud antimística de fondo.

El prejuicio antimístico es fruto, como se ha señalado, de una actitud reservada frente a los fenómenos místicos y que se explica históricamente en las primeras generaciones, pero habría que matizar la afirmación cuando se trata de las sucesivas generaciones, ya que los jesuitas han invertido incansables esfuerzos en este campo de la producción teológica, como se verá más adelante.

En el primer apartado se ha mencionado el esplendor y la crisis de la mística durante los siglos XVI y XVII en la Iglesia. Ahora es el momento de considerar lo que sucede en la Compañía. Si se puede afirmar que su fundador es místico entre místicos, hay que afirmar igualmente que la mística no goza de estima en el gobierno posterior de la Orden. Ya durante el generalato de Francisco de Borja (1565-1572), iniciado apenas nueve años después de la muerte de Ignacio, se suscita el problema de cómo y cuánto deben rezar los escolares. El problema se replantea durante el generalato sucesivo, de Evarardo Mercuriano (1573-1580), el cual, precisamente para conservar una auténtica línea espiritual fiel al fundador, según su interpretación, manda una carta circular en la que indica que algunos autores espirituales que, no obstante su piedad, sería mejor que no se leyesen en Compañía sin regla y discernimiento, porque parecen armonizar menos con el espíritu de la Compañía: Juan Taulero, Juan Ruusbroec, Enrique Suso, el *Rosetum* de Juan Mombaer, Enrique Herp, Ramón Lull, el *Arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid, las obras de Gertrude y de Mechtilde y otras del mismo género⁵³.

Esta carta es también motivada por otros hechos significativos. Durante el gobierno de Borja se había presentado ya el problema del modo de orar del P. Antonio Cordeses (1518-1601), lo que motivó una carta del General (1570), a la que se sumó una segunda de su sucesor Mercuriano en 1574, en las cuales se le llamaba la atención porque difundía entre jesuitas modos y métodos de oración diversos a los señalados en los *Ejercicios espirituales*⁵⁴. Pero no es el único caso. Durante el mismo gobierno de Mercuriano se

nota 37. Para un análisis semántico de la expresión mística en el *Diario*, la citada obra de García de Castro, 226-253.

⁵² M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, cit., 311.

⁵³ Cfr. DE GUIBERT, *La spiritualità...*, cit., 165-166 (cursivas y paréntesis del autor); cfr. la carta enviada el año anterior al P. Cordeses (cfr. *Ibidem*, 170).

⁵⁴ Mercuriano le señala que “se corre el riesgo de inducir las almas a apartarlas de aquello que puede turbar este reposo, o sea las obras de celo, fin peculiar de la Compañía. (...) Por tanto, no se debe enseñar esta oración contemplativa: si Dios quiere elevar a alguno, Él es señor de hacerlo; pero no debemos prevenir su acción; debe limitarse a enseñar las formas de oración contenidas en los Ejercicios” (*Ibidem*, 170).

suscita el caso del P. Baltasar Álvarez (1535-1580), que había sido confesor de santa Teresa de Ávila. Mientras es rector del noviciado de Villagarcía recibe al visitador de la Orden enviado desde Roma, Diego de Avellaneda, quien le informa que el Padre General quiere recibir noticias suyas respecto de sus métodos de oración, dado que habían llegado a Roma informaciones inquietantes. El resultado es que Álvarez recibe la orden de abstenerse de esos métodos.

El P. Claudio Acquaviva, Prepósito General desde 1580 a 1615, envía una carta (8/5/1590) en la que afirma cuanto sigue, logrando estabilizar la situación para el futuro: “Pretender que para uno de la Compañía no le sea nunca permitido en la oración detenerse simplemente a amar y a comprender a Dios, sino que deba siempre hacer una meditación que tienda directamente a la práctica y que no sea libre de meditar aquello que no lleva a eso, es del todo equivocado... No es verdad afirmar: amo a Dios para hacer lo que le es agradable, sino porque yo lo amo es que hago esto”⁵⁵.

La tendencia mística de los orígenes se cortó al prohibir métodos de oración alternativos a los explícitamente señalados en los *Ejercicios*. Una actitud comprensible del momento histórico en el que se vive, donde los movimientos espirituales de alumbrados y recogidos suscitaban perplejidades y, por ello, era necesario un esfuerzo disciplinado para mantener la propia identidad naciente. Sin embargo, las consecuencias para la espiritualidad de la Orden le valieron una innegable tendencia a mantenerse muy cauta en alentar experiencias de oración místicas y una fama, justa o injustamente atribuida, de espiritualidad eminentemente ascética.

2.2.3 La producción mística en la Compañía hasta la supresión

Lo dicho en el párrafo anterior en cierto sentido es desmentido, al menos por cuanto se refiere al interés teológico que los jesuitas dieron a la mística y a la espiritualidad, porque durante los siglos posteriores, hasta la supresión, la producción teológica es significativa. Sin contar el caso de auténticos místicos de la primera hora como Pedro Fabro (1506-1546), Francisco Javier (1506-1552), Francisco de Borja (1510-1572).

Durante el generalato del P. Acquaviva surge una generación de escritos de primera calidad: Maximiliano van der Sandt, *Sandaeus* (1578-1656), *Iubilum saeculare* (1640); Achille Gagliardi (1537-1607) con su *Breve Compendio intorno alla perfezione cristiana dove si vede una prattica mirabile per unire l'anima con Dio, aggiuntavi l'altre parte con le sue mediatazioni* (1611); Melchor de Villanueva (1547-1606), *Libro de la oración mental* (1608); Francisco Suárez (1548-1617), *De virtute et statu religioni* (I-IV, 1608-1625); Luis de la Puente (1554-1624), *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (1605), *Tratado de la perfección en todos los estados de vida del cristiano* (I-IV, 1612-1616), *Guía espiritual* (1614), *Vida del P. Baltasar Álvarez* (1615); *Expositio morali et mystica in Canticum Cantorum* (1622); Diego Álvarez de Paz (1560-1620), *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De exterminatione mali et promozione boni* (1613), *De inquisitione*

⁵⁵ *Ibidem*, 184.

pacis (1617); Antonio le Gaudier (1572-1622) *De natura et statibus perfectionis* (1643); Pierre Coton (1564-1626), *Intérieure occupation d'une âme dévote* (1608).

El siglo XVII francés ofrece a la Compañía personalidades místicas como Luois Lallemant (1588 -1635) y su *Doctrine spirituel* (1694) a la cabeza, seguido por sus discípulos Jean Rigoleuc (1595-1658); Jean Joseph Surin (1600-1665), *Catéchisme spirituel* (1654), *Dialogues spirituels* (1655), *Cantiques spirituels* (1657), *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun* (1663), *Fondements de la vie spirituelle* (1667); Vincent Huby (1608-1693) y Pierre Champion (1633-1701), por citar los más conocidos. En el siglo siguiente se pueden contar entre los autores más destacados Gianbattista Scaramelli (1678-1752), *Directorio ascético* y su *Directorio místico* (1754); Jean-Pierre de Caussade (1675-1751); Manuel Ignacio de la Reguera (1668-1747), *Praxis theologiae mysticae* (1740, 1745).

2.2.4 De la restauración al Concilio Vaticano II

Restaurada la Compañía luego de la supresión el tema de la mística aparece tímidamente entre los autores jesuitas, a excepción de Pierre-Josef Picot de la Clorivière (1735-1820), *Notes intimes (de 1769 a 1773)*, *Considérations sur la prière et l'oraison*; y de Jean Nicolas Grou (1731-1803), *L'école de Jésus-Christ* (1885), *Manuel des âmes intérieures* (1909) y *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* (1918).

En 1901 el tratado de Augustín Poulain *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, abre la discusión con Agustín Saudreau que había publicado pocos años antes *Les degrés de la vie spirituel. Méthode pour les âmes suivant leurs progrès dans la vertu*, que se convertirá en la famosa "cuestión mística". De este modo, gracias a una nueva generación de autores de primera calidad la Compañía restaura su interrumpida tradición de estudios místicos. En 1905 René de Maumigny (1837-1917) publica *Pratique de l'oraison mentale* (1905) y Jerónimo Seisdedos (1847-1923) los *Principios fundamentales de la mística* (1913-1919); y siguen autores como J.V. Bainvel (1858-1937), M. de la Taille (1872-1933) y J. de Guibert (1877-1942).

2.2.5 A partir del Vaticano II

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), aunque haya muerto algunos años antes del Concilio, puede ser incluido en este apartado porque el grueso de su producción aparecerá póstumamente: sólo para mencionar algunas de ellas, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure* (1957), *Science et Christ* (1965), *Comment je crois* (1969), *Le coeur de la matière* (1976). Inmediatamente antes del Concilio cabe mencionar también a Hugo Rahner (1900-1967) con sus estudios sobre Ignacio y la espiritualidad ignaciana (*Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 1947; *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, 1956; *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 1964).

Karl Rahner (1904-1984) es apreciado hoy no sólo como teólogo dogmático, sino también como un creyente que ha buscado pensar la fe desde su experiencia ignaciana, integrando reflexión teológica y experiencia espiritual (baste un sólo ejemplo, su monu-



mental *Curso fundamental de la fe*). Michel de Certeau (1925-1986) comenta místicos jesuitas como el beato Fabro y Surin e interpreta la historia mística de la Compañía (*La posesion de Loudon* (1970); “La réforme de l’intérieur au temps d’Acquaviva” y “Le 17^e siècle français” en la voz “Jésuites” del *Dictionnaire de Spiritualité* (1971); *La fable mystique, XVI^e e XVII^e siècle* (1982). Gaston Fessard (1987-1978) publica *Dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola* (3 voll., 1956-1984).

Anthony de Mello (1931-1987) se dedica a partir del año 1972 a una amplia labor pastoral fundando el instituto *Sadhana*. En el año 1978 publica en inglés su primer libro *Sadhana: a way to God* que luego será traducido en varias lenguas. Desde entonces publica diversos libros que lo hacen muy solicitado para retiros y encuentros, contribuyendo no poco a establecer un puente entre la espiritualidad de occidente y la de oriente, que era uno de sus principales objetivos pastorales.

Henri de Lubac (1896-1991) y su estudio *Mystique et Mystère chrétien*. H. U. von Balthasar (1905-1988) es también un gran comentador de la espiritualidad ignaciana. Charles-André Bernard (1923-2001) da nuevo impulso a los estudios místicos eclesiales e ignacianos: *Teologia simbolica* (1984); *Teologia affettiva* (1985); *Il Dio dei mistici*: I. *Le vie dell’interiorità* (1996), II. *La conformazione a Cristo* (2000), III. *Mistica e azione* (2004) y su *Teología mística* (2005).

Con el nuevo milenio se pueden mencionar diferentes fuentes que están contribuyendo a la difusión de una ‘conciencia’ mística ignaciana. Se pueden aducir algunos ejemplos, sin querer ni poder ser exhaustivos. Así el Centro *Sèvres* de París, es decir las facultades jesuitas de París, dedica un coloquio en el año 2000 a la actualidad de la mística ignaciana⁵⁶ y en el 2004 publica un libro en la colección fuera de serie de la revista *Christus* dedicado a la mística ignaciana⁵⁷. En segundo lugar la creación del GEI (Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 2000) que agrupa teólogos espirituales jesuitas de España, Italia y Portugal y que ha publicado, además del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, dos número de la revista *Manresa* dedicados a la mística: “La mística ignaciana (I): tradición de una novedad” (2004/4) y “La mística ignaciana (II): novedad de una tradición” (2005/5). La revista inglesa de espiritualidad editada por los jesuitas ingleses, *The Way*, dedica un suplemento al tema (103 [2002]: 1-112). Finalmente cabe mencionar la revista web *Ignaziana* (ignaziana.org) editada por el centro de espiritualidad ignaciana de Nápoles desde el año 2006, en la que se han publicado también artículos vinculados a autores (Pedro Fabro) y temas místicos (como el de la transformación).

2.3 Las dos corrientes ignacianas del siglo XVI y el replanteamiento de la cuestión hoy

El objetivo de este apartado es retomar la problemática que se presentó en el siglo XVI en torno a la cuestión de la fidelidad debida a un modo ignaciano de orar. Esa

⁵⁶ *Actualité de la mystique ignatienne. Colloque 20 & 21 octobre 2000. Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris. Cahiers de Spiritualité 1. Mediasèvres, Paris 2001.*

⁵⁷ AA. VV., *La mystique ignatienne. Une tradition vivante*, Christus Hors-Série, n. 202, Paris 2004.

fidelidad se tradujo en una toma de distancia militante respecto de un método pasivo, contemplativo y místico de oración en la Compañía de Jesús. En cierto sentido esa problemática se ha reformulado más recientemente con la discusión de si la espiritualidad ignaciana es ascética o mística.

2.3.1 Planteamiento histórico

Para plantear el problema conviene partir de la famosa obra del P. Alonso Rodríguez (1538-1616), el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*⁵⁸, con más de 300 ediciones y traducida a 23 lenguas, ha sido quizás el libro escrito por un jesuita que mayor divulgación ha tenido, a excepción del libro de los *Ejercicios*. Pio XI lo ha incluido entre los clásicos de la espiritualidad, comparándolo con San Bernardo y San Buenaventura⁵⁹.

El P. Rodríguez sostiene dos maneras de hacer oración mental: la primera, común a todos, la segunda, extraordinaria. La diferencia entre ambas es que la primera se puede enseñar, la segunda no, dado que ni siquiera el mismo que la experimenta entiende lo que sucede. En ésta el orante se “pierde”, porque la padece pasivamente, más que realizarla activamente: “Así son estas dos maneras de oración, que la una se busca con industria ayudada de Dios, y la otra se halla hecha. Por la primera andáis vos trabajando y mendigando, y comiendo de esa mendiguez; la segunda os pone una mesa llena, que Dios os tiene preparada para hartar vuestra hambre, mesa rica y abundante”⁶⁰.

Esta oración extraordinaria es un don de Dios que lo dispensa a quien desea. Y concluye afirmando: “Al fin, no es ésta cosa que la podamos nosotros enseñar. Y así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores, por haber querido enseñar en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubieran de sacar a uno contemplativo”⁶¹.

Más adelante explica estas dos maneras de orar y afirma que para alcanzar ese modo de orar y de contemplar ‘alto’ se necesita mucha abnegación y hay que poner sólidas bases en las virtudes morales, alejándose del amor a las criaturas y de los vicios. De este modo los maestros espirituales deben tratar antes de la mortificación de las pasiones, especialmente de la humildad y de la obediencia, y luego de la contemplación: “porque, por falta de esto, muchos que no fueron por estos pasos, sino que se quisieron subir a la contemplación sin orden, después de muchos años de oración se hallan muy vacíos de virtud, impacientes, airados, soberbios, que en tocándoles en algo de esto, luego vienen a reventar con impaciencia en palabras desordenadas, con que descubren bien su imperfección e inmortificación”⁶².

⁵⁸ Cf ALONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1946.

⁵⁹ Cf J. P. DONNELLY, “Rodríguez, Alonso (II)”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. CH. E. O’NEILL - J. MA. DOMÍNGUEZ (directores), IV, Institutum Historicum S.I. - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, 3394.

⁶⁰ Rodríguez, *Ejercicio*, cit., 287-288.

⁶¹ *Ibidem*, 289.

⁶² *Ibidem*.



Pero como en verdad, de esta oración “no podemos declarar lo que es, ni de la manera que es, ni está en nuestra mano tener, ni nos la manda Dios tener, no nos pedirá cuenta de eso”, Rodríguez pasa simplemente a tratar de la oración mental ordinaria y común “que se puede en alguna manera enseñar y alcanzar con trabajos y consejos, ayudados de la gracia del Señor”⁶³. Éste es el caso de los modos de orar de los *Ejercicios*, que, según Rodríguez, nuestro Señor ha comunicado a Ignacio e Ignacio a nosotros: “Y así hemos de tener grande confianza en Dios, que por este camino y modo, que él nos ha dado, nos ayudará y hará mercedes; pues con él ganó a nuestro padre y a sus compañeros, y después acá a otros muchos, y ahí le comunicó el modo y traza de la Compañía, como él lo dijo; y no hemos de buscar otros caminos ni otros modos extraordinarios de oración, sino procurar amoldarnos al que ahí tenemos, como buenos y verdaderos hijos”⁶⁴.

Con Rodríguez la oración mental ordinaria, identificada con los modos de orar de los *Ejercicios*, alcanza su mejor defensa contra otros métodos de los que no se puede decir nada, y por tanto, que no se pueden enseñar. Sin afirmarlo explícitamente, considera la dimensión contemplativa de la oración como “extraordinaria”. Se manifiesta también el fuerte acento con el que se sostiene la necesidad de una exigente preparación ascética, antes, durante y después de la meditación. La línea “oficial” de la Compañía ha encontrado en este autor su mejor abogado: su gran difusión editorial no hace sino confirmar indirectamente esta preferencia.

La actitud de Rodríguez hacia la contemplación y la mística, reflejo de una actitud defensiva de la ortodoxia espiritual de la Compañía, ha dado lugar, sin discutir ahora la justicia del juicio, a una calificación del modo de proceder ignaciano como ‘ascético’. Por ello se puede afirmar que desde los primeros años de vida de la tradición ignaciana se ha consolidado una tradición ascética representada por aquellos autores que han defendido, o defienden, la posición que sólo los modos de oración de los *Ejercicios* son auténticamente ignacianos. Por otro lado, existe una tradición mística ignaciana, reprimida por el gobierno de la Orden, igualmente ignaciana a pleno título, caracterizada por autores jesuitas que han practicado o enseñado, siguiendo el normal desarrollo de la vida espiritual, otros métodos de oración además de aquellos de los *Ejercicios*. En efecto, el crecimiento en la vida cristiana transforma al creyente cualitativamente durante el proceso de su desarrollo, llevándolo de la meditación ascética a la contemplación mística. Esta distinción, fruto de la experiencia, se desconoce en la práctica normal del modo de proceder ignaciano, pues se identifica más bien con un proceso “activo”, no pasivo, de ejercitarse en la vida cristiana. Basta releer la primera y segunda anotación de los *Ejercicios* [EE 1-2] para caer en cuenta de la ausencia metodológica de actitudes pasivas y contemplativas según la tradición mística. Y si Ignacio menciona el “contemplar” y las “contemplaciones” lo hace considerándolas como un ejercicio espiritual que encuentra su punto de comparación con los ejercicios corporales. Por eso puede claramente afirmar: “Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discur-

⁶³ *Ibidem*, 299.

⁶⁴ *Ibidem*.



riendo y de los de la voluntad afectando...” [EE 3]. Un uso del cual se prescinde progresivamente cuando se pasa del ejercicio de la meditación al de la contemplación porque se trata de una actitud pasiva en el cual el ejercicio activo de la inteligencia y de la voluntad se simplifican notablemente convirtiéndose ellas más en receptoras que en actrices.

La metodología de los Ejercicios no es una metodología para contemplativos, en el sentido tradicional y fuerte de la palabra. Las contemplaciones ignacianas de la segunda, tercera y cuarta semana están dirigidas a obtener un fruto particular que se entrelaza con la finalidad de la mistagogía del texto de los Ejercicios que es la “preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima...” [EE 2]. Se trata pues de una actitud participativa, protagonista, mientras la contemplación mística conlleva una actitud más bien diversa, donde la participación es igualmente requerida, pero en modo pasivo: Dios es el protagonista. ¿Por qué algunos de los grandes místicos ignacianos como Lallemand, Surin, de Caussade no hacen referencia al texto de los Ejercicios cuando se refieren a la oración pasiva, contemplativa? La razón es simple: esta oración contemplativa no tiene otro fin que la unión de la voluntad con Dios en la experiencia mutua del amor recíproco. Es una contemplación distinta a la de los Ejercicios. La unión de voluntad tiene una diferencia cualitativa cuando se realiza a nivel de la meditación de un principiante y de la contemplación de un proficiente. No se puede identificar el principiante que ora y contempla en la dinámica de los Ejercicios para decidir un estado de vida o reformar la propia vida, usando conscientemente sus facultades naturales, con la contemplación pasiva de un ejercitado en la vida espiritual que busca la unión con Dios por ella misma, más allá del uso de las facultades. Se trata de la diferencia que existe entre el Ignacio principiante que sale de la casa paterna después de la convalecencia para buscar a Dios, pero no sabe qué cosa hacer porque no tiene experiencia de las cosas interiores [Au 14], y el Ignacio maduro del Diario Espiritual, que busca meticulosamente en intimidad una respuesta para obrar según el parecer divino. Hay una evidente distinción cualitativa entre las dos situaciones, una diferencia que es fruto del desarrollo normal de la vida de la gracia.

En este contexto es oportuno recordar la fama que los ignacianos se han ganado de ser poco propensos a la mística, o es más, acusados de una actitud antimística. Si los *Ejercicios* no son para contemplativos que han dejado de ejercitarse en la meditación, porque en ellos se trata fundamentalmente de ejercitarse activamente en ella, y son los *Ejercicios* el sello del estilo ignaciano, no resulta nada extraño que al distinguir la identidad de esa espiritualidad se la haya caracterizado, queriéndolo o no, como una espiritualidad meditativa y ascética, y no contemplativa y mística. Sin embargo, hoy se puede sostener lo contrario. El modo de proceder ignaciano es también místico, a condición de tomarlo como una totalidad en la cual los *Ejercicios* son solamente una dimensión de un todo mayor. La identificación que espontáneamente se hace en la vida cotidiana entre los *Ejercicios* y el modo de proceder ignaciano es la consecuencia del hecho que durante siglos la imagen de san Ignacio se ha consolidado, por un lado, a partir de su figura de maestro espiritual de los *Ejercicios* y, por otro, del fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual, olvidando el hombre de la experiencia espiritual: el de la



Autobiografía y del *Diario espiritual*. La misma constante se ha repetido en el gobierno espiritual de la Orden: se han señalado los métodos de oración de los *Ejercicios* como característicos del modo de proceder ignaciano, levantando una cortina de duda y desconfianza frente a otros modos de orar.

En el caso que se admita que la vida de oración tiene un desarrollo normal que va de la meditación a la contemplación, éste tránsito no es el que se da en los *Ejercicios* cuando se pasa de las meditaciones de la primera semana a las contemplaciones de la segunda, tercera y cuarta semanas. Son dos cosas distintas. Las contemplaciones ignacianas no se equivalen, por el sólo hecho de ser llamadas contemplaciones, a la etapa contemplativa de la vida de oración. Esta última implica un cambio cualitativo en el modo de orar, cambio que no es requerido para el desarrollo normal del proceso de los *Ejercicios*. La afirmación de la existencia de una tradición ‘mística ignaciana’ defiende sencillamente la posición que hay autores jesuitas que han hecho hincapié en la etapa posterior al tránsito de la meditación a la contemplación, etapa para la cual los métodos de oración de los *Ejercicios* no eran apropiados y por ello han recurrido a otras modalidades de oración.

Los autores jesuitas ‘clásicos’ (anteriores a la supresión de la Compañía) comparten esta terminología y no ponen en duda que es en el desarrollo de la vida de oración ‘ascética’ donde se ponen las bases de una experiencia de oración ‘mística’. Normalmente, no hay contemplación sin antes una larga experiencia de la meditación. En este sentido, se entiende por ‘tradición mística ignaciana’ la enseñanza que autores ignacianos hacen del momento contemplativo de la vida de oración, identificado generalmente como “vida mística” (que nada tiene que ver con la presencia o ausencia de fenómenos extraordinarios).

El hecho que san Ignacio no trate explícitamente de la dimensión místico-contemplativa ha contribuido sin duda a la difusión de su imagen como ‘asceta’, pero ello no significa absolutamente que no la haya vivido. En la medida en que su *Autobiografía* y el *Diario espiritual* se estudien con parámetros más amplios, tanto más se podrá poner en evidencia la dimensión mística de la vida del Fundador y se podrá adjetivar el patrimonio experiencial ignaciano y su modo de proceder como místico. Así, por ejemplo, en el *Diario* se aprecia un creyente dotado de una gran sensibilidad para relacionarse inmediatamente con Dios. No hay que olvidar que en la Compañía se ha reconocido a san Ignacio como místico sino hasta hace relativamente pocos años atrás. En la Compañía no se ha leído durante siglos ni la *Autobiografía* ni el *Diario Espiritual*, lo cual ha contribuido no poco, junto con la ya aludida parquedad de Ignacio sobre el tema, a crear un aire de familia en el que los temas místicos-contemplativos se trataban poco o se dejaban para especialistas. Esta sensibilidad se ha justificado como prudencia pastoral para evitar excesos, pero ha conllevado también, queriéndolo o no, a una reserva extendida a la dimensión afectiva del desarrollo de la vida de oración, la cual se prefiere también generalmente silenciar.

2.3.2 *El replanteamiento actual*

La sucesión temporal de ignacianos que no se limitaron a enseñar los métodos propios de la tradición ignaciana estrictamente oficial muestra precisamente la existencia de

otra tradición paralela, más o menos tolerada por la misma institución. Si se entiende el concepto de ‘mística’ como la práctica de una oración contemplativa que va más allá de la meditación, propia ésta de los principiantes, se puede decir que San Ignacio fue místico en el sentido pleno de la palabra y por ello se puede afirmar que la mística forma parte del carisma ignaciano. No hay razón para poner al margen del carisma ignaciano a los místicos. Si forma parte del carisma y de la tradición ignaciana el considerar la oración mental ordinaria, junto con la adquisición de la virtudes sólidas, la vía ordinaria del desarrollo de la vida cristiana en el servicio apostólico, la oración contemplativa, nunca considerada un fin en sí misma, es también un medio adecuado para actualizar y realizar el fin apostólico de la Compañía.

La necesidad actual de identificar las características propias de la ‘mística’ cristiana e ignaciana es algo reciente en la vida de la Compañía y no está desvinculada de la necesidad de aclarar la propia identidad, gracias también a la revalorización de la mística en general y al redescubrimiento de Ignacio como místico, en particular. Sin embargo, no se puede pedir a los ‘clásicos’ que respondan directamente a esta necesidad, por varias razones: Ignacio era literalmente desconocido como místico en la misma Compañía y ésta reconocía como herencia legítima del fundador solamente aquello que estaba contenido en el libro de los *Ejercicios* y las *Constituciones*. Además, durante siglos los jesuitas se han guiado con los manuales de teología mística o de teología ascética existentes para orientar el desarrollo de la experiencia del misterio divino, y en no pocos casos elaboraron ellos mismos sus propios manuales, en diálogo con la experiencia eclesial común. Por todo ello, es difícil encontrar en esos autores determinados temas que hoy se identifican fácilmente como ignacianos y que gozan de gran popularidad (como “buscar y hallar a Dios en todas las cosas”). Esto no quiere decir que los antiguos no “buscaban y hallaban a Dios en todas las cosas”, quiere decir que cada época histórica presenta su propia fenomenología mística. La mística ignaciana, como la mística cristiana *tout court*, es ‘más’ de lo que se puede acentuar de ella en un momento de la historia y, al mismo tiempo, es ‘más’ de la suma de lo que se puede decir con ella a lo largo de toda la historia. Ni los antiguos fueron más cristianos e ignacianos que los contemporáneos, ni éstos lo son menos de aquellos. Sin embargo, hoy se constata una ruptura con el lenguaje de los clásicos ignacianos y cristianos, se ha producido una solución de continuidad en el lenguaje con el cual se trataban los temas “místicos” vigente hasta el Concilio Vaticano II y el lenguaje con el cual se interpretan hoy las mismas experiencias. Por este motivo se hace necesario recordar y rescatar la tradición ‘mística’, para interpretarla y asimilarla a la luz del lenguaje actual.

2.4 La tradición mística ignaciana: sentido y límites

Una tensión que se advierte hoy en el ámbito de la teología espiritual y que ha sido ya tratada en el primer apartado tiene amplia repercusión también en el modo de proceder ignaciano. ¿Es éste ascético o místico? o dicho en un modo más actual: ¿es un modo de proceder espiritual o místico? El planteamiento histórico de una *tradición mística ignaciana* responde a la necesidad de distinguir en el modo de proceder ignaciano una dimen-

sión que es esencial al desarrollo de la vida cristiana y al carisma del Fundador. Esa dimensión ha sido silenciada en la Iglesia y en la Compañía desde fines del siglo XVII hasta inicios del siglo XX. La Compañía ha tenido una contribución notable en su resurgimiento teológico y desde el Concilio Vaticano II ha buscado renovar el planteamiento vigente de su modo de proceder. Precisamente, para profundizar en esa renovación, es necesario rescatar su dimensión mística. Pero aquí es donde se renueva el problema secular que se presentaba como una relación problemática entre ascética y mística. Se renueva cuando hoy entran en competencia, prácticamente sobre el mismo terreno, dos términos: espiritualidad y mística. Toman ellos el lugar de la antigua discusión, generando un *impasse*.

El sentido de una tradición mística ignaciana está precisamente en no reducir el modo ignaciano de proceder a los *Ejercicios espirituales*, en no identificar ese modo con la práctica de los *Ejercicios* y, estos a su vez, con el desarrollo normal y pleno de la vida teologal cristiana. El límite de esta tradición se encuentra en el hecho que hoy no basta distinguir, sino que hay que unir, y para ello no basta revalorizar una dimensión mística, frente a una concepción espiritual de la vida cristiana, pues ambas nociones, como se ha visto, están en discusión y no se ve claro una vía para superar el *impasse*.

A partir de cuanto se ha tratado en el presente apartado, y como consecuencia de ello, se abre paso la convicción que habría que superar la consideración del modo de proceder ignaciano como espiritual o místico, para evitar la división entre espiritualidad y mística. La propuesta es la de plantear una teología de la vida cristiana ignaciana. Pero antes hay que profundizar en el contexto actual de la teología espiritual.

3. Presupuestos para una teología de la vida cristiana ignaciana

El apartado anterior se ha concluido con la propuesta de una teología de la vida cristiana ignaciana. En éste se desarrollará tal propuesta planteando, en primer lugar, el problema de la noción de experiencia en el ámbito teológico pre y postconciliar y sus nexos con otras dimensiones similares de la vida cristiana. En el segundo punto se dará un primer paso para resolver el problema planteado haciendo recurso de la formulación filosófico-teológica de K. Rahner acerca de la experiencia trascendental, integrándola a las consideraciones sobre la mística de J. Martín Velasco y B. McGinn y a la propuesta de E. Salman de considerar la experiencia pascual de los discípulos de Emaús como paradigmática para la mística cristiana. El segundo punto tratado se integrará con otros dos: con el tercero que mencionará aquellos resultados de la investigación de la filosofía de la mente y de las neurociencias a la problemática presentada y con el cuarto que desarrollará una perspectiva histórica en la cual encuadrar la propuesta de una teología de la vida cristiana.

3.1 Planteamiento del problema

Jean Mouroux, en su libro *La experiencia cristiana* (1952) afirma que el gran error en el estudio de la experiencia religiosa ha sido despersonalizarla, desvinculándola de la

natural red de relaciones personales: con el mundo, consigo misma y con Dios⁶⁵. Tratándose de una experiencia dinámica y trascendente, que se presenta entre dos polos, el inmanente y el trascendente, produce una tensión característica que estimula no sólo la dimensión intelectual de la persona, sino también la volitiva, la afectiva, la comportamental y la social.

Para comprender mejor su estructura, Mouroux distingue tres niveles en la experiencia religiosa: el empírico, es decir, la experiencia no reflexionada; el nivel experimental se refiere al procedimiento mediante el cual la ciencia verifica sus hipótesis; y el nivel experiencial, que es la experiencia vivida y reflexionada⁶⁶. La experiencia religiosa se da sólo en el tercer nivel, es la mediación en la que se da el acto religioso⁶⁷. Por eso cuando se habla de experiencia cristiana se puede hablar de ella sólo a nivel experiencial porque abarca todas las dimensiones de la persona. La mística, por el contrario, queda circunscrita al nivel empírico. Psicológicamente la experiencia mística es una pasividad consciente mediante la cual se percibe ‘algo’ inmediatamente a la conciencia, mientras en la experiencia cristiana no se da tal inmediatez, ni esa pasividad consciente, se experimenta más bien como una libertad operante y dinámica. Así, Mouroux afirma que la experiencia cristiana corresponde a una vida de fe ferviente y normal, mientras la experiencia mística expresa una modalidad de la experiencia de fe iluminada, ardiente, perfecta, desvinculada del concepto y del discurso. Se da, sin embargo, una relación entre ambas gracias a la fe: a través de la discontinuidad entre ellas se da una continuidad, una homogeneidad y una identidad en el impulso hacia Dios, pero que se manifiesta en dos modos diversos⁶⁸. La experiencia mística corona la experiencia cristiana y la experiencia cristiana continua la experiencia mística.

Mouroux distingue la experiencia cristiana de la experiencia mística, ya que, por un lado, la imprecisión de la noción de mística pone a riesgo la normal experiencia de fe; y por otro, si se identifican se considerarían las características de la experiencia mística como propias de la experiencia cristiana. Con la distinción, por el contrario, se va más allá de la experiencia empírica, que es el lugar natural de la mística y se evita el peligro de circunscribir la experiencia mística en la dimensión experiencial de la fe cristiana.

“En los dos casos el verdadero problema se deja de lado, el de una experiencia estructurada, por tanto el problema del experiencial. Nosotros pensamos que algunos puntos importantes de la mística – su naturaleza profunda, sus límites inferiores, su valor propio – no serán solucionados del todo hasta que no se haya precisado su infraestructura (*substructure*): esa experiencia cristiana integral, que está a la vez en continuidad y en discontinuidad con la mística, que es una experiencia de tipo definido y que es necesario analizar por ella misma”⁶⁹.

⁶⁵ Cfr. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Aubier, Paris 1952, 19-21.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, 24.

⁶⁷ Cfr. *Ibidem* 31. “La experiencia religiosa es exactamente *la conciencia de la mediación* que realiza el acto, *la conciencia de la relación que establece entre el hombre y Dios*, y como consecuencia, la conciencia de Dios como término puesto, y ponente, de la relación” *Ibidem*, 32.

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, 53-55.



La mencionada *substructure* Mouroux la encuentra en el acto de fe. Éste, solicitado litúrgica y canónicamente al catecúmeno cuando se bautiza, es el momento de la ‘experiencia experiencial’ de la fe, porque la palabra del creyente, como palabra exterior, “es el signo y la prenda de un *verbum interius conforme al pensamiento de Dios transmitido por el magisterio –y por tanto sobrenaturalmente*”⁷⁰. Efectivamente, en el acto de fe el creyente tiene conciencia, más o menos clara, que afirma algo y tal afirmación significa que, en cuanto creyente, se pone responsablemente delante del objeto de su fe y de las condiciones que éste pone, aceptando sus exigencias y comprometiéndose con él⁷¹.

La distinción de Mouroux es conservada por otros autores, aunque con diversos matices. Así, por ejemplo, la conserva Giovanni Moiola: la experiencia mística es siempre un experiencia de fe, pero no se puede afirmar la inversa, que la experiencia de fe es siempre una experiencia mística. Sin embargo, a fines de los años setenta sostiene este autor la necesidad de dar un fundamento antropológico a la mística. Para ello ve la necesidad de retomar el análisis de la fe y de revisar la relación entre las virtudes teologales y las potencias del alma, en sintonía con la teología de la revelación⁷². Otro ejemplo es Charles André Bernard, que distingue a su vez entre conciencia espiritual y conciencia mística⁷³. Se podría armonizar su posición con la de Mouroux si se identifica la conciencia mística con la experiencia empírica y experimental, y la conciencia espiritual con la experiencia experiencial. En el caso específico de la conciencia moral, ésta se podría colocar en el nivel experiencial de Mouroux, donde es articulada consciente, libre y responsablemente la experiencia de fe⁷⁴.

El problema queda planteado en estos términos: por un lado se distingue la experiencia empírica, fenoménica, experimental, mística, y por otro se señala una experiencia experiencial cristiana, consecuencia de un acto de fe consciente que emerge de una conciencia espiritual y moral vividas en la fe. En realidad, con esta distinción, no se hace sino establecer una radical diferencia entre la experiencia cristiana normal de un creyente, con sus dimensiones intelectual, espiritual y moral, y la experiencia mística, como una experiencia fuera de la normalidad de la experiencia cristiana. El problema de fondo es que se separa el momento empírico de la experiencia/vivencia del momento de la elaboración psicológica, espiritual, teológica y moral.

⁶⁹ *Ibidem*, 56.

⁷⁰ *Ibidem*, 85, cursivas del autor.

⁷¹ En otras palabras, la confesión de fe “implica un compromiso definitivo y absoluto por la verdad de su objeto. El bautizado puede reflexionar sobre ella: le bastará la luz de la reflexión para coger en bloque, en el seno de su afirmación, el objeto del pensamiento y su proposición por la Iglesia, así como su voluntad de afirmarlo como la Iglesia lo propone. Esto constituye la conciencia de la fe, y esta conciencia es inmediata, clara y cierta” *Ibidem*, 82-83.

⁷² Cfr. MOIOLI, “Mística cristiana”, cit., 940.

⁷³ Cfr. CH. A. BERNARD, “La conscience spirituelle”, en *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 465-466; ID., “La conscience mystique”, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 87-115.

⁷⁴ Cfr. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*. Ad uso degli studenti. Editrice PUG, Roma 2001, 145-149.

3.2 *Planteamiento de la solución (I): de la experiencia trascendental a la experiencia del resucitado*

En este párrafo se ponen los fundamentos a una respuesta al problema indicado con la ayuda de diferentes estudiosos que se han preocupado por dar un fundamento teológico a la vivencia mística.

3.2.1 *La experiencia trascendental*

La estructura cognitiva humana hace capaz al ser humano de captarse a sí mismo cuando conoce algo, no importando el contenido concreto de ese 'algo'. Todo acto de conocimiento humano es al mismo tiempo autoposición del sujeto que conoce y posesión del acto de conocer, que es distinto a poseer el objeto conocido. Esta estructura antropológica fundamental Rahner la llama *experiencia trascendental* o también *estructura apriorica* del hombre⁷⁵. Se trata de una estructura antropológica a-temática que es previa y permanente. Previa, en cuanto es dada al sujeto previamente a cualquier objetivación del conocimiento y permanente porque permanece inalterada en el tiempo, inclusive en el caso que el mismo sujeto la niegue o la ignore. Lo dicho respecto del conocimiento es válido también para la libertad, para la voluntad, pues presenta el mismo carácter trascendental: el ser humano se experimenta como responsable y libre previamente al acto de decidir, y en esta libertad y responsabilidad se percibe confiado a sí mismo en su decisión, que debe hacer en forma categorial en el ámbito de la historia.

La tesis de fondo de Rahner es que cada objeto del conocimiento y de la reflexión emerge en el espacio infinito del conocimiento del sujeto en una tensión bipolar entre conocimiento y libertad para después ser reconducida a una unidad. Esto se deja ver en forma especial cuando se trata del conocimiento de Dios. Es verdad, como sostiene la Escolástica, que conocemos a Dios de forma *a-posteriorica* gracias a la mediación del mundo, del cual el sujeto también forma parte. Pero ese conocimiento es también trascendental "pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual"⁷⁶.

Rahner llama 'conocimiento originario de Dios' a ese conocimiento porque se da en la experiencia trascendental que ilumina interiormente al sujeto que conoce. Se trata de una estructura antropológica originaria y fundamental. El hombre no comienza a ser religioso cuando piensa el concepto 'Dios', sino cuando comienza a ser hombre, porque es un ser trascendente en virtud de su misma condición humana. La verdadera trascendencia se da a partir de la experiencia trascendental que el sujeto tiene de sí mismo y no desde un concepto. Conocer a Dios es conocer algo distinto a toda la realidad mundana, porque es conocido en forma *a-priori*, mientras la realidad es conocida sólo en forma *a-*

⁷⁵ Cfr. K. RAHNER, Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Herder, Barcelona 2007, 32-41.

⁷⁶ *Ibidem*, 74.

posteriori. Por esta razón el mismo concepto 'Dios' resulta impenetrable y no puede ser aferrado intelectualmente, se trata más bien de dejarse aferrar por él: "Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera"⁷⁷. Precisamente esta experiencia es la que hace del hombre un sujeto. Sólo en un momento posterior emergerá el concepto 'Dios', el cual, para ser auténtico, debe reorientar siempre el sujeto a su fuente, es decir, a la misma experiencia trascendental del Misterio, que exigirá de él un constante ejercicio existencial: la libre aceptación de tal orientación en el silencio y la oración, porque implica la aceptación del hecho que el sujeto no puede disponer de su propia existencia. Esta indisponibilidad levanta el problema del 'de dónde' viene la trascendencia y 'hacia dónde' conduce, y Rahner la llama Misterio santo.

El Misterio santo es el horizonte anónimo, infinito y sin nombre de la trascendencia, distinto originariamente a cualquier cosa finita y por ello es la condición de posibilidad del conocimiento y de la libertad. 'Misterio' significa el fundamento último e irreducible del horizonte de la trascendencia, y 'santo' en cuanto ese horizonte hace posible no sólo el conocimiento sino también la libertad y el amor, porque la trascendencia constituye al sujeto libre y responsable en el amor. La libertad es libertad de intercomunicación con otros, significa la autoposición de sí y la posibilidad de autodonación. Esta libertad es amor⁷⁸. Por eso Rahner no duda en afirmar que el Misterio santo es el 'origen amante' de la trascendencia, objeto de adoración.

Ahora bien, la condición de criatura del ser humano se puede considerar mejor a partir de la experiencia del Misterio santo. Ella no se concibe en modo causal o funcional al modo de las realidades del mundo creado, sino en una relación trascendental con el tiempo: no indica un punto cronológico inicial, sino la creación permanente de un ser que se despliega en el tiempo. 'Criatura' significa que Dios es el fundamento, distinto, absoluto e infinito de la realidad y no el hombre pensante o la cosa pensada. Significa que Dios no necesita del mundo, sino que el mundo tiene una radical necesidad de Dios. Pero a esta radical dependencia hay que acompañarla de una genuina autonomía de la criatura, no se da la una sin la otra, son los dos lados de una única realidad (no se da la distinción entre sujeto y objeto). Esto es sólo comprensible cuando el sujeto se experimenta sí mismo como sujeto libre y responsable. En realidad, el lugar originario de la experiencia de la creaturalidad es la experiencia trascendental, en ella el sujeto se percibe como dependiente radicalmente del Misterio santo y al mismo tiempo como radicalmente confiado a sí mismo: es el 'lugar' de la adoración. Así, Dios es 'demitizado' en cuanto es no-mundo, dejándose encontrar en la interioridad del sujeto. Lo encontrará en el mundo en la medida que lo conoce y lo domina desde su libre apertura espiritual ilimitada.

Resumiendo, la trascendencia verdadera es distinta del concepto 'trascendencia', pues es una estructura *a priori* que acompaña al hombre desde su origen en cuanto

⁷⁷ *Ibidem*, 76.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, 89.

humano y constituye su originaria apertura al ser. Ella se comunica en su pureza en la experiencia mística, que es el ingrediente antropológico escondido y silencioso de la realidad que se presenta como misterio: “Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto”⁷⁹. Por eso el conocimiento *a posteriori* de Dios remite a un conocimiento originario, a-temático y no reflejo de Dios, que es el fundamento de la orientación humana hacia Dios anterior a la formulación del concepto humano ‘dios’. Desde esta experiencia del Misterio santo emerge el conocimiento temático que se manifiesta en la actividad religiosa y en la reflexión filosófica. Concluyendo, se podría afirmar, llevando los términos más allá de los límites rahnerianos, que la experiencia trascendental es la experiencia mística humana originaria.

3.2.2 *La perspectiva fenomenológica e histórica de la mística*

Juan Martín Velasco busca la estructura de significado del fenómeno místico como fenómeno humano, tal como se ha verificado históricamente en su multiplicidad de formas⁸⁰. Para hacerlo opta por el método fenomenológico, afirmando que con la palabra ‘mística’ se engloba tanto los aspectos divergentes como convergentes de las distintas tradiciones, sean o no religiosas; afirmando igualmente que la dimensión cultural emerge en todas esas tradiciones como expresión de los “invariantes humanos”⁸¹.

La mística, como fenómeno humano, es la experiencia íntima de una realidad sobrenatural, de la cual se tiene testimonios indirectos por referencias o por la presencia de fenómenos extraordinarios: “el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experiencial con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quien remiten todos los elementos de la religión”⁸². Dicho contacto implica, por un lado, la percepción de una presencia que no es reducible a ninguna realidad mundana, pero tampoco al sujeto que la experimenta: es trascendente al mundo; por otro lado, no obstante su trascendencia, es al mismo tiempo experimentada en la intimidad del mundo y del sujeto. Por eso Velasco afirma: “La religión, toda religión, que se presenta como un sistema organizado de creencias, de ritos, de prácticas, de tradiciones, etc., tiene su centro en esa Presencia y, más concretamente, en una determinada forma de respuesta a esa Presencia”⁸³: una Presencia-ausente, raíz no sólo de la religión, sino también, en virtud de su condición radical, un presencia invisible que acompaña toda la experiencia humana en cuanto humana. Es una ‘presencia acompañante’ escondida, velada, que no es objeto ni de conocimiento ni de reflexión, sino más bien la condición de posibilidad del ser. “De forma que, cuando el hombre se pregunta por Dios, en realidad se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha

⁷⁹ *Ibidem*, 55.

⁸⁰ J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid 1999, 35.

⁸¹ *Ibidem*, 48.

⁸² *Ibidem*, 253.

⁸³ *Ibidem*, 254.

dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que le conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el Bien, que la Presencia ejerce sobre él”⁸⁴. La autoconciencia humana pone la ‘autopregunta’ radical, que se refleja afectivamente en el deseo, esa fuerza que lleva más allá de sí mismo, aspirando algo indeterminado que ninguna realidad material logra satisfacer⁸⁵.

A partir de estas constataciones fenomenológicas se llega a una concepción antropológica fundamental: la experiencia humana radical consiste en la toma de conciencia de “la presencia en el hombre de un más allá de sí mismo, su condición de estar habitado por un *excesus* que le inunda y le desborda”⁸⁶. Este es el dato de hecho que se evidencia: “los testimonios de los místicos son unánimes y podemos aceptar que, para ellos, la vida mística descansa sobre la Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre”⁸⁷.

Desde una perspectiva histórica, Bernard McGinn desarrolla el ambicioso proyecto de una historia de la mística cristiana en Occidente⁸⁸. En ella afirma de la mística que no se puede desvincular de la religión, o dicho positivamente, se debe vincular a un estilo de vida centrado en alcanzar una finalidad, en la cual se expresa la conciencia de la presencia de Dios. El elemento místico del cristianismo “es representado por aquella parte de sus creencias y prácticas que atañen la preparación para, la percepción de, y la reacción a aquello que puede ser descrito como la experiencia inmediata de Dios”⁸⁹. McGinn evita el término ‘experiencia’ por su ambigüedad y propone más bien como alternativa el de ‘percepción consciente’ de la presencia de Dios. Una presencia siempre presente, pero de la cual se toma una percepción consciente intermitente de su presencia y de su ausencia. Es claro que se trata de una presencia que no se puede comparar con una experiencia normal de la conciencia religiosa que reza, frecuenta ritos y tiene devociones: lo que la diferencia de las otras formas de la conciencia religiosa es que se presenta, sea desde un punto de vista objetivo como subjetivo, como más directa, incluso como inmediata⁹⁰. Es una experiencia ‘inmediata’ en el sentido que esa Presencia toca en el sujeto niveles de la personalidad que normalmente la vida religiosa común no toca.

Son interesantes las consideraciones que hace McGinn sobre la naturaleza de la mística. Así, por ejemplo, es de la opinión que en el mayor número de estudiosos de la

⁸⁴ *Ibidem*, 255.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, 257.

⁸⁶ *Ibidem*, 260.

⁸⁷ *Ibidem*, 271.

⁸⁸ Cfr. B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. I: *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*; II: *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*; III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*; IV: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Crossroad, New York 1998-2005; existe traducción italiana de los tres primeros volúmenes: *Storia della mistica cristiana in Occidente*. Vol 1: *Le origini (I-V secolo)*, Marietti, Genova 1997; Vol. 2. *Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, Marietti, Genova 2003; Vol 3: *La fioritura della Mistica (1200-1350)*, Marietti, Genova 2008.

⁸⁹ *Ibidem*, I, XVII.

mística tienen una concepción previa de lo que es 'la' mística y ésta orienta decisivamente la investigación y la lectura del texto místico. Por esta razón no le convence la distinción entre mística y teología mística. Considera, además, muy importante la relación entre experiencia y hermenéutica, dado que es imposible acceder inmediatamente a la experiencia del místico y ésta debe ser siempre interpretada a partir de un testimonio, por lo general escrito, por ello es imposible no hacer recurso de una hermenéutica del texto místico. En fin, hay que tener siempre presente la obvia relación entre experiencia mística, contexto histórico y tradición. Si no se profundiza en esta red de relaciones se corre el riesgo de formarse una concepción a-temporal de la mística, con graves consecuencias para su comprensión.

3.2.3 *La experiencia pascual como arquetipo de la experiencia mística*

Elmar Salman considera la mística como un modo particular de experimentar la realidad, pero no se trata sólo de alguna experiencia puntual sino de un proceso en el cual la reflexión debe tener un papel para la elaboración de la experiencia de modo que sea al mismo tiempo teórica y vital⁹¹. Según el autor, la experiencia de los discípulos de Emaús cumple con estas condiciones.

En dicha experiencia se identifican cuatro características que son paradigmáticas en toda experiencia mística cristiana: (1) un hecho o evento 'toca' una persona, es la dimensión objetiva: "implica [un] impacto inmediato, permite una individualización directa del objeto, el cual es percibido sólo en modo mediato por medio de una reacción visceral, instintiva (el ardor del corazón), de una transformación del centro de la autopresencia, del órgano de la valoración espontánea"⁹²; (2) aquello que 'toca' hace pensar, se trata en este caso de la dimensión subjetiva de la experiencia: "una experiencia con la propia experiencia en la intimidad del propio experimentar, que es embestido e invertido, implicado en una lógica trascendente, de ulterioridad, creando una nueva distancia entre el sujeto y el mundo"⁹³; (3) de los dos puntos precedentes se sigue una transformación interior fruto de la reflexión que asimila interiormente la experiencia vivida, convirtiéndose en el punto de partida de una nueva autocomprensión, que como consecuencia, lleva (4) a una dimensión de novedad, a un absoluto nuevo inicio existencial, fundado en la experiencia hecha. Este es el caso de los discípulos de Emaús, que son 'tocados' de su experiencia de Jesús resucitado, lo cual significa para ellos un nuevo inicio, no una mera continuación.

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, I, XIX.

⁹¹ Cfr. E. SALMAN, "Mística. Esperienza e teoria. Storia delle figure", en *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*. Messaggero, Padova 2000, 193-208, aquí 193; ID., "Mística", en *Teologia*, cit., 1026-1035.

⁹² *Ibidem*, 195.

⁹³ *Ibidem*, 194.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, 197.

⁹⁵ *Ibidem*, 198; cursivas del autor.



La mística no es otra cosa sino la expresión de la conciencia inmediata de la presencia del Absoluto⁹⁴. Una conciencia situada que experimenta un ‘toque’, sobre todo afectivo, y que, como consecuencia, debe redefinirse a sí misma “*como una intimidad tocada e iluminada desde el fondo y desde el horizonte del propio pensar, amar y ser*”⁹⁵. Pero para expresarse y formularse la mística tiene necesidad de una tradición de pensamiento a la cual hacer referencia como *forma mentis*. Por este motivo Salman reformula la vieja metáfora de los sentidos espirituales, que atraviesa toda la tradición cristiana, proponiendo una nueva comprensión de los sentidos y de los afectos: “Quizás la religión cristiana languidece en el hemisferio occidental porque le falta la cultura de los sentidos. Viviendo en un sistema pragmático (esto significa solamente esto) y virtual (todo significa todo o mejor, nada), oscilando entre depresión, histerismo y esquizotimia, nos falta un orden y una escuela de los afectos”⁹⁶. Este vacío debe llenarse desde una revisión de la relación entre mística, filosofía y teología.

En efecto, el punto de apoyo de este nuevo inicio es la ‘mística elemental’: la experiencia espontánea del conocimiento humano que se presenta como un proceso dinámico, integrado y finalizado, entre los sentidos y el sentido, entre mundo y pensamiento. Una dinámica ‘sensual-sensata’ de la cual el hombre debe dar cuenta para ser él mismo, no obstante su autonomía de pensamiento. Así, la filosofía aprehende esa experiencia integrada de pensar y sentir “*como situación trascendental simbólica y como paso metafórico, en el cual el sentido y la verdad del destino y del ser se manifiestan*”⁹⁷. En cambio, la teología piensa la filosofía como *locus theologicus* porque “no es otra cosa que la circunscripción y la concretización reflexionada de esta circularidad entre la dinámica simbólica de la realidad, de la carne y de la razón y la presencia reveladora y sanante de lo divino”⁹⁸. La mística se presenta en este contexto como *locus theologicus* en cuanto expresión de la vivencia de situaciones trascendentales donde Dios se deja pensar, situaciones reflexionadas filosóficamente e interpretadas teológicamente.

3.2.4 Conclusión

La solución de continuidad entre experiencia cristiana y experiencia mística planteada en la sección precedente, encuentra una vía de solución a partir de la experiencia trascendental, porque ésta se halla a la base de las dos: la experiencia mística es el momento antropológico fundacional a-temático de la experiencia cristiana, en cuanto condición de posibilidad del momento antropológico fundado temáticamente sobre la revelación cristiana. Por tanto, la experiencia cristiana tiene simultáneamente una dimensión a-temática, la mística, y otra temática, reflexiva, teológica. La experiencia de Jesucristo resucitado pertenece a las dos dimensiones, y por ello se convierte en el para-

⁹⁶ E. SALMAN, “I sensi del senso - Il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica”, en *Esperienza mistica e pensiero filosofico*. Atti del Colloquio “Filosofia e Mistica”. Roma, 6-7 dicembre 2001. Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant’Anselmo. LEV, Città del Vaticano 2003, 87-108, aquí 103.

⁹⁷ *Ibidem*, 107; cursivas del autor.

digma de la experiencia cristiana (Salman), en cuanto hace presente a Dios inmediatamente (McGinn), sin violentar la normal fenomenología humana del fenómeno místico (Velasco). A la dimensión categorial pertenece, en cambio, el esfuerzo de la reflexión crítica elaborada con los datos de las experiencias a-temáticas: la teología *tout court*. De aquí la necesidad de unir lo que está separado, sin confundir los niveles, pero tampoco desarticulándolos.

3.3 Planteamiento de la solución (II): la contribución de la filosofía de la mente

La experiencia trascendental se presenta como la condición antropológico-existencial fundamental que hace posible la experiencia cristiana y no sólo de la experiencia mística. Toca ahora esbozar un marco de comprensión que ayude a comprender tal experiencia mística cristiana en su particularidad ignaziana. Para tal fin se presenta una aproximación teológica desde la filosofía de la mente y de las neurociencias, aprovechando especialmente de los planteamientos del filósofo australiano David Chalmers.

3.3.1 Las dos dimensiones de la conciencia: fenomenológica y psicológica

Según David Chalmers en cualquier experiencia consciente se puede distinguir entre la conciencia *objetiva* de experimentar algo externo a la propia subjetividad y la conciencia *subjetiva* de experimentar *tout court*, la conciencia de ser el sujeto de una experiencia (prescindiendo de su contenido objetivo). La conciencia que se tiene del objeto es el contenido psicológico de la experiencia del objeto y se traduce para el sujeto en una información de la cual puede disponer para dar cuenta verbalmente de la experiencia y regular así su comportamiento. Para Chalmers ésta es la conciencia psicológica (CP). Por el contrario, llama conciencia fenoménica (CF) la conciencia de experimentar en modo inmediato la realidad, la cual se da siempre que se da la conciencia psicológica, pero sin confundirlas por ello⁹⁹.

“Las propiedades fenoménicas y psicológicas cercanas a estas nociones tienden a ocurrir juntas, pero como con otros conceptos mentales, no deberían fusionarse. También debemos ser cuidadosos de no fundir los sentidos fenoménicos de estos términos con la conciencia fenoménica en general”¹⁰⁰. En otras palabras, se debe distinguir la conciencia fenoménica, la conciencia de ser consciente, con el ser consciente de un objeto (conciencia psicológica).

La conciencia de ser consciente de un contenido de la conciencia se expresa y se comunica mediante los juicios de primer grado, que son fruto de la percepción inmedia-

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. D. CHALMERS, *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona 1999, aquí 54. La conciencia psicológica incluye el estado de vigilia, la introspección, la capacidad de darse cuenta de los estados mentales personales, la auto-conciencia, la atención, el control voluntario, el conocer; cfr. *Ibidem*, 51-54.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 54.



ta de la realidad y sirven para expresarla. Pero esta percepción inmediata, que Chalmers llama 'registros de primer orden', se distinguen de los juicios sobre la realidad percibida: los 'registros' son la percepción inmediata de la experiencia, los 'juicios' son la expresión de la experiencia. Ambos niveles no se identifican, aunque no se pueden separar. Por ejemplo, la experiencia de la sed o del hambre se formulan así verbalmente: "Tengo sed, tengo hambre"; ver un libro rojo se formula simplemente: "El libro es rojo"; un dolor de estómago se expresa: "Me duele el estómago"¹⁰¹. La experiencia fenoménica de tener hambre y sed, de ver un libro rojo y de tener dolor de estómago son los registros de primer orden que se formulan verbalmente en los juicios de primer grado ("tengo sed, tengo hambre", "el libro es rojo", "me duele el estómago"). El contenido de la experiencia fenoménica se representa psicológicamente en modo inmediato en los juicios de primer grado (CP), que emergen de los registros de primer orden (CF), porque "son los juicios que acompañan a las experiencias conscientes" y "concernen no a la propia experiencia sino al *objeto* de la experiencia"¹⁰². La conciencia fenoménica es la autoconciencia del sujeto que experimenta sí mismo experimentando algo, los juicios de primer grado establecen un vínculo inmediato entre ésta y la conciencia psicológica como un contenido que se ha experimentado¹⁰³.

Los juicios de primer grado hacen consciente la experiencia, pero depende de los registros de primer orden de la misma experiencia. Juicios y registros pueden coincidir: veo a lo lejos un grupo de ocho personas, y digo que veo ocho. Pero pueden no coincidir: veo (registro) ocho, pero digo (emito el juicio) que son siete. En todo caso es claro para Chalmers que donde hay conciencia psicológica hay también conciencia fenoménica, según el principio de la 'coherencia estructural', según el cual "la estructura de la conciencia se refleja en la estructura de la percatación y la estructura de la percatación se refleja en la estructura de la conciencia"¹⁰⁴.

Chalmers llama la atención sobre un dato importante de la relación entre los dos tipos de conciencia: los registros de primer orden no son conceptuales, como lo son los juicios: "el contenido de la experiencia y de la percatación es en general más primitivo que el de los juicios, cuyos contenidos pueden considerarse más naturalmente como conceptuales"¹⁰⁵. Se formula el siguiente problema: ¿para ser conscientes de una experiencia, son necesarios los conceptos? ¿Todas las experiencias se pueden formular? Sobre este tema los filósofos de la mente han reflexionado con pasión, a partir del caso de la neurocientífica Mary:

"Una científica, Mary, ha crecido en una habitación totalmente en blanco y negro, sin salir nunca de ella. Mary no ha visto nunca los colores: sus sensaciones visibles son exclusivamente en relación a distintas tonalidades del gris. Sin embargo, Mary ha estudiado a fondo la neurofisiología de la visión, en particular la cromática, y sabe todo

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*, 226-270.

¹⁰² *Ibidem*, 230, cursivas del autor.

¹⁰³ "De hecho, es razonable decir que un juicio de primer orden es aquello sobre lo que trata la experiencia correspondiente" *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 287.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 480.

lo que se puede saber sobre el tema; suponiendo que la neurocientífica viva en un mundo en el que el estado de los conocimientos neurofisiológicos está avanzado hasta la perfección, Mary los posee todos. Sabe perfectamente cómo funciona la visión del color. Pues bien, supongamos ahora que Mary salga finalmente de su habitación y vea los colores. La pregunta es: ¿el estado epistémico de Mary ha cambiado? Probando finalmente la experiencia del color en primera persona ¿la neurocientífica ha adquirido un conocimiento nuevo?¹⁰⁶

Desde el sentido común se podría afirmar que Mary conoce efectivamente algo nuevo, porque experimenta los colores, prescindiendo del hecho que conozca todo lo que se pueda conocer de la fisiología de los colores¹⁰⁷. Este es precisamente el punto de la cuestión. El caso de Mary ilustra la compleja relación entre el “saber” (conciencia psicológica) y el “experimentar” (conciencia fenoménica). El saber de Mary sobre la fisiología de los colores se convierte en experiencia de los colores, cuando los ve directamente. ¿Añade algo a su saber sobre los colores el hecho de experimentarlos?

3.3.2 De la neurociencia a la teología

A partir del ejemplo precedente, si se tratase de una teóloga y no de una neurocientífica, que supiese sobre Dios todo lo que se puede saber sobre el tema y un buen día Dios irrumpe en su conciencia: la experiencia fenoménica de Dios ¿añade algo a su saber teológico sobre Dios? ¿La experiencia fenoménica añade algo a la conciencia psicológica y teológica que ya tenía? ¿Qué relación existe entre el conocimiento adquirido en la experiencia y el conocimiento adquirido en el estudio? ¿Cómo expresar su experiencia, con cuál lenguaje formularla: con uno teológico-conceptual o con uno poético-metafórico o simplemente con uno narrativo? ¿Cómo relacionar la objetividad fenoménica de la experiencia con su acogida en la subjetividad psicológica?

La teóloga ha tenido la experiencia de un contacto inmediato con la Presencia del Misterio de Dios, la cual no es reducible a un saber previo fruto del estudio: ella irrumpe en la conciencia fenoménica (registro de primer orden) pero no desde la conciencia psicológica, desde su saber sobre Dios. El lenguaje resulta la expresión de la experiencia, no es ni el lugar, ni la mediación de la experiencia fenoménica. Por ello Chalmers distingue tres grados en el juicio.

El primero, cuando se afirma, por ejemplo: “Esto es azul”; el segundo, cuando se afirma: “Estoy experimentando una experiencia del azul”; y el tercero cuando se dice: “Las sensaciones son un misterio”¹⁰⁸. En esta línea se podría afirmar sobre la experiencia de Dios: “He tenido la experiencia de algo completamente distinto a toda mi experiencia anterior” (juicio de primer grado); “De repente, mi campo de conciencia se alargó como nunca antes y todo a mi alrededor lo he visto como si fuese nuevo, y al mismo

¹⁰⁶ A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*. Laterza, Roma-Bari 2002, 178; cfr. F. JACKSON, *Perception. A representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, 178-180.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*.



tiempo, he experimentado una gran serenidad interior y una alegría indecible” (juicio de segundo grado); y, en fin, “he tenido una experiencia místico-trascendental” (juicio de tercer grado).

Aplicando esta división a la teóloga, se podría distinguir distintos niveles de la experiencia: uno es la experiencia fenoménica, no conceptual de los registros de primer orden, de donde surge la conciencia psicológica y conceptual, o la formulación del fenómeno experimentado (juicios de primer grado), distinta de la conciencia de las resonancias afectivas que se producen en el sujeto a causa de la experiencia (juicios de segundo grado) o de los registros de tercer grado, cuando se reflexiona para comprender críticamente la experiencia (juicios de tercer grado).

En función de lo dicho se puede afirmar que en la experiencia mística, pero en realidad en cualquier experiencia, la conciencia es siempre conciencia de la experiencia (registro de primer grado) a tres niveles: en un primer nivel se manifiesta la objetividad de la experiencia (qué cosa he experimentado); a un segundo nivel se manifiesta la subjetividad que ha reaccionado a la cosa que ha experimentado; y en el tercer nivel se reflexiona críticamente sobre los dos niveles anteriores en diálogo con la tradición religiosa y cultural del sujeto que ha tenido la experiencia.

La solución de continuidad entre la experiencia y el pensamiento crítico, entre afectividad y reflexión, en el campo teológico-místico surge cuando la reflexión crítica no está enraizada en la vivencia de la conciencia fenoménica de los registros de primer orden que han venido a la luz en la palabra de los juicios de primer y segundo nivel, si no toma como materia prima de su reflexión los juicios de tercer nivel, convirtiéndose así en una reflexión de la reflexión, la cual progresa en su saber sin relación con la experiencia. Este modo de proceder puede ser legítimo en algunas disciplinas teológicas, como la sistemática, pero no en la teología mística porque un tal alejamiento esconde siempre el peligro de la ideología, que racionaliza la vivencia convirtiéndola en doctrina que después es propuesta e impuesta como una bandera que debe ser seguida fielmente por todos sin distinción.

Ciertamente el paso del nivel fenoménico (registros de primer orden) al psicológico implica el paso de la experiencia al lenguaje y la interpretación (juicios de primer y de segundo grado), y por eso no es posible expresar una experiencia mística sin la mediación de algún tipo de lenguaje y de la cultura del místico. No obstante esto sea verdad, no por ello se puede pensar que tal mediación contamine la experiencia en el acto de su expresión externa: de otro modo no se podría expresar, sin que esto contradiga la infabilidad de la experiencia. A este respecto es interesante referir en este contexto la distinción que san Ignacio de Loyola establece entre los registros de primer orden y los juicios de primer y segundo grado.

El Santo observa en las reglas del discernimiento de la segunda semana de los *Ejercicios espirituales* (n. 330): “sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es proprio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad”. Este es un caso claro de conciencia fenoménica de registro de primer grado. Más adelante afirmará, en el n. 336:

“cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño por ser de sólo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona espiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces en este segundo tiempo por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo, forma diversos propósitos y pareceres, que non son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor, y por tanto han de menester ser mucho bien examinados antes que se les dé crédito ni que se pongan en efecto”.

La experiencia inmediata y a-temática de Dios, sin causa precedente, es distinta a su expresión y a la interpretación verbal que se hace de ella en un segundo momento, posterior a la experiencia. La expresión de ‘lo’ que se ha vivido (dimensión objetiva de la experiencia) va acompañada siempre del ‘como’ se ha vivido (dimensión subjetiva de la experiencia) y de un intento consciente de acomodar la nueva experiencia en la historia personal como coherente o no con la experiencia pasada para asimilarla e integrarla personalmente de manera que sea relevante para el futuro. Sólo después de este proceso se puede pensar en elaborar una reflexión crítico-teológica que se ponga en diálogo con la experiencia personal y con el saber adquirido, con la experiencia eclesial y cultural.

3.3.3 Reformulación de los niveles de la experiencia: de Mouroux a Chalmers

Tomando como punto de partida la consideración de Mouroux sobre la experiencia, en la experiencia mística se pueden considerar tres niveles. El primero, el empírico, coincide con la conciencia fenoménica de Chalmers y con sus registros de primer orden; pero que coincide también con la conciencia mística de Bernard, con el nivel del ‘toque’ de Salman, y con la experiencia de la Presencia a la que Velasco y McGinn se refieren, respectivamente, como la Presencia-ausencia radical y la percepción consciente inmediata de la Presencia. Evidentemente la condición de posibilidad de esta experiencia empírica-fenoménica es la experiencia trascendental de Rahner, el cual distingue entre una experiencia a-temática y pre-conceptual, previa a todo lenguaje, y la experiencia tematizada, expresada en cualquiera de las formas del lenguaje categorial.

El segundo correspondería a los juicios de primer y segundo nivel de Chalmers, a la conciencia espiritual de Bernard (la conciencia de tener una relación dinámica con Dios), y a la dimensión subjetiva del ‘experimentar’ de Salman. Mientras el tercer nivel, al que Mouroux llama ‘experencial’, se puede comparar a los juicios de tercer grado de Chalmers, a la dimensión de la realización de un proyecto voluntario de unión a Dios (Bernard) y al nivel reflexivo-intelectual que deduce reflejamente una nueva vida, como consecuencia de la novedad que ha tocado al sujeto (Salman).

Los tres niveles quedarían así reformulados de este modo. El primero es el nivel fenoménico/a-temático, el lugar de los registros de primer orden, del ‘toque’, de la experiencia trascendental; dimensión inefable de la experiencia inmediata de la Presencia del Misterio santo en la conciencia de una autoconciencia dada gratuitamente. El segundo es el nivel fenomenológico-hermenéutico, lugar de la primera tematización lingüística de ‘lo’ que se ha experimentado (tematización del objeto experimentado) y del

‘como’ se ha reaccionado subjetivamente a ‘lo’ experimentado (tematización de la reacción afectiva del sujeto a la experiencia vivida); es el nivel de la narración de la experiencia, de la expresión de lo que se ha vivido y de las reacciones tenidas, que puede ser formulado en un lenguaje poético-simbólico; es el testimonio de la experiencia fenoménica/a-temática. El tercer nivel es el nivel de la reflexión, de la tematización crítica, sobre la base del nivel anterior y en diálogo con la cultura propia y ajena; la experiencia se pone en diálogo crítico con la tradición cultural, religiosa y eclesial.

Como se ha ya señalado, Mouroux considera la experiencia cristiana solamente al tercer nivel, el experiencial. Por el contrario, con Rahner, Salman, Velasco y McGinn el nivel ‘empírico’ de Mouroux, al cual se han asimilado los aportes de Bernard y Moiola, y que se ha nominado ‘fenoménico’ gracias a Chalmers, queda como la condición de posibilidad de los dos niveles sucesivos. Por eso es posible distinguir (1) la experiencia en su ‘pureza cruda’ (registro de primer nivel), (2) de la toma de conciencia psicológica inmediata (distinguiendo el contenido objetivo inmediato de los juicios de primer grado y el aspecto psicológico participante del sujeto como reacción afectiva al contenido objetivo, propio de los juicios de segundo grado) y (3) de la reflexión crítica sobre la conciencia adquirida en los dos niveles previos, mediante la cual se pone en relación el saber de la propia tradición cultural del sujeto con la experiencia hecha.

Un ejemplo, que muestra la tripartición presentada, se encuentra en san Juan de la Cruz. Su experiencia (nivel fenoménico) la expresa en dos modos: con la poesía (nivel fenomenológico-hermenéutico) y con la reflexión bíblico-teológica. Ciro García se expresa en estos términos: “Difícilmente se encuentra otra figura en la que converjan tan armónicamente estos títulos, formando una unidad. Es *místico* por su profunda experiencia del misterio de Dios. Es *poeta* por su capacidad para expresar líricamente esta experiencia. Es *teólogo* por su fuerza de penetración en el misterio de Dios actuado en el corazón del hombre y de la historia”¹⁰⁹. Para García, en la reflexión teológica de Juan se abraza en una sola mirada la realidad objetiva de fe (*fides quae*) y la actitud del creyente hacia ella (*fides qua*), porque la fe no es la simple objetivización de una verdad, sino la adhesión a la verdad que compromete la vida totalmente. La teología se presenta en Juan como la formulación doctrinal de los contenidos de su conciencia y por eso su teología es teología espiritual: “es una teología entreverada de espiritualidad y una espiritualidad entroncada en la teología”¹¹⁰.

En efecto, en el prólogo del *Cantico espiritual* se pueden distinguir los tres niveles de su experiencia: el místico (fenoménico), el poético (fenomenológico-hermenéutico) y el teológico (crítico). Del primero:

“¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones

¹⁰⁹ C. GARCÍA, “Teología sanjuanista”, en *Diccionario de san Juan de la Cruz*. E. PACHO (ed.). Monte Carmelo, Burgos 2000, 1395-1415, aquí 1396 (cursivas del autor).

¹¹⁰ *Ibidem*, 1410.

y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran”¹¹¹.

Y así san Juan se introduce en el segundo nivel, pues algunas líneas más adelante continúa:

“Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general, pues Vuestra Reverencia [Ana de Jesús] así lo ha querido; y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración; porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer afecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle”¹¹².

Finalmente, una alusión al tercer nivel, puesto que tratará no de las cosas comunes, sino de aquellas más raras que se verifican en los progredientes, y para hacerlo deberá tocar algunos puntos desde una perspectiva escolástica, teológica:

“Y así espero que, aunque se escriban aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera; pues, aunque a Vuestra Reverencia [Ana de Jesús] le falte el ejercicio de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que es saber por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan”¹¹³.

Según García, san Juan el místico prevalece sobre el poeta y el teólogo: “Su poesía, por tanto, y su teología están al servicio de la mística; son formas de expresión de su experiencia mística”¹¹⁴. Pero su teología es creativa en el método y en los contenidos, como lo era su poesía¹¹⁵. El ejemplo de Juan ayuda a considerar más claramente los tres niveles de la síntesis presentada.

3.3.4 Conclusión

A partir del tríptico propuesto, no es posible una teología, como reflexión crítica del Misterio cristiano, que no parta de la experiencia personal y eclesial del mismo Misterio. En esta perspectiva se puede prever un triple nivel: el fenoménico, el fenomenológico-hermenéutico y el crítico. En el primero, el objeto de la experiencia queda escondido en la inefabilidad de la vivencia experimentada; en el segundo nivel, en cuanto conciencia del encuentro con el misterio en los registros de primer grado, se expresa en los juicios

¹¹¹ *Cantico B*, Prol. 1 (692).

¹¹² *Ibidem*, Prol. 2 (692-693).

¹¹³ *Ibidem*, Prol. 3 (693).

¹¹⁴ C. GARCÍA, *Teología sanjuanista*, cit., 1396.

¹¹⁵ Sobre la poesía, cfr. L. LÓPEZ-BARALT, “Poesía sanjuanista”, en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, cit., 1179-1190.

de primer y segundo grado, que reflejan la conciencia fenoménica, y por eso se habla de conciencia fenomenológica-hermenéutica, que abarca la objetividad de la experiencia, como su resonancia subjetiva. En el tercer nivel se produce el enfoque crítico, cuando la conciencia del segundo nivel se pone en discusión con el saber de la propia tradición religiosa y cultural. Queda todavía por verse, en este tercer nivel, de qué teología se habla: sistemática, espiritual o mística.

3.4 *Perspectiva histórica de solución (III):*

De la teología mística a la teología de la vida cristiana

El itinerario de la investigación lleva ahora a considerar el modo de injertar la reflexión teológica propuesta en la dinámica de la tradición mística cristiana. Para tal fin se partirá de la concepción que el Pseudo-Dionisio Areopagita tiene de la unidad plural de la teología, para después considerar como Juan Gerson y san Juan de la Cruz se colocan respecto de tal planteamiento teológico, y para, sucesivamente, mostrar como Juan Bautista Scaramelli modifica ese planteamiento y sus consecuencias hasta el siglo XX con José de Guibert, Vladimiro Truhlar, Bernardo Lonergan y Francisco Asti.

3.4.1 *Dionisio Areopagita (s. V)*

El conocimiento de Dios lo presenta el Pseudo Dionisio como un moneda de dos caras: un conocimiento afirmativo (*catafático*) y el otro negativo (*apofático*). La unidad se encuentra en Dios, en el cual se distingue Dios en sí y Dios creador, y en el hombre, consciente que ha sido creado (emanado) de Dios y que a él debe retornar. Para dicho retorno no basta saber de él afirmativamente (teología *catafática*), sino trascender la creación misma y esa teología, para negar que Dios sea como ellas afirman que es. Así Dios es abrazado mediante la teología negativa, la teología *apofática*. Con las palabras de Dionisio: “Es necesario, por el contrario, atribuirle a ella [a la Causa], en cuanto Causa de todas las cosas, todo lo que se dice de los seres, y es todavía más importante negar todo esto, en cuanto ella es superior a cualquier cosa, ni se debe creer que las negaciones se opongan a las afirmaciones, pero que mucho más está por sobre las privaciones dado que trasciende toda privación y toda atribución”¹¹⁶. En efecto, Dios, la Causa, se encuentra en la palabra y en el silencio: “para expresarla no hay palabra, ni inteligencia, porque es puesta sobre-sustancialmente más allá de todas las cosas, y se revela verdaderamente y sin algún velo solamente a aquellos que trascienden todas las cosas impuras y puras, y superan todas las ascensiones de todas las vetas sagradas, y abandonan todas las luces divinas y los sonidos y los discursos celestes, y penetran en la oscuridad donde habita verdaderamente, como dice la Escritura, aquel que está más allá de todo”¹¹⁷.

¹¹⁶ DIONIGI AREOPAGITA, “Teologia mistica”, en *Tutte le opere*. Introduzioni, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini. Trad. di P. Scazzoso. Rusconi, Milano ²1983, I, 2 (407). Abreviamos TM con el número del capítulo y del párrafo, seguido del número de página de esta edición.

¹¹⁷ TMI, 3 (408).

En esa oscuridad, que es una tiniebla luminosísima, no se ve ni se conoce para que así se pueda ver y conocer lo que está más allá del ver y del conocer y poder alabar ‘sobresustancialmente el Ser sobresustancial’. El método de esta teología negativa inicia negando los atributos más próximos a la creatura y menos adecuados a Dios, para terminar negando los más adecuados (de la negación que Dios sea piedra, vegetal, animal se pasa a la negación que sea padre, hijo, espíritu al modo humano). Por el contrario la teología positiva afirma las cosas en común a todos los seres (la existencia, la vida, el ser) para terminar con los rasgos humanos más característicos (la paternidad, la bondad, etc.)¹¹⁸. De este modo con la teología positiva “el discurso, descendiendo de la cima hacia lo bajo, según la medida de su descenso, se alarga hacia una extensión proporcionada”, pero con la teología negativa se asciende “de las cosas inferiores hacia lo que está por sobre todo, y, en la medida en que se eleva, se abrevia; y terminada toda la ascensión se hace completamente mudo y se unirá totalmente a aquel que es inexpresable”¹¹⁹.

3.4.2 Juan Gerson (1363-1429)

La herencia de Dionisio está viva en la *Teología mística* de Gerson¹²⁰. Dos temas son de particular interés: la distinción entre teología especulativa y teología mística, y la división de la teología mística en especulativa y práctica.

Gerson retoma la triple distinción con la cual Dionisio divide la teología: teología simbólica, teología propiamente dicha y teología mística (las dos primeras positivas, la mística negativa). Ésta última “se fundamenta en la experiencia interior de las almas devotas, como las otras dos formas de la teología se fundamentan en las operaciones exteriores”¹²¹. Esto significa que procede por negaciones, pero no en el sentido que niega lo que las otras dos teologías han afirmado, respectivamente, metafórica y conceptualmente, sino más bien en el sentido que solamente aquellos que tienen experiencia de la tiniebla divina trascienden las metáforas y los conceptos referidos a Dios, porque tienen conocimiento experimental interior de Dios (*cognitiones experimentales de Deo interius*). Con este conocimiento interior, el conocimiento exterior se coloca a un nivel más bajo, porque, según Gerson, con el primero se conoce con mayor y perfecta certeza: “ninguna experiencia exterior es más cierta de la experiencia interior, que es juzgada ciertísima del alma que la experimenta”¹²².

¹¹⁸ Cfr. TM II (410).

¹¹⁹ TM III (412-413).

¹²⁰ Cfr. JEAN GERSON, *Teología mística*. Versión italiana con texto latino a fronte a cura di Marco Vannini. Paoline, Cinisello Balsamo 1992. *La teología mística* abraza, en realidad, cuatro escritos que se citarán siguiendo la edición italiana: *Trattato primo speculativo* (TS), *Trattato secondo pratico* (TP), *Bibliografia* (B), *Spiegazione scolastica della teología mística* (SE), con el número de la parte y la respectiva consideración, seguidos del número de página de la edición utilizada.

¹²¹ TS I, 1 (65).

¹²² TS I, 3 (69).



Ignorando los principios que se puede obtener solamente mediante este conocimiento, se ignora la teología mística. Pero para Gerson esto no impide que la teología mística se pueda enseñar para estimular el deseo de experimentarla: quien escucha con fe, con fe puede desear experimentar lo que escucha¹²³. Sin esta fe no se puede progresar en la tradición de la teología mística, primero escuchando o leyendo la experiencia de otros y después experimentando en sí mismos. El testimonio de la experiencia interior es considerada por Gerson “de lejos más sublime, agradable mas allá de cualquier opinión, más sabrosa y más penetrante de todo conocimiento proveniente del exterior”¹²⁴. En este sentido las dos teologías no se contraponen, aunque tampoco se identifican. Es interesante notar como Gerson acepta el hecho que un teólogo especulativo estudie y razone sobre los testimonios que no ha experimentado, pero se trata de una ciencia adquirida por razonamiento y no por experiencia¹²⁵. Esta es la diferencia sustancial entre las dos.

Otro aspecto importante que conviene considerar es la relación entre la dimensión racional y la dimensión afectiva, pues ayuda a comprender mejor la distinción entre la teología mística y la especulativa. El hombre posee una potencia cognoscitiva y otra afectiva que se distinguen solamente por razones pedagógicas. A la primera corresponde la contemplación, a la segunda la teología mística, que, en realidad, no es otra cosa que la contemplación con amor, dado que no yerra quien afirma que “la contemplación sin amor no merece el nombre de contemplación”¹²⁶. Por eso el teólogo místico conoce mejor a Dios mediante la penitencia que mediante la investigación intelectual, porque “el amor es más perfecto que el conocimiento, la voluntad que el intelecto, la caridad que la fe”¹²⁷. Y para demostrarlo, Gerson hace un elenco de las diferencias entre la teología especulativa y la teología mística.

Ambas residen en la parte superior del alma racional, pero la teología especulativa en el intelecto, que tiene por objeto la verdad, mientras la mística reside en la *sindéresis*, cuyo objeto es el bien. Cuando se pasa del intelecto a la *sindéresis*, el alma se eleva por sobre el intelecto: “Por eso un tal acto de amor se llama elevación por sobre la mente o por sobre el espíritu”¹²⁸. La teología especulativa usa el razonamiento y puede llamarse la escuela del intelecto lógico-literario, mientras la teología mística no lo usa, pues se adquiere más bien el ejercicio de la virtud y por ello se puede llamar la escuela del afecto. No tiene necesidad del saber de la ciencia y la puede adquirir cualquier creyente, incluso si es analfabeto. La teología especulativa se perfecciona con la teología mística, ésta no necesita de aquella: “Un ciego que escuche hablar frecuentemente de los colores podrá efectivamente discutir abundantemente y agudamente sobre el tema, pero en el libro secreto del corazón no logrará nunca escribir alguna idea precisa de aquello que se discute”¹²⁹.

¹²³ Cfr. TS, I, 8 (78-81).

¹²⁴ TS I, 5 (73).

¹²⁵ Cfr. TS I, 7 (77).

¹²⁶ TS V, 28 (147).

¹²⁷ TS VI, 28 (149).

¹²⁸ TS VI, 29 (153).

¹²⁹ TS VI, 30 (159).

Para aprender la teología mística es suficiente la fe viva que aleja de los vicios, mientras no raramente detrás de la teología especulativa se alimentan los apetitos desordenados. El teólogo especulativo es como un artista teórico, mientras el místico es práctico: “Si un hombre expertísimo en el arte musical (teólogo especulativo) no se ejercita (teólogo místico) en el canto vocal, ni tampoco en los instrumentos a cuerdas o a tubos, pero tiene la boca ronca y sus instrumentos musicales no están afinados, por más que se esfuerce a cantar o a tocar, no hay duda que desentonará y no logrará producir ninguna sinfonía dulce y suave”¹³⁰. En fin, mientras la teología especulativa no reposa nunca, porque inquieta la persona para que busque activamente sin reposo, la teología mística lleva a la paz y a la quietud de Dios, conduciendo a la unión de la mente con Dios, unión que, según Gerson, siguiendo a Dionisio y a los Padres, “se llama apropiadamente transformación”¹³¹. Una transformación que se realiza en la oración afectiva y no sólo en la contemplación intelectual, sin amor, que “es árida, inquieta, curiosa, ingrata, llena de sí: en pocas palabras, no llega nunca a esa paz que «sobrepasa toda inteligencia» (Fil 4,7)”¹³².

Lo dicho por cuanto respecta al primer punto, la diferencia entre las dos teologías. El segundo punto, sobre la división entre teología mística especulativa y práctica, Gerson la justifica afirmando que en la teología mística “la especulación no puede ser ni perfectamente expuesta ni plenamente comprendida, si no es precedida de la ejercitación práctica”¹³³. La práctica debe preceder la especulación, en el sentido que ésta es comprensible solamente si se practica de modo concreto. Y para practicarla se parte del presupuesto que, si es verdad que Jesucristo se ha reservado el magisterio de la teología mística, es también verdad que no se puede hacer a menos de colaborar, empeñándose en modos diversos¹³⁴. Tal colaboración Gerson la concretiza en una serie de consejos prácticos como el discernimiento de la propia vocación (TP I) en la Iglesia (TP III), el autoconocimiento (TP II) y el conocimiento de las propias pasiones (TP VIII), la aspiración a la perfección (TP IV), la huída de lo superfluo (TP V), especialmente de la curiosidad (TP VI), aprendiendo a ser magnánimos (TPVII) y a escoger el tiempo y el lugar de la oración (TP IX), pero también moderándose en el comer y en el dormir (TP X), buscando el silencio (TP XI) y evitando las representaciones mentales (TP XII).

3.4.3 San Juan de la Cruz

En el prólogo al *Cántico*¹³⁵, san Juan distingue las verdades conocidas de Dios (teología escolástica) y a aquellas conocidas y gustadas en primera persona: la teología mística. La contemplación es la mediación de esta segunda, por eso se llama ‘mística’, porque “el entendimiento tiene más alta noticia de Dios” y “porque es secreta al mismo

¹³⁰ TS VI, 33 (167).

¹³¹ TS VIII, 41(191).

¹³² TS VIII, 44 (207).

¹³³ TP Prol (215).

¹³⁴ Cfr. TP I, Prol. (215-217).

¹³⁵ *Cántico* B, Prol 3, en *Obras completas*, cit., 693.

entendimiento que la recibe”¹³⁶. La *noche oscura* es la acción purificadora de Dios que libera el fiel de sus ignorancias e imperfecciones. Los contemplativos, según san Juan, llaman esta *noche* contemplación infusa o teología mística: “en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin el hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales afectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios”¹³⁷.

San Juan utiliza la metáfora de la escalera para expresar la transformación que se produce gracias a esta teología mística. En efecto, al final de la subida de la escalera, como una vía secreta en la cual el fiel se encamina, se transforma en luz gracias al amor que lo asimila en Dios si le revela las maravillas divinas: “De esta manera, por esta teología mística y amor secreto, se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios. Porque el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera”¹³⁸.

La contemplación infusa es para san Juan “infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor”¹³⁹. El carácter infuso señala, por una parte, la pasividad con la cual el alma contempla, y al mismo tiempo, por otra, la acción divina que la penetra para transformarla. En este modo la teología mística prepara y encamina al creyente a la unión con Dios, que es su fin último¹⁴⁰.

Siguiendo el sentido del razonamiento de san Juan, se puede afirmar que la teología mística y la teología espiritual se confunden. En el desarrollo de la dinámica de la transformación mística, se produce un salto cualitativo cuando el principiante deja de ser tal, lo cual adviene cuando se presenta una sintomatología muy definida: Los signos son tres “*en que se ponen las señales que ha de haber en sí el espiritual por las cuales se conozca en qué tiempo le conviene dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación*”: dificultad para meditar como se hacía antes, aridez o meditación sin gusto espiritual cuando se aplica la imaginación sobre objetos particulares, y, por el contrario, el orante encuentra mucho gusto cuando se reposa y se abandona en Dios, sin algún pensamiento particular¹⁴¹. De este modo se entra en la contemplación, en el nivel de los progresivos, dejando atrás el nivel precedente, caracterizado por la meditación. La contemplación lleva al creyente a una progresiva unión con Dios.

¹³⁶ *Subida* 2, 8, 6 (258).

¹³⁷ *Noche* 2, 5, 1 (599); cfr. *Noche* 2, 12, 5 (632-633); 17, 2 (651-652). En el *Cántico* B 27,5 (866): “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó, es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso. y, por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad”.

¹³⁸ *Noche* 2, 20, 6 (666).

¹³⁹ *Noche* 1, 10, 6 (571-572).

¹⁴⁰ Cfr. C. GARCÍA, “Teología mística”, cit., 1382.

¹⁴¹ *Subida* 2, 13 (281).

3.4.4 Juan Bautista Scaramelli s.j. (1687-1752)

Dos de las obras de Scaramelli, el *Direttorio ascetico*¹⁴² y el *Direttorio mistico*¹⁴³, ambas publicadas póstumamente en 1754, son de especial interés por la clara distinción que operan entre las dos vías de la vida cristiana. En la vía ascética se desarrollan los medios para el desarrollo de la vida cristiana, sus impedimentos, las disposiciones próximas necesarias y las virtudes teologales; la vía mística, por el contrario, es para aquellos que son llamados a la contemplación. Scaramelli fundamenta la distinción en san Juan de la Cruz, quien distingue entre el nivel de la meditación y de la contemplación, como se ha visto¹⁴⁴. El criterio utilizado por Scaramelli para diferenciar las dos vías tiene su raíz en el místico español. En efecto, en el quinto artículo del primer tratado del *Direttorio ascetico*, afirma que la meditación “consiste en algunos actos discursivos orientados a la moción de los afectos. La contemplación, por el contrario, consiste en una mirada simple del intelecto, de admiración y de amor hacia alguna verdad divina”. Y a continuación establece el objeto a ser tratado en el primer directorio: “De la oración mental, en cuanto contemplación, [...] nosotros no la trataremos en la presente obra, siendo, en cuanto contemplación de las cosas divinas, objeto de la teología mística. Hablaré solamente de la oración mental, en cuanto es meditación y en cuanto es meditación práctica”¹⁴⁵. Y añade una segunda distinción: las verdades sobrenaturales se pueden meditar de modo especulativo y en modo práctico: el primero se practica cuando se discurre sobre algún argumento de la fe para alcanzar su verdad: es el modo propio de los teólogos especulativos que no tienen otro objetivo que el conocimiento. El modo práctico de la meditación se ejercita cuando se considera la verdad de la fe para mover la voluntad y los afectos, que es el objetivo del mismo directorio ascético, dado que su objetivo es conducir a los creyentes a la perfección moral y sobrenatural del cristiano.

Scaramelli hace todavía otra distinción, siguiendo la estela de Gerson, pues divide la teología mística en doctrinal y experimental. Ésta es “una noticia pura de Dios, que el alma recibe comúnmente en la oscuridad luminosa, o mejor dicho, en el claro oscuro de una alta contemplación, junto con un amor experimental tan íntimo, que la hace perderse a sí misma, para unirla y transformarla en Dios”¹⁴⁶. En cambio, la doctrinal es una ciencia que tiene por objeto, no a Dios mismo, sino los actos con los cuales el alma se une a Dios, asegurando de este modo a los que van por el camino de la contemplación.

¹⁴² G.B. SCARAMELLI, *Direttorio ascetico*. Edizione curata con rifacimento linguistico dal P. Lorenzo Tognetti S. I. Vol. I-IV. Istituto Missionario - Pia Società San Paolo, Roma 1943; abreviamos DA indicando el número del tratado, del artículo y del párrafo, seguido del número del volumen y de la página de la edición utilizada.

¹⁴³ G. B. SCARAMELLI, *Direttorio mistico. Indirizzato ai direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della contemplazione*. Vol. I- III. Libreria e tipografia Simoniana, Napoli 1840; abreviamos DM indicando el número del tratado, del capítulo y del párrafo, seguido del número del volumen y de la página de la edición empleada.

¹⁴⁴ Cfr. DM II, 3, 24-31 (I, 75-79).

¹⁴⁵ DA I, 5, 153 (I, 221). En el *Direttorio mistico* define la contemplación mística como “una elevación de la mente a Dios, y a las cosas divinas, con una mirada simple admirativa, suavemente amorosa de las cosas divinas” DM II, 4, 34 (I, 81).

¹⁴⁶ DMI, 2, 19 (I, 14).

Las distinciones operadas, que dividen la ascética (especulativa y práctica) y la mística (doctrinal y experimental), en realidad separarán durante los próximos siglos la concepción de la ascética, que corresponde a un desarrollo normal de la vida cristiana, a la mística, propia de un desarrollo extraordinario. La ascética se independiza de la mística. Una situación que se resolverá sólo durante la primera mitad del siglo XX¹⁴⁷. La distinción no es de san Juan de la Cruz, aunque él distingue la meditación de la contemplación, para él lo importante es distinguir entre el conocimiento discursivo de Dios propio de la meditación y el conocimiento adquirido en la contemplación, eminentemente afectivo y no discursivo. No hace una distinción entre vía ordinaria y extraordinaria de la vida cristiana.

3.4.5 José de Guibert s.j. (1877-1942)

En el itinerario intelectual del P. de Guibert se puede apreciar la paulatina transformación que se produce para definir la nueva disciplina teológica, la teología espiritual. De Guibert sucede en 1922 al P. Ottavio Marchetti en la cátedra de ascética y mística en la Universidad Gregoriana de Roma, habiendo fundado en 1919 la *Revue d'Ascétique et Mystique* (RAM), de la que será director hasta 1928, y en 1932 está entre los editores fundadores del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. La cátedra y la revista unen los términos ascética y mística, pero el título del diccionario indica la dirección de un cambio (diccionario de espiritualidad, ascética y mística) que se aprecia también en su manual *Theologia spiritualis, ascetica et mistica*, publicado en 1937. Sin embargo el mismo de Guibert consta que el uso que se hace de esos dos términos es de una “variété déconcertante”¹⁴⁸, y busca superar esa fragmentación hasta dar con el término ‘teología espiritual’, con el cual va más allá de la distinción entre ascética y mística, integrándolas en una identidad superior que las abraza, distinguiéndolas¹⁴⁹. El término hallado no es nuevo, como él mismo lo afirma¹⁵⁰, pero se consagra por el uso y entra a formar parte del *curriculum* de la formación teológica.

Sin embargo, se constata en los tratados post-conciliares más conocidos de teología espiritual una neta división entre una sección dogmática, doctrinal, que tiene el carácter de una pequeña síntesis sistemática de teología, y una sección práctica, donde se tratan temas como la ascesis, la oración, los medios de santificación, la mística, etc. Se puede afirmar que si bien se ha superado la distinción entre ascética y mística, permanece la distinción entre doctrina y práctica, entre especulación y experiencia, que no hace sino replantear la vieja distinción entre teología y vida cristiana, superada sólo aparentemente.

¹⁴⁷ Scaramelli había sido precedido, en la distinción entre ascética y mística, por C. Dobrosielski en su *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (1655).

¹⁴⁸ J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle*. I. Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière, Toulouse 1955, 16.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 18-19.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, 18, nota 31.

3.4.6 Vladimiro Truhlar s.j. (1912-1977)

En la historia reciente de la teología espiritual Truhlar se presenta como un teólogo que ha formulado claramente las consecuencias que para la espiritualidad ha tenido el replanteamiento teológico abierto por el Concilio Vaticano II. En sus *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, pone como punto de partida de su reflexión no los principios teológicos, sino la experiencia del hombre contemporáneo que busca una vida interior. Así se expresaba en 1971:

“En efecto, hasta hace diez años, ésta [la teología espiritual] era todavía para muchos la disciplina que, basándose sobre la revelación de Cristo y usando los medios de investigación ofrecidos por la ciencia teológica, reflexionaba sobre cómo profundizar la vida interior del cristiano. Pero a continuación se comenzó a considerar como factor esencial y central de esta profundización un único aspecto: el elemento *experencial*, humano y cristiano, de la propia existencia; es decir, el creciente descubrimiento y desarrollo de la autoconciencia como fondo del propio ser: la experiencia del absoluto, de Dios, de Cristo, que alguna vez toma el nombre de ‘mística’ y que viene considerada ahora cada vez más sólo al interior del elemento experencial común a la vida humana y cristiana...”¹⁵¹.

El método “no está todavía sistemáticamente elaborado”, pero el autor reconoce que de un tal método tendrían necesidad todas las disciplinas teológicas, porque “la teología como tal de hecho tiene que ver con una realidad que contiene también elementos a-categoriales y tiene por eso necesidad de un instrumental sobreracional (*sovrazionale*), en grado de expresar y de transmitir la experiencia a-categorial. Sólo así, por ejemplo, en el tratado sobre Dios podrá proponer científicamente también la zona de la realidad a-categorial de la realidad de Dios, en la cristología presentar Cristo también como nuestra experiencia, en el tratado de la gracia mostrar también el aspecto a-categorial y experencial que ella comporta, y así sucesivamente”¹⁵². Las zonas a-categoriales (a-temáticas) se refieren a la experiencia previa a su tematización y se manifiestan simbólicamente, haciendo éstas de puente entre el fondo a-categorial y el signo lingüístico: “El símbolo es la aparición de la realidad significada: en nuestro caso es la aparición de la experiencia a-categorial. Como expresión y aparición de la experiencia, el símbolo es apto para despertar en el íntimo y a comunicar al externo aquello que expresa el contenido experencial”¹⁵³.

Hay que notar que Truhlar distingue un doble elemento en la experiencia: por una parte, el contenido personal de la experiencia como material que el sujeto debe elaborar; y, por otra, el contenido conceptual que da forma a una determinada elaboración doctrinal¹⁵⁴. La percepción del Absoluto es previa a cualquier elaboración cultural, pero la interpretación personal de aquello que se ha experimentado se hace desde el interior de la propia cultura que elabora un cuadro de referencia para interpretar la experiencia. Sin embargo, la cultura, la experiencia cultural, no puede sustituir la experiencia: “Per-

¹⁵¹ V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*. Queriniana, Brescia 1971, 19.

¹⁵² *Ibidem*, 26.

¹⁵³ *Ibidem*, 25.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, 55.

manece siendo verdad que no son los conceptos aquellos que verdaderamente alcanzan la realidad de Dios, sino la experiencia *en* los conceptos, puesto que cuanto contienen o representan los conceptos, se refieren a alguna cosa creada. Cuando, por ejemplo, digo «Dios es bueno», la bondad representada por mi concepto, es inevitablemente una bondad creada”¹⁵⁵. En efecto, el proceso de conceptualización mediante el cual se producen los conceptos teológicos, en cuanto guiado por el Espíritu, recoge también la experiencia a-categorial de la fe y, por tanto, el creyente aprehende el significado con el Espíritu, entra en comunión con la misma experiencia a-categorial: “la experiencia interior se encarna en los conceptos y los conceptos expresan la experiencia en un proceso recíproco y armónico de desarrollo”¹⁵⁶.

La reflexión teológica de Truhlar asimila la dimensión a-categorial y a-temática como una dimensión propia de la experiencia, lo cual es un notable paso adelante en la formulación teológica de la experiencia cristiana porque introduce una dimensión no-consciente en una línea argumentativa que ha considerado siempre el dato consciente como el único dato.

3.4.7 Bernardo Lonergan s.j. (1904-1984)

Lonergan profundiza la reflexión trascendental del método en teología, con fecundas resonancias para la así llamada teología espiritual. Para aplicar la definición de método elaborada por el filósofo canadiense a la teología mística (“esquema normativo de operaciones recurrentes y conexas entre ellas que dan resultados acumulativos y progresivos”¹⁵⁷) hay que hacer una doble consideración respecto de las “operaciones recurrentes y conexas entre ellas”. Aquellas operaciones son trascendentales en el sentido que el teólogo místico aplica a su particular campo de estudio el esquema dinámico de la conciencia mediante el cual se individualizan ciertos datos para comprenderlos y para reflexionar sobre ellos responsablemente. En el caso del teólogo místico él aprehende un dato, el texto místico, para comprenderlo y reflexionar sobre él para concluir con afirmaciones sobre el texto responsablemente fundadas. Estas afirmaciones son los resultados de una búsqueda que se añade al patrimonio cognoscitivo de la disciplina y que serán

¹⁵⁵ *Ibidem*, 55-56, cursivo del autor.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 57. La perspectiva adoptada por Truhlar evoca las ideas ejemplares: “La bondad, expresada conceptualmente, se percibe dentro de la conciencia experiencial que tiene una iluminación intrínseca constituida por el dinamismo del espíritu humano que tiende hacia el infinito; ella se inserta en este dinamismo, es asumida por el movimiento consciente de este dinamismo orientado hacia Dios, y así, a la luz de este movimiento, alcanza también la bondad increada. Aquello que alcanza la realidad de Dios es, propiamente hablando, el mismo dinamismo experiencial del espíritu humano, pero en cuanto alma de un contenido conceptual (por ejemplo, «la bondad de Dios»). El modo en el cual este movimiento alcanza la realidad sobrenatural, en oposición al contenido conceptual, es pre-conceptual o a-conceptual o sobre-conceptual. Y como de este movimiento, que tiene una iluminación interior, se tiene una conciencia psíquica o experiencia, ella misma es pre-conceptual, a-conceptual, o sobre-conceptual” *Ibidem*, 56.

¹⁵⁷ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*. Ed. it. a cura di N. SPACCAPELO e S. MURATORE, Città Nuova, Roma 2001, 34.

hechos públicos para su discusión, confirmándose así si efectivamente son resultados que comportan un progreso a ese particular campo del saber.

Interpretando Lonergan el texto místico expresa la dinámica existencial de la relación amorosa con Dios, que es una relación de la cual el místico adquiere conciencia mientras escribe, pero que no es una relación en la cual Dios se da a conocer. El teólogo no va en busca de aquello que el místico ignora o esconde, sino de aquello que el místico es consciente, de manera que aquello de lo cual es consciente pueda salir a luz para ser reflexionado y sistematizado crítica y responsablemente a nivel teológico. Conciencia y conocimiento no se corresponden en este caso: es el ámbito del Misterio santo. La conciencia solamente experimenta, para conocer conscientemente hay necesidad de la inteligencia, de la razón, de la responsabilidad, de las *nociones trascendentales*. Pero estas se aplican sobre el texto, sobre el testimonio, no sobre la experiencia del místico.

En efecto, en la terminología de Lonergan, estar enamorados de Dios no corresponde a la vivencia de la experiencia mística que correspondería al nivel empírico, sino más bien a un nivel más alto, al nivel trascendental del *apex animae*¹⁵⁸, donde la conciencia delibera para formar juicios de valor y nace la responsabilidad. Solamente cuando se llega a esta experiencia de ser tocado por el amor divino se realiza la capacidad máxima de las *nociones trascendentales*: estar enamorados, según Lonergan, “es la realización fundamental de nuestra interioridad consciente”¹⁵⁹.

La experiencia mística del amor divino hace posible que el creyente pase del mundo inmediato del significado al mundo de la inmediatez, haciendo que imágenes, símbolos, palabras, pensamientos, pierdan importancia o desaparezcan¹⁶⁰. Por ello, las *nociones trascendentales* de experiencia y responsabilidad van juntas. En el caso de la teología ellas se deben acompañar también siempre de otros dos niveles intermedios: la comprensión intelectual y la razón crítica. En otros casos estos dos niveles no son necesarios, como en la religiosidad popular, que la experiencia del amor divino responsabiliza y crea expresiones ‘folklóricas’ que no se someten a la crítica de la razón. Sin embargo, son auténticas experiencias religiosas.

Para Lonergan la fe se genera en el nivel de la trascendencia, del enamorarse, una fe que es el conocimiento del enamorado. Por ello la fe se presenta como un valor absoluto, como una adhesión al amor trascendente. De la fe emergen ciertamente las doctrinas religiosas y la organización de una comunidad creyente que no se puede desvincular de aquella que nace de la experiencia y de la vivencia personal. El nivel empírico es el lugar de la experiencia del amor, donde se acoge el dato que después se piensa, se medita y se expresa, para después ser reflexionado y responder finalmente en modo responsable a su apelo. En Lonergan hay que distinguir, pues, entre la experiencia del enamorarse y el estar enamorado: la experiencia es la conciencia de haber sido tocado por Dios, pero ese toque pide una respuesta responsable, la cual implica el compromiso consciente y responsable del creyente.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, 139.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 137.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, 145.

3.4.8 Aproximación a la conciencia desde la teología moral

La conciencia moral se presenta como “el lugar de nuestro percibir la presencia de Dios, de nuestro reconocer su revelarse, de nuestro decidirnos frente a la oferta de comunión: el lugar de nuestro responder a Dios que se revela y nos encuentra. La modalidad de la respuesta de fe es según la estructura de la conciencia moral de la persona”¹⁶¹. Sergio Bastianel s.j. define de este modo la conciencia moral, mientras Aniceto Molinaro considera que la conciencia es teologal desde su constitución misma como conciencia¹⁶², aunque hay que distinguir entre la ‘conciencia de sí’ psicológica y el saberse reflejo del yo como sujeto que es la ‘conciencia moral’¹⁶³. La distinción encuentra su razón de ser en las características de la experiencia moral en la cual el sujeto toma conciencia de sí mismo como una unidad de autoconciencia, libertad y responsabilidad. Mientras la conciencia psicológica es la mera toma de conciencia de la existencia propia y de ser sujeto de sus actos, la conciencia moral implica la inclinación espontánea a la realización del bien por el bien mismo aplicado a cada caso concreto¹⁶⁴.

Para Sabatino Majorano c.ss.r “la conciencia moral es más que la conciencia de sí (conciencia psicológica) y que la simple toma de conciencia normativa”¹⁶⁵, porque la conciencia moral es “la profundidad última de nuestro decidir como personas”¹⁶⁶. Decidiendo en conciencia se toma en posesión la propia vida en modo responsable frente a los valores, principios y normas. De este modo la conciencia se asume como el juez de las opciones realizadas, gratificando o reprochando.

Mediante la conciencia el sujeto se convierte en protagonista responsable de su historia en la libertad, construyendo el sentido de su vida. La conciencia cristiana es la imagen de Dios en la intimidad de la persona y expresa su filiación divina, es el lugar de la revelación de la voluntad divina y el lugar de la respuesta a ella.

Concluyendo, se puede afirmar que la conciencia moral se identifica con la unidad existencial de la persona, de aquí la necesidad de aclarar la relación con la conciencia de la fe, ya que la conciencia moral es la conciencia moral vivida en la fe. Precisamente, el sentido cristiano de la vida emerge de la conciencia moral y de su encuentro con Dios en Jesucristo. La conciencia de la fe, en cuanto es una relación consciente, libre y responsable con Dios, es el evento fundante de la conciencia moral porque la relación moral con las realidades mundanas se construye sobre esa base, sobre la fe.

¹⁶¹ S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, cit., 145.

¹⁶² Cfr. A. MOLINARO, *Libertà e coscienza. Saggi di etica filosofica e teologica*. PUL - Città Nuova, Roma 1977, 149.

¹⁶³ Cfr. *Ibidem*, 201-204.

¹⁶⁴ Cfr. A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, EDB, Brescia 1971, 49-73.

¹⁶⁵ S. MAJORANO, *La coscienza*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 21-22.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 22.

3.4.9 Luis Borriello o.c.d.

Borriello define la teología mística como expresión de la experiencia mística, tomando como lugar teológico la vivencia mística de la fe desde una perspectiva interdisciplinar, con un método propio, el *crisonómico*, que es paradigmático para el cristiano por cuanto se trata de la pasión, muerte y resurrección del Señor Jesús¹⁶⁷. Esta teología no se identifica con la reflexión crítica sobre la experiencia, que es más bien propia de la teología de la mística¹⁶⁸.

Efectivamente, la experiencia mística subjetiva se expresa en una mística objetiva y ambas no se pueden separar, pero se trata de una ‘expresión’ que no hay que confundir con la reflexión teológica propiamente dicha. La teología de la mística “está llamada a reflexionar sobre la teología mística, para aclarar la relación entre el sujeto místico y aquello que experimenta”¹⁶⁹. La teología mística no es una reflexión sobre la experiencia mística, está más bien llamada a convertirse en encuentro y relación con Dios en la intimidad misma de Dios Amor: es una vivencia experiencial llevada a la reflexión y sistemáticamente teologizada con una epistemología propia en base a los criterios hermenéuticos propios de una auténtica experiencia mística¹⁷⁰.

Borriello, citando san Bonaventura (*I Sent. Proemii*, q. 3), insiste en afirmar la teología mística como disciplina científica y experimental: “La distinción bonaventuriana corresponde prácticamente a la división de nuestra teología científica: más allá de la exégesis, contempla la teología especulativa o dogmática, la teología práctica o moral, y la teología afectiva o espiritual, en cuyo ámbito se coloca con su originalidad la contemplación mística”¹⁷¹.

Concluyendo, y para decirlo en pocas palabras, la teología mística es el testimonio de la experiencia de los místicos, mientras la teología de la mística es la reflexión sobre el testimonio de los místicos.

3.4.10 Francisco Asti

El teólogo espiritual napolitano está llevando adelante una rica y densa reflexión sobre la disciplina, haciendo objeto de su estudio especialmente la relación entre experien-

¹⁶⁷ L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 52ss.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, 45.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 116; cfr. 50. La experiencia mística “es accesible al análisis gracias al testimonio de los místicos. [...] Tal conocimiento [místico], que va más allá de la mediación conceptual, es de naturaleza cognitiva y afectiva. Se da cuando todas las potencialidades del alma están en la inmediatez de la pura receptividad (= pasividad)” (*Ibidem*, 102, cursivas del autor).

¹⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, 117. “Lamentablemente, la «teología mística» ha sido frecuentemente comprendida en términos de distinguir entre la vivencia experiencial y la reflexión teológica sobre ella, cosa que no hace justicia ni a los escritos de los místicos, ni a la complejidad de la relación entre experiencia y especulación, puestas en evidencia por las modernas teorías cognitivas y epistemológicas. La teología mística no es un epifenómeno que cambia la estructura de la misma vida mística, de la cual la experiencia es sólo un segmento” (*Ibidem*, 127).

¹⁷¹ *Ibidem*.

cia y reflexión, entre teología y mística¹⁷². En una publicación reciente abre un frente nuevo proponiendo una *teología de la vida mística*, como se ha visto más arriba¹⁷³, estableciendo, de este modo, un ligamen entre espiritualidad, mística y santidad que ayuda a comprender mejor la distinción entre teología mística y teología de la vida mística¹⁷⁴.

La teología mística tiene por objeto la experiencia directa y vida de los místicos, mientras la teología de la vida mística se presenta como la reflexión crítica que los teólogos realizan no sólo sobre la experiencia de los místicos, sino también sobre la experiencia del camino de santificación de los fieles que se abren al amor de Dios¹⁷⁵. Asti no pretende sustituir con su propuesta la actual nomenclatura de la disciplina (teología espiritual), sino “indicar como esta última, por cuanto tenga una dignidad, es demasiado reciente respecto de la antigua tradición de la mística y de la vida mística”¹⁷⁶.

3.5 Conclusión

La unidad plural del enfoque teológico del Dionisio Aeropagita no divide la teología, sino muestra dos orientaciones diferentes y complementarias. En cambio la distinción de Gerson entre teología mística especulativa y teología mística práctica distingue al interior de la teología mística la misma distinción que Dionisio hacía entre teología propiamente dicha y teología simbólica con la teología mística.

Juan de la Cruz retoma la distinción más simple de Dionisio entre teología mística y teología escolástica, evitando el planteamiento de Gerson, pero divide el desarrollo de la vida mística entre principiantes y proficientes. Scaramelli retoma esta distinción de Juan de la Cruz, pero profundiza aún más la división de Gerson planteando, por un lado, una teología ascética especulativa y una teología ascética práctica, y, por otro, una teología mística doctrinal y una teología mística experimental. Con esta subdivisión trasfiere al interior de la teología mística (de los progredientes) y de la teología ascética (de los principiantes) la distinción dionisiana entre teología especulativa y teología mística. Una distinción que no hizo sino contribuir a profundizar más la división entre una vida cristiana normal y otra extraordinaria.

En este estado de cosas no sorprende el tentativo que de Guibert lleva adelante con su feliz propuesta de una teología espiritual. Sin embargo, la actual teología espiritual replantea la distinción de Gerson porque ha desarrollado un discurso teológico sistemático-doctrinal y otro práctico centrado en los medios para alcanzar la santidad entendida ésta más en sentido ascético-moral (conducta moral y vida virtuosa), que como experiencia unitiva con el Misterio santo. La actual teología espiritual dedica en realidad sus reflexiones a los principiantes, dedicando un capítulo a los progredientes cuando trata de la mística.

¹⁷² Para la bibliografía del autor cfr. *supra* nota 30.

¹⁷³ Cfr. *supra*, pp. 12-13.

¹⁷⁴ F. ASTI, *Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica*, cit., 9.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, 10.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 3.



Truhlar retoma la distinción de Juan de la Cruz entre meditación y contemplación y, reconociendo los límites metodológicos, encauza la teología espiritual hacia la experiencia en continuidad con el Doctor místico. La contribución de Lonergan añade la dimensión de la responsabilidad moral, ayudando a incorporar el rol de la moral en la dinámica de la vida cristiana, como se ha visto confirmado con la reflexión de Bastianel, Molinaro y Majorano. Y, finalmente, las propuestas de Borriello y Asti se pueden interpretar como un modo de repensar la teología espiritual como teología mística y como teología de la vivencia mística, revalorizando e reinterpretando el rol de la vivencia mística como desarrollo normal de la vida cristiana del creyente bautizado.

En conclusión, el panorama actual de la teología espiritual replantea el viejo problema de la relación entre ascética y mística, pero bajo un nuevo aspecto, el de la relación entre espiritualidad para los principiantes y mística para los progredientes, que es un modo de plantear el problema más amplio de la relación entre teología y experiencia.

En este contexto, la distinción que Mouroux, Moioli y Bernard establecen entre el momento de la experiencia del Misterio santo en la fe, del momento de su elaboración psicológica, teológica, espiritual y moral no ayuda a superar el actual estado de la cuestión. Esta problemática se refleja cuando se propone un proyecto para la teología mística y otro para la teología espiritual (Ciro García).

Una vía de salida se puede trazar a partir de Rahner y de su planteamiento de la experiencia trascendental, pues muestra cómo la vida cristiana tiene una dimensión a-categorial y otra reflexiva categorial, siendo las dos dimensiones esenciales de la única vivencia cristiana. Ésta tiene en la experiencia del resucitado (Salman) su paradigma. Truhlar ha sido un precursor al rescatar, en la línea rahneriana, la noción de experiencia para la teología espiritual, pero ha sido también un profeta olvidado, porque la perspectiva abierta por él no ha sido profundizada. Para seguir por este camino habría que incorporar las reflexiones de la filosofía de la mente (Chalmers), la del método trascendental de Lonergan y la de los teólogos moralistas.

La reinterpretación propuesta es que la vivencia cristiana, que comprende la experiencia mística, el acto de fe y la conciencia moral vivida en la fe, comprende en realidad cuatro niveles: (1) el fenoménico, que es el nivel de la experiencia de la presencia de Dios, con diferentes grados de inmediatez, que permanece siempre inefable e incommunicable, y corresponde a los registros de primer nivel de Chalmers y a la dimensión trascendental no categorial de Rahner; (2) el nivel fenomenológico-hermenéutico, en el cual se analiza y se interpreta la experiencia (son los juicios de primer y segundo grado de Chalmers), propios de la teología mística en cuanto conciencia y expresión de lo vivenciado (Borriello) y que podría corresponder a la teología mística experimental de Scaramelli; (3) el nivel de la reflexión crítica (juicios de tercer nivel de Chalmers), en el cual la expresión del fenómeno místico del nivel precedente se evalúa críticamente y se asimila a la propia tradición religiosa y cultural, y sería el objeto de la teología de la vivencia mística de Asti, en correspondencia a la teología mística doctrinal de Scaramelli; y (4) el nivel moral, el de la responsabilidad, ausente en Chalmers, pero que Lonergan incluye como noción trascendental y que corresponde a la toma de decisiones responsa-

bles en base a los niveles anteriores; es el nivel de la teología moral (Bastianel, Molinaro, Majorano) y el de la teología ascética práctica de Scaramelli.

Dionisio consideraba la unidad de la teología en sentido plural: una positiva, *catafática* (especulativa y simbólica) y la otra negativa, *apofática* (mística). Esta es la distinción que hay que recuperar para después partir de ella. La primera elabora sus contenidos con un método propio, con el fin de obtener conocimientos ciertos que sean comunicables (la teología ascética especulativa de Scaramelli), una perspectiva diferente de la teología *apofática*, que tiene como finalidad la unión personal con Dios mediante la transformación interior que se realiza en el secreto del corazón del creyente. Cada una de las dos tiene necesidad de un marco de referencia teórico que justifique sus métodos y las enriquezca con el *feedback* de sus resultados. Esto es lo que Dionisio hace y que Gerson quiere defender en su polémica con los teólogos *formalizantes*, esos teólogos que han llevado la teología especulativa siempre más lejos de la experiencia de la vida de fe. Evidentemente ésta es también la orientación de Juan de la Cruz, cuando distingue entre teología escolástica y mística.

La teología de los cuatro niveles presentada aquí armoniza el momento *apofático* (dimensión trascendental de la vivencia; nivel fenoménico de los registros de primer grado) y el *catafático* (dimensión categorial de la vivencia; nivel fenomenológico/hermenéutico, crítico/teológico y moral de los juicios de primer, segundo y tercer grado), pues propone nuevamente el movimiento circular mediante el cual Dionisio alcanza a Dios. El problema de fondo emerge cuando se considera implícitamente y con prejuicios la teología positiva, *catafática*, como 'el' modelo de la teología *tout court*, en el cual todas las disciplinas teológicas se deberían reflejar. Si en esta perspectiva teológica, dado su método y su objeto, la categoría de vivencia y de experiencia no son relevantes, esto no puede descalificarlas como no pertinentes para la vida cristiana y desautorizar así una reflexión teológica cuya materia prima es precisamente la vivencia transformante de la fe.

En efecto, la conciencia de la vida cristiana se enriquece con una teología que tiene diversas perspectivas: una de ellas es la que se ha presentado aquí y que podría definirse como una teología de la vida cristiana, como una visión integral del proceso de unión a Dios, distinguiendo cuatro niveles en su unidad vital.

4. Ensayo conclusivo:

Introducción a una teología de la vida cristiana ignaciana

En este apartado se presenta una interpretación de la tradición mística ignaciana y de la espiritualidad ignaciana a la luz del desarrollo histórico y del contexto actual de la teología espiritual como se ha indicado en las páginas precedentes. El resultado será el planteamiento de una teología de la vida cristiana ignaciana. Pero para llegar a tal punto se presentará, en primer lugar, una breve referencia al contexto socio-religioso en el cual se encuadra hoy la espiritualidad ignaciana en Europa Occidental, para después precisar un marco de referencia teológico y, en tercer lugar, formular la nueva propuesta.

4.1 *El contexto socio-religioso actual*

La evolución de la teología espiritual hacia una teología mística expresa el cambio de actitud, también en el mundo académico, de aquella transformación en la vivencia religiosa que se está difundiendo sostenidamente en la sociedad civil: el paso de una vivencia religiosa institucionalizada a una modalidad prácticamente des-institucionalizada¹⁷⁷. Esta nueva situación sociológica lleva a recuperar la experiencia como dimensión fundante de la nueva actitud religiosa ante la vida y lleva, paralelamente, a desconfiar *a priori* de la religión institucionalizada. Evidentemente, esto no cambia la situación antropológica de base, la del ser humano como un ser trascendente, pero si cambia el modo en que esa trascendencia se manifiesta, pues lo hace en experiencias concretas que presentan una fenomenología definida. Por ello cabe preguntarse: ¿Qué relación hay entre la actual fenomenología religiosa y mística con el planteamiento actual de la espiritualidad ignaciana y con el modo de presentar los *Ejercicios Espirituales*? Si un signo de estos tiempos es la progresiva ascensión de 'la' mística en el ámbito de la teología espiritual ¿conviene todavía hablar en términos de espiritualidad ignaciana o no sería mejor hablar de mística ignaciana? ¿Se podría decir que hoy la espiritualidad ignaciana está también en un proceso de transformación *in progress*, como lo está la teología espiritual que está intentado precisar la relación entre experiencia y reflexión?

En efecto, para repensar la espiritualidad ignaciana habría que precisar, por un lado, la relación existente entre su formulación teórico-práctica y el contexto socio-religioso actual (europeo occidental); y por otro, no sólo asumir la dimensión mística y su fenomenología como dimensión esencial de esa espiritualidad ignaciana (lo cual implica una concepción renovada de la mística, como la de Juan Martín Velasco), sino replantear la relación entre teoría y práctica desde la actual concepción de la espiritualidad ignaciana. Para ello se necesita un marco de referencia distinto al actual.

4.2 *Un nuevo marco de referencia*

El planteamiento esbozado en el tercer apartado constituye la estructura basilar de la nueva concepción, que se presenta en cuatro niveles: en el primero, fenoménico, se da la vivencia de la Presencia del Misterio Santo; en el segundo, fenomenológico-hermenéutico, se narra la vivencia; en el tercero, el crítico, se reflexiona sobre la vivencia narrada, poniéndola en diálogo con la propia tradición cultural y religiosa; y en el cuarto, el moral, se asumen los niveles anteriores para tomar decisiones en modo responsable (notando que el tercer nivel no es necesario para que se dé el cuarto).

¹⁷⁷ F. GARELLI, "L'esperienza e il sentimento religioso", en GARELLI F., GUIZZARDI G. e PACE E. (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Il Mulino, Bologna 2003, 77-114; G. GIORDAN, *Dall'uno al molteplice. Dispositivi di legittimazione nell'epoca del pluralismo*, Stampatori, Torino 2003; ID., "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", en *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 105-117; ID., "Spirituality as chance for intercultural theology", en *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008) 203-211.

El libro de los *Ejercicios* es un ejemplo de síntesis de los cuatro niveles: es la formulación (segundo nivel) crítico-metodológico (tercer nivel) de una experiencia (primer nivel) para tomar decisiones según la voluntad de Dios (cuarto nivel). Según esto, en realidad los *Ejercicios* no son ni ascéticos, ni místicos, son más bien la expresión articulada de un modo de proceder que nace de una experiencia vivida que es a su vez propuesta para que ejerza los mismos efectos benéficos que ejerció en su autor. Y lo mismo se podría decir de las *Constituciones* de la Compañía: son la formulación (segundo nivel) crítica (tercer nivel) de una experiencia (primer nivel) para gobernar el cuerpo de la Compañía (cuarto nivel).

El caso del *Diario espiritual* de San Ignacio ofrece, junto a la *Autobiografía*, una diferencia importante: en ambos casos se trata de la narración (segundo nivel) de una vivencia (primer nivel), pero sin formulación crítica (tercer nivel), orientada, sin embargo, a tomar una decisión: enrumbar la vida responsablemente para seguir la voluntad de Dios (cuarto nivel).

Como se puede apreciar, la diferencia se da en el tercer nivel, el de la reflexión crítica, que es la que normalmente hacen, o mejor dicho, elaboran los autores de la así llamada 'espiritualidad ignaciana'. Con el planteamiento indicado se amplía el horizonte de la 'espiritualidad' ignaciana hacia una concepción ignaciana de la vida cristiana en la que confluyen unitariamente la vivencia inefable (nivel fenoménico), la narración (nivel fenomenológico-hermenéutico), la reflexión crítica (nivel crítico-teológico) y la decisión (nivel moral).

4.3 Una nueva perspectiva: La vida cristiana ignaciana

La tradición mística ignaciana se podría definir como un modo de proceder que se ha mantenido a través del tiempo mediante el cual se interpreta la experiencia cristiana personal y comunitaria a la luz del carisma ignaciano y se obra en razón de los criterios indicados por tal carisma. En este caso la vivencia cristiana del Misterio de Dios se tiene a la luz del carisma ignaciano, es decir, que el nivel de interpretación de la experiencia narrada se hace bajo las coordenadas de los criterios ignacianos, que a su vez son expresión de la interpretación personal de Ignacio, la cual ha dado lugar a una escuela particular de interpretación. El carisma del fundador refleja el modo en el cual un creyente articula e interpreta su vivencia cristiana y ese modo sirve después a otros para que ellos a su vez articulen e interpreten su propia experiencia.

Considerar la tradición mística ignaciana como una teología de la vida cristiana ignaciana significa asimilar la experiencia del Misterio y su narración en diversos lenguajes (primer y segundo nivel) a un tercer nivel reflexivo que oriente la vida en términos prácticos decisivos (cuarto nivel).

En este sentido dicha teología se presenta como una reflexión crítica sobre la narración de la experiencia cristiana interpretada a luz del carisma ignaciano, y como dicha interpretación se orienta a la vida, resulta inmediatamente ligada a la dimensión moral de la fe. Por este motivo no se trata solamente de una espiritualidad, sino de una concepción teológica de la vida cristiana, y por ello resulta mejor afirmar una teología de la vida cristiana ignaciana y no simplemente una espiritualidad ignaciana. De este modo se



supera la división entre ascética y mística, entre experiencia y reflexión, abriéndose camino una concepción integral de la vida en el Espíritu que reúna la dimensión de la experiencia, de la narración, de la reflexión y del obrar.

En razón de lo dicho resulta evidente que no se puede sostener una teología de la vida cristiana ignaciana sobre la base de un método como el de los *Ejercicios*, sino más bien sobre la base de la narración que ese método suscita. La reflexión sobre el método se orienta a su práctica y, lógicamente, hay que reflexionar la práctica del método. Pero es la vivencia y su narración la piedra angular de la teología de la vida cristiana ignaciana, del mismo modo en que la vida cristiana se renueva en la experiencia de la vida, muerte y resurrección de Jesús, y no únicamente en la formulación teológica de esa vida, muerte y resurrección. La vida cristiana (ignaciana) se renueva en la socialización de su experiencia y no sólo en el estudio de sus contenidos y métodos.

También es importante observar que no se puede pretender que la experiencia de un método comprenda todo el desarrollo de la vida cristiana. La vida cristiana tiene un dinamismo evolutivo tal que consiente utilizar vitalmente diversos métodos en los distintos momentos de su itinerario. Por eso no se puede pensar que la madurez de la vida cristiana sea fruto exclusivo de un método como el de los *Ejercicios*, ni se puede identificar el desarrollo de la vida cristiana con la práctica del método de san Ignacio.

4.4 Conclusión

La práctica del discernimiento, tal como se concibe en el carisma ignaciano, puede tomarse como modelo para el desarrollo de una teología de la vida cristiana ignaciana. En efecto, el discernimiento es siempre acción inefable de Dios y del fiel (nivel fenoménico), que es interpretada ignacianamente (nivel fenomenológico-hermenéutico), y puede ser reflexionada, aunque no necesariamente, también a nivel metodológico (nivel crítico), para orientar la vida según la voluntad de Dios (nivel moral). En este caso queda clara la unidad del vínculo teórico-práctico del discernimiento en cuanto 'lugar' de encuentro entre el Misterio de Dios y el misterio del hombre. Pero a decir verdad, el discernimiento, entendido como un medio que lleva a tomar una decisión, puede ser también el modelo para el desarrollo de una teología de la vida cristiana, *tout court*. En este caso, el discernimiento para tomar una decisión podrían articular en modo fluido la relación entre la vida cristiana y la vida cristiana ignaciana.

Apéndice

El proyecto de “teología espiritual ignaciana” del *Grupo de Espiritualidad Ignaciano (GEI)*

En un número reciente de la revista *Manresa* el *Grupo de Espiritualidad Ignaciana* plantea un primer esbozo, con cuatro artículos, de un proyecto para el desarrollo de un manual de teología espiritual ignaciana en los próximos años¹⁷⁸. Después del recorrido hecho en estas páginas, cabe un comentario al proyecto. Y el primero es felicitar al Grupo por la iniciativa emprendida, porque efectivamente, como se dice en la presentación del número, se constata la necesidad de llenar el vacío de ‘ignacianidad’ que se da en el ámbito de la teología espiritual, ya que “podría ser una ocasión para explicitar las claves ignacianas de la espiritualidad como un proceso de la experiencia de Dios en el mundo y para el mundo”¹⁷⁹. Y ciertamente ese vacío hay que colmarlo retomando los documentos ignacianos “con nuevas claves de lectura que respondan a la sensibilidad y mentalidad emergentes”¹⁸⁰. En atención a estas premisas se proponen algunas pocas reflexiones.

En el artículo de García de Castro la relación entre la reflexión del teólogo (que la realiza en un horizonte hermenéutico diferente a la del texto-fuente), la experiencia referida en el texto, el texto mismo, la lectura e interpretación del texto por parte del lector y la acción del Espíritu Santo conforman una unidad que a lo mejor habría que precisar más para así poner en evidencia la riqueza de la interacción de los diferentes elementos que entran en juego cuando se accede a las fuentes. Considerando también el hecho, como muy bien lo resalta el autor, que en las fuentes se da una acción del Espíritu, la cual, evidentemente, no se reduce a utilizar la mediación de los textos, sino que también actúa a través de los sacramentos, de la oración, etc. Por ello sería interesante también profundizar la relación de las fuentes, del carisma, con la vivencia cristiana en sentido más amplio, ya que si Dios es la fuente, su acción desborda el texto. Una pregunta *en passant*, dado que no se menciona: ¿se podría considerar al sacramento del Orden como fuente para la identidad de la Compañía¹⁸¹?

El artículo de Molina inicia resaltando la dificultad del tema de la experiencia de Dios en relación a la espiritualidad ignaciana y, ciertamente, no es un tema fácil. Por ello

¹⁷⁸ Cfr. *Transformación: Claves para una Teología de la espiritualidad ignaciana*, en *Manresa* 81 (2009) 309-377. Con cuatro artículos sobre el tema: J. GARCÍA DE CASTRO, “Alcanzados por las fuentes: ¿por qué? ¿cómo?” (311-328); D. MOLINA, “Como hemos experimentado” (FI 4,6). Experiencia de Dios y espiritualidad ignaciana” (329-341); J. C. COUPEAU, “«Y se ven aún ahora las pisadas impresas...» (Au 47). Fundamento bíblico para una Teología Espiritual Ignaciana” (343-361); J. MELLONI, “La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación” (363-377).

¹⁷⁹ “Presentación”, en *Transformación*, cit., 309.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ La pregunta surge dado que se hace referencia a la Eucaristía en el párrafo dedicado a las fuentes en el ámbito del gobierno de la Compañía; cfr. *Ibidem*, 325-326.

se espera en el futuro un desarrollo mayor, tomando en cuenta que el autor concluye, como lo dice él mismo, “sin concluir”¹⁸². En cuanto al trabajo de Coupeau, ciertamente su intento no es menos difícil que el de Molina. No queda claro, sin embargo, si se deba buscar un fundamento bíblico a la espiritualidad ignaciana, o simplemente buscar el itinerario bíblico del carisma del Fundador. En realidad, lo mismo se podría decir del fundamento antropológico de la experiencia del carisma ignaciano que desarrolla Molina. ¿No sería mejor, y más simple, recoger cómo se manifiesta, por ejemplo, la rahneriana experiencia trascendental en la vida de Ignacio y ver en ella la acción de la Escritura? Más que un fundamento antropológico o bíblico ¿no convendría hablar de dimensión trascendental, experiencial, bíblica en la vida de Ignacio y en la formación del carisma?

Melloni ofrece en su artículo una reflexión sobre el proceso de transformación en la espiritualidad ignaciana, la cual, junto con los *Ejercicios*, tendrán sentido hoy si son eficaces instrumentos para la transformación personal y colectiva¹⁸³. El tema de la transformación es central para la vida cristiana y no cabe duda que es uno de los conceptos claves de la espiritualidad. Dos observaciones sencillas al respecto. Es verdad que Ignacio no utiliza la palabra ‘transformación’ en su lenguaje, pero quizás otras palabras como ‘mudar’, hacer ‘mudanza’, poner ‘orden’, ‘ordenarse’ puedan considerarse como sinónimos¹⁸⁴. La distinción de los dos caminos espirituales, la vía positiva y la negativa, parecen presentadas como excluyentes, ya que se afirma que “el camino ignaciano opta claramente por la vía positiva, hasta el punto de poderlo llamar *la vía del todo*, mientras que el camino sanjuanista o el zen avanzan por la vía de las *nadas*”¹⁸⁵. Este punto merecería una reflexión ulterior porque se podría objetar que más que ser vías paralelas, podrían ser sucesivas o intermitentes, como se ha señalado más arriba cuando se toca la relación entre teología *apofática* y *catafática*.

Por último, a partir del esquema cuaternario expuesto en este trabajo, se presenta una breve disquisición para ponerlo en relación con la propuesta del *Grupo de Espiritualidad Ignaciana*. Da la impresión que se ha operado en la espiritualidad ignaciana, tal como se entiende hoy, una identificación de hecho entre la reflexión sobre el texto y el método de los *Ejercicios* con la reflexión sobre la vivencia ignaciana de la vida cristiana, sea como experiencia de los *Ejercicios*, sea como vivencia cotidiana del carisma ignaciano (el ‘modo de proceder ignaciano’).

La pregunta de fondo que se plantea es: ¿hay que separar la reflexión sobre el texto de los *Ejercicios* de la reflexión sobre la experiencia de los *Ejercicios*? Una cosa es experimentar el texto como lo hacen los directores de ejercicios y los autores que reflexionan sobre él, que reflexionar sobre la propia experiencia del Misterio Santo o sobre aquella que los ejercitantes hacen gracias al texto. Parecería que la actual espiritualidad ignacia-

¹⁸² Cfr. *Ibidem*, 341.

¹⁸³ Cfr. *Ibidem*, 363.

¹⁸⁴ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “**La trasformazione mistica ignaziana**”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 5 (2008) 22-23.

¹⁸⁵ *Transformación*, cit., 373.

na ha identificado como 'espiritualidad' la reflexión sobre el texto de los *Ejercicios*, asimilándola sin más a la reflexión sobre la experiencia de los ejercitantes y por ello identificándola igualmente como 'espiritualidad ignaciana'. Se ve claramente que no se trata del mismo nivel.

Si se quiere recuperar la dimensión existencial de la vivencia ignaciana que se da en los *Ejercicios*, para incorporarla en el horizonte mayor de la vida cristiana en la nueva orientación 'mística', cabría distinguir entre la reflexión sobre el texto y el método de los *Ejercicios*, con la vivencia del ejercitante o del fiel que interpreta su vivencia cristiana a la luz del carisma ignaciano. Se plantea, entonces, la necesidad de una nueva terminología, porque la reflexión que se suele hacer y publicar sobre el texto no corresponde al nivel fenoménico de la vivencia, sino al nivel de la reflexión crítica. Por ello, siguiendo la tendencia actualmente en evolución de favorecer la 'mística' a la 'espiritualidad', se puede formular una 'teología mística ignaciana' para indicar la narración de la vivencia (como el *Memorial* del beato Fabro) y una 'teología de la mística ignaciana', para señalar la reflexión sobre la experiencia (como *Las palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* de Rahner), en armonía con lo planteado para la teología espiritual en el tercer apartado de este trabajo. De este modo se tienen dos ámbitos, además del inefable de la vivencia inmediata y el de la decisión moral: el de la narración (teología mística ignaciana) y el de la reflexión sobre la experiencia (teología de la mística ignaciana). Esta distinción se podría englobar como teología de la vida cristiana ignaciana y estaría en correspondencia con la que se plantea para la teología de la vida cristiana: teología mística para la expresión de la vivencia del Misterio Santo y teología de la mística para la reflexión sobre la vivencia del Misterio Santo, además de los otros dos niveles: el fenoménico de la experiencia y el moral.

El lugar que ocuparía la reflexión crítica sobre el texto y el método de los *Ejercicios* equivale a la reflexión teológica que se hace sobre cualquier otro texto. Cuando una reflexión teológica parte de un texto o de cualquier otro punto de partida que no sea la vivencia del Misterio Santo, hace teología sistemática, bíblica, fundamental, pero no hace teología de la vivencia cristiana. Se podría seguir llamando 'espiritualidad ignaciana' a la reflexión teológica sobre el texto y sobre el método de los *Ejercicios*. Pero siempre distinguiendo entre la reflexión sobre la experiencia del método y la reflexión sobre el método, del mismo modo que se distingue entre la reflexión sobre la experiencia de la Escritura, de la reflexión sobre la Escritura.

Evidentemente las fronteras no son ni claras, ni distintas, pero continuar a considerar la reflexión sobre el método y la reflexión sobre la vivencia bajo el mismo término de 'espiritualidad' resulta no sólo equívoco después de las distinciones hechas, sino que implica también, en cierto sentido, cerrarse a los cambios que impone la nueva condición socio-religiosa en la que se encuentra irremediablemente envuelta no sólo la reflexión sino la misma vivencia cristiana (ignaciana) y su interpretación.

Elementi di antropologia Negli Esercizi Ignaziani

di GIUSEPPE PIVA S.I.

1. Introduzione

L'intento di questo articolo è evidenziare gli elementi antropologici più importanti e significativi degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola; la prospettiva è prima di tutto descrittiva e solo successivamente esplicativa, per arrivare infine a qualche conclusione che cerchi di tener conto dell'orizzonte antropologico contemporaneo, soprattutto di stampo psicologico. L'intento non è di offrire un trattato approfondito di antropologia degli *Esercizi*: su questo ci sono già tanti autorevoli interventi. Piuttosto, l'intento è svolgere una lettura attenta del testo degli Esercizi soffermandosi sugli elementi che più fanno emergere quale idea di *essere umano* – esplicita ed implicita – sia propria di Ignazio e del suo contesto; l'idea antropologica, cioè, che sottostà alla elaborazione e alla stesura del cammino pedagogico spirituale proposto da Ignazio nel libretto degli Esercizi. In questo articolo vengono privilegiati gli elementi antropologici *strutturali* di fondo¹, facendo attenzione a quelle strutture che maggiormente possono entrare in dialogo con la sensibilità moderna, caratterizzata anch'essa da un interesse per il *profondo* dell'uomo e dalla ricerca di *sensu* (temi come quelli dell'*Io* personale; dell'interiorità più *profonda* e *spirituale*; della relazione tra *spirito* e *corporeità*). Verrà data particolarmente attenzione alla dimensione degli *spiriti* e alle loro *mozioni*: sono convinto, infatti, che in questa dimensione consista buona parte della novità e della originalità della antropologia ignaziana. Il modello antropologico a cui Ignazio fa riferimento esplicito, quello aristotelico-tomista, di fatto non offriva una struttura antropologica sufficiente per comprendere la profondità e la dinamicità dell'*interiorità spirituale* umana, di cui gli *spiriti* in senso ignaziano sono elementi essenziali.

Analizzando gli elementi antropologici tipici degli Esercizi e cercando di comprenderli in una struttura coerente, vedremo che la struttura bipartita o, comunque, dualista dell'Antropologia aristotelico-tomista dovrà essere integrata con una prospettiva antropologica *multidimensionale* che, piuttosto, ricorda la visione biblica dell'essere umano. L'elemento fondamentale di questa visione è l'idea *unitaria* dell'essere umano (che, tra l'altro, è anche la novità aristotelica della concezione greca della persona rispetto quella platonica, pur modulata in due elementi: uno formale e l'altro materiale), che però può

¹ Per questo, cfr. anche JAVIER MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, pp. 71-103 (“*Los elementos antropológicos de los Ejercicios*”).

venir considerato a partire da molteplici prospettive: materiale, temporale, relazionale, soggettiva, interiore, etc.; ed ecco che allora l'essere umano può venir definito come *basar*, oppure come *psychè*, o magari come *pneuma*, senza dimenticare la dimensione tipicamente antropologica del *leb*, il cuore dell'uomo. Riguardo a quest'ultima dimensione, vedremo, Ignazio si trova ad aver molto da dire; una dimensione che lui definisce con il termine *anima*, o con lo stesso termine *cuore*; ma anche *spirito* e, soprattutto, con l'aggettivo "interno". Inevitabilmente, troveremo che quella Ignaziana è soprattutto una antropologia dell'interiorità, che non dimentica, però, la dimensione unitaria della *persona* e, tanto meno, la *corporeità*. Il presente articolo, che come dicevo privilegia le *strutture* antropologiche fondamentali della visione ignaziana dell'essere umano, rimane aperto o, in certo senso, incompleto; infatti prelude ad una ricerca che privilegi piuttosto la prospettiva *dinamica* della stessa antropologia. È soprattutto in questa prospettiva che diventa più significativo e stimolante il confronto con il campo della psicologia moderna. Rimandiamo dunque questa ulteriore ricerca ad una trattazione futura, che certamente potrà dare una visione più completa dell'antropologia ignaziana; per ora mi addentrerò solo sull'analisi degli elementi fondamentali della struttura umana, vista con gli occhi e con il cuore di Ignazio.

2. L'Esperienza di Ignazio

Sappiamo che l'itinerario degli *Esercizi Spirituali*, nella sua struttura e nelle dinamiche, non è nato «a tavolino»; non è frutto di un processo deduttivo a partire da principi pedagogico/spirituali o teologici. Piuttosto, l'itinerario proposto da Ignazio ha come *a priori* fondamentale la sua personale esperienza di quegli stessi principi, o meglio, di Colui che attraverso questi "principi" si comunica e si mette in relazione; una esperienza che Ignazio ha sentito di dover comunicare e condividere, aiutando altri a fare loro stessi personale esperienza di Dio: questo particolare desiderio fa parte della sua vocazione e del suo carisma². Gli elementi e le dinamiche che Ignazio suppone ed elabora nel suo itinerario pedagogico/spirituale non gli vengono da uno studio teorico o accademico della storia della spiritualità o dalla lettura di opere spirituali; ma provengono primariamente dall'*esperienza* che egli fa degli stessi elementi e dinamiche (vedi, ad es. l'esperienza degli spiriti proposta immediatamente più sotto), che egli ritrova e riconosce in se stesso. Lo studio e l'approfondimento accademico, semmai, gli hanno permesso di *nominare* e *identificare* quegli stessi fenomeni interiori che egli aveva già sperimentato attraverso la sua esperienza. Appare chiaro, dunque, che per poter comprendere anche noi la vera natura degli elementi antropologici che Ignazio mette in campo, non possiamo che partire proprio dalla sua personale esperienza.

² Cfr. G. ARANA, Dal vissuto al tematico... la fonte esperienziale degli Esercizi Spirituali, in «Appunti di Spiritualità» 33 (1992), pp. 17- 48.

2.1. *Prima esperienza dell'interiorità: le mozioni interiori*

Dall'Autobiografia

[5] “(...) Poiché era molto dedito alla lettura di libri mondani e falsi, cosiddetti di cavalleria, sentendosi bene chiese che gliene dessero alcuni per passare il tempo; ma in quella casa non si trovò nessun libro di quelli che egli era solito leggere, e così finirono per dargli una *Vita Christi* e un libro sulla vita dei santi in volgare.

[6] Leggendo e rileggendo più volte quei libri, finiva per affezionarsi per un po' di tempo a quanto vi si trovava scritto. Ma quando cessava di leggerli, si soffermava a pensare talvolta alle cose che aveva letto, altre volte alle cose del mondo alle quali prima era solito pensare. E tra le molte cose vane che gli si presentavano alla mente, una teneva talmente soggiogato il suo cuore, che ne restava subito assorbito nel pensare ad essa per per due o tre o quattro ore di seguito senza accorgersene: immaginava quello che doveva fare al servizio di una donna, i mezzi che avrebbe usato per raggiungere il luogo dove essa risiedeva, le frasi cortesi e le parole che le avrebbe rivolto, i fatti d'arme che avrebbe compiuto al suo servizio. E restava così portato via da quei pensieri vani, da non badare quanto fosse impossibile realizzarli; quella dama, infatti, non era una nobile qualunque, e neppure una contessa o una duchessa, ma il suo rango era più alto di tutti questi.

[7] Tuttavia Nostro Signore gli veniva in aiuto, facendo sì che a questi pensieri ne succedessero altri che nascevano da quello che leggeva. Infatti, leggendo la vita di Nostro Signore e dei santi, si fermava a pensare, riflettendo tra sé: «Che accadrebbe se io facessi ciò che ha fatto san Francesco e quello che ha fatto san Domenico?». E in tal modo rifletteva, quasi passandole in rassegna, su molte cose che trovava buone, proponendo sempre a se stesso imprese difficili e importanti. Nel proporle, gli pareva di trovare dentro di sé la forza per poterle attuare con facilità. Ma tutto il suo ragionamento, consisteva nel dire a se stesso: «San Domenico ha fatto questo, ebbene devo farlo anch'io; san Francesco ha fatto questo, ebbene devo farlo anch'io». Anche questi pensieri duravano un buono spazio di tempo. Ma se poi lo distraevano altre cose, ritornavano i pensieri mondani già ricordati e anche in essi si fermava per un grande spazio di tempo. Questo alternarsi di pensieri così diversi gli durò a lungo ed egli si fermava sempre sul pensiero ricorrente – o fosse il pensiero di quelle imprese mondane che desiderava compiere, o fosse il pensiero di quelle altre al servizio di Dio che gli si presentavano alla fantasia, fin tanto che, stanco, l'abbandonava e si applicava ad altre cose.

[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 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.

Questa 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* [5-8])³

In questa pagina della sua *Autobiografia*⁴, Ignazio di Loyola ricorda un processo di auto-osservazione che si trovò a compiere a Loyola nel lontano 1521, mentre era convalescente nella casa del fratello da una brutta ferita alla gamba subita in battaglia a Pamplona⁵. Questa auto-osservazione lo portò a notare in sé la *diversità* e l'*alternanza* di alcuni sentimenti collegati a determinati pensieri e fantasie che provenivano dalla sua passata esperienza o dalla lettura di certi libri devoti che gli erano stati dati da leggere. Ignazio, dopo 32 anni da quella esperienza diede a quell'evento il carattere di una scoperta («*Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato⁶ di quella diversità cominciò a riflettervi*»); infatti, nella sua *Autobiografia* lo racconta dettagliatamente e a lungo, e lo pone all'inizio del suo grande processo di conversione e di ristrutturazione esistenziale; ma soprattutto, lo pone all'origine di quella sua nuova consapevolezza dell'interiorità umana e delle forze che ivi si muovono, interagiscono e si confrontano. Nella rilettura che Ignazio fa di questa esperienza, a questi movimenti interiori (sentimenti e pensieri) si trova a dare il nome di *spiriti*, e ne indica addirittura l'origine: «*uno del demonio, l'altro di Dio*». Come annota il redattore dell'*Autobiografia*, Luis Gonçalves da Câmara⁷, «*Questa fu la prima riflessione che egli fece sulle cose di Dio. In seguito, quando si applicò agli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce sull'argomento della diversità degli spiriti*». La scoperta di Ignazio, dunque, tra l'altro comportava che questo tipo di movimenti interiori sarebbero direttamente connessi alla presenza e alla

³ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Edizioni Adp, Roma, 2007, pp. 85-87.

⁴ IGNAZIO cominciò a dettare le sue *Memorie* – con una iniziale riluttanza – al padre GONÇALVES DA CÂMARA, su richiesta dei suoi compagni, dalla fine dell'agosto 1553 fino all'ottobre 1555, interrompendo per lunghi periodi; queste 'Memorie' sono comunemente designate come *Autobiografia*, o *Racconto del Pellegrino* e narrano la vita di Ignazio dalla sua conversione fino all'ultimo capitolo, che narra sommariamente alcuni eventi della sua permanenza a Roma, a partire dall'ottobre 1537. Il racconto è in terza persona, per indicare l'intenzione di Ignazio di non celebrare la sua persona, ma l'azione pedagogica di Dio nel cammino della sua vita, come aiuto e paradigma del cammino di ogni gesuita.

⁵ La battaglia del 1521 che vide confrontarsi gli eserciti spagnolo/navarro, al cui servizio combatteva Iñigo-Ignazio, e quello francese, per il controllo del regno di Navarra.

⁶ «(...) gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della *meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere”: ARISTOTELE, *Metafisica*, 982b (trad. di GIOVANNI REALE, Vita e Pensiero, Milano, 1993).

⁷ Annota Maurizio Costa circa questa frase: “I brani, come questo, riportati nel testo con carattere tondo, sono annotazioni marginali aggiunte dal Padre Luis Gonçalves da Câmara al testo primitivo” (S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia. Commento di Maurizio Costa sj*. Ed. CVX/CIS, Roma 1994², p. 57, nota 44.

azione di Dio nella persona («*Ma nostro Signore lo assisteva e operava in lui*»), dando origine ad una specie di ‘codice’ comunicativo basato, secondo Ignazio, sull’alternanza di due stati d’animo fondamentali: *tristezza* e *allegria* («*dall’esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro*»). Questo ‘codice’ o linguaggio attraverso cui si rende manifesta la presenza e l’azione di Dio nella persona umana, sarà poi il campo di applicazione di specifiche *regole* di *discernimento* che Ignazio stesso elabora nel suo libretto degli *Esercizi Spirituali*⁸.

Quella avvenuta nella casa di Loyola era, tuttavia, una prima osservazione: solo in seguito, Ignazio, troverà modo e strumenti per leggere e dare nome a ciò che stava cominciando a sperimentare. Ignazio, dunque, non entra nelle dinamiche del mondo dello spirito per via speculativa, ma piuttosto per via ‘sperimentale’, ‘empirica’ (in senso ampio): egli si lascia colpire e interpellare dall’esperienza, vi riflette, e cerca di comprenderla a partire dagli strumenti linguistici e culturali che aveva a disposizione, al fine di ricavarne una ‘legge universale’, una ‘regola’ (vedi le «*Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni...*»⁹) o, addirittura, un metodo («*modo e ordine*»¹⁰) per interagire e corrispondere alla presenza e azione di Dio sperimentalmente percepita¹¹. Tale interesse descrittivo e sperimentale prima che speculativo, inserisce Ignazio in quel movimento dell’Umanesimo e Rinascimento¹² che, riscattato dal metodo deduttivo tipico del modo medievale di fare scienza, nel metodo induttivo trova la nuova strada per le scienze della natura¹³. Ignazio, dentro la prospettiva di fede, sembra volere fare una vera

⁸ Cfr. anche il saggio di R. BARTHES: *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino, 1977. Nella parte riservata al *Loyola*, Barthes accenna al codice della ‘risposta’ divina, soprattutto in riferimento al *Diario Spirituale* di Ignazio (cfr. pp. XXXVII-XXXVIII dell’introduzione a: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali, con un saggio di Roland Barthes*, edizioni TEA, Torino, 1988).

⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, [313,]. Nella citazione degli *Esercizi Spirituali* si seguirà la suddivisione in paragrafi e sottoparagrafi, fatta dagli editori, mediante un numero fra parentesi quadre. Da questo momento in poi, i paragrafi verranno citati solo con il numero tra parentesi quadre (a meno che non si ritenga necessario aggiungere l’indicazione ‘Esercizi’ o l’abbreviazione ‘EE’).

¹⁰ [2].

¹¹ Questi sono gli *Esercizi Spirituali*: «*...tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima, si chiamano esercizi spirituali*» [1]. Inoltre, vedi l’*Autobiografia* al paragrafo [99]: «*Mi rispose che gli Esercizi non li aveva scritti tutti di seguito, ma quello che accadeva nell’anima sua e trovava utile, ritenendo che avrebbe potuto giovare anche ad altri, lo annotava; ad esempio, l’esaminare la coscienza tenendone conto con il sistema delle linee, eccetera. In particolare, i vari metodi di fare elezione mi disse che li aveva ricavati dall’osservare i diversi spiriti e pensieri che lo agitavano quando era ancora a Loyola a causa della ferita alla gamba*». Circa la pretesa di ‘universalità’ ed ‘oggettività’ del termine «Regola»: cfr. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente, sobre la «consolación sin causa»* [330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2001, p. 32.

¹² Cfr. ROGELIO GARCÍA MATEOS, *Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el curriculum académico de su autor*, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignazio. Simposio internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997)*, Bilbao, Mensajero, 1998, pp. 506-508.

¹³ Vedi la svolta di Bacone (XIII sec.) circa l’autorità dell’esperienza (Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. II, *La Filosofia Medievale*, edizioni TEA, Torino, 1993, pp. 347-350); a partire dalle sue tesi è sorta e si è sviluppata da Leonardo da Vinci (1452 – 1519) in poi la ricerca scientifica moderna.

“scienza dell’Anima”, non a scopo speculativo bensì pratico, come esplicitamente tenterà di fare nel ‘600 lo stesso J.J. Surin¹⁴.

2.2. L’Io Personale e gli spiriti

Il numero [32] degli Esercizi Spirituali:

“(…) Presuppongo che in me esistono tre tipi di pensieri: uno mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà; e altri due che provengono dall’esterno: uno dallo spirito buono e l’altro dal cattivo.”

(*Esercizi Spirituali*)

Questo breve testo è inserito come ‘presupposto’ dell’«*Esame generale di coscienza per purificarsi e per meglio confessarsi*» al n. [32] degli *Esercizi Spirituali*. Esso proietta una luce più chiara sull’esperienza di Ignazio descritta più sopra: egli fa dialogare la sua esperienza personale con la tradizione spirituale che lo precede e trova delle chiavi di lettura ed interpretazione della propria esperienza¹⁵. Prima di introdurre l’esame di coscienza che riguarda il *pensiero*, Ignazio parla di «*tre tipi di pensieri*»; sappiamo che qui Ignazio sta liberamente citando e reinterpretando testi di Origene e di Cassiano¹⁶, e che il termine *pensiero* è la traduzione del greco *loghismói*¹⁷. questo termine greco, più che “pensieri” dà l’idea di “discorsi”: *discorsi* (interni) di pensieri, *direzioni* di pensiero, «*ordini di linguaggio*»¹⁸; in questo modo è chiamato in causa, più che il singolo pensiero, l’ordine, l’universo concettuale (e valoriale) di cui il singolo pensiero è espressione. Non possiamo affermare esplicitamente che questo sia anche il senso che Ignazio attribuisce

¹⁴ J.J. SURIN ebbe a scrivere nel 1663 la sua *Science expérimentale des choses de l’autre vie* acquisite en la possession des Ursulines de Loudun (vedi anche: JEAN-JOSEPH SURIN, *Triomphe de l’amour divin sur les puissances de l’enfer et science expérimentale des choses de l’autre vie XVIIe siècle*. Suivi de Jean-Joseph Surin par Michel de Certeau, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990). M. de Certeau scrive nella sua *Fabula Mistica*: “Rispondono a questa domanda, come si vedrà, parecchi tipi di produzione: la messa in racconto della propria vita (per Teresa d’Avila e per molti altri, prima di Descartes, l’autobiografia è un modo per «dare ordine all’anima» e alla «mente»); la costruzione di itinerari fittizi e/o normativi, schemi di «ascensioni» spirituali o modelli biografici del «progresso» (scenari destinati a classificare e subordinare cronologicamente operazioni aleatorie); l’istituzione di elenchi di «regole» per «discernere le menti» (cioè per giudicare dei movimenti o «impulsi» in base alle loro connessioni e alla loro attitudine a formare serie); ecc. Sotto la diversità di tali figure si elabora quella che Surin chiamerà «la scienza sperimentale»” (M. DE CERTEAU, *Fabula Mistica, la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 178). Vedi anche: F. ASTI, «**J.-J. Surin e la scienza sperimentale. Una proposta di mistica ignaziana**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 7 (2009) 3-19.

¹⁵ Il confronto è con gli scritti di Origene e Cassiano (cfr. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1991, pp. 108-110). Probabilmente, per come è formulato e rielaborato, questo presupposto non può che risalire al tempo di Parigi, anche se Ignazio ne ha avuto una qualche notizia già a Montserrat/Manresa.

¹⁶ ORIGENE, *De Principiis* III, 2,4 (SCH 268, 168); CASSIANO, *Conl. I*, 19 (CSEL 13, 27-29).

¹⁷ Oltre ad Arzubialde, anche TOMÁS SPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*. Edizioni Studium, Roma, 1994, pp. 77-79.

¹⁸ ARZUBIALDE così lo intende (“tres órdenes diferentes de lenguaje”): cfr. *L. c.* p. 108.

al termine pensiero in questo caso, ma il fatto che mantenga la distinzione dei tre tipi di pensieri e la loro attribuzione a tre diversi tipi di «soggetto» non può che condurre nella direzione del greco *loghismói*.

L'esperienza che Ignazio sta tentando di descrivere attraverso queste espressioni è quella di una molteplicità di ordini di pensiero – riconducibili a soggetti diversi – che avvengono, accadono «*in me*». Questo è un modo più preciso ed articolato d'esprimere ciò che egli stesso aveva sperimentato a Loyola, e che nell'*Autobiografia* avrebbe descritto solo accennando a due discorsi mentali differenti che riguardavano, uno le gesta eroiche a favore della «*certa dama*», l'altro le imprese fatte per zelo religioso. Come abbiamo visto nell'*Autobiografia*, Ignazio afferma che questi due ordini di pensiero lo dominavano¹⁹ come delle entità estranee al suo *io*; infatti, una volta accolti, essi si sviluppavano secondo logiche proprie trascinandolo e dominando Ignazio per ore. Le logiche proprie di questi due ordini di pensiero, almeno per quanto riguarda l'oggetto²⁰, erano del tutto opposte tra loro, eppure coesistevano dentro lo stesso Ignazio. Egli si sperimentava come un campo di battaglia dove diverse forze (pensieri, sentimenti, energie, soggetti...) si confrontavano e si muovevano; forze che non avevano la loro origine nel suo *io*, ma venivano come *dal di fuori*, dall'esterno dell'*io* personale (infatti Ignazio non si riconosceva autore di questi ordini di pensiero, ma passivo spettatore). Ma cosa intendeva dire Ignazio affermando che alcuni di questi pensieri provengono dall'*esterno*? Come si possono intendere, allora, i pensieri che provengono dall'*interno*, e come mai nel testo non viene utilizzata questa espressione? Quali e quanti sono i soggetti *autori* di 'pensieri' evocati nella descrizione di tale esperienza interiore, dove si parla di una molteplicità di discorsi «*in me*»? A partire da questo piccolo testo degli Esercizi, sono molte le domande che potremmo porci e alle quali tenteremo di trovare risposta, mano a mano che ci inoltreremo nell'esperienza e nel pensiero che Ignazio ha tematizzato nei suoi scritti.

2.2.1. Due funzioni dell'*io*

Nel testo di questo 'presupposto' i soggetti in gioco sembrano essere tre: «*io*», lo «*spirito buono*» e lo «*spirito cattivo*»; sono tre soggetti distinti, egualmente attivi e autori di diversi ordini di pensiero. La realtà si complica quando Ignazio afferma che tutti e tre questi *soggetti* di pensiero sono «*in me*»: egli inserisce a questo punto, almeno una di-

¹⁹ È interessante notare come, nel racconto dell'*Autobiografia*, i pensieri sono «soggetto» di azione; l'animo di Ignazio pare essere solo il campo di questa azione: «*Tra le molte vanità che gli si presentavano alla mente, un pensiero dominava il suo animo a tal punto che ne restava subito assorbito, indugiandovi come trasognato per due, tre o quattro ore (...) A questi pensieri ne succedevano altri, suggeriti dalle cose che leggeva (...) San Francesco ha fatto questo, devo farlo anch'io. Anche queste riflessioni lo tenevano occupato molto tempo*»: *Autobiografia* [6-7].

²⁰ È opinione di G^{CLA} DE CASTRO (O. cit. pp. 225-226) che in tutti i ragionamenti di Ignazio, i discorsi dei suoi pensieri santi o modani, vi sia una identica dinamica autocentrata sul *sé*, l'*io* – o meglio l'ego di Ignazio – non è ancora convertito; cambia l'oggetto ma non la prospettiva chiusa su se stesso. Solo in seguito, come abbiamo visto, a partire da ciò che si racconta dal par. [8], «*gli si aprirono un poco gli occhi*».

stinzione formale tra l'*io* autore dei pensieri («*pensiero mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà*») e l'*io* dove questi e altri pensieri 'accadono', 'coesistono'. Così, stando alla lettera, nel testo verrebbero indicati quattro soggetti distinti – almeno formalmente – relativi ai pensieri o ai discorsi (*loghismói*) che si svolgono: a) il soggetto '*io*' nel quale 'accadono' i diversi tipi di pensiero; b) il soggetto '*io*' autore del pensiero «*mio proprio*» c) lo "spirito buono" e d) lo "spirito cattivo". Degli ultimi due soggetti, gli "spiriti" di cui si dice che sono *esterni*, parlerò specificatamente più avanti; ciò che per ora mi interessa a loro riguardo, è proprio chiarire il senso di questo loro essere 'esterni' (esterni rispetto a cosa?); infatti, questo alla fine dirà molto anche circa la loro natura. Perciò, è importante chiarire la natura dei primi due "soggetti", quelli che girano intorno all'*io* della persona; proprio questi – o meglio, uno di questi – sono a mio parere ciò rispetto a cui quegli spiriti sono "esterni".

Il soggetto (a) si presenta dunque come un 'contenitore': «*in*» esso accadono i vari tipi di pensiero o discorso (nell'originale spagnolo «*Presupongo ser tres piensamentos en mi*»²¹). Esso è il luogo dove tali pensieri si presentano, dove vengono alla luce rispetto ad una origine oscura e diversa (esterna); è come il palcoscenico dove ognuno degli altri tre soggetti pronuncia il suo discorso e recita la sua parte. È un soggetto *passivo* perché è come il luogo dove i discorsi vengono messi in campo o, al massimo, è colui al quale i discorsi sono diretti. Esso può però diventare *attivo* nel momento in cui illumina e mette in luce i discorsi degli altri tre soggetti, li ascolta e, magari, cerca di capirne la provenienza ("spirito buono" o "spirito cattivo") e la direzione verso cui pretendono condurre.

Il soggetto (b), invece, si presenta come molto *attivo*: ha un chiaro universo valoriale rispetto al quale si riconosce e a partire dal quale esprime giudizi e scelte che per questo riconosce come propri («*mio proprio*»); esso è libero ed ha una propria volontà attraverso la quale elabora discorsi, pensieri e progetti al fine di metterli in atto. Questi pensieri, progetti vengono implicitamente considerati da Ignazio come 'interni', almeno per distinzione da quelli che lui definisce provenienti dall'*esterno*; infatti, essi apparterrebbero alla stessa struttura dell'*io*, pur secondo una prospettiva diversa. Non si deve insistere troppo sulla distinzione tra le due dimensioni dell'*io* (a e b), quasi fossero realmente due soggetti diversi; essi sono un unico soggetto, visto però secondo momenti e funzioni diverse; tuttavia la distinzione o, almeno, la distinzione di funzioni c'è e deve essere sottolineata. Infatti, mentre (b) è visto come uno dei tre soggetti che producono i vari tipi di discorsi, (a), invece, si presenta come il luogo dove i discorsi sono pronunciati o, meglio, il soggetto a cui i discorsi sono diretti. Quindi, in (a) viene privilegiata la funzione di *consapevolezza* (o almeno la sua possibilità). Mentre in (b) viene messa più in evidenza l'idea di *responsabilità* dell'*io*, per il riferimento alla sua libertà e volontà. Attraverso di esse, questo soggetto interno elabora propri discorsi/pensieri²² in vista della loro messa in atto. A questo punto diventa più chiaro a cosa sia *esterno* l'ambito a cui

²¹ IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios Espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.I., Sal Terrae, Santander, 1990, par. [32]

²² Pensieri propri nel senso che esso, liberamente e volontariamente ne è l'autore, provengono da lui.

appartengono gli altri due diversi soggetti, gli *spiriti* (buono/cattivo) da cui provengono diversi discorsi e pensieri: esso è 'esterno' in riferimento al primo soggetto (**a**); questi spiriti sono esterni rispetto all'*io*-palcoscenico, definito soprattutto dalla *consapevolezza*. Dunque, quest'ambito *esterno* da cui proverrebbero i discorsi/pensieri dei due spiriti, altro non sarebbe che quello della *in-consapevolezza*, il buio rispetto al quale l'*io* cosciente non può dire nulla. Avremo modo di approfondire questa idea; la relazione degli spiriti con la dimensione inconsapevole dell'essere umano, infatti, è un tema più che mai attuale.

2.2.2. *Ambito morale e ambito spirituale*

È utile piuttosto, a questo punto, aggiungere qualche parola riguardo alla posizione specifica occupata dal presupposto del numero [32] degli *Esercizi*. Ci racconta S. Arzubialde²³ che Origene, ma soprattutto Cassiano, trattano dei tre diversi ordini di pensieri (*loghismói*) nell'ambito del discernimento dei pensieri. Negli *Esercizi* di Ignazio, invece, troviamo questo riferimento ai tre tipi di pensieri non nell'ambito del discernimento (fosse anche come introduzione a quelle che vengono convenzionalmente dette 'regole di discernimento': cfr. [313-336]), bensì del già citato «*Esame Generale di Coscienza per purificarsi e per meglio confessarsi*»; cioè nella parte che tratta dell'esame dei pensieri. Qui vengono dati alla persona strumenti per esaminarsi circa i «pensieri propri» (che provengono «unicamente dalla mia libertà e volontà»); o meglio, sulla posizione – libera e volontaria – che il soggetto ha già assunto in relazione ad un «*cattivo pensiero che viene dall'esterno*». In questo caso, il discernimento è già avvenuto; già si è constatato che il pensiero che viene dall'esterno è *cattivo*. Qui tutto ci indica, quindi, un ambito puramente e pienamente morale; l'ambito in cui il soggetto decide liberamente se fare proprio quel determinato pensiero che gli si presenta alla coscienza, acconsentirvi e porlo in atto; oppure rifiutarlo come estraneo e incoerente rispetto al suo personale ordine di pensiero o progetto esistenziale.

È nell'ambito prettamente morale che l'*Io* della persona si presenta come libero e responsabile autore del proprio destino; esso si mostra capace di *decidersi*²⁴ e svilupparsi secondo un ordine di pensiero, un progetto organico di esistenza suo proprio, da lui consapevolmente scelto e assunto. È dunque solo questo l'ordine di pensiero che può essere considerato «*suo proprio*» del soggetto; anzi, è nello scegliere, nel prendere posizione, nel rifiutare o far proprio un determinato progetto di vita che egli si costituisce ancor di più "soggetto"! L'ambito morale è, dunque, per eccellenza, l'ambito in cui la persona si costituisce soggetto nei confronti della sua esistenza e del suo destino davanti a Dio. A partire dalle parole di questo presupposto sui tre tipi di pensieri, risulta dunque che Ignazio segna un confine chiaro tra ambito *morale* e ambito del *discernimento spirituale* (degli spiriti). Due ambiti certamente correlati (il secondo è presuppo-

²³ ARZUBIALDE, L. c. pp. 108-109

²⁴ Dal latino *decidere*, composto di «*de*» e «*caedere*»: "tagliare"; propriamente "tagliar via".

sto al primo, o meglio, il primo è contenuto nel secondo) e tuttavia distinti, come anche afferma chiaramente lo stesso Ignazio nella Annotazione diciassettesima²⁵. Nel testo di questa annotazione, Ignazio fa chiaro riferimento alla distinzione dei tre tipi di pensieri, collegando i pensieri propri o personali all'ambito morale («*sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante*»); e invece riferisce le «*agitazioni e pensieri che i diversi spiriti suscitano*» all'ambito del discernimento e accompagnamento spirituale. Colui che dà gli esercizi è invitato da Ignazio ad interessarsi accuratamente solo del secondo ambito, quello dove l'esercitante ha bisogno di aiuto per fare chiarezza circa l'origine delle agitazioni e pensieri in vista della eventuale decisione. Circa il primo ambito, invece, Ignazio raccomanda a colui che dà gli Esercizi di non entrarvi: questo è l'ambito in cui il solo ed esclusivo autore è e deve rimanere il singolo esercitante; l'ambito in cui egli esercita pienamente e in solitudine – davanti alla sua vita e a Dio – la sua libertà e volontà²⁶.

Sempre in relazione a questa distinzione tra l'ambito del discernimento spirituale e l'ambito più specificatamente morale, è utile tornare alla distinzione (formale) che indicavo circa i vari soggetti evocati nel presupposto sui i tre tipi di pensieri. Tralasciando i due diversi spiriti, accennavo alla presenza di due tipi di *io*-soggetto: a) l'ambito di consapevolezza dove i vari pensieri e discorsi 'avvengono' e si presentano come in un ambito di luce e chiarezza; b) l'ambito della libertà e volontà personale, in cui l'*io* prende posizione in relazione ai vari pensieri/discorsi che si sono presentati, ne elabora uno proprio e decide, sceglie in vista della messa in atto. È il primo soggetto (a), dunque, quello a cui si rivolge l'accompagnamento spirituale secondo Ignazio; un accompagnamento volto essenzialmente ad aiutare a fare luce e chiarezza riguardo ai vari discorsi

²⁵ «*Giova molto che chi propone gli esercizi, senza voler indagare sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante, sia informato con precisione delle varie agitazioni e dei pensieri che i diversi spiriti suscitano in lui. In questo modo, secondo il suo maggiore o minore profitto, è in grado di proporgli alcuni degli esercizi spirituali che sono opportuni e adatti alle necessità della sua anima variamente agitata*» [17].

²⁶ A questo riguardo può essere utile evocare l'annotazione quindicesima degli *Esercizi Spiritualis*: «*Chi propone gli esercizi non deve esortare l'esercitante alla povertà o a farne promessa piuttosto che al contrario, né deve indurlo a uno stato o a un modo di vita piuttosto che a un altro. Infatti fuori degli esercizi è lecito e meritorio esortare tutti quelli che probabilmente ne hanno le attitudini a scegliere la castità, il celibato, la vita consacrata e ogni stato di perfezione evangelica; invece durante gli esercizi spirituali, nei quali si ricerca la volontà di Dio, è più opportuno e molto meglio che sia lo stesso Creatore e Signore a comunicarsi all'anima devota, attirandola al suo amore e alla sua lode, e disponendola alla via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Perciò chi propone gli esercizi non si avvicini né propenda all'una o all'altra parte, ma resti in equilibrio come il peso sul braccio di una stadera, e lasci che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura con il suo Creatore e Signore*» [15]. Certo, l'ambito a cui si riferisce questa annotazione non è quello della scelta tra 'bene' e 'male', tra 'bene' e 'peccato', bensì quello tra il 'meglio' (per me) e il semplice 'bene': è l'ambito della scelta vocazionale specifica, cioè del "fare la volontà di Dio" per me. A questo punto la 'scelta fondamentale' per Dio deve già essere stata fatta, ma anche l'ambito della scelta vocazionale specifica è quello in cui, forse ancor di più, la persona si costituisce 'soggetto' e autore – con Dio – della propria vita. Tutto il cammino degli *Esercizi* è fondato sulla continuità del processo di scelta e presa di posizione nei confronti di Dio e della sua volontà a partire dalla scelta tra bene e male (peccato) per arrivare al 'meglio' (per me, qui ed ora): si tratta di un unico processo, come, tra l'altro, testimoniano i Tre Gradi di Umiltà [165-168].

che avvengono nell'intimo della persona; un aiuto per ampliare l'ambito di consapevolezza al fine di rendere più libero l'essere umano²⁷ perché possa decidere autonomamente – davanti a Dio – quale direzione dare alla propria vita. Solo in seguito, quindi, entra in gioco il soggetto (b) che decide nella sua libertà di fronte a Dio, a se stesso e alla sua vita e, per questo, «*formula diversi propositi e pareri*» [336].

2.3. L'Esperienza degli 'spiriti'²⁸

[8] (...) Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio.

(*Autobiografia*)

Cosa intendesse Ignazio con il termine *spiriti* non è per niente facile definirlo. Prima di lui, la tradizione teologica, ma soprattutto quella spirituale (e non solo), avevano utilizzato ampiamente questo termine in modo non univoco per indicare realtà differenti tra loro. Tuttavia, come abbiamo già avuto modo di notare nel breve racconto della scoperta della *diversità* degli spiriti fatta all'inizio della *Autobiografia*, Ignazio collega il termine spirito alla varietà di pensieri e discorsi mentali che si svolgevano incontrollati nel suo animo; introduce questo termine solo dopo aver parlato anche degli stati d'animo (o meglio, movimenti d'animo) di *tristezza* e *allegria*, connessi a tali pensieri e discorsi. Ignazio individua solo due spiriti: «*uno del demonio, l'altro di Dio*». Stando al racconto di Ignazio, questi spiriti hanno a che fare con *pensieri* e *sentimenti*; in particolare con i sentimenti di *tristezza* (suppostamente collegata allo spirito del demonio) e di *allegria*, (suppostamente collegata allo spirito di Dio). Tuttavia, secondo il racconto sono molto più di due i pensieri (varie fantasie e pensieri cavallereschi, fantasie e pensieri devoti) e i sentimenti che si sono succeduti nell'animo di Ignazio; anzi, leggendo per intero il par. [8] vediamo che *tristezza* e *allegria* sono termini comprensivi di una molteplicità di sentimenti; nell'ordine: «*molto piacere*» e quindi «*vuoto*», «*delusione*», in relazione ai pensieri cavallereschi; «*consolazione*», «*soddisfazione*», «*gioia*» relativamente ai pensieri devoti (Ignazio, da fine osservatore, ne sottolinea anche la diversa durata). Mentre, invece, gli spiriti sono solo due. Questo fa capire che ad ognuno dei due diversi spiriti non è collegato solo un tipo di movimento interiore, ma una costellazione di pensieri e sentimenti.

²⁷ «(...) tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima, si chiamano esercizi spirituali», «Esercizi Spirituali per vincere se stesso e ordinare la propria senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato» [1. 21]: questi sono i due Titoli degli *Esercizi Spirituali*.

²⁸ In questo paragrafo dedicato al tema degli "spiriti" e delle "mozioni" sono ampiamente debitore al P. Sergio Rendina: S. RENDINA, *La Pedagogia degli Esercizi Spirituali. Aspetti più significativi*, ed. Adp, Roma, 2002, pp. 129-190; anche se in alcuni punti svilupperò una mia visione personale, soprattutto in riferimento allo spirito antropologico.

Nel paragrafo precedente, per riferirmi alla successione di fantasie e pensieri in Ignazio, avevo utilizzato il termine *discorsi* (“ordini di pensiero”, “ordini di linguaggio”) collegandolo ai *loghismói* della tradizione cristiana greco-orientale. Nell’usare il termine ‘costellazione’ intendo dire la stessa cosa, sottolineando però la presenza di diversi elementi di carattere affettivo oltre che intellettuale: ciò che si svolge in forma discorsiva nell’animo di Ignazio non sono solo pensieri; legati ad essi ci sono anche sentimenti, stati d’animo (*movimenti* d’animo). In questo modo ci stiamo avvicinando ancor di più al vero senso del termine greco *loghismói*²⁹, almeno per come è inteso nella tradizione spirituale cristiana greco-orientale: infatti, questo termine voleva indicare i «*pensieri appassionati*»³⁰: contenuti intellettivi interiori (nozioni, immagini, idee) investiti di una carica affettiva³¹, di una energia dinamica che spinge/attira il soggetto verso una determinata direzione, consapevolmente o meno. Per quanto riguarda, poi, l’aggettivo «*diversi*» attribuito ai due spiriti e alle due costellazioni di contenuti interiori ad essi collegate, è chiaro che esso non vuole indicare tanto il tipo, la qualità, il tenore dei singoli pensieri/sentimenti che compongono le costellazioni stesse (tenore di carattere positivo/piacevole e tenore di carattere negativo/fastidioso); infatti, nella prima stessa serie di sentimenti vediamo succedersi «*molto piacere*», «*vuoto*» e «*delusione*». Piuttosto, la diversità di ciascuna costellazione di pensieri e sentimenti vuole intendere la diversità dello *spirito* di riferimento: se questo *spirito* fa diretto riferimento al demonio o a Dio. Questo equivale a dire che non è dal tenore del singolo pensiero o sentimento che – secondo Ignazio – possiamo risalire allo spirito di riferimento (del demonio o, al contrario, di Dio); infatti, nel racconto dell’*Autobiografia*, Ignazio si guarda bene dal proporre questa conclusione. La questione, come vedremo, è molto più complessa e suppone ambiti e momenti esistenziali molteplici. In questo contesto, invece, mi pare che Ignazio voglia solo comunicare la sua esperienza di ‘scoperta’ del fatto che ci sia una *diversità* (leggi anche *dualità*) di spiriti a cui sono collegate due diverse costellazioni di pensieri/sentimenti; e che diversa è la loro appartenenza: «*uno del demonio, l’altro di Dio*».

[32] “(...) Presuppongo che in me esistono tre tipi di pensieri: uno mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà; e altri due che provengono dall’esterno: uno dallo spirito buono e l’altro dal cattivo.”

(*Esercizi Spirituali*)

Come si può vedere, insieme ai numeri [6-8] dell’*Autobiografia*, queste due righe e mezzo del par. [32] degli *Esercizi Spirituali*, contengono delle chiavi molto importanti per comprendere l’esperienza che Ignazio ha fatto della propria interiorità e, insieme, la

²⁹ Cfr. S. RENDINA, *L. c.*, pp. 144-145.

³⁰ TOMÁS SPIDLÍK (*L. c.*, p. 84) ne offre una descrizione citando Massimo Confessore.

³¹ “Una cosa è un oggetto, altra è una rappresentazione, altra ancora è una passione. Un uomo, una donna, del denaro: ecco degli oggetti; il semplice ricordo di questi oggetti: ecco una rappresentazione; un affetto smisurato, un odio cieco per questi stessi oggetti: ecco una passione”: MASSIMO CONFESSORE, *Centurie sulla carità* III, 42, SC 9 (1943), p. 136. Da un punto di vista psicologico siamo molto vicini al concetto di ‘oggetto’, ‘relazione oggettuale’, ‘oggetto-simbolo’.

sua visione antropologica. Un'ulteriore cosa da dire riguardo a questo piccolo testo rispetto a quello precedente dell'*Autobiografia*, è che qui non si fa menzione di sentimenti ma solo di pensieri; ma ciò è ovvio, essendo queste righe poste ad introduzione dell'Esame di coscienza circa il pensiero. Inoltre, per lo stesso motivo, l'accento è posto sui pensieri propri e non su quelli che provengono dall'esterno, cioè dai diversi spiriti. Come già affermato, in questo caso l'ambito è quello morale, quello delle azioni (pensieri, parole e opere) compiute responsabilmente dal soggetto, e non quello del discernimento dove si cerca chiarezza e luce circa i *discorsi* (idee e sentimenti) indotti da spiriti estranei al soggetto. Tuttavia troviamo in questa breve frase altri elementi utili per inoltrarci nell'esperienza della *diversità* degli spiriti; elementi utili, allora, anche a capire il senso e il metodo del discernimento. Primo elemento significativo: Ignazio omette di citare il demonio e Dio. Inoltre, egli afferma esplicitamente che i pensieri (discorsi) che giungono dall'esterno, «*provengono (...) uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo*»; vale a dire che il rapporto accennato e non chiarito nel brano dell'*Autobiografia* tra i pensieri/sentimenti e i due spiriti qui viene esplicitamente indicato come 'provenienza'. In più, dal contesto e da ciò che già ho affermato nel paragrafo precedente, i due spiriti vengono in qualche modo equiparati all'*Io* personale che produce propri pensieri perché dotato di libertà e volontà; insomma, anche ai due spiriti viene attribuita una certa 'soggettività' ed 'intenzionalità' autonoma (la direzione dove tendono). Inoltre, ad essi vengono accostati due aggettivi che sono già un chiaro ed esplicito giudizio di valore su di essi: spirito *buono* e spirito *cattivo*; probabilmente, questi due aggettivi vengono a sostituire il riferimento all'appartenenza al demonio o a Dio, che nel brano dell'*Autobiografia* era, invece, esplicita.

2.3.1. Le "Regole per sentire"

[313] Regole per sentire e riconoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima, per accogliere le buone e respingere le cattive. Queste regole sono adatte soprattutto alla prima settimana.

[328] Regole per lo stesso scopo, riconoscendo meglio gli spiriti. Sono adatte soprattutto alla seconda settimana.

(*Esercizi Spirituali*)

I brevi testi riportati sono i titoli che Ignazio ha posto ai due gruppi di Regole dette del *discernimento*³². Per questi due gruppi di indicazioni egli sceglie il termine di 'Regole'³³.

³² Sappiamo che Ignazio non usa questo termine (*Discernimiento*); troviamo solo l'espressione «(...) con mayor discreción de spiritus» nel titolo delle Regole di Seconda Settimana [328] e «ad discretionem spiritus» nel testo del Directorio dettato al p. Vitoria: cfr. MIGUEL LOP SEBASTIÀ (traducción, notas y estudio), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2000, p. 36.

³³ Per alcuni commenti delle Regole, tra i più noti, vedi: S. ARZUBIALDE, *L. c.*, pp. 615-752; LEO BAKKER, *Libertad y Experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1995; S. FAUSTI, *Occasione o Tentazione. Discernere*

Il genere letterario delle ‘regole’³⁴ dà immediatamente l’idea di *oggettività* e *universalità*; infatti una ‘regola’ – come anche una ‘legge’ – intende descrivere la realtà oggettiva per come si presenta ogni volta che si verificano le condizioni necessarie di tempo e di spazio; una ‘legge’ che, quindi, tutti possono verificare. Il riferimento alla verificabilità e alle categorie di spazio/tempo ci avvicina a ciò che ordinariamente definiamo come “scienza”³⁵. Qui, infatti, Ignazio non si limita semplicemente a fare qualche riflessione a partire da principi generali; egli ha invece la pretesa di formulare delle «regole» che descrivano oggettivamente il comportamento dei due spiriti, regole indotte dall’esperienza generale oltre che personale, e non dedotte da principi³⁶. Certo, Ignazio si premura comunque di aggiungere la frase «*in qualche modo*»: egli sa bene che l’ambito dello spirito (dove sono implicati soggetti diversi, ciascuno con una propria intenzionalità) non può essere schematizzato e ridotto a semplici regole. Con quest’affermazione, soprattutto egli mette in guardia chiunque dalla pretesa di controllare e appropriarsi del fenomeno spirituale, pretesa comune a chi voglia ridurre a leggi o regole schematiche la realtà. Ignazio, dunque, mostra di scegliere proprio il termine ‘regole’ e di voler parlare dei movimenti spirituali³⁷ in questi termini; egli è convinto di poter parlare in termini oggettivi di ciò che è sommamente soggettivo. Come sappiamo dalla tradizione spirituale dei Padri del deserto, c’era già stata l’intenzione e la prassi di descrivere e tramandare sotto forma di *sentenze* l’esperienza particolare di qualche maestro autorevole; prassi continuata anche in riferimento ai grandi maestri spirituali³⁸. Ma Ignazio è il primo a

e decidere, Ancora, Milano, 2005; JULES J. TONER, *A Commentary on Saint Ignatius’s Rules for the Discernment of Spirits. A Guide to the Principles and Practice*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 2002; M. RUPNIK, *Il discernimento. Prima parte: Verso il gusto di Dio*. Lipa, Roma 2000; ID., *Il discernimento. Seconda parte: Come rimanere con Cristo*. Lipa, Roma 2001; P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*. Paoline, Milano 2009.

³⁴ Cfr. J. G. DE CASTRO, *L. c.* p. 31-32.

³⁵ Ho già accennato al nuovo atteggiamento di Ignazio nei confronti della realtà *interiore*, atteggiamento che lo avvicina alla sensibilità rinascimentale da cui è nato il nuovo *metodo sperimentale*. Ignazio, a differenza dei padri orientali – che nel dare consigli circa i *loghismói* citano sempre l’*Abba* autorevole che per primo li espresse – cerca autorevolezza e fondamento oggettivo alle sue affermazioni non ricorrendo all’autorità di qualche ‘maestro’ (argomento di autorità); bensì si appella alla autorità della esperienza, sulla quale lui ha riflettuto e ricavato, per induzione, una legge/regola generale.

³⁶ Ricordiamo il par. [99] dell’*Autobiografia*: «*Gli Esercizi non li aveva scritti tutti di seguito, ma quello che accadeva nell’anima sua e trovava utile, ritenendo che avrebbe potuto giovare anche ad altri, lo annotava (...). In particolare, i vari metodi di fare elezione mi disse che li aveva ricavati dall’osservare i diversi spiriti e pensieri che lo agitavano quando era ancora a Loyola a causa della ferita alla gamba*».

³⁷ Evidentemente, in questo contesto l’aggettivo ‘spirituale’ significa «relativamente allo ‘spirito’ umano e/o agli ‘spiriti’ in genere».

³⁸ Tra i quali non possiamo non citare EVAGRIO PONTICO (IV sec.), GIOVANNI CASSIANO (IV-V sec.), DIADOCO DI FOTICE (V sec.), GIOVANNI CLIMACO (IV sec.) per la Chiesa greca; AGOSTINO (IV-V sec.) MASSIMO CONFESSORE (VI-VII sec.), BERNARDO (XII sec.), i VITTORINI (XII sec.), e altri per la Chiesa latina. Sappiamo che tutti questi autori, almeno indirettamente, hanno avuto influenza in Ignazio circa la riflessione e tematizzazione della sua esperienza personale degli spiriti; cfr. P. LECRIVAIN, *Pertinencias e «impertinencias» del recurso a las fuentes en las reglas del discernimiento*, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales...*, pp. 65-100; L. LOTHAR LIES, *La doctrina de la discreción de espíri-*

voler sistematizzare in gruppi di Regole questa esperienza particolare e, per di più, non appellandosi (esplicitamente) all'autorità di qualche maestro ma solo a quella dell'esperienza ripetuta e riflessa; cioè una certa ripetitività di alcuni fenomeni spirituali (quanto al tempo) e una certa loro universalità (quanto allo spazio), avendoli potuti osservare anche in altre persone³⁹.

2.3.1.1. Le Mozioni

Scorrendo i titoli di questi gruppi di regole notiamo che nel primo titolo non si fa menzione di spiriti, piuttosto si parla di *mozioni* («*mociones*»). Questo termine, insieme alla forma verbale da cui deriva («muovere, «mover»), per Ignazio diventa un termine tecnico che indica l'azione degli spiriti nell'anima umana⁴⁰. Nel libro degli *Esercizi Spirituali* questo termine compare in tutto nove volte⁴¹ – non molte – ma si rivela un termine particolarmente importante per indicare l'attività e le dinamiche della dimensione spirituale dell'essere umano⁴². Esso compare:

- § due volte, con l'esplicita qualificazione di «*spirituali*» [6. 227];
- § cinque volte con la stessa qualificazione, ma implicita [313. 316. 317. 329. 330];
- § una volta è accompagnato dall'aggettivo «*razionale*» [182]
- § una volta dall'aggettivo «*sensuale*» [182].

Il termine *mozione* è più ampio rispetto al termine *pensiero* che abbiamo incontrato più sopra (tutti i pensieri sono mozioni, ma non è vero il contrario) e, insieme, più specifico: esso ha una forte connotazione affettivo-appetitiva. In questo modo aggiunge al semplice termine 'pensiero' la sfumatura necessaria che lo avvicina ancor di più al termine tradizionale *loghismói* («pensieri appassionati», cioè carichi *affettivamente*), in quanto costellazione di pensieri e sentimenti. Inoltre, il termine *mozione* a differenza di

tus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría, in *L. c.*, pp. 101-121; S. ARZUBIALDE, *Casiano e Ignacio. Continuidad y roptura. Una original aportación de Ignacio a la historia de la Tradición espiritual*, in *L. c.*, pp. 123-186; V. POGGI, *El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la «Vita Christi» de Ludolfo*, in *L. c.* pp. 187-205; M.I. RUPNIK, *Paralelismos entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia*, in *L. c.*, pp. 241-280.

³⁹ Ignazio ha avuto contatti e ha seguito spiritualmente persone fin dai tempi di Manresa. Vedi la sua ricerca di persone "spirituali" e le sue lettere, tra le quali, quella a Sr. Teresa Rejadell (cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, pp. 935-941).

⁴⁰ Il 'luogo' in cui avvengono è propriamente l'anima: [6. 313. 316. 317. 330].

⁴¹ Cfr. IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*, Mensajero-Sal Ter-rae, Bilbao-Santander, 1996.

⁴² Nel *Diario Spirituale* questo termine ricorre addirittura sessanta volte, a conferma del fatto che è un termine tecnico tipico delle dinamiche 'spirituali' e dell'esperienza religiosa; in questo contesto, il termine *mozione*, oltre allo specifico carattere affettivo, acquista anche il senso di 'impulso', riferito soprattutto al lacrimare. Viene così sottolineata l'idea del 'muovere', dell'indurre un cambiamento interiore (affettivo) che mostra i suoi effetti anche esteriormente (effettivo), sia a livello fisico (le lacrime), che a livello di volontà e decisione dopo aver interpellato la libertà (questo è il significato predominante del verbo castigliano *mover*, che negli *Esercizi* ricorre 14 volte e nel *Diario* 17 volte).

‘movimento’⁴³, indica più esplicitamente l’azione di un motore, l’azione di qualcuno (o di qualcosa) che muove, più che il movimento in sé; cioè, sottintende in maniera più chiara che quel determinato movimento conoscitivo-affettivo ha una causa, un autore, è una operazione di qualcuno o qualcosa.

2.3.1.2. Le Mozioni sensuali e razionali

Stando alle ricorrenze indicate sopra, nel libretto degli *Esercizi* si parla soprattutto di «*mozioni spirituali*», ma l’accento al par. [182], ci fa sapere che ci sono anche «*mozioni razionali*» e «*mozioni sensuali*». Secondo la suddivisione aristotelico-tomista dell’anima umana, questi ultimi due tipi di mozione apparterrebbero ai due *gradi* gerarchicamente superiori dell’Anima, la quale sarebbe suddivisa complessivamente in tre gradi progressivi: grado *vegetativo*, grado *sensitivo* e grado *razionale*⁴⁴. Al grado vegetativo fanno capo tre “Potenze” o facoltà: nutrirsi, crescere e generare; al grado sensitivo, invece, fanno capo due tipi di facoltà: la potenza *conoscitiva*, a cui appartengono i cinque sensi esterni e i sensi interni⁴⁵, e la potenza *appetitiva*, o appetito sensitivo, che si suddivide, a sua volta, in irascibile e concupiscibile (e da qui si articola secondo le diverse «*passioni*» dell’animo umano); l’appetito sensitivo si orienta, nelle sue inclinazioni, a partire dalle percezioni delle Potenze cognitive dello stesso grado sensitivo dell’anima umana (i sensi). Infine, al grado razionale fanno capo le due Potenze *razionali*: quella cognitiva, l’*Intelletto*, e quella appetitiva (o appetito intellettuale o razionale), la *Volontà*⁴⁶. Ciascuna delle Potenze/Facoltà (cognitive o appetitive) dei gradi sensitivo e razionale dell’anima umana, sviluppa delle “operazioni” o attività specifiche e proprie. È a questo tipo di operazioni o attività che Ignazio si riferisce quando cita la «*mozione razionale*» (per il grado razionale dell’anima) e la «*mozione sensuale*» (per il grado sensitivo).

2.3.1.3. Le mozioni nei Tempi di Elezione

Questo vuol dire che la «*mozione razionale*» e la «*mozione sensuale*» sono operazioni proprie dell’anima e delle sue Potenze nei suoi diversi gradi: i Sensi, le Passioni; l’Intelletto e la Volontà. A questo proposito, Ignazio spiega chiaramente al n. [182] che, in

⁴³ Termine, questo, che invece non troviamo mai negli *Esercizi* e raramente negli altri scritti di Ignazio: 1 volta nelle *Costituzioni*, 3 volte nel *Diario* e 1 nel *Direttorio* autografo.

⁴⁴ Cfr. SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 3, resp.; vedi anche MINO BERGAMO, *L’anatomia dell’anima. Da François de Sales a Fénelon*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 45.

⁴⁵ Che per S. Tommaso sono il *sensus communis*, *imaginatio*, *cogitativa*, *memorativa*: cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 78, a. 4, resp.

⁴⁶ Nell’applicare queste facoltà (o “Potenze”) all’attività della preghiera, Ignazio non segue in tutto la suddivisione aristotelico-tomista dell’anima razionale; piuttosto, la corregge con la tripartizione di origine agostiniana (*intelletto*, *memoria* e *volontà*) come fanno la maggior parte degli autori spirituali del suo tempo. Invece, quando deve esporre la sua antropologia di riferimento generale, per il grado razionale si riferisce solo all’intelletto e alla volontà, come lungo il processo di Elezione.

perfetta linea con l'antropologia aristotelico-tomista di riferimento, sono le Potenze del grado razionale a dover guidare le scelte dell'essere umano, e non quelle del grado inferiore – quello sensitivo – che la persona umana ha in comune con gli animali⁴⁷. Tuttavia, veniamo a sapere dalle affermazioni di Ignazio circa i Tempi di Elezione (l'ambito "spirituale", quindi, del «*cercare e trovare la volontà divina*»⁴⁸), soprattutto al n. [177], che colui che fa gli esercizi deve prendere in considerazione l'«inclinazione» del grado razionale solo in una situazione di «*tempo tranquillo*»⁴⁹, in una situazione esistenziale, cioè, in cui «*l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente*». Insomma, nel discernere la volontà divina, la persona ricorrerà in modo esclusivo alle sue operazioni superiori (la mozione *razionale*) solo quando non ci siano mozioni *spirituali* (vale a dire, quando non è guidata dallo spirito buono attraverso la Consolazione⁵⁰, o non è disturbata dallo spirito cattivo attraverso la Desolazione⁵¹ o la «*tentazione sotto apparenza di bene*»⁵²); infatti è attraverso le mozioni spirituali, piuttosto, che si può più opportunamente individuare⁵³ «la volontà divina» in ordine alla crescita spirituale della persona stessa (nelle cose su cui ha senso discernerla⁵⁴).

Quest'ultima affermazione ci conferma ancora, se ce ne fosse bisogno, che per Ignazio le agitazioni dei vari spiriti, le mozioni spirituali, appunto, non sono operazioni proprie delle Facoltà dell'anima intesa in senso aristotelico-tomista; esse «*si producono nell'anima*» [313], «*in me esistono*» [32], ma «*vengono dall'esterno*»⁵⁵; la loro causa è esterna alle Potenze dell'anima («*la mia libertà e volontà*» [32]). Certo, dovremmo intenderci su cosa Ignazio intenda per *anima*, e questo lo vedremo specificamente più avanti; ma per ora possiamo affermare che quando Ignazio si appoggia ad una antropologia delle Potenze dell'anima di derivazione aristotelico-tomista, egli intende l'anima umana solo come *luogo* dove le mozioni spirituali accadono, ma non vengono da essa prodotte, come invece accade per le mozioni razionali e le mozioni sensuali. L'anima considerata a partire dalle sue Potenze razionali – intelletto e volontà – corrisponde al soggetto che più sopra definivo *consapevole e responsabile*; in quel contesto, intendevo la provenienza dei pensieri (dello spirito buono e del cattivo) e delle mozioni spirituali in genere come *esterna* alla consapevolezza e responsabilità del soggetto, ma non per questo esterna alla sua dimensione inconsapevole, non contemplata in una antropologia pre-moderna, aristotelico-tomista in particolare, che, piuttosto, fa riferimento ad *angeli e demoni*.

⁴⁷ È nelle sue operazioni *razionali* che l'essere umano realizza se stesso differenziandosi da tutti gli altri esseri esistenti.

⁴⁸ Cfr. [1].

⁴⁹ Cfr. [177].

⁵⁰ Cfr. [316].

⁵¹ Cfr. [317].

⁵² Cfr. [331-332].

⁵³ Cfr. [175-176].

⁵⁴ Cfr. [170₂]. Cfr. il saggio di K. RAHNER: *La logica della conoscenza esistentiva in Ignazio di Loyola* (in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1970, pp. 79-83) è molto esaustivo a questo riguardo.

⁵⁵ « Uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo ».

2.3.1.4. Le due regole generali

[314] “**La prima regola.** Nelle persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale suole comunemente il nemico proporre piaceri apparenti, facendo immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle e farle crescere nei loro vizi e peccati; in tali persone lo spirito buono usa modo contrario, pungendole e rimordendo la loro coscienza con il richiamo della ragione”.

[315] “**La seconda.** Nelle persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati e crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio, avviene il contrario che nella prima regola; perché allora è proprio del cattivo spirito mordere, rattristare e porre impedimenti, inquietando con false ragioni, perché non si vada avanti; è proprio del buono spirito dare coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete, facilitando e togliendo tutti gli impedimenti, perché nel bene operare si proceda avanti”.

(*Esercizi Spirituali*)

In queste prime due regole, Ignazio fa riferimento fondamentalmente a due diverse situazioni esistenziali-spirituali della persona (anche se poi, vedremo, risulteranno essere tre) a cui corrisponde un diverso modo di agire da parte dei due spiriti, da cui le *mozioni* provengono. Nella prima regola si parla della situazione delle «*persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale*»⁵⁶. La categoria – morale – di ‘peccato’ richiama quella di ‘responsabilità’ e scelta personale; la situazione esistenziale-spirituale a cui Ignazio fa riferimento, allora, è una posizione che la persona assume liberamente in relazione a Dio: possiamo parlare, in questo caso, di vera e propria *Opzione Fondamentale*. Nella prima regola si accenna, dunque, ad una posizione, ad una relazione progressivamente⁵⁷ negativa, o meglio, ad una non-relazione; nella seconda regola, invece, ad una posizione opposta, cioè, ad una relazione con Dio dinamicamente positiva⁵⁸. La natura e l’intenzione dei vari spiriti viene giudicata proprio in base alla loro posizione e azione nei confronti della relazione che la persona liberamente instaura con Dio: sarà *cattivo* lo spirito che contrasta e ostacola questa relazione; invece, sarà *buono* lo spirito che aiuta e favorisce questa relazione. Le *mozioni* spirituali, poi, saranno *buone* o *cattive* relativamente allo spirito da cui sono indotte. Questo significa che non è sufficiente giudicare le varie *mozioni* in base al loro tenore affettivo, ma ciò deve essere fatto solo in base al loro autore – il diverso spirito – e alla sua intenzione. Infatti, le *mozioni* indotte dal nemico (*cattivo* spirito) nella situazione esistenziale descritta nella prima regola *sem-*

⁵⁶ Nel Primo Modo di pregare Ignazio suggerisce di pregare, tra l’altro, anche «*acerca de los siete pecados mortales*» (cfr. [238. 244]); nella traduzione italiana questi vengono indicati come “*i sette vizi capitali*”. Da ciò dobbiamo desumere che nel riferirsi ai ‘peccati mortali’, Ignazio abbia una prospettiva di ‘gravità’ maggiore di quella che intendiamo oggi, cioè di un comportamento radicato in una abitudine (‘vizio’, la *passione* secondo i padri greci), in una situazione esistenziale scelta dalla persona che ha una ‘durata’ ed esprime una ‘posizione stabilmente negativa’ che la persona sceglie nei confronti di Dio.

⁵⁷ «*persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale*».

⁵⁸ «*persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati e crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio*».

*brano*⁵⁹ assomigliare a quelle che il buono spirito induce nella situazione descritta nella seconda regola dove, infatti, Ignazio afferma: «*avviene il contrario che nella prima regola*». Per questo è assolutamente necessario definire la situazione esistenziale della persona (la posizione che consapevolmente essa ha assunto nei confronti di Dio) prima di iniziare un qualsiasi tentativo di riconoscimento o discernimento delle mozioni spirituali. La bontà o cattiveria di una mozione, dello spirito autore e della sua intenzione, dipende essenzialmente dalla posizione (negativa o positiva) che essi assumono davanti alla relazione che la persona ha già instaurato con Dio, se la contrastano o la aiutano.

2.3.1.5. La situazione di Prima Settimana

La situazione esistenziale-spirituale definita di Prima Settimana nel titolo del primo gruppo di regole, corrisponde in parte a quella descritta dalla seconda regola citata più sopra, cioè relativamente alla espressione «*nelle persone che vanno intensamente purificandosi dai loro peccati*»⁶⁰. Questa è, infatti, la situazione in cui la persona ha consapevolmente risposto in maniera positiva alla chiamata e al desiderio di relazione di Dio e ha già instaurato una progressiva e feconda relazione con lui, anche se soffre delle tipiche difficoltà descritte nella Annotazione nona⁶¹. La ‘bontà’ o meno delle mozioni, dello spirito corrispondente e delle sue intenzioni, viene definita dalla loro consonanza o meno con la relazione positiva che la persona ha già instaurato con Dio. Nel caso di una situazione spirituale di Prima Settimana, la consonanza/dissonanza a tale relazione sono ma-

⁵⁹ Come possiamo notare, Ignazio, pur descrivendo l’azione dei due spiriti secondo un tenore affettivo ora positivo, ora negativo, evita – quanto può – di utilizzare termini affettivi coincidenti per descrivere le mozioni indotte dai vari spiriti nelle situazioni evocate nella prima regola o nella seconda. Questo vuol dire che il «*contrario modo*» di agire da parte di uno stesso spirito nelle opposte situazioni esistenziali non è in senso speculare per i due spiriti. Infatti, anche se i due spiriti inducono mozioni di stesso tenore affettivo (positivo o negativo) in situazioni esistenziali contrarie, queste loro mozioni restano diverse tra loro: i «*diletti e piaceri sensuali*» del cattivo spirito nella prima regola non sono il «*coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete*» del buono spirito nella seconda regola. Tuttavia, una volta definita la situazione esistenziale/spirituale della persona, ossia il tipo di relazione che essa consapevolmente ha instaurato con Dio, Ignazio tende a basarsi sul tenore affettivo (positivo o negativo) generale delle mozioni per poter risalire all’autore, alla sua intenzione e definirle, quindi Consolazione o Desolazione; ciò vale soprattutto per quanto riguarda il primo gruppo di Regole. Nel secondo gruppo («*Regole per lo stesso scopo con maggiore discernimento di spiriti, sono più adatte per la Seconda Settimana*»), invece, il tenore affettivo delle mozioni spirituali è praticamente univoco (Consolazione, vera o falsa che sia); ma a questo punto la sensibilità spirituale dovrebbe essere maggiormente affinata, tanto da poter cogliere la provenienza e la direzione (intenzione) di una mozione anche dalla sole sfumature affettive e non solo dal tenore generale (cfr. [333-335]).

⁶⁰ Infatti – come vedremo – l’espressione «*crescendo nel servizio di Dio di bene in meglio*» riguarda più una situazione esistenziale-spirituale di Seconda Settimana.

⁶¹ «Quando l’esercitante che sta facendo gli esercizi della Prima Settimana non è esperto nella vita spirituale, può essere tentato in modo grossolano e palese, per esempio provando diverse difficoltà a progredire nel servizio di Dio nostro Signore, come disagio, rispetto umano, ansia per l’onore mondano, e così via (...) come gli possono giovare le regole della Prima Settimana, così lo disorienterebbero quelle della Seconda» [9].

nifestate dal tipo di pensieri e, soprattutto, da un tenore affettivo di segno positivo o negativo; un tenore affettivo positivo viene naturalmente interpretato come conferma e incentivo alla situazione spirituale che il fedele sta già vivendo; mentre, un tenore affettivo negativo, naturalmente dovrebbe indicare una situazione dissonante, da cambiare e correggere. Tuttavia le persone che vivono in questa situazione esistenziale spirituale di Prima Settimana mancano ancora di una opportuna chiarezza interiore e della necessaria esperienza perché, essendo ancora in via di purificazione dai condizionamenti del peccato, sono ancora molto vulnerabili all'inganno del tenore affettivo negativo: la via di Dio sembra difficile, mentre il peccato ancora attira e solletica la sensualità (mozione *sensuale*); sono tentate palesemente pur avendo scelto la via del bene con convinzione. Per questo hanno bisogno delle Regole che svelano l'inganno e, insieme, danno indicazioni pratiche per superarlo.

In questa situazione esistenziale e spirituale di Prima Settimana, l'insieme delle mozioni spirituali *buone*, che aiutano e sostengono la relazione con Dio (e perciò sono caratterizzate da un tenore affettivo generale positivo di 'conferma') sono semplicemente indicate con il termine comprensivo di «Consolazione»⁶². Mentre, l'insieme delle mozioni spirituali *cattive* che contrastano e rendono difficile la relazione con Dio (e per questo sono caratterizzate da un tenore affettivo generale negativo) vengono in questo caso indicate da Ignazio – e solo in questo caso⁶³ – con il termine comprensivo di «Desolazione»⁶⁴. La Consolazione, in una situazione spirituale di prima settimana, è indotta dallo spirito buono, mentre la Desolazione da quello cattivo. Dalla quinta regola del primo gruppo in poi, Ignazio fornisce consigli utili a contrastare l'azione negativa dello spirito cattivo che ora induce *sconforto*⁶⁵, ora spinge alla *vanagloria*⁶⁶, ora ad una *insana umiltà* e timore eccessivo⁶⁷.

⁶² «Chiamo consolazione quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé ma solo nel Creatore di tutte. Così pure quando versa lacrime che muovono all'amore del suo Signore, ora per il dolore dei suoi peccati, ora della passione di Cristo nostro Signore, ora di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e lode. Finalmente, chiamo consolazione ogni aumento di speranza, fede e carità di ogni letizia interna che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore» [316]. Cfr. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, pp. 617-631.

⁶³ Nella situazione esistenziale e spirituale detta di Prima Settimana.

⁶⁴ «Chiamo desolazione tutto il contrario della terza regola, ad esempio oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore» [317].

⁶⁵ Cfr. [318-321].

⁶⁶ [322-324].

⁶⁷ [325-327]; cfr. le *tre armi del nemico* citate da Ignazio nella lettera a SR. TERESA REJADELL (SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, pp. 935-941)

2.3.1.6. La situazione di Seconda Settimana

Una ulteriore situazione esistenziale-spirituale è quella che Ignazio definisce di Seconda Settimana (cfr. [328]). Essa è descritta dalla espressione «*nelle persone che vanno (...) crescendo nel servizio di Dio nostro Signore di bene in meglio*» della già citata 2^o regola di Prima Settimana [315] (evidentemente quella è una regola generale); è caratterizzata dal fatto che la persona, già salda e forte nella relazione positiva con Dio, ha ormai acquisito un «*maggiore discernimento di spiriti*», come afferma il titolo del secondo gruppo di Regole del discernimento [328], Regole indicative proprio per la situazione esistenziale-spirituale di Seconda Settimana [328-336]. Maggiore discernimento di spiriti, vuol dire saper individuare e nominare più facilmente le varie mozioni che «*si producono nell'anima*» con le loro sfumature (*sentire*⁶⁸) e, soprattutto, saperne individuare meglio lo spirito responsabile da cui provengono e giudicarle, così, buone o cattive⁶⁹. Insomma, colui che vive una situazione spirituale di Seconda Settimana è una persona che, grazie alla sua profonda esperienza di Dio, ha potuto ricevere anche una particolare chiarezza circa il modo che Dio ha di comunicarsi nell'intimo della persona e il modo in cui la sua interiorità reagisce a questa presenza e azione divine; per contrasto, la chiarezza ricevuta riguarda anche la conoscenza del modo di reagire della sua interiorità quando a muovere «*dall'esterno*» non è Dio o lo spirito buono.

L'Annotazione decima⁷⁰ ci da qualche informazione in più circa questa ulteriore situazione esistenziale e spirituale, definita da Ignazio come di Seconda Settimana e accostata da lui alla vita (via) *illuminativa* della Tradizione spirituale: in essa, lo spirito cattivo (il nemico) tenta «*sotto apparenza di bene*». Infatti, come abbiamo visto, la situazione di Seconda Settimana è caratterizzata da una maggiore profondità nella relazione con Dio da parte della persona («*crescendo di bene in meglio*») e, perciò, anche da una maggiore chiarezza (*illuminazione*, appunto) circa i vari movimenti interiori spirituali, circa l'agire dello spirito buono e, per contrasto, dello spirito cattivo. In questa circostanza viene ulteriormente confermata la natura di 'soggetto' dei vari spiriti – in particolare di quello cattivo – i quali, vengono piuttosto indicati con il nuovo termine di *angelo*⁷¹. Lo spirito o angelo *cattivo* mostra di saper cambiare strategia al cambiare della situazione spirituale della persona che, ora, vive in Seconda Settimana: per tentare o distogliere la persona dalla relazione con Dio non punta più sulla difficoltà della vita spirituale o sulle immatu-

⁶⁸ Cfr. [313].

⁶⁹ Ibidem

⁷⁰ [10]: «*Chi propone gli esercizi, quando avverte che l'esercitante è combattuto e tentato sotto l'apparenza di bene, proprio allora deve spiegargli le regole già accennate della Seconda Settimana. Di solito, infatti, il nemico della natura umana tenta più spesso sotto apparenza di bene uno che si esercita nella vita illuminativa, corrispondente agli esercizi della Seconda Settimana, e non tanto uno che si esercita nella vita purgativa, corrispondente agli esercizi della Prima Settimana*».

⁷¹ Nelle regole di discernimento di seconda settimana, per ben otto volte gli spiriti vengono indicati con il termine angelo/i: [329₁, 331₁, 331₂, 331₃, 332₁, 333₁, 335₁, 335₄]. A questo riguardo, molto utile la lettura di: J. G^{CA} DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente...*, pp. 49-60 («*El concepto de «ángel»*»).

rità⁷² che, ormai, la persona ha imparato a conoscere e dominare: per questo non si parla più di «Desolazione». Piuttosto, lo spirito/angelo cattivo, si maschera da angelo buono e lo imita *consolando falsamente*. Così egli mostra una intelligenza, una capacità di comprensione e cambiamento mimetico impressionante, un vero adattamento alle nuove situazioni della persona; infatti, ad un aumento dell'ambito di consapevolezza (chiarezza, illuminazione) e libertà interiore nel soggetto («vincere se stesso»⁷³), viene a corrispondere una maggiore complessità e sottigliezza⁷⁴ nel mimetismo e nell'inganno da parte del nemico. Questa è una vera e propria strategia difensiva di ritiro nell'*ombra* e nell'ambiguità per non essere riconosciuto e vinto ma, piuttosto, continuare a sopravvivere e condizionare indirettamente l'*Io* personale e le sue Operazioni; l'*Io* che, pur avendo aumentato la sua consapevolezza e forza interiore, tuttavia conserva spazi bui (cioè, fuori dalla portata dell'azione chiarificatrice dell'Intelletto e, quindi, della libertà di decisione della Volontà) dove l'angelo cattivo può continuare a muovere l'anima subdolamente.

Nelle prime Regole di discernimento del secondo gruppo (Seconda Settimana), troviamo descritto il passaggio a questa strategia difensiva. Nella prima regola, mentre è ricordata la volontà consolatoria di «Dio e dei suoi angeli» e, per contro, quella sabotatrice del demonio, l'accento viene ora posto sulla *verità* della gioia data da Dio (e i suoi angeli) e sulla *falsità* e *menzogna* di ciò che è indotto dal demonio. Il quadro viene arricchito dalla terza regola⁷⁵, dove Ignazio attribuisce anche all'angelo cattivo la capacità di consolare, ma per una finalità contraria, appunto, cattiva. Infine, nella quarta regola⁷⁶ viene proprio descritta la strategia difensiva le cui caratteristiche sono l'ambiguità, il mimetismo, la non-chiarezza («*inganni occulti*») che nasconde la menzogna. C'è una vera e propria operazione di seduzione e inganno dell'*Io* personale: ora, in questa tappa del cammino spirituale, la consapevolezza della presenza e relazione con Dio, della chiarezza e fiducia nella propria forza e libertà in Lui, non permettono un attacco diretto dello spirito cattivo, un attacco chiaro nelle sue finalità perverse contro la persona. Quindi, l'angelo cattivo deve nascondersi ed agire indirettamente, insistendo ancora su quei margini di ambiguità, inconsapevolezza e ingenuità (gli attaccamenti affettivi *inconsciamente* disordinati) che sempre caratterizzano la coscienza umana. Perciò, il principale consiglio che Ignazio dà in questo secondo gruppo di regole – particolarmente nella

⁷² I 'punti deboli' di Esercizi [327] o una sensibilità ancora non ordinata.

⁷³ Cfr. Esercizi [21]: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione che sia disordinata».

⁷⁴ Cfr. [329]: «È proprio di Dio e dei suoi angeli nelle loro mozioni, dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce, del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continui inganni».

⁷⁵ [331]: «Sia l'angelo buono sia quello cattivo possono consolare l'anima con una causa, ma per fini opposti: l'angelo buono per il bene dell'anima, perché cresca e proceda di bene in meglio; l'angelo cattivo, al contrario, per attirarla ancor più al suo dannato disegno e alla sua malizia».

⁷⁶ [332]: «È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni».

quinta [333], sesta [334] e, in parte, ottava [336₂] – è quello di ampliare il più possibile l'ambito della consapevolezza⁷⁷ per accorgersi e prevenire l'inganno.

Mi sembra importante in questo contesto far notare il ruolo che i 'pensieri' assumono in questa strategia di inganno. Nel presupposto all'Esame di Coscienza, che ho citato all'inizio (e in un passaggio dell'Annotazione diciassettesima⁷⁸), Ignazio ci informava che i vari spiriti inducono *pensieri* nell'anima. Nel gruppo di Regole di Prima Settimana, in particolare alla fine della quarta, si diceva che i pensieri «*sorgono*» dalle mozioni generali di Consolazione o Desolazione. Ora, nel gruppo di regole di Seconda Settimana, si utilizza il termine *pensieri* in riferimento all'azione dell'angelo cattivo, il quale insinua pensieri – anche «*buoni e santi*» da utilizzare come cavalli di Troia (in questo consiste la capacità pseudo-consolatoria dell'angelo cattivo)⁷⁹ – per poter poi, lentamente, trascinare la persona in uno stato anímico e spirituale che, anche se non esplicitamente nominata, corrisponde alla Desolazione (una regressione ad una situazione esistenziale-spirituale di Prima Settimana). Insomma, la pseudo-consolazione che l'angelo cattivo può indurre per i suoi fini perversi in questa situazione spirituale di Seconda Settimana, avviene fondamentalmente per la mediazione di pensieri⁸⁰, appunto. Come afferma espressamente la terza regola ([331]), anche l'angelo buono può consolare, in questo caso 'veramente', solo in forma mediata. L'espressione «in forma mediata» serve ad intendere, per opposizione, l'espressione ignaziana «*senza causa precedente*» ([330. 336]): «*solo Dio nostro Signore – dice Ignazio – dà consolazione all'anima senza causa precedente*»; e più

⁷⁷ [333₁]: «fare molta attenzione al corso dei pensieri»; [334₄]: «considerare (...) esperienza conosciuta e annotata»; [336₂]: «con molta vigilanza e attenzione considerare e discernere». Si tratta di promuovere l'azione dell'intelletto per promuovere, a sua volta, la responsabilità della volontà.

⁷⁸ [17]: «sia fedelmente informato delle varie agitazioni e pensieri che i diversi spiriti suscitano in lui».

⁷⁹ [332]: «È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni».

⁸⁰ Ciò pare venga affermato anche nella prima regola del gruppo di Prima Settimana [314], cioè nella situazione delle persone che si pongono al di fuori di qualsiasi relazione con Dio («*che vanno di peccato mortale in peccato mortale*»); anche in quel caso, i sentimenti di tenore 'positivo' – che hanno però la funzione di mantenere la persona lontano da Dio (e da se stessa) – sono proposti dal nemico attraverso l'immaginazione («*facendo immaginare...*»), cioè uno dei sensi interni della potenza conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima nella antropologia aristotelico-tomista. Interessante notare che, secondo Ignazio, lo spirito buono contrasta queste suggestioni immaginative del grado *sensitivo*, stimolando l'operazione più alta della facoltà conoscitiva del grado superiore *razionale*: la «*sinderesi della ragione*». Questa operazione, per la sua 'altezza' o 'spiritualità', si pone al confine tra le due facoltà superiori, quella conoscitiva (intelletto) e quella appetitiva (volontà) o, meglio, al di sopra di esse, essendo di sia di carattere conoscitivo che affettivo. Infatti, nella filosofia medievale (in particolare TOMMASO D'AQUINO e BONAVENTURA DA BAGNOREGIO [*apex mentis*]) questo termine indica un «*sentimento della coscienza*», cioè la naturale capacità dell'animo umano di distinguere immediatamente il bene dal male e di avere consapevolezza della legge morale; è così uno strumento naturale di discernimento morale, che punisce con il rimorso il vizioso (cfr. G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Editions Universitaires, Fribourg 1996).

avanti spiega: «dico senza causa, senza nessun previo sentimento⁸¹ o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante i suoi atti di intelligenza e di volontà». Ciò indica che tutti gli altri soggetti esterni all'Io personale (spirito buono, spirito cattivo – escluso Dio! –) non possono consolare se non «attraverso», «mediante» la previa conoscenza di un oggetto da cui provenga, come causa, tale mozione di consolazione (secondo quanto afferma S. Tommaso nella sua antropologia⁸²). In questo senso, lo spirito cattivo e lo spirito buono possono consolare solo in forma mediata, cioè – specifica ancora Ignazio – «mediante i suoi (dell'anima) atti di intelligenza e di volontà». I due diversi spiriti, quindi, possono consolare la persona stimolando⁸³ le operazioni (gli atti) delle Facoltà superiori (razionali) dell'anima umana⁸⁴, inducendo conoscenze e pensieri che l'Intelletto – dopo averli elaborati secondo il proprio modo di operare – presenta alla volontà perché essa si 'muova' in base ad essi. Nella Consolazione senza causa precedente, invece, mancherebbero proprio questi «atti (operazioni) di intelligenza e di volontà», mancando la causa 'oggettuale'⁸⁵; l'anima tutta (la persona) – comprese le sue facoltà – verrebbe dunque 'mossa' direttamente da Dio, in quanto creatore.

Queste affermazioni di Ignazio e questo riferimento all'antropologia tomista ci fanno capire che, per l'influenza degli spiriti buono o cattivo, le facoltà razionali della persona nel loro ordinario e normale funzionamento, possono essere tramite per una esperienza di Consolazione, falsa o vera che sia, a seconda dello spirito che la ispira. Ma, d'altra parte, proprio per essere legata al naturale funzionamento delle Facoltà *razionali* umane, questa stessa esperienza di consolazione rimane sotto l'ipoteca del dubbio. Infatti, la indubitabile verità della Consolazione senza causa precedente, deriva proprio dall'aver solo Dio come causa e non – anche – un oggetto (sentimento/pensiero) che muova la volontà; in questo caso si verifica una partecipazione semplicemente passiva delle stesse facoltà umane perché Dio prescinde da esse per dare Consolazione alla per-

⁸¹ Questo termine, non specificato dall'aggettivo *spirituale* o *interno*, probabilmente si riferisce all'operazione dei sensi (esterni o interni), la potenza conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima umana. Nel grado *sensitivo*, come nel grado *razionale* dell'anima umana, la facoltà conoscitiva (i sensi per il grado *sensitivo*; l'Intelletto per il grado *razionale*) 'presenta' alla facoltà appetitiva (irascibile/concupiscibile per il grado *sensitivo*; la volontà per il grado *razionale*) l'oggetto che la deve 'muovere', attivare.

⁸² Cfr. la nota di Ignazio, poi da lui stesso cancellata: «Ciò prova il beato Tommaso, I^a II^{ae}, q. 9, art. 1 e art. 6; q. 10, art. 4 – “et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut presentans ei obiectum suum”». Nel caso della Consolazione senza causa precedente, dunque, la consolazione sarebbe una 'mozione' della volontà («attirandola [l'anima] tutta nell'amore di sua divina maestà») senza che le sia stato presentato conoscitivamente alcun oggetto (= causa) da parte di alcunchè (sensi, Intelletto, spirito buono o spirito cattivo); una mozione che, dunque, non può che aver Dio come unica 'causa', in quanto creatore della volontà stessa [330¹]. Cfr. L. BAKKER, *Libertad y experiencia...*, pp. 141-149; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, pp. 707-719; J. G^{cia} DE CASTRO VALDÉS, *El Dios Emergente...*, pp. 102-103.

⁸³ Cfr. [336]: «(...) o sotto l'effetto del buono spirito o del cattivo».

⁸⁴ *Ibidem*: (l'anima) «formula diversi propositi e pareri».

⁸⁵ Cfr. RAHNER, *La logica della conoscenza esistenziale...*, p. 121, in cui si parla della Consolazione senza causa precedente come di una esperienza *non-oggettuale* di Dio. Per le diverse opinioni riguardo a questa esperienza 'non-oggettuale' di Dio, vedi anche quanto riportato da S. Rendina, *La Pedagogia...*, pp. 173-175 (oltre ai già citati L. BAKKER, S. ARZUBIALDE e J. G^{cia} DE CASTRO).

sona. Dire questo, però, non trae con sé la conseguenza che l'esperienza della Consolazione senza causa precedente sia una esperienza stra-ordinaria o particolarmente rara e strana ('sopranaturale', secondo l'accezione deteriore del termine); se così fosse, Ignazio non avrebbe dato a questa esperienza di Consolazione un ruolo chiave nelle Regole di discernimento di Seconda Settimana, Regole di cui deve fare esperienza ogni esercitante del Mese Ignaziano che voglia affrontare un lavoro di Elezione⁸⁶. Si può solo affermare che le attività delle facoltà razionali umane, l'intelletto in particolare, sono, sì, una porta d'accesso all'esperienza della Consolazione, ma non del tutto adeguata a raggiungere il nucleo e il senso pieno di questa esperienza. Infatti, dove questa attività c'è (ispirata dagli spiriti), proietta un'ombra di dubbio sull'esperienza di Consolazione da essa supportata. Mentre, l'essere solo Dio "causa" della mozione di Consolazione che coinvolge la persona tutta senza mediazione delle sue operazioni razionali, permette una certezza tale circa l'effettivo incontro tra l'anima e il suo Signore – di cui la Consolazione è la *risonanza esistenziale* – da poter escludere ogni possibile dubbio⁸⁷. L'inadeguatezza delle Facoltà razionali umane (Intelletto e Volontà) a cogliere del tutto – mediante le loro operazioni – la verità dell'esperienza di Consolazione, deriva dal fatto, tra l'altro, che esse sono strutturalmente influenzabili dallo spirito cattivo. Questo avviene in modo palese in una situazione spirituale di Prima Settimana; in modo subdolo, in Seconda Settimana. Nel caso di questa situazione spirituale di Seconda Settimana, sappiamo che

⁸⁶ Circa la relazione della Consolazione senza causa precedente con l'Elezione, vedi anche Rahner, *La logica...*, p. 144. Inoltre, dire che la Consolazione senza causa precedente avvenga senza la mediazione di alcun atto (*operazione*) di nessuna facoltà umana superiore, non equivale a dire che essa avvenga solo a condizione e nel momento in cui le operazioni del grado razionale dell'anima siano inoperative (questo, propriamente, sarebbe *raro*, se non impossibile – da qui la qualifica di *straordinarietà* dell'esperienza di Consolazione senza causa precedente). Mi sembra, piuttosto, che si debba più semplicemente dire che, pur operando le facoltà del grado razionale, quella particolare forma di Consolazione non è prodotta o favorita dal loro operare. Essa, cioè, non si può far risalire a nessuna di queste operazioni, non perché esse sono "inoperative", ma semplicemente perché quel tipo di Consolazione non può essere un loro prodotto. Tuttavia, le facoltà dell'anima, la "patiscono": tutte le facoltà, con le loro operazioni, a cominciare da quelle del grado vegetativo, del grado sensitivo (sensi interni/esterni – passioni) e del grado razionale (intelletto e volontà), consapevoli e inconsapevoli. Insomma, la persona tutta, corporeità e dimensione interna, consapevole, psichica e spirituale (soprattutto) viene coinvolta in questa esperienza che è puro dono, pura grazia. Essa la sperimenta profondamente, ma non ne è in alcun modo "causa", neanche "seconda", essendoci solo... la "Causa Prima".

⁸⁷ Secondo le affermazioni di Ignazio, la Consolazione senza causa precedente – in quanto "mozione spirituale" – ha una origine "esterna" all'io della persona, ma (oltre quanto detto in [32] circa i pensieri che «vengono dal di fuori») non proviene né dallo spirito cattivo, né dal buono, bensì da Dio stesso. Infatti, i due diversi spiriti agiscono "muovendo" le facoltà *conoscitive* dell'anima umana (i *sensi* del livello sensitivo, o l'*intelletto* del livello razionale) perché queste condizionino la volontà presentandole l'oggetto verso cui 'muoversi', a sua volta. Dio, al contrario, non utilizza alcun 'mezzo', 'oggetto' («*sentimento o conoscenza di alcun oggetto*» [330]) che sia causa immediata del 'movimento' delle facoltà razionali nel loro sperimentare la Consolazione; infatti, Egli stesso, direttamente, in quanto creatore, 'muove' tutta l'anima e tutta la persona (non solo le facoltà razionali) in una *piena* esperienza di Consolazione che, per questa 'in-mediatezza' (e *totalità*), non può che essere assolutamente autentica (cfr. [336]).

⁸⁸ Cfr. [177].

le facoltà razionali sono influenzabili dagli spiriti addirittura anche subito *dopo* una esperienza indubbiamente vera di Consolazione senza causa precedente, nel «tempo successivo» a detta Consolazione,

“(...) in cui l’anima resta fervorosa e favorita dal dono e dalle risonanze della consolazione passata. Molte volte infatti in questo secondo tempo, sia per il proprio abituale modo di ragionare e per le deduzioni da concetti e giudizi, sia sotto l’effetto o dello spirito buono o del cattivo, formula diversi propositi e pareri che non sono dati immediatamente da Dio nostro Signore” [336].

Con questo, tuttavia, non dobbiamo indulgere ad un atteggiamento pessimistico nei riguardi delle Facoltà razionali umane (niente di più lontano nelle intenzioni di S. Ignazio); infatti, come abbiamo visto, con il loro operare esse possono – addirittura – essere tramite per una *vera* esperienza di Consolazione, anche se per l’influenza dello spirito buono. Inoltre quando questa positiva influenza non dovesse esserci, queste stesse facoltà – con il loro libero e tranquillo operare⁸⁸ – possono individuare con una relativa (ma sufficiente) certezza la volontà di Dio per la persona, nelle sue concrete situazioni di vita (cfr. il Terzo Tempo di Elezione). Ancora, queste stesse Facoltà – l’Intelletto in particolare – riflettendo sull’esperienza spirituale vissuta, hanno la capacità di elaborare criteri e regole per poter giudicare e discernere con relativa certezza l’autenticità o meno della stessa esperienza spirituale⁸⁹; anzi, hanno addirittura la capacità di elaborare itinerari adeguati perché la persona possa essere introdotta e accompagnata fino alla soglia di un’autentica esperienza spirituale (vedi gli *Esercizi Spirituali* stessi). Infine, queste facoltà – la Volontà in particolare – hanno la capacità e il grande compito di rendere effettiva, concreta e storica l’intenzione di Dio sulla realtà umana (da lui manifestata nell’intimo della persona), attraverso le decisioni, scelte e azioni che la persona stessa prende a partire dalla accoglienza di questa *volontà di Dio*. Certo, le Facoltà razionali umane, questo lo possono sempre e solo se assistite dalla grazia divina («che sempre gli resta, anche se chiaramente non lo senta»⁹⁰), ma è importante che questo avvenga nel loro ordinario (libero e tranquillo) operare. Resta, quindi, di primaria importanza l’intenzione di Ignazio, il quale, attraverso i suoi *Esercizi Spirituali*, vuole promuovere e favorire la progressiva consapevolezza e libertà delle facoltà razionali umane, perché nell’ordinarietà delle loro operazioni siano sempre più disponibili alla presenza, volontà e azione di Dio⁹¹.

Tuttavia, come abbiamo visto più sopra, Ignazio non nasconde i limiti e le difficoltà – anche strutturali – che queste Facoltà umane contengono in se stesse; limiti che riguardano soprattutto l’esperienza spirituale in sé, sia che sia mossa dagli spiriti («con causa»), sia che provenga direttamente da Dio («senza causa precedente»). Da quanto detto, infatti, appare chiaro che l’esperienza che abbiamo imparato a chiamare *spirituale*, ha le sue radici e origini all’esterno («dal di fuori») delle Facoltà e Operazioni dell’anima umana in

⁸⁹ Vedi, ad es., tutti i tipi di Regole di Discernimento spirituale.

⁹⁰ [320].

⁹¹ Cfr. [1. 21].

sensu aristotelico-tomista. Rispetto ad essa, tale esperienza è ‘trascendente’, nel senso che è originata da una libertà e volontà *altra* (degli spiriti o di Dio stesso), estranea alle operazioni razionali dell’anima stessa. L’anima umana caratterizzata dalle sue Facoltà superiori di Intelletto e Volontà (l’*Io* moderno), non ha potere circa l’origine dell’esperienza spirituale, essa non è alla sua portata⁹²; può solo accoglierla, favorirla o impedirle, analizzarla e giudicarla, prendere decisioni a partire da essa. Ma perché avvenga e accada, è necessaria la presenza e l’azione di un soggetto *altro* rispetto all’anima caratterizzata da Intelletto e Volontà (cioè l’*io* personale come lo abbiamo finora inteso). A causa di queste condizioni particolari, della necessità di una origine *trascendente* dell’esperienza spirituale, vengono limiti e difficoltà alle Facoltà umane (Intelletto e Volontà, in particolare) e alle Operazioni dell’anima intesa in senso aristotelico o dell’*io* inteso in senso moderno, che si trovano a vivere un’esperienza che supera i limiti della loro portata.

2.4. Anima e Corporeità: Esperienza della ‘Persona’

Ora, dopo aver meglio chiarito cosa Ignazio intenda per ‘spiriti’ (istanze ‘soggettive’ esterne all’*Io* personale che, però, hanno influenza su di esso in ordine alla relazione con Dio di tutta la persona) e la loro relazione con l’anima (in senso aristotelico-tomista) o *Io* personale, è certo tempo di entrare più direttamente nella questione di cosa intenda Ignazio con il termine “Anima” e, più in generale, quale sia la sua visione circa la *Struttura* dell’essere umano; inoltre – dipendentemente da questa *Struttura* – quale funzione lui riconosca a ciò che oggi noi chiameremmo “Corporeità”. Intendo farlo secondo il metodo che ho seguito fin qui, cioè, partendo dall’esperienza che Ignazio dimostra di avere della persona umana – e quindi di se stesso – tematizzata in quell’itinerario pedagogico/spirituale che sono gli Esercizi Spirituali. Vedremo che egli ha usato termini mutuati dalla tradizione (*anima/corpo*), ma in un modo da lasciar intendere un’idea molto precisa della persona umana e della sua struttura antropologica; un’idea che nasce dall’esperienza, dall’osservazione e, successivamente, dalla riflessione pedagogica sul vissuto.

2.4.1. Anima

Non è facile definire cosa Ignazio intenda con questo termine; certo, questa difficoltà è insita nel concetto stesso di “anima” che, da sempre, raccoglie in sé accezioni e significati molteplici indicando realtà diverse tra loro⁹³. Ignazio lo utilizza seguendo l’uso corrente, soprattutto popolare e devozionale. Per questo, pur mancando di precisione, il lettore sapeva benissimo a quale realtà si riferisse: una realtà che, per chi aveva esperienza di cose dello spirito, era chiaramente conosciuta, ma che per essere indicata doveva affidarsi a termini – come nel caso di ‘anima’ – comprensivi di molti significati, indefiniti, fino a risultare equivoci. Questo perché a quel tempo non esistevano termini

⁹² Cfr. [322]: «non dipende da noi procurare o conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun’altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore».

più precisi e chiari con cui potessero essere nominate le dimensioni antropologiche implicate nell'esperienza spirituale. Non è un caso che, ad esempio, nel solo testo degli *Esercizi* troviamo il termine anima ben 79 volte⁹⁴. Evidentemente, Ignazio utilizza questo termine non per indicare una sola, ma diverse realtà che, non avendo esse un termine definitivo proprio, non possono che essere raccolte in una parola che indichi una realtà comprensiva, risultando per questo poco chiara e, a volte, equivoca.

Indicherò, anche se sommariamente, alcuni dei principali sensi in cui Ignazio usa il termine 'anima'; lo farò anche utilizzando categorie attuali e per noi immediatamente comprensibili, cercando di non cadere, a mia volta, nell'equivoco. A partire da una lettura attenta dei luoghi e contesti in cui Ignazio usa questo termine negli *Esercizi*, divido in tre categorie i significati fondamentali espressi con tale termine; significati certamente collegati tra loro ma che indicano realtà antropologiche diverse e che, per questo, andrebbero anche nominate diversamente. Alcuni di questi significati, poi, assumono sfumature e prospettive differenti a seconda del contesto in cui vengono evocati.

2.4.1.1. Anima come «persona»: accezione religiosa

Quella di *persona* – secondo un senso molto specifico e circoscritto, come vedremo – è certamente l'accezione più frequente con cui Ignazio usa il termine anima, soprattutto se al plurale; questo non vale solo per gli *Esercizi* ma, direi, per tutte le principali opere di S. Ignazio, eccettuato il *Diario Spirituale*. Paradossalmente, nonostante la frequenza con cui il termine 'anima' viene utilizzato con il significato di 'persona', questo è il meno *ignaziano*. Probabilmente in questo caso Ignazio segue semplicemente l'uso comune popolare o devozionale – che è arrivato fino ai nostri giorni⁹⁵ – senza metterlo in questione o problematizzarlo: semplicemente lo accetta e ne fa largo uso, sapendo di essere compreso nell'uso che ne fa.

Tuttavia, sappiamo che Ignazio usa ampiamente anche il termine proprio "*persona*"; questo ci fa capire che i due significati non sono semplicemente coincidenti. Ma allora, quale sfumatura particolare aggiunge il termine "*anima*" al significato più generale di "*persona*"? Possiamo dire che quando Ignazio usa propriamente il termine 'persona', lo fa con una accezione moderna; questo termine, infatti, appare negli *Esercizi* per ben 67 volte. Esso è, ad esempio, il termine con cui per lo più viene definito colui che fa gli esercizi; oppure le persone da contemplare nei misteri evangelici; ma anche colui che fa elezione [183] e colui che discerne [336], etc. Ignazio quindi usa il termine 'persona' né più, né meno di come potremo farlo noi oggi, cioè con una forte caratterizzazione di

⁹³ Basti pensare ai molteplici significati che oggi vengono espressi con questo termine, tanto da renderlo un termine estremamente equivoco.

⁹⁴ Senza contare i casi in cui si riferisce alla nota orazione "Anima Christi". Cfr. IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaziana...*, alle voci 'anima', 'alma'.

⁹⁵ Ad esempio, quando si parla di *salvezza delle anime*, o delle *anime* di una parrocchia...

«soggetto» *consapevole, libero e responsabile*⁹⁶; compresa la sua *esteriore* visibilità. Invece, nell'utilizzare il termine 'anima' con il significato di 'persona', Ignazio lo intendeva nel senso di "*persona a partire dalla sua particolare relazione con Dio e dal senso religioso dell'esistenza, aperta al trascendente e ad un destino che la supera*"⁹⁷ (non intendeva sottolineare, invece, il suo carattere soggettivo e responsabile, riservato propriamente al termine 'persona' in sé). Le radici di questo particolare senso, sono per lo più due, distanti tra loro per origine culturale ma accomunate nella lunga esperienza spirituale cristiana. Esse sono la radice *platonica* e quella *biblico-ebraica*; non potendo approfondire il tema in questo contesto, valgano alcuni accenni sintetici. Platone e la tradizione a cui lui ha dato origine⁹⁸ considerano l'anima appartenente al mondo delle Idee e, in quanto tale, eterna. Essa esprimeva in sé tutto l'«essere» dell'umano, anzi, potremmo dire che per Platone l'anima «è» l'essere umano: l'incorporazione è uno svilimento, il corpo è un *carcere* da cui riscattarsi mediante la *memoria* dell'origine e la pratica della virtù. Come sappiamo, già il giudaismo della diaspora, prima, e il cristianesimo poi, subirono il forte influsso della dottrina platonica sull'anima, nel bene e nel male. Tale influsso lo possiamo ritrovare anche negli scritti ignaziani, soprattutto dove per «salute» dell'anima, Ignazio suppone un certo controllo o mortificazione di ciò che è *corporeo*; oppure, dove si sottolinea in particolare il destino eterno della sola *anima*, magari in contrasto con la caducità di ciò che è materiale⁹⁹.

Per quanto riguarda, invece, la radice biblico-ebraica – preponderante – sappiamo bene che il termine frequentemente reso nella Vulgata con il latino 'anima', altro non è che il *nepheš* ebraico (e il termine *psychè* del greco biblico), il cui significato era, in realtà, quello di "*essere vivente*" (essere che respira), senza distinzione di sorta tra parte spirituale e parte materiale che sono, piuttosto, categorie greche. Tra l'altro, l'essere

⁹⁶ Ovviamente, anche in Ignazio il termine "persona" assume un senso peculiare quando viene riferito alle Persone Divine della Trinità; anche se resta una profonda analogia visto che il senso antropologico di questo termine, come sappiamo, è una rielaborazione del primario senso teologico.

⁹⁷ Cfr. Questo quando si parla di '*anima devota*' o della *salvezza* del *servizio delle anime*, non distinguendo affatto tra *anima* ed *io personale* (come invece si fa negli altri casi): [1₄, 15₃, 16₃, 23₂, 41₃, 66₁, 70₁, 71₁, 152₁, 166₂, 169_{2.8}, 175₂, 177_{1.2}, 179_{1.3}, 181₁, 185₁, 189₅, 219₂, 326₄, 351₁, 365₂, 367₃].

⁹⁸ Per quanto riguarda il concetto di *psychè* nel mondo greco, rimane fondamentale ERWIN ROHDE, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube del Griechen*, 1890-1894 (trad. ital.: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma-Bari 2006); anche se concettualmente superata, rimane viva dal punto di vista filologico e storico.

⁹⁹ Negli *Esercizi* troviamo questo particolare significato in [47₅], quando Ignazio suggerisce di immaginare e considerare «*la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile*»; il "tenore platonico" di questa frase deve comunque tener presente il contesto: Ignazio vuole evocare soprattutto un sentimento di *divisione* interna nell'esercitante perché possa "sentire" la contraddizione del peccato. Per questo è significativo che, nello stesso numero, Ignazio corregga con un inciso quel tenore eccessivamente platonico, evocando il «*composto*» («*el compósito*») anima-corpo di stampo aristotelico e insistendo, per di più, sull'*unità* dell'essere umano: «*e tutto il composto (...) come esiliato (...). Per composto si intende anima e corpo*» [47₆]. Un'altra espressione che può far pensare al platonismo è in [124], dove Ignazio, spiegando l'Applicazione dei sensi – *odorato* e *gusto* in particolare – scrive: «*odorare e gustare (...) l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù*».

vivente indicato dal *nephesh* ebraico è segnato nella sua totalità dalla contingenza della condizione *anima-le*, essa è infatti mortale (a differenza della *psychè* platonica che è eterna per natura); piuttosto è Dio che, per suo intervento misericordioso e straordinario, ridona vita al *nephesh* come essere umano tutto intero¹⁰⁰. È nella prospettiva del *nephesh* biblico che ritroviamo la fede cristiana nella resurrezione di tutta la persona (anche se, a partire dalla contaminazione della fede biblica con il pensiero greco, in seguito, questa fede viene espressa come riferendosi alla sola ‘anima’ [*nephesh*, o *psychè* nei testi in lingua greca], suggerendo l’idea della sua immortalità e della sua *salvezza* eterna: cfr. il libro della *Sapienza*). Quest’uso evocativo e comprensivo del termine ‘anima’ (una parte –*anima*–, per il tutto –*persona*–), lo ritroviamo lungo buona parte della tradizione spirituale cristiana, Ignazio compreso¹⁰¹. Per concludere, direi che questo senso particolare del termine ‘anima’ in Ignazio potrebbe essere espresso con ciò che nel Principio e Fondamento degli *Esercizi* viene affermato dell’uomo: «L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e così salvare la sua anima; le altre realtà di questo mondo sono create per l’uomo e per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato...» [23]. Cioè, con il termine ‘anima’, spesso Ignazio – sulla linea dell’uso comune – intende indicare la ‘persona’ a partire proprio dalla sua particolare relazione con Dio; in questo modo egli evoca il senso religioso dell’esistenza, aperta al trascendente e ad un destino che la supera.

2.4.1.2. Anima come ‘parte’ del composto di anima e corpo: accezione filosofica

Nel titolo di questo paragrafo appare evidente il riferimento al passo degli *Esercizi* [47] dove Ignazio chiede all’esercitante di «vedere (...) tutto il composto in questa valle (...). Per composto si intende anima e corpo»¹⁰². In questo brano degli *Esercizi* Ignazio si rifa chiaramente alla concezione aristotelica dell’essere umano, per la quale l’essere umano esiste nell’unione vitale delle due componenti antropologiche ‘anima’ (*forma sostanziale*) e ‘corpo’ (*elemento materiale*): esso è «*sinolo*» (*syn-olon*: ‘tutto-insieme’), dice Aristotele, che al di là di un certo dualismo mostra d’averne una visione olistica dell’essere umano; lo stesso Ignazio preferisce questa prospettiva unitaria, vista la sua insistenza sul “composto”. Questo secondo modo di intendere il termine ‘anima’ secondo S. Ignazio, dunque, lo potremmo formalmente sintetizzare così: ‘anima’ come “*principio formale dell’essere umano – correlativo al principio materiale che è il corpo – che presiede sia alle operazioni superiori della sfera intellettuale, sia a quelle della sfera sensitiva e di quella vegetativa*”. Ignazio vi fa esplicito riferimento quando vuole usare termini filosoficamente (e, per l’epoca, ‘scientificamente’) corretti per indicare la struttura dell’essere

¹⁰⁰ Cfr. la voce: $\psi\upsilon\chi\eta$ (*psyché*), in G. KITTEL (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento...*, coll. 1161-1320 (A. DIHLE; E. JACOB; E. LOHSE; E. SCHWEIZER; K. –W. TRÖGER; G. BERTRAM).

¹⁰¹ Per un *excursus* accessibile e documentato sul concetto di ‘anima’, cfr. GIANFRANCO RAVASI, *Breve Storia dell’Anima*, Mondadori, Milano 2004⁴.

¹⁰² «(...) todo el compuesto en este valle...digo todo el compuesto de ánima y cuerpo»: nell’originale spagnolo l’aggettivo “todo” è ripetuto due volte!

umano, soggetto dell'esperienza spirituale tematizzata nel libretto degli *Esercizi*. È il tempo degli studi parigini quello in cui Ignazio ha l'opportunità di entrare in contatto più diretto con la cultura filosofica occidentale che in quegli anni era dominata dall'aristotelismo, soprattutto attraverso l'interpretazione tomista¹⁰³. Lo studio di Aristotele, del suo impianto filosofico, della terminologia e dei concetti fondamentali era propeudeutico allo studio della teologia; in questo modo, l'antropologia aristotelica era l'orizzonte ermeneutico attraverso cui intendere e comprendere razionalmente tutto ciò che la fede rivelata poteva dire sull'uomo e sulla sua relazione con Dio.

Tuttavia, notiamo che nell'utilizzare le categorie antropologiche aristotelico-tomiste Ignazio dimostra un certo impaccio, come se le sentisse inadeguate o strette per poter esprimere l'esperienza che vuole evocare nel testo e nella pratica degli *Esercizi*. Lo vediamo sia al par. [47], dove egli usa termini aristotelici che poi sente di dover spiegare e puntualizzare; sia in [330] dove Ignazio descrive e spiega l'esperienza della Consolazione senza causa precedente: una definizione e spiegazione che, a detta di molti commentatori, piuttosto confonde più che chiarire la natura dell'esperienza evocata. In quella occasione Ignazio cita un testo della *Summa* di S. Tommaso (unica citazione in tutto il libretto degli *Esercizi*, poi depennata), cercando di conferire autorevolezza alla sua spiegazione; in realtà solo introduce un tono scolastico e artificiale che si distacca dal suo solito argomentare chiaro, semplice ed evidentemente supportato dall'esperienza. Certo, in questo tentativo Ignazio tenta di spiegare 'scientificamente' un'esperienza spirituale, per riscattarla da quell'ambito *soggettivo-devozionale* in cui erano relegati il discorso e la pratica spirituale e – soprattutto – per dare un tono di autorità e correttezza dottrinale alle sue affermazioni, più volte messe sotto sospetto dall'Inquisizione. Di fatto, Ignazio non mostra di fare largo uso delle categorie aristotelico-tomiste, se non quando ne è costretto, e con un certo impaccio. Ritroviamo questo specifico significato del termine 'anima' solo in altri tre luoghi degli *Esercizi*: nei parr. [208. 219₁. 219₂], dove Ignazio elenca alcuni dei «*misteri della vita di Cristo*» proposti per la contemplazione. Qui si riferisce all'anima di Gesù separata dal suo corpo al momento della morte e alle anime dei patriarchi defunti, negli Inferi separate dai corpi; riferimenti, quindi, provenienti dalla tradizione teologica-spirituale e non particolarmente rielaborati da Ignazio.

Invece, Ignazio ricorre più volentieri alla concezione filosofica dell'anima quando – pur trattando dell'anima come una parte dell'essere umano correlativa al corpo – si riferisce ad essa come sede delle facoltà superiori o Potenze dell'anima. La tradizione filosofica privilegiava lo schema aristotelico-tomista dell'anima con i suoi tre gradi interni: vegetativo, sensitivo e razionale, modulati dalle rispettive Potenze conoscitive ed appetitive, che per il grado razionale sono solamente l'*Intelletto* e la *Volontà*. È a partire da questa seconda accezione – filosofica – del termine 'anima' che nel paragrafo sugli spiriti identificavo l'anima 'aristotelico-tomista' con l'*Io* personale *consapevole* e *responsabile*, caratterizzato, cioè, dalle Facoltà dell'*Intelletto* e della *Volontà* libera. Ignazio si riferisce

¹⁰³ Cfr. R. GARCÍA MATEOS, Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el curriculum académico de su autor, in J. PLAZAOLA (a cura di), *Las fuentes...*, pp 467-508.

a tale schema antropologico soprattutto nell'ambito della Elezione e indirettamente nel discernimento degli spiriti, soprattutto per la Consolazione senza causa precedente [330]; ma proprio in quei contesti abbiamo potuto constatare l'insufficienza di quel modello a rappresentare e comprendere l'interezza della vita e delle dinamiche interne dell'uomo. In modo particolare la realtà degli spiriti eccede completamente questo schema, anzi, si pone in dialettica con le facoltà superiori dell'*Intelletto* e della *Volontà*, rivelandone i limiti. Se il mondo dell'*anima* dovesse essere inteso solo nella prospettiva aristotelico-tomista, molta parte dell'interiorità ne sarebbe fuori, soprattutto quella più 'contigua' al trascendente, cioè la dimensione spirituale. Ma vedremo che Ignazio ha anche un'idea più 'inclusiva' dell'*anima*. Ma al tempo di Ignazio esisteva un altro modello filosofico dell'*anima*, usato prevalentemente dalla tradizione spirituale, precedente e contemporanea ad Ignazio; esso si riferiva alle *Potenze dell'Anima* rifacendosi ad un modello alternativo che seguiva piuttosto una prospettiva agostiniana. Parlo del modello delle *Tre Potenze dell'Anima*; un modello che, oltre che all'*Intelletto* e alla *Volontà*, in più contempla anche la *Memoria*. Negli *Esercizi* Ignazio si riferisce esplicitamente alla dottrina delle tre potenze dell'*anima* al momento di proporre la *Meditazione* come esercizio di preghiera [46-64] (gli esercizi della Prima Settimana); in una delle varianti del Primo Modo di pregare [238.246]; e nella preghiera finale del «*Sume et Suscipe*» [234]. Egli suppone questa stessa dottrina anche nel citare le singole Potenze/Facoltà: *Memoria* (14 volte), *Intelligenza* [*entendimiento*¹⁰⁴] (22 volte) e *Volontà*¹⁰⁵ (11 volte)¹⁰⁶. In questa prospettiva agostiniana, fatta propria dalla tradizione spirituale più che filosofica, Ignazio dimostra di trovarsi più a suo agio. Questo mi pare piuttosto significativo, tenendo conto soprattutto dell'origine agostiniana della dottrina delle *Tre Potenze dell'Anima* e del suo forte riferimento teologico al Dio Trinitario (ma anche alle sue radici neoplatoniche, oltre che bibliche); Ignazio si dimostra a suo agio con questo come anche con altri temi antropologici agostiniani, ad es. quello particolare dell'*interiorità* e dell'*introspezione*.

2.4.1.3. Anima come dimensione dell'interiorità: accezione ignaziana

Questo è certamente il senso più ignaziano del termine *anima*. Vi possiamo trovare radici agostiniane, come anche cristiano-orientali; tuttavia, pur mutuando questo significato dalla tradizione spirituale, Ignazio lo usa consapevolmente ed intenzionalmente per indicare quell'ambito antropologico interiore che fu la più grande scoperta della sua vita, come è descritto nei già citati parr. [6-8] dell'*Autobiografia*. Ignazio, in quell'esperienza che abbiamo già descritto, inizia a scoprire in sé una dimensione che non cono-

¹⁰⁴ Sia il sostantivo spagnolo (*entendimiento*) che il verbo (*entender*) quanto è usato al posto del sostantivo.

¹⁰⁵ Chiaramente, nel senso di volontà *umana* e non di volontà *divina*.

¹⁰⁶ Nell'ambito della 'volontà' – lo vedremo – si dovrebbe comprendere anche tutta la terminologia 'affettiva'; ad esempio: *afecto/afectar* (22 volte) e *sentir* (31 volte), pur tenendo presente che quest'ultimo termine – tipico ignaziano – non ha solo un significato 'affettivo' ma anche 'conoscitivo'.

sceva di possedere; una dimensione interna che lui scopre viva, abitata da vari ‘soggetti’, in continuo movimento, dinamica e in evoluzione verso una sempre maggiore profondità. Inoltre, egli si rende conto che, quanto più riesce a penetrare il mistero di questa vita interiore e le sue dinamiche ambigue e sottili, tanto più egli cresce in *libertà* e *potere* nei riguardi di se stesso e della realtà che lo circonda. Ignazio intuisce e scopre in questa dimensione interiore una *via nascosta*, ma privilegiata, di contatto e comunicazione – anche *diretta* (a certe condizioni) – con Dio. A partire da questa dimensione interna, a mano a mano che egli si lascia guidare per questa via interiore, la presenza e l’azione di Dio nel mondo appaiono ad Ignazio sempre più evidenti ed immediate. Una via questa, che come abbiamo visto nel paragrafo dedicato agli spiriti, cammina su due binari paralleli, complementari e inseparabili, che sono la via *conoscitivo-razionale* e quella *affettiva*. Possiamo avvicinare questa dimensione interiore evocata da Ignazio alla categoria biblica del *cuore*¹⁰⁷, cara ad Agostino e a tanta tradizione cristiana orientale, anche se con qualche distinzione¹⁰⁸.

Così l’anima viene ad essere, da una parte, quel «contenitore interno» che deve essere liberato dalle affezioni disordinate (attraverso la pratica degli *Esercizi Spiritualis*) perché il soggetto possa più liberamente decidersi per Dio (cfr. [1. 238, 348]); un «contenitore» dove le mozioni dei diversi spiriti ‘accadono’ e da esse è variamente agitato (cfr. [6. 17. 177, 313. 332. 333. 335]). Dall’altra parte, l’anima è quella «dimensione interna» particolarmente sensibile alla presenza – o all’assenza – dell’Amore trascendente dal quale si lascia sconvolgere e dalla cui voce e dal cui tocco si lascia incendiare affettivamente o, al contrario, soffre e si confonde quando ne sperimenta l’assenza (cfr. [2. 15. 316. 317. 330. 331. 332. 336]). Questa terza accezione del termine anima è quella che va ad indicare tutto quel mondo interiore umano evocato dalle varie regole del discernimento; mondo interiore misterioso e profondo, a tratti oscuro, oppure luminosissimo della stessa inequivocabile luce di Dio; un mondo interiore che per Ignazio è stato una inaspettata scoperta, motivo anche di stupore e confusione¹⁰⁹. Un mondo diversificato, dove intervengono molteplici istanze ‘soggetti’, come abbiamo notato nei precedenti paragrafi; questi varie istanze sono, prima di tutto, lo stesso *Io* personale che formula pensieri *suoi propri* [32], «*diversi propositi e pareri*» [336]; inoltre, sono lo spirito buono come quello cattivo, l’Angelo buono o il Nemico che si veste da Angelo di luce; e perfino Dio stesso, del quale si dice che «*è proprio del Creatore entrare nell’anima, uscire, agire in essa, attirandola tutta all’amore della sua divina Maestà*» [330].

¹⁰⁷ Cfr. anche S. RENDINA, *La Pedagogia...*, pp. 131-134.

¹⁰⁸ Come vedremo, in questa accezione *ignaziana* del termine “anima”, non vi riconosco la caratteristica di ‘soggetto’, ma solo quella di ‘contenitore’ interno; mentre il senso di ‘soggetto’ appartiene al “*cor*” Agostiniano e, ancor di più, al “*Leb-kardía*” biblico. La caratterizzazione “soggettiva”, piuttosto, è stata assorbita dal concetto di “persona”, un termine che non appartiene al pensiero antico, se non in embrione.

¹⁰⁹ *Autobiografia* [21] «...Allora cominciai a spaventarsi di questi cambiamenti che non aveva mai provati fino a quel momento. E si domandava: “Di che natura è questa vita nuova che ho intrapreso?”».

Questa terza accezione del termine anima, in parte corrisponde al soggetto (*a*) di cui parlavamo più sopra nel paragrafo riguardante l'Io personale commentando il numero [32] degli *Esercizi* (il soggetto "contenitore", "spettatore", dove avvengono le mozioni dei vari spiriti e vengono messe in luce). Rispetto ad esso, però, l'anima in senso ignaziano deve essere intesa in senso più ampio, infatti essa supera l'ambito della *consapevolezza* con cui è identificato il soggetto (*a*); eccede, per questo, anche la visione aristotelico-tomista dell'anima, soprattutto quella identificata con il grado superiore e razionale. Questo perché la dimensione *interna* che stiamo considerando, e che intendiamo come 'anima' in senso propriamente ignaziano, comprende *tutti* i fenomeni interiori, a cominciare dai consapevoli fino ai più misteriosi, oscuri e indefiniti. In essa viene accentuata, piuttosto, la caratteristica di *contenitore* della vita interiore, sia dei processi consci che di quelli inconsci; per questo, come vedremo alla fine del capitolo, essa è anche il luogo di *gestazione* dei diversi spiriti. L'anima secondo questa accezione è caratterizzata dall'*essere agitata*, mossa dai vari spiriti; essa semplicemente sente, patisce le varie mozioni, riceve e contiene i vari pensieri; è sensibile al tocco e all'azione degli spiriti e di Dio e vi reagisce istintivamente, in modo diverso per ciascuna mozione. È a partire da questa sua reazione istintiva che il soggetto cosciente (l'accezione 'aristotelica' di "anima") riconosce gli spiriti da cui l'anima viene mossa; il soggetto cosciente, in relazione dialettica con questa dimensione profonda che Ignazio chiama 'anima' – pur essendone uno degli elementi interni 'soggettivi' – la ascolta, ne accoglie le reazioni, le interpreta e decide. L'io personale è il soggetto consapevole e responsabile che sa assumere ed integrare in sé la profondità dell'anima e le altre dimensioni interne; esso è cosciente che in esse possono celarsi le intenzioni perverse del nemico, oppure il tocco e la presenza dello Spirito di Dio.

Negli *Esercizi* di Ignazio troviamo una particolare dialettica tra la *persona* in quanto 'soggetto', e l'*anima* secondo l'accezione di semplice '*luogo interno recettivo*'; in vari passi degli *Esercizi* troviamo questa differenziazione di accenti e funzioni. Ad esempio, al par. [336] Ignazio scrive: «*la persona spirituale a cui Dio dà tale consolazione deve con molta vigilanza e attenzione considerare e discernere il tempo proprio di tale attuale consolazione dal successivo, in cui l'anima resta fervorosa e favorita dal dono e dall'alternanza della consolazione passata*». Le caratteristiche di ciascun elemento, 'persona' e 'anima', sono ben definite: la *persona* è il soggetto del discernimento, mentre l'*anima* è ciò che, nella persona, è sensibile agli effetti della Consolazione; il 'dove' tale consolazione avviene, e che reagisce ad essa spontaneamente. Potremmo dire che la *persona* è il soggetto del discernimento, come già detto, mentre l'*anima* ne è l'oggetto¹¹⁰. Qualcosa di analogo

¹¹⁰ Questa distinzione resta solo formale: l'*anima* è una dimensione della *persona*, da cui non è materialmente distinta. Il mistero dell'essere umano sta proprio nella sua capacità di auto-riflessione, auto-osservazione; egli è capace di essere ad un tempo soggetto e oggetto della propria osservazione e riflessione. È possibile, quindi, distinguere le varie funzioni o dimensioni coinvolte in tale operazione umana. Ignazio attribuisce alla persona la funzione di soggetto del *discernimento* e delle *scelte* ad esso collegate; mentre l'anima rimane la dimensione antropologica, interna e misteriosa, caratterizzata dal suo essere 'oggetto', prima di tutto, dell'azione degli *spiriti* e di Dio e, poi, 'oggetto/luogo' di osservazione da parte del *soggetto personale*.

possiamo dire anche per [334] dove, circa la tentazione sotto forma di pensiero buono, si dice che «*la persona che è stata tentata farà bene a esaminare subito il corso dei pensieri buoni all'inizio da lui suggeriti*»; qui, la *persona* è indicata come oggetto di tentazione ma, soprattutto, come soggetto di un doveroso discernimento. Soprattutto per quest'ultima funzione, dunque, Ignazio usa intenzionalmente il termine *persona*. Così in [183] si mostra con evidenza che è la persona a *scegliere* e *deliberare* e, poi, *presentare* a Dio l'elezione compiuta per ricevere *conferma*; invece, è l'anima ad essere citata nel primo tempo di elezione [175], dove non c'è nulla da deliberare perché tutto è indicato immediatamente da Dio: l'anima appare essere solo oggetto della sua manifestazione. Ancora, significativamente, in [180] Ignazio fa una chiara distinzione tra *anima* ed *Io*, dove l'*Io* è soggetto della scelta, mentre l'*anima* è il 'luogo' antropologico dove Dio pone il suo desiderio, che potrà essere accolto o meno dall'*Io*, soggetto di azione («*Chiedere a Dio che voglia... mettere nella mia anima quello che io devo fare*»).

Concludendo, dobbiamo affermare che la dimensione antropologica che Ignazio chiama 'anima' secondo l'accezione che ho appena terminato di illustrare, non è altro che un *ambito interiore* della persona; previo o ulteriore rispetto ad ogni elemento di carattere 'soggettivo' personale, perché tutti li contiene. Ulteriore, dunque, sia rispetto al soggetto cosciente (*a*), che comunque vi si avvicina per la sua caratteristica *recettiva*; sia – a maggior ragione – rispetto al soggetto responsabile (*b*) caratterizzato da libertà e volontà. Dobbiamo pensare questa dimensione di profondità interiore che Ignazio chiama 'anima', allora, come un *ambito antropologico originario*, abitato e visitato da vari elementi soggettivi e spiriti¹¹¹. Da esso, infatti, emergono come da una matrice le varie strutture e funzioni antropologiche 'soggettive' che vanno poi a convergere e formare l'unico *soggetto personale*. Questo ambito originario e profondo, che con Ignazio definiamo *anima*, è pienamente antropologico e, al tempo stesso, particolarmente caratterizzato dalla sua relazione con il trascendente in senso ampio: è ad esso sensibile e vulnerabile, e sviluppa con esso un dialogo profondo – spesso insondabile – che ha in una peculiare forma di affettività i suoi registri comunicativi e conoscitivi. La pratica del Discernimento degli spiriti con le sue *regole* danno ampiamente ragione della sua esistenza e, soprattutto, della sua natura; a causa della non-chiarezza di ciò che si muove in tale dimensione, il soggetto personale è sollecitato a compiere un atto di *riflessione* su se stesso, di *discernimento*. Ed è proprio da questo originario atto di auto-riflessione che sorge il *soggetto personale*, capace di autoconsapevolezza e, quindi, di libertà e volontà responsabile anche nei confronti della sua più ampia profondità.

2.4.2. Corporeità

Nel primo numero degli *Esercizi Spirituali* [1], Ignazio introduce una distinzione tra esercizi *corporali* ed esercizi *spirituali* nell'intento di spiegare – per contrapposizione –

¹¹¹ Un ambito anche più *ampio* e *misterioso* di ciò che comunemente, nella accezione moderna, è definito lo psichismo umano.

cosa siano questi ultimi¹¹². Il passeggiare, il camminare e il correre (possiamo pensare anche qualsiasi altro esercizio che oggi chiameremmo *fisico*) sono definiti da Ignazio esercizi *corporali*, nel senso che sono movimenti, allenamenti, esercizi che, appunto, riguardano e impegnano il corpo e le sue membra. Così, sono da Ignazio definiti *spirituali* quei movimenti, allenamenti, esercizi che riguardano e impegnano l'anima, nelle varie accezioni ora analizzate, e le sue facoltà. L'impressione immediata che nasce da questa spiegazione è che esista una forte distinzione, anzi, proprio una contrapposizione, tra il *corpo* con le sue membra e funzioni, e l'*anima* con le sue facoltà e operazioni; tanto da indurre a pensare che, trattando il libretto degli *Esercizi*, appunto, di esercizi 'spirituali', probabilmente non vi sarà alcuno spazio per un qualsivoglia esercizio 'corporale', data questa affermata contrapposizione.

In realtà, inoltrandoci nelle varie tappe del libretto degli *Esercizi*, ci accorgiamo della presenza di varie indicazioni riguardanti esercizi 'fisici', posture o ambientazioni corporee, e quant'altro avente a che fare con la corporeità; e tutto questo, inteso come parte integrante e necessaria degli esercizi 'spirituali' proposti nel libretto stesso. Quasi a dirci – indirettamente – che se vogliamo raggiungere nell'anima gli obiettivi che questo cammino degli *Esercizi* si propone¹¹³, abbiamo bisogno della positiva collaborazione del corpo e delle sue funzioni! Di fatto, credo sia proprio questo uno dei messaggi indiretti – ma fondamentali – che Ignazio comunica nel proporre il cammino spirituale degli *Esercizi*: la corporeità è parte integrante di qualsiasi cammino 'spirituale'; il suo contributo non può essere in senso *negativo* (nel cercare di non interferire affatto con il lavoro dell'anima, ritirandosi, negandosi o inibendosi), ma in un senso pienamente *positivo* mettendo attivamente al servizio degli obiettivi propri dell'anima le sue funzioni, dinamiche e potenzialità 'corporali' per il bene di tutta la persona¹¹⁴. L'immagine che allora risulta – e lo verificheremo – è quella di un cammino spirituale come cammino *integrato* di tutta la persona (nelle sue molteplici dimensioni che, per ora, potremmo riassumere

¹¹² Cfr. [1]: «come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima».

¹¹³ [1]: "Preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima".

¹¹⁴ Sappiamo bene che una riflessione sul corpo-corporeità in relazione alla globalità della persona, nell'attuale contesto culturale italiano, non può prescindere dalle riflessioni di U. GALIMBERTI, affidate al suo libro, *Il Corpo*. Per quanto egli manifesti alcuni pre-giudizi di ordine filosofico/antropologico nei riguardi dell'esperienza religiosa, biblico-cristiana in particolare, la sua riflessione costituisce un punto di riferimento irrinunciabile; soprattutto per la sua critica (che si inserisce in un filone della filosofia contemporanea) alla precomprensione *meta-fisica* della cultura occidentale: individuando l'essenza dell'uomo *oltre (meta) il corporeo (fisica)*, si è consumata quella *dicotomia* antropologica (*bi-valenza*) che di fatto impedisce di cogliere la 'verità' sull'uomo, ciò che è possibile solo in una prospettiva unitaria, *sinbolica (ambivalente)* di esso, di cui il corpo è l'espressione (cfr. U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2003¹², p. 19-24. 477-511)

nell'*anima* e nella *corporeità*¹¹⁵) verso una maturità che è intesa come *spirituale* e che è definita, almeno in parte, dal fine degli *Esercizi* [1. 21].

2.4.2.1. Nelle Annotazioni

Stando alla prima Annotazione-Titolo [1] del libretto degli *Esercizi*, abbiamo visto che, esercizi spirituali sono «*i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio*». Nella ventesima Annotazione, Ignazio dice:

[20] “(...) chi fa questi esercizi (il Mese ‘chiuso’) ricava tanto più frutto quanto più si distacca da amici, conoscenti e da ogni preoccupazione materiale. Per esempio, può cambiare la casa in cui dimora e trasferirsi in un'altra casa o in un'altra camera, per abitarvi con il maggior raccoglimento possibile; così gli sarà facile partecipare ogni giorno alla messa e ai vesperi, senza timore di essere disturbato dai conoscenti. Da questo isolamento derivano, fra molti altri, tre vantaggi principali. Primo: chi si distacca da molti amici e conoscenti, e anche da molte occupazioni non bene ordinate, per servire e lodare Dio nostro Signore, acquista un grande merito davanti alla divina Maestà. Secondo: chi sta così appartato, non avendo la mente distratta da molte cose, ma ponendo tutta l'attenzione in una sola, cioè nel servire il Creatore e nel giovare alla propria anima, può impegnare più liberamente le sue facoltà naturali per cercare con diligenza quello che tanto desidera. Terzo: quanto più un'anima si trova sola e appartata, tanto più diventa capace di avvicinarsi e di unirsi al suo Creatore e Signore; e quanto più gli si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni dalla somma e divina bontà.”

(*Esercizi Spirituali*)

Stando alle indicazioni della prima Annotazione-Titolo, dobbiamo ammettere che anche gli esercizi del ritirarsi, del cambiare alloggio, del distaccarsi da amici e conoscenti, sono un esercizio spirituale, perché con essi «*si acquista un grande merito davanti alla divina Maestà*»; inoltre, «*ponendo tutta l'attenzione in una sola, cioè nel servire il Creatore e nel giovare alla propria anima, (si possono) impegnare più liberamente le (...) facoltà naturali*»; ma, soprattutto, si diventa più capaci «*di avvicinarsi e di unirsi al (nostro) Creatore e Signore; e quanto più (ci) si unisce, tanto più (ci) si dispone a ricevere grazie e doni dalla somma e divina bontà*». Tuttavia, nessuno potrà negare che ritirarsi, cambiare alloggio, distaccarsi da amici e conoscenti, siano anche esercizi *corporei*, compiuti da parte di un «essere personale» che dallo spazio – e da uno spazio ben definito fisicamente – è condizionato e, in parte, determinato, definito, de-limitato. Quanto ‘corporea’, infatti, appare quell’«*anima (che) si trova sola e appartata*»! La conclusione secondo la quale alcuni esercizi *corporei* siano anche esercizi *spirituali* non vuole essere una affermazione paradossale o retorica ma, a partire proprio dal testo e dalla pratica degli *Eser-*

¹¹⁵ Cfr. NUNZIO GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, pp. 259-280; per una più ampia trattazione sulla dimensione corporea in relazione alla globalità della persona, risulta interessante e utile la lettura del cap. 10: *Esaltazione del corpo: una pratica estranea al cristianesimo?*

cizi Spirituali, risulta evidente che l'attività corporea ha in essi un suo ruolo preciso, essenziale e costitutivo. Quando Ignazio afferma nella prima Annotazione [1] che "esercizi spirituali" sono «*tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima*», egli non intende dire che tutte le attività che riguardano l'anima e le sue Facoltà sono – solo per questo – attività/esercizi 'spirituali'; non dobbiamo farci ingannare dalla (presunta) contrapposizione retorica che Ignazio pare introdurre tra esercizi *spirituali* ed esercizi *corporali* che, per la verità, è una comparazione più che una contrapposizione. Piuttosto, in quel contesto, Ignazio arriva ad attribuire ad una attività *spirituale* una dimensione tipica delle attività *corporali/fisiche* e, cioè, la dimensione dell'esercizio, dell'allenamento, del processo di apprendimento con tanto di 'ripetizioni' dell'esercizio stesso¹¹⁶; pur mantenendo gli esercizi *spirituali* in un contesto di preparazione e disposizione («*preparare e disporre l'anima...*»). Dicevo che l'aggettivo *spirituale* dato a tali esercizi non si riferisce al fatto che essi riguardino l'anima o le sue Facoltà. Infatti, nel libretto degli Esercizi, «*applicare la memoria (...), l'intelligenza (...) e, infine la volontà*» [50], non sono attività o esercizi 'spirituali' per il solo fatto d'essere una attività propria delle varie Facoltà e Potenze dell'anima; lo sono, piuttosto, perché parte di un processo/allenamento/attività di tutta la persona che ha una finalità 'spirituale', cioè «*cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima*». È in questo senso che possiamo parlare, quindi, anche di esercizi 'corporei' come esercizi 'spirituali', cioè come parte di una serie di processi, attività, esercizi di tutta la persona che hanno valenza e finalità *spirituale*, nel senso che poco più sopra ho riportato.

2.4.2.2. Nelle Note Complementari

A conferma di tutto quanto detto, basta soffermarsi a leggere e approfondire le varie «*Addiciones*» o Note Complementari [73-90] degli *Esercizi*, compresa la decima [82] che, nei suoi vari modi e note ulteriori [83-87.89], intende trattare della Penitenza corporea. Così dobbiamo e possiamo dire che sono esercizi spirituali il «*sedere*» o «*passaggiare*»¹¹⁷ per distendere lo spirito [239]; lo stare «*in piedi a un passo o due dal posto dove sto per contemplare o meditare*» e fare «*un atto di riverenza o di umiltà*» [75] prima di iniziare la preghiera; oppure, lo stare «*o in ginocchio, o prostrato per terra, o disteso con il volto verso l'alto, o seduto, o in piedi, cercando sempre quello che voglio*» [76], sapendo che ciò «*che voglio*» è un fine 'spirituale' (incontrare il Signore nella preghiera). Come anche, terminata la preghiera, «*per un quarto d'ora, stando seduto o passeggiando, esaminerò come mi è andata*» [77]. Ignazio prevede anche l'esercizio di modificare l'ambientazione immediata perché anche la corporeità possa partecipare e contribuire al clima generale della tappa di *Esercizi* che si sta vivendo; ad esempio, in Prima Settimana: «*mi priverò totalmente della luce, chiudendo le imposte e le porte mentre sono in camera...*»

¹¹⁶ Esercizio, in greco *áskesis*.

[79]; mentre, più generalmente «l'esercitante avrà cura di mantenere l'oscurità o la luce, di valersi delle diverse opportunità della stagione, in quanto sentirà che gli può giovare ed essere utile per trovare quello che desidera» [132]; e, in Quarta Settimana «procurerò di valermi della luce o delle opportunità della stagione, come il fresco d'estate e il sole e il riscaldamento d'inverno, in quanto penso o prevedo che mi può essere utile per gioire nel mio Creatore e Redentore» [229].

Per quanto riguarda la Penitenza, poi, è molto interessante la distinzione/relazione che Ignazio pone tra la penitenza 'interna' e quella 'esterna' [83]. La prima («*dolarsi dei propri peccati, con il fermo proposito di non commetterne più*»), come ogni dimensione antropologica definita dagli aggettivi 'interno'/'interiore'¹¹⁸, riguarda la dimensione dell'anima secondo la terza accezione (*luogo interno, dimensione originaria*), arricchita dalla 'soggettività' dell'Io responsabile. Mentre la Penitenza 'esterna' riguarda la corporeità, ma è espressione della prima, di quella 'interna': essa intende manifestare esternamente il dolore che la persona prova nella penitenza interna; questa corrispondenza viene espressa con la categoria di *castigo*. Al di là dei termini e dei modi – per i quali, oggi, non potremmo che provare disappunto – che sono legati alla cultura e alle singolari pratiche religiose dell'epoca, sottolineo l'idea di corrispondenza *interno-esterno* che la pratica della Penitenza corporea intendeva esprimere. Ignazio, con la Penitenza corporea non intendeva *castigare* il corpo, nel senso di colpirlo e sminuirlo perché lasciasse libera l'anima di perseguire i suoi santi desideri, frustrati dalla tirannia del corpo; piuttosto, Ignazio intende *castigare* l'anima attraverso il corpo, vista la loro intima corrispondenza. Per questo, egli non è interessato al procurare «*infermità*» del corpo [86], ma solo quel tipo di sofferenza che possa *toccare* anche l'anima.

Dobbiamo concludere, quindi, che nella pratica della Penitenza Ignazio esprime una concezione *simbolica* del corpo¹¹⁹ (questo io intendo per corrispondenza *interno-*

¹¹⁷ Da notare che il *passaggiare*, in [1] era un puro esercizio *corporale*!

¹¹⁸ [44]: "cose interne"; [63. 104. 233]: "conoscenza interna"; [65]: "sentimento interno"; [87]: "interna contrizione"; [203]: "pena interna; [214]: "notizie (conoscenze) interne"; [216]: "letizia interna"; [2]: "sentire e gustare internamente"; [322]: "sentiamo internamente"; [316]: "mozione interiore"; [44]: "conoscere interiormente".

¹¹⁹ Un contributo importante lo troviamo nell'articolo: SECONDO BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l'identità incarnata*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 505-520: "Il problema cioè, non è quello di negare la struttura bipolare anima-corpo, quanto di reinterpretarne simbolicamente il senso purificandola progressivamente da tutti i residui metafisico-sostanzialistici che minano l'unità dell'uomo vivente (la "metafisica della ragione disgiuntiva" che fa del corpo l'oggetto o il semplice strumento di un'anima o di una coscienza). Occorre interpretare i due aspetti dell'unico essere vivente (uomo) non più nel senso dell'opposizione ma dell'intima tensione che costantemente rinvia l'uno all'altro nella loro stessa comprensione e nel loro scambio simbolico di sensi (*syn-ballein*)" (L. cit. p. 508). Cfr. anche N. GALANTINO, *Sulla via della persona tra senso del limite e fascino delle frontiere*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 485-504: "In quest'ottica va colto l'ultimo significato del corpo, come *campo espressivo* dell'io e dei suoi progetti; il corpo come luogo cioè nel quale prendono forma e concretezza progetti e possibilità umane. Attraverso il corpo (parole, sguardi, gesti ecc.) giungono a realizzazione intenzionalità affettive e progetti altrimenti condannati a restare inespressi, e quindi destinati a rimanere senza risposte. Insomma, lo stesso corpo che mi fa fare esperienza del limite, in quanto luogo dell'io, permette di

esterno) a partire dalla fondamentale unità della persona umana. Il corpo (esterno) è 'simbolo' dell'anima (interno), e agendo su di esso si agisce sull'anima; in esso vengono 'rappresentati' i conflitti interni all'anima stessa (i *peccati* che, essendo frutto della responsabile volontà umana 'appartengono' alle facoltà dell'anima, all'Io responsabile; il *conflitto* tra istinto e ragione, tra facoltà sensitive e facoltà spirituali [87]). Simbolicamente agendo con durezza e decisione sul *corpo-immagine* di questa interiorità conflittuale, si cerca di ristabilire un ordine *interno*. La corrispondenza interno-esterno è ancora più evidente nel terzo motivo della Penitenza¹²⁰: il corpo è associato alla preghiera e alla richiesta che la persona esprime a Dio attraverso le facoltà e Potenze dell'anima; il *corpo* 'esprime' l'ansia, l'attesa e lo struggimento («*interna contrizione*») dell'*anima* che invoca. Tutta la persona diventa, così, invocazione e richiesta di una particolare grazia: sia le Facoltà *interne*, sia –plasticamente– quelle *esterne*¹²¹. Davvero, quindi, gli esercizi 'spirituali' sono esercizi di tutta la persona nelle sue varie dimensioni: *interna* ed *esterna*, anima (nelle sue varie accezioni) e corporeità.

2.4.2.3. Nelle Regole per il vitto¹²²

Non sono esercizi di penitenza corporea, invece, le «*Regole per trovare in avvenire la giusta misura nel vitto*» [210-217]; piuttosto, esse appaiono esercizi di 'igiene'¹²³ alimentare' posta al servizio di una più generale 'igiene spirituale'. Le parole chiave di queste regole sono "*ordine/disordine*" e "*utilità/danno*", riferiti più direttamente alla nutrizione corporea e, indirettamente, al bene spirituale¹²⁴ di tutta la persona. In queste Regole,

dare concreta attuazione all'indicibile fascino di quanto non ci appartiene ancora" (L. cit. pp. 496-497). Inoltre, un articolo significativo: MARCO SALVIOLI, *Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità*, in «Divus Thomas» 46 (2007), pp. 71-126 (in particolare: 2. *Ex-carnazione: il corpo come simbolo dell'anima spirituale*, L. cit. pp. 97-116, dove, a partire dalla distinzione in lingua tedesca tra *Leib* [corpo proprio] e *Körper* [corpo fisico], viene ripresa la prospettiva della Stein espressa soprattutto in: EDITH STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998²); ed anche cfr. il numero precedente della rivista delle edizioni Studio Domenicano: «Divus Thomas» 45 (2006), dedicata interamente al tema: *Il corpo: simbolo o dimensione dello spirito?*

¹²⁰ [87₃₋₄]: "il terzo, per cercare e trovare qualche grazia o dono che si vuole e si desidera, per esempio se si desidera avere interna contrizione dei propri peccati, o piangere molto su di essi o sulle pene e dolori che Cristo nostro Signore soffriva nella sua passione, o per la soluzione di qualche dubbio in cui ci si trova".

¹²¹ Sulla stessa linea possiamo intendere l'indicazione che Ignazio dà circa un punto dell' "esame particolare": [27₂] "*Ogni volta che si cade in quel peccato particolare o in quel difetto, si porti la mano al petto dolendosi di essere caduti*": il gesto "esterno" esprime il dolore "interno".

¹²² Cfr. C. GARCÍA HIRSCHFELD, *Las "Reglas para ordenarse en el comer para adelante"* [EE. 210-217], in «Manresa», 220 (1984), pp.195-204

¹²³ Dal greco *hygieinè (téchni)*: "(arte) che giova alla salute".

¹²⁴ La relazione *virtuosa* che itercorre tra l'igiene (ordine-utilità-*salute*) della funzione *particolare* della nutrizione, e l'igiene più *globale* della persona (igiene spirituale) ha spinto molti autori a vedere in queste "*Regole per la giusta misura nel vitto*" dei criteri generali per cercare e trovare la *giusta misura* (igiene) anche in altre funzioni particolari (ad es. il bisogno affettivo o altro), sempre all'interno della più globale igiene spirituale della persona; analogamente alle "*Regole per fare elargizioni*"[337-344].

che suggeriscono varie attenzioni e tecniche per poter ordinare il proprio modo quotidiano di nutrirsi –esercizio corporeo–, il concetto di *ordine* è direttamente legato a quello di *utilità* riferita alla salute corporea, prima di tutto. Ma, indirettamente, questo *ordine* e *utilità* diventano, poi, quelli di tutta la persona in senso spirituale. Questo a testimonianza del fatto, se ancora ce ne fosse bisogno, che c'è una sostanziale continuità tra dimensione corporea e dimensione più interna (anima) e – fatto da sottolineare – c'è continuità anche tra dinamiche particolari di una determinata funzione della persona (in questo caso la *nutrizione corporea*) e dinamiche più generali che, come dicevo, possiamo definire più globalmente come dinamiche 'spirituali'. La concezione della corrispondenza *esterno-interno* circa il rapporto tra corpo (esteriorità) e anima (dimensione interiore), che si sviluppa secondo un tipo di relazione che ha molto della dinamica simbolica, ci impedisce di inserire Ignazio nella linea della visione greco-platonica dell'essere umano, caratterizzata soprattutto dalla distinzione/opposizione tra la parte *spirituale* dell'essere umano e quella *materiale*, il corpo. Invece, questa concezione di 'corrispondenza' pone Ignazio all'interno della tradizione spirituale, più che filosofica, che tendeva a considerare la persona nella sua globalità come un essere unico e unitario di fronte a Dio, con tutte le sue diverse dimensioni e prospettive, tra cui quella dell'*esteriorità* visibile e quella della *interiorità*. Una tradizione spirituale che affonda le sue radici nella concezione biblico-cristiana dell'essere umano¹²⁵; e anche nella cultura orientale, che del simbolo ha fatto volentieri il suo linguaggio.

2.4.2.4. Esercizi corporei come parte dell'esercizio di preghiera: la Meditazione

Finora abbiamo considerato la corporeità e gli esercizi che la riguardano soprattutto come *preparazione* e *disposizione* da parte della persona per poter vivere una esperienza spirituale, un esercizio di *preghiera*. Ma entrando più direttamente negli esercizi di preghiera veri e propri, vediamo che la componente *corporea* non è solo propedeutica ma anche parte integrante degli stessi esercizi; infatti, ogni esercizio specifico di preghiera proposto da Ignazio interpella direttamente e attivamente anche la corporeità. Questa risulta talmente armonizzata con l'esercizio delle facoltà interne della persona che pare perdere i confini *corporei* per andare a costituire l'unico esercizio *spirituale* di tutta la persona. Come esempio, possiamo riferirci all'esercizio della Meditazione¹²⁶. Il Primo Preludio¹²⁷ [47], quello che normalmente viene definito «*composizione vedendo il luo-*

¹²⁵ Sappiamo che per la cultura biblico-ebraica, la dimensione *esterna*, visibile e corruttibile della persona era rappresentata dalla prospettiva di *basar* (corpo, carne); mentre l'aspetto dell'*interiorità* soggettiva era indicato dal *Leb* (cuore, coscienza); così la sintesi di queste dimensioni era rappresentata globalmente dalla *nephes*, la cui principale caratteristica era proprio la contingenza, riequilibrata dalla *ruah* (spirito), l'elemento di apertura e diretta dipendenza da Dio.

¹²⁶ Sono "Meditazione" tutti gli esercizi di Prima Settimana [45-72] (anche quello sull'Inferno è una *meditazione*, anche se peculiare); tutti gli esercizi del 4° giorno della Seconda Settimana: la «*Meditazione delle due Bandiere*» [136-148] e «*Meditazione dei tre tipi* ("binarios") *di uomini*» [149-157].

¹²⁷ Che poi diventa il secondo nel metodo della *Contemplazione* (cfr. [103]).

go», è un vero e proprio esercizio di corporeità. Basta ascoltare cosa lo stesso Ignazio dice nel Primo Esercizio della Prima Settimana:

[47] “*Il primo preludio*: composizione vedendo il luogo. Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile, la composizione sarà vedere con la vista dell’immaginazione il *luogo fisico (lugar corpóreo)*, dove si trova la cosa che voglio contemplare. Per *luogo fisico (lugar corpóreo)* intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare. Nella non visiva, come questa dei peccati, la composizione consisterà nel vedere con la vista immaginativa e nel considerare la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile, e tutto il composto in questa valle, come esiliato, tra bruti animali. Per composto si intende anima e corpo”.

(*Esercizi Spirituali*)

Certo, l’esercizio immaginativo che qui viene richiesto è una operazione ‘mentale’, non è, quindi, un esercizio *con il corpo*; tuttavia dobbiamo considerarlo un esercizio *di corporeità* perché la persona che medita è invitata a rivestire di corporeità l’attività ‘mentale’ (la Meditazione) che si accinge ad intraprendere; cioè, deve attribuire ad essa una *spazialità*, una *forma* definita fatta di elementi concreti. Attraverso l’ambientazione attuata dalla vista immaginativa, l’esercizio spirituale si *incorpora* in forme concrete, in un contesto concreto e in un tempo concreto¹²⁸. E questo perché? Ancora per la particolare funzione *syn-bolica*¹²⁹ della corporeità. Il luogo «*corporeo*», anche se solo immaginato, grazie alla funzione simbolica agisce da catalizzatore di tutte le dimensioni e funzioni della persona perché tutta intera sia presente all’esercizio spirituale che sta per iniziare e perché l’esercizio spirituale sia una vera *esperienza* di tutta la persona. Una delle principali funzioni del ‘simbolo’, infatti, è quella di *unificazione* perché, grazie al suo potere evocativo, in una sola immagine raccoglie più significati. Unifica, perché esso appartiene a vari ambiti antropologici: all’ambito noetico-conoscitivo (comunica un messaggio) e all’ambito affettivo (muove internamente la persona). Il simbolo, infatti, utilizza i contenuti più profondi della memoria, anche non immediatamente consapevoli – che sono noetici ed affettivi – e, attraverso l’immaginazione, li combina perché diventino *profondamente* significativi per il soggetto¹³⁰. Il simbolo tocca l’ambito della consapevolezza perché molti dei significati evocati sono chiari, evidenti e, per questo, consapevolmente appresi dalla persona. Ma insieme, esso tocca anche l’ambito dell’inconscio e ne manifesta, in qualche modo, i contenuti; per questo, infatti, ha un particolare legame con la dimensione più profonda della persona e viene da essa immediatamente colto, spesso in modo inesplicabile. Infine, il simbolo appartiene anche all’ambito corporeo-sensitivo,

¹²⁸ Cfr. D. GIL, *Imaginación y localización*. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios, in «Manresa» 168 (1971), pp. 225-244.

¹²⁹ Dal greco *syn-ballô*: riunire, mettere insieme e quindi, tramite una immagine evocare e rendere presente (mettere insieme) un’altra realtà più complessa.

¹³⁰ Cfr. LILIANE FREY-ROHN, *Da Freud a Jung. Uno studio comparato della psicologia dell’inconscio*, Raffaello Cortina Ed., Milano 1984, pp. 277-301 (Ottava Parte: dal segno al Simbolo).

perché si presenta in una estensione determinata, con forma, colore, suono, etc., particolari. Esso «unifica», insomma, perché interessando tali e tante dimensioni della persona, essa si sente globalmente interpellata e, a contatto col simbolo, essa si «ri-unifica», si «compone», per essere totalmente presente ad esso.

Inoltre, il simbolo *rap-presenta* nel duplice senso di «mostrare» e «rendere presente». Esso mostra e rende presente alla persona la realtà simbolizzata; infatti, in maniera esplicita ed implicita, il simbolo *evoca* in sé svariati significati, dimensioni e caratteri della realtà che intende indicare e, per questo, ne attua in se stesso, in un certo senso e in un certo grado, la *presenza*. Ma il simbolo *rap-presenta*, anche perché, come appena accennato, rende presente alla realtà simbolizzata *la persona stessa*: interpellando tali e tante dimensioni antropologiche (quella noetico-conoscitiva, quella affettiva, quella corporeo-sensitiva, quella consapevole e inconsapevole, la memoria, l'immaginazione, etc.), tutta la persona è convocata all'incontro con la realtà simbolizzata ed è resa presente dal simbolo stesso. Così, tutta la persona *si fa presente* a questa realtà e, in fondo, anche a se stessa. Nel caso specifico della «*composizione vedendo il luogo (corporeo)*», Ignazio intende utilizzare –attraverso l'immaginazione– soprattutto la funzione *unificativa* e *compositiva* dell'immagine del luogo corporeo in quanto 'simbolo'. In questo caso, ciò che si intende favorire è la *unificazione/ri-composizione* di tutta la persona (le sue dimensioni e facoltà) intorno ad una *immagine/simbolo* ben definita spazialmente (corporea), la quale funga da 'contesto contenitivo' della Meditazione; il luogo corporeo reso attuale e presente attraverso l'immaginazione, insomma, deve simbolicamente fungere da *corpo* dell'esercizio spirituale. In questo modo, componendo immaginativamente il luogo corporeo dove contestualizzare la Meditazione, la persona *unifica* e *ri-compone* se stessa in vista di questo stesso esercizio spirituale, che è tale proprio perché la globalità della persona è coinvolta e presente. Per questo, la «*composizione vedendo il luogo*» è uno dei primi preludi di tutti gli esercizi di preghiera, Contemplazioni comprese.

2.4.2.5. Il corpo 'simbolo' della persona

Andando oltre il *preludio* rappresentato dalla «*composizione vedendo il luogo (corporeo)*», per inoltrarci di più nel "cuore" del singolo esercizio di preghiera – e rimanendo nel tema del simbolo – ci troviamo nella necessità di affermare che il corpo umano stesso può essere considerato come «simbolo» della *persona*. Più sopra indicavo il corpo umano come simbolo dell'anima a proposito della corrispondenza interno-esterno circa le indicazioni sulla penitenza; ma molto di più, ora, si può parlare del corpo come *simbolo* di tutta la persona¹³¹. Il corpo *rap-presenta* (mostra e rende presente) la persona

¹³¹ Val la pena riportare, a questo riguardo il pensiero di UMBERTO GALIMBERTI (anche se il suo orizzonte culturale di riferimento non coincide immediatamente con quello nel quale si muove questa ricerca [soprattutto appare discutibile la prospettiva – nietzscheana – attraverso la quale egli giudica la cultura e l'esperienza biblica, cristiana in particolare], tuttavia la matrice culturale *occidentale* resta la stessa; inoltre, la sua capacità di analisi culturale può illuminarci non poco nella comprensione di importanti dinamiche antropologiche): "Ogni mio atto rivela infatti che la mia presenza è corporea e che il corpo è la modalità

perché, attraverso le sue caratteristiche fisiche, esso ne evoca il senso più profondo: i pensieri, i movimenti affettivi, la storia, la coscienza di sé, le relazioni, le scelte, i dubbi, gli sbagli... tutti vengono in qualche modo registrati dal corpo, dalle sue particolarità, dalle sue forme ed espressioni; e da esso, tutti sono resi attualmente presenti in uno spazio e in un tempo esterni precisi, in un contesto relazionale, storico, sociale e culturale determinato. Ma il corpo umano stesso, per le sue forme, le sue caratteristiche e i suoi limiti o malattie, per il luogo e il tempo in cui è situato o agisce e si muove, esso stesso diventa motivo di nuovi pensieri, sentimenti, stati d'animo, consapevolezze, e prese di posizione dell'*Io personale*. Tutto questo insieme: fisico, materiale, psichico, spirituale, storico, sociale, interno ed esterno, che si costituisce 'soggetto', è la persona umana. Essa viene così 'unificata' dal corpo: esso è il 'contesto' specifico di tutti i contenuti personali, i quali in esso si riconoscono e vengono riconosciuti, perché da esso sono caratterizzati ed identificati; guardandosi allo specchio, la persona può dire: «questo, sono io!». In questo senso possiamo dire che il corpo «è» la persona, perché esso ne è simbolo: la *unifica* e la *rap-presenta*. Nella Meditazione dell'Inferno [65-71], esercizio molto particolare, abbiamo un chiaro esempio di come si attiva questa funzione simbolica *unitivo-compositiva* della corporeità umana. La funzione 'simbolica' del corpo in relazione alla 'persona', in questo caso non opera solo nella «*composizione vedendo il luogo*» (Primo Preludio), ma anche e soprattutto nei cinque punti della Meditazione stessa, che vanno ad evocare proprio i *cinque sensi del corpo*. In questo caso, evocando la corporeità attraverso i sensi, tutta la persona è interpellata e fatta presente, perché il corpo è 'simbolo' della persona. Nel caso specifico della Meditazione dell'Inferno, mediante l'immaginazione la persona si fa simbolicamente, corporalmente e, perciò, concretamente presente al mistero della *dannazione eterna* per sperimentare la grande Misericordia di Dio che da questa l'ha preservata.

del mio apparire. Questo organismo, questa realtà carnale, i tratti di questo viso, il senso di questa parola portata da questa voce non sono le espressioni esteriori di un Io trascendentale e nascosto, ma sono io, così come il mio volto non è un'immagine di me, ma sono io stesso. Nel corpo, infatti, c'è perfetta identità tra essere e apparire, e accettare questa identità è la prima condizione dell'equilibrio. Non esiste un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché, solo abitando il mondo della parola, il pensiero può risvegliarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nella realizzazione della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza e la sua ambivalenza, è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana e all'ordine dei suoi progetti" (U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, pp. 15-16). E ancor più chiaramente, circa la natura *simbolica* del corpo stesso (pur in senso più ampio rispetto a come viene intesa nel presente studio), Galimberti ne fa il punto di partenza per una *revisione* della psicologia, a suo parere ancora troppo definita dal suo presupposto *meta-fisico*, cioè fondata – come d'altra parte mostreremo nel terzo e quarto capitolo della tesi – sulla distinzione di origine cartesiana (e ancor prima, greco-classica) tra corpo e psiche: "Come luogo della revisione psicologica, il corpo parla *simbolicamente*, non nel senso in cui la psicoanalisi parla dei simboli per ribadire un'altra separazione, quella tra conscio e inconscio, dove nell'inconscio si ritrova il rovescio dell'iperuranio platonico, il "vero" significato di ciò che si manifesta, ma nel senso di abolire la barra che ha separato l'anima dal corpo, inaugurando la "psico-logia". Proponendosi come simbolo, il corpo abolisce la psicologia come storicamente s'è pensata in Occidente, la sradica dalle sue radici storiche, che sono poi quelle metafisiche e idealistiche, e così la costringe a pensare contro se stessa" (L. cit. 23-24)

2.4.2.6. Nella Contemplazione

Ma è soprattutto nell'esercizio di preghiera che è specificamente chiamato Contemplazione¹³² che possiamo osservare l'attività simbolica della corporeità. In questo caso, il carattere simbolico della corporeità non si limita solo ai preludi, ma entra finanche nel fulcro dell'esercizio di preghiera: i punti. In essi, da una parte vengono evocati alcuni sensi corporei della persona che contempla; dall'altra, si immagina presente –corporealmente– la persona stessa di Gesù e di qualcuno a lui strettamente relazionata, secondo come viene narrato negli eventi evangelici (*misteri*)¹³³. Per il mistero dell'Incarnazione, Dio, il Figlio di Dio, è diventato percepibile (in [47] Ignazio dice «*visibile*»), accessibile in modo *corporeo*, secondo l'estensione (nei vari modi in cui essa si presenta: forma, colore, suono, odore e sapore...); il suo corpo umano è il *simbolo* (per come lo abbiamo inteso più sopra) attraverso cui è possibile vedere e incontrare Dio (il Figlio, Immagine del Padre) *realmente*, secondo come Egli si è presentato e si presenta. Per il mistero della Risurrezione, la *corporeità* del Figlio di Dio – e con essa la sua funzione 'simbolica' – ha assunto una estensione di spazio e tempo in-finiti, e continua in modo misterioso a rendere presente in ogni tempo ed in ogni spazio la realtà del Figlio di Dio, essendo il suo *Corpo* per sempre 'simbolo' della sua *Persona*¹³⁴. Sperimentiamo questa sua presenza simbolica (a questo punto possiamo chiaramente chiamarla 'sacramentale') in vari modi 'corporei', attraverso i quali incontriamo realmente la Persona del Figlio di Dio; i più noti e pieni di significato sono la Chiesa stessa – suo *Corpo* visibile, appunto – e l'Eucaristia, dove la *corporeità* del Figlio di Dio utilizza un'altra immagine simbolica, quella del pane e del vino¹³⁵. Ma ci sono tanti altri modi, infiniti, in cui continua e si

¹³² Sono 'Contemplazione' la prevalenza degli esercizi di preghiera della Seconda, Terza e Quarta Settimana.

¹³³ Cfr. [47]: «Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile, la composizione sarà vedere con la vista dell'immaginazione il luogo fisico (lugar corpóreo), dove si trova la cosa che voglio contemplare. Per luogo fisico (*lugar corpóreo*) intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare».

¹³⁴ «Il significato liturgico del corpo si radica certamente nella struttura stessa dell'uomo e nella sua funzionalità, ma trova il suo fondamento nell'evento pasquale di Cristo. La morte e la risurrezione di Gesù nel suo vero corpo, infatti, è l'evento che realizza escatologicamente la corporeità di Gesù (la sua struttura psicosomatica) come piena espressione del Verbo del Padre e del suo amore per l'umanità. Il suo corpo risorto non è semplicemente il ritorno in vita del suo corpo mortale dentro i limiti della storia, ma è la piena attuazione e la definitiva disponibilità di ciò che ha assunto a nostra salvezza, ossia della sua forma umana corporea di presenza, della sua struttura trascendente di relazione, del suo radicamento nella realtà del mondo come luogo in cui Dio ammette alla comunione con sé. La gloriosità del corpo di Cristo è perciò il punto di incontro tra Dio e gli uomini e le donne di ogni tempo»: LUIGI GIRARDI, *Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di Teologia Liturgica Fondamentale*, in «Rivista Liturgica» 89 (2002) pp. 59-81. Cfr. anche: M. SALVIOLI, *Il contributo di Edith Stein...* (in particolare: *La corporeità in chiave antropologico-teologica: spunti di riflessione*), pp. 117-122.

¹³⁵ «La salvezza celebrata è una salvezza incarnata, è il Figlio divenuto veramente e per sempre uomo; ed è una salvezza che si incarna in noi, rende possibile il nostro divenire umani come il Figlio-Uomo. Lo Spirito è colui che, come ha reso possibile l'incarnazione del Figlio, così rende possibile la nostra relazio-

sviluppa questa funzione simbolica e rappresentativa della *Corporeità* del Figlio di Dio. Il metodo della Contemplazione ignaziana è uno di questi infiniti modi. Prendiamo come esempio tipico la Contemplazione della Natività:

[114-116] *Il primo punto* è vedere le persone: vedere cioè nostra Signora e Giuseppe e l'ancella e il bambino Gesù, dopo che è nato; facendomi io poverello e indegno servitorello che li guarda, li contempla e li serve nelle loro necessità come se fossi presente, con ogni possibile rispetto riverenza; e dopo riflettere¹³⁶ in me stesso per ricavare qualche frutto.

Il secondo, osservare, notare e contemplare quello che dicono; e, riflettendo in me stesso, ricavare qualche frutto¹³⁷.

Il terzo, guardare e considerare quello che fanno, com'è camminare e darsi da fare perché il Signore venga a nascere in somma povertà e, dopo tante sofferenze di fame, sete, caldo e freddo, ingiurie e oltraggi, muoia in croce. E tutto questo per me. Poi, riflettendo, ricavare qualche frutto spirituale.

(Esercizi Spirituali)

ne a Cristo e la nostra partecipazione al suo modo di essere umano. La forza e il realismo della celebrazione dei sacramenti stanno proprio nel loro dare corpo, dare spazio-tempo, dare attualità alla relazione con Cristo nello Spirito, attraverso le parole, i gesti e le azioni sacramentali": L. cit., pp. 77. Cfr. anche: G. BONACCORSO, *La liturgia come «corpo risorto»*, in «Servitium» 104 (1996) pp. 82-87.

¹³⁶ Il termine italiano "riflettere" traduce il termine spagnolo ignaziano "reflectir", molto raro nello spagnolo antico e assente in quello moderno. Probabilmente il suo significato si situa a metà tra quello del termine *reflexionar* (riflettere nel senso di *ragionare*) e quello del termine *reflejar* (riflettere/rsi, come la luce nello specchio). A questo proposito, vedi 2Cor 3, 18: "E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore". Cfr. D. MOLLÀ, "Dios trabaja... reflectir en mí mismo", in «Manresa» 266 (1996), pp.61-70.; S. RENDINA, *La Pedagogia...*, p. 68; JACQUES LEWIS, *Connaissance des Exercices spirituels*, Bellarmin, Montréal, 1981, p.61, nota 8. Trovo estremamente indicativo, inoltre, un passaggio del pensiero di U. Galimberti circa il senso del *riflettere*, tra l'altro inserito in un paragrafo che ha per titolo: "Il corpo come apertura originaria al mondo" (U. GALIMBERTI, *Paesaggi dell'anima*, Mondadori, Milano 1998, pp. 194-195): "Riflettere non è rientrare in sé e scoprire l'«interiorità dell'anima», quella soggettività invulnerabile che, al di qua dello spazio e del tempo, garantisce quella prima equivalenza che è l'identità con se stessi. Riflettere è accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre, e con cui io mi offro al mondo nel momento in cui glielo restituisco, perché non lo confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario, dove, invece, non rendo quel che sottraggo. Riflettere, dunque, non è costruire il mondo ma restituirgli la sua offerta, non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza il quale nulla potrei deliberare. Per quanti sforzi faccia quando «rifletto su di me», ciò che trovo non è mai la mia «interiorità», ma la mia originaria *esposizione* al mondo, il mio *patirlo*". Dilatando il senso che Galimberti attribuisce a queste espressioni, se per 'mondo' al quale mi espongo corporalmente vogliamo intendere anche la realtà di Dio che nell'esercizio di preghiera mi si apre rendendosi *disponibile* a me (lungi dall'essere questa l'intenzione di Galimberti, come sappiamo), questo passo è il miglior commento al termine ignaziano "reflectir" nel contesto della Contemplazione dei *misteri* di Cristo.

¹³⁷ Nell'originale spagnolo: "sacar provecho"; circa al senso da dare al termine frutto (spirituale), vedi Gal 5, 22: "Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé"; cfr. anche: SERGIO RENDINA, *L'itinerario degli Esercizi Spirituali*, Ed. Adp, Roma 1999, pp. 131-134.

Dal punto di vista di chi fa l'esercizio di preghiera, il primo e terzo punto di questo tipo di contemplazioni sono caratterizzate dal *vedere* immaginativo, mentre il secondo punto è caratterizzato dall'*udire* (qui, in [115] Ignazio non usa il verbo 'udire' anche se il contesto lo richiederebbe; per questo vedi [107]). Invece, dal punto di vista dell'oggetto della Contemplazione, il primo punto invita a vedere le *persone* in sé, corporalmente; il secondo ascoltare quello che *dicono*; il terzo punto, guardare quello che *fanno*. Interpellando i sensi corporei attraverso l'Immaginazione¹³⁸ (anche se solo quelli della 'distanza'¹³⁹), l'esercizio di preghiera rende recettiva la persona che prega; essa viene *unificata* e globalmente *aperta* a ciò (le *persone*) che – sempre attraverso l'Immaginazione – si presenta a lei; infatti, i sensi corporei sono come finestre della persona verso l'esterno, verso ciò che è 'altro' da lei perché 'fuori' da lei. Invece, per quanto riguarda l'oggetto della preghiera (che sempre è la *persona* del Figlio di Dio incarnato e altre *persone* a lui direttamente relazionate), attraverso l'immaginazione esso viene rappresentato corporalmente come immagine simbolica che, appunto per questo, viene vissuta da chi fa l'esercizio come un vero interlocutore personale¹⁴⁰; e questo perché il *simbo-*

¹³⁸ Nell'esercizio della Contemplazione ha una grande importanza l'*immaginazione*, uno dei *sensi interni* secondo l'antropologia aristotelico-tomista, appartenente alla facoltà conoscitiva del grado *sensitivo* dell'anima. È molto significativo che Ignazio affidi i più importanti e numerosi esercizi di preghiera del suo itinerario a questa operazione delle facoltà *inferiori* dell'anima: questo dimostra la fiducia e il gran conto in cui lui tiene anche l'*ambito inferiore* dell'anima umana, quella che più direttamente è in contatto con la corporeità (le facoltà *superiori* – intelletto e volontà – del grado *razionale* dell'anima sono dette 'spirituali' perché possono operare indipendentemente da ciò che è *corporeo* [= non-spirituale]). Questo *senso interno*, l'abbiamo visto nella prima regola di discernimento di prima settimana [314₁], era volentieri utilizzato dallo *spirito cattivo*, il quale faceva "*immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle – le persone – e farle crescere nei loro vizi e peccati*"; ora, in seconda settimana, anche questa operazione 'inferiore', questo *senso interno*, è stato liberato, tanto da diventare il passaggio, la porta di accesso per tutta la dimensione 'inferiore' dell'anima umana (come i sensi esterni lo sono del corpo), soprattutto per la facoltà appetitiva inferiore, *irascibile o concupiscibile* che sia (le *passioni*). Attraverso il *senso dell'immaginazione*, la corporeità santissima del Signore entra in contatto con la corporeità – e ciò che le è contiguo (la parte 'inferiore' dell'anima) – dell'esercitante, e le permette di sperimentare la 'redenzione'. Tutto questo in termini di antropologia aristotelico-tomista; lo stesso – e forse anche di più – si può dire in termini antropologico-psicologici moderni, basti considerare il ruolo delle immagini e della *immaginazione* in C.G. Jung (cfr. a questo punto: D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini...*, in particolare pp. 61-67: "*L'immaginazione attiva*"); cfr. anche CLAUDIO WIDMANN, *Le terapie immaginative*, Ed. Magi, Roma 2004. Tutto ciò non può che confermare l'idea della stretta e feconda relazione tra *immaginazione* (e non *fantasia*) e *realtà*.

¹³⁹ I sensi corporei mettono sempre in relazione il soggetto con un oggetto, ma ciascuno lo può fare secondo una distanza diversa: la *vista* istaura una relazione anche a grande distanza (posso vedere persone anche a chilometri di distanza); l'*udito* necessita di una distanza minore; l'*olfatto* al massimo qualche metro; il *tatto* ha bisogno del *con-tatto* fisico; il *gusto*, infine, richiede che il soggetto 'assuma' l'oggetto.

¹⁴⁰ A questo proposito può illuminarci un'altra citazione da U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, p. 273: «La coincidenza di corpo e presenza è in quel "sentirsi bene" in cui l'Io aderisce al suo stato corporeo, lasciandosi invadere dalla calma, dal silenzio, ascoltando e ascoltandosi vivere. Questa aderenza allo stato corporeo è ciò che mi consente di "pensare" l'altro e di presentarmelo in assenza, evocando l'immagine del suo corpo. L'altro, infatti, è col corpo che si offre al mio sguardo, anzi è il suo corpo. Se non avesse più *quel* corpo non sarebbe più *lui*. Il suo essere coincide con il suo apparire corporeo, che lascia trasparire l'ordine dei suoi pensieri e il sussulto delle sue emozioni. Basta un gesto a tradirlo».

lo «rap-presenta» la realtà che indica. In questo modo, il metodo della Contemplazione Ignaziana, grazie alla funzione simbolica della corporeità, e grazie alla presenza dello Spirito stesso del Figlio di Dio, si presenta come un metodo di preghiera in cui la persona che prega incontra *simbolicamente*¹⁴¹ la corporeità del Signore Gesù e, attraverso questa, lo stesso Figlio di Dio incarnato. Ciò è ancor più vero quando l'esercizio di contemplazione non si limita ad evocare in colui che prega i soli sensi del *vedere* e dell'*udire* – sensi, per così dire, della 'distanza' – ma pretende di evocare immaginativamente tutti i *cinque sensi del corpo* in quel famoso esercizio di preghiera, tipicamente ignaziano, detto, appunto, Applicazione dei sensi; eccone un esempio:

[121-126] “LA QUINTA CONTEMPLAZIONE SARÀ UN APPLICARE I CINQUE SENSI SOPRA LA PRIMA E SECONDA CONTEMPLAZIONE

Dopo la *preghiera preparatoria* e i *tre preludi*, giova ripercorrere con i cinque sensi dell'immaginazione la prima e seconda contemplazione, nel modo seguente:

Il primo punto è vedere le persone con la vista immaginativa, meditando e contemplando in particolare le circostanze in cui si trovano, e ricavando qualche frutto da tale vista.

Il secondo, udire con l'udito quello che dicono o possono dire e riflettendo in se stesso ricavarne qualche frutto.

Il terzo, odorare e gustare, con l'olfatto e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù e di tutto, secondo la persona che si contempla; riflettere in se stesso e ricavarne frutto.

Il quarto, toccare con il tatto, per esempio abbracciare e baciare i luoghi dove tali persone camminano e siedono; sempre procurando di ricavarne frutto.

Si deve concludere con un *colloquio*, come nella prima e seconda contemplazione, e con un *Pater noster*”.

(*Esercizi Spirituali*)

Questo esercizio spirituale, ultimo di cinque contemplazioni/ripetizioni in una stessa giornata su un solo mistero o due, si presenta come la *sintesi* delle precedenti contemplazioni; un esercizio-*sintesi* che punta, dunque, ad una preghiera più semplice; che tocca ad un livello più profondo le dimensioni della persona già coinvolte nelle contemplazioni: l'immaginazione, la ragione, l'affettività, la corporeità. Evocando i suoi sensi corporei, tutta la persona è resa presente a questo esercizio e, grazie al carattere di estrema ripetizione, questa 'presenza' avviene ad un livello di particolare profondità; una presenza, un 'esser-ci' della persona che contempla, che va oltre la consapevolezza espli-

¹⁴¹ Per ciò che già è stato affermato della *dinamica simbolica*, l'avverbio *simbolicamente* nulla toglie alla realtà e verità dell'incontro; infatti, l'avverbio intende solo indicare la particolare modalità attraverso cui avviene l'incontro reale tra la persona che prega e il Figlio di Dio incarnato. Esiste comunque una *analogia* tra l'incontro con Cristo nei sacramenti e l'incontro con lui nella preghiera in genere e, in particolare, nel metodo della *Contemplazione*; in ambedue i casi si tratta di un incontro “*misterioso*” (che partecipa del “*Mysterion*” di cui la Liturgia si nutre).

cita e va a toccare e coinvolgere, piuttosto, anche le dimensioni ulteriori all'*io personale* consapevole, zone generalmente a lui nascoste. In questo modo ci avviciniamo ad un livello di profondità dove le varie facoltà e le diverse dimensioni della persona cominciano a perdere i loro confini e i limiti distintivi, perché ci si avvicina al nucleo della persona dove tutte queste facoltà e dimensioni sono originariamente radicate e dal quale ricevono la caratterizzazione *personale*. Questa dimensione estrema e originaria la possiamo intendere come propriamente *spirituale*: è il luogo dove Dio incontra la *persona* per come da Lui è stata creata. Un indice del livello di profondità che si cerca di raggiungere in questo esercizio di preghiera, è proprio il tipo di esperienza che l'*applicazione dei sensi* intende facilitare evocando un incontro con la corporeità del Signore Gesù: essa intende favorire una vera e propria *esperienza* della 'persona' di Gesù, il Figlio di Dio incarnato. Una esperienza di particolare semplicità e immediatezza che – tutta volta su Lui e non sul soggetto che contempla – sia una esperienza 'simbolicamente' *globale*; che insieme sia cioè affettiva, razionale, sensibile, immaginativa, corporea, psichica... e, quindi, *spirituale*.

2.4.2.7. Il Terzo Modo di Pregare

Su questa stessa linea di semplicità e profondità, a partire proprio dall'attenzione alla corporeità, si muove un altro esercizio di preghiera che Ignazio propone solo in appendice; esso probabilmente è più adatto per una esperienza quotidiana di preghiera, fuori del tempo specifico degli Esercizi Spirituali. Sto parlando del Terzo Modo di Pregare [258-260] che Ignazio illustra, insieme al Primo e al Secondo, subito dopo l'ultimo esercizio delle Quattro Settimane degli Esercizi: *La Contemplazione per giungere ad amare*.

[258] "TERZO MODO DI PREGARE: A RITMO ("POR COMPAS")

(...) *Terzo modo di pregare*: a ogni respiro o alito si deve pregare mentalmente, dicendo una parola del *Pater Noster* o di altra orazione che si recita, in modo che una sola parola si dica tra un respiro e l'altro, e durante questo tempo, si consideri principalmente il significato di tale parola, o la persona che si prega, o la pochezza di se stesso, o la differenza tra tanta altezza e tanta bassezza propria (...).

(*Esercizi Spirituali*)

In questo esercizio, il *ritmo*, il *tempo* della preghiera si unificano al ritmo e al tempo del respiro. Il respiro diventa la 'misura' della preghiera, del dialogo con la «*persona che si prega*». La parola pronunciata, la considerazione («*se mire*», "*si guardi*") su di lei, i sentimenti, i desideri e le invocazioni che suscita, durano il tempo di un respiro; diventano essi stessi 'respiro'. La dinamica della respirazione è un movimento che mette in relazione l'*esterno* con l'*interno*: l'aria esterna entra nel corpo e viene spinta fin nelle profondità dei polmoni, vicino al cuore; un elemento *esterno* alla persona viene introdotto fin nel suo *centro*. Dai polmoni, poi, l'ossigeno così introdotto viene ceduto alla circolazione sanguigna e, per la spinta cardiaca che dal centro spinge verso l'estrema periferia, esso porta vita fino alle ultime cellule del corpo. Allora, con questo metodo di preghiera che usa il ritmo del respiro, è come se la *parola* pronunciata e la persona a cui

è rivolta venissero introdotte nella parte più intima della persona, nel suo centro, il *cuore*; e da qui, in un altro movimento che dal centro si espande a tutto l'essere umano, vanno a portare vita e grazia ad ogni dimensione, livello e situazione della persona che prega. Se vogliamo, con questa preghiera si perpetua il mistero della *creazione* dell'essere umano che, grazie all'alito di Dio soffiato nel suo simulacro, lo ha reso un «*essere vivente*» (Gn 2, 7); si estende l'efficacia del mistero della Pentecoste, dove lo Spirito di Dio («*Pnèuma*» – Soffio) ri-crea e rinnova ogni persona nel profondo del suo essere, dandole la vita di figli di Dio¹⁴². Questa interpretazione del Terzo Modo di pregare, mediante il respiro, lo avvicina alla *Preghiera del Signore* della tradizione esicastica del cristianesimo orientale; detta anche *Preghiera del cuore* per il suo riferimento, non solo al respiro, ma anche al battito cardiaco. D'altra parte, possiamo immaginare un'influenza *orientale* sulla spiritualità di Ignazio e il suo modo di intendere la preghiera¹⁴³. Con questo modo di pregare Ignazio riesce ad unificare la dinamica spirituale della preghiera rivolta a Dio, con la dinamica primordiale e corporea della respirazione, e delle due ne fa un unico esercizio *spirituale*; uno tra i più profondi e semplici che conosciamo. Quasi raccogliendo nell'unico esercizio i due estremi, il *corpo* e lo *spirito*, questa preghiera prende e unifica tutta la persona nelle sue dimensioni, e la pone di fronte a Dio totalmente aperta al suo *Soffio*.

3. Considerazioni Finali

Come ho messo in evidenza, Ignazio si dimostra erede di quella antica concezione unitaria dell'essere umano che ha le sue radici nella cultura biblica, piuttosto che platonica; concezione che tra gli autori cristiani ha trovato espressione anche nell'antropologica tripartita¹⁴⁴ e, dal medioevo in poi, si è piuttosto riconosciuta in vari elementi dell'antropologia aristotelica. Quella ignaziana è una antropologia che insiste fortemente sull'unitarietà dell'essere umano e che mostra di non basarsi affatto su una distinzione – pur solo formale – tra le varie dimensioni antropologiche indicata dal binomio *materiale/spirituale*. Piuttosto, se proprio vogliamo trovare qualcosa che a livello antropologico somigli ad una distinzione formale coerente, in Ignazio troviamo solo quella tra *interno/esterno*. Anzi, per la verità egli non la indica come una 'distinzione', ma come una 'corrispondenza', una continuità di relazione, dove l'*esterno* (il corporeo) semplicemente mostra, esprime e contestualizza (direi 'materializza') l'*interno* (l'anima, in senso am-

¹⁴² Da questo punto di vista è indicativa l'insistenza di Ignazio sulla preghiera del *Pater*; cfr, anche, Gal 4, 6.

¹⁴³ Cfr. TOMÁS SPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Ed. Studium, Roma 1994, pp. 48-50 («Il «terzo modo di pregare»»); AGOSTINO CALETTI, *I tre modi di orare negli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola*, in «*Appunti di Spiritualità*» 59 (2006), pp. 68-75 («Rapporti con la tradizione spirituale orientale»).

¹⁴⁴ La famosa tripartizione paolina (*corpo, anima e spirito* in 1 Tessalonicesi 5,23) che in seguito è stata utilizzata da vari padri della Chiesa, soprattutto orientali antiocheni (Cfr. IRENEO).

pio). Questo ci veniva evidenziato nelle note circa la Penitenza [82-87] e, più profondamente, nel Terzo Modo di pregare [258].

3.1. Corporeità

Per Ignazio, la corporeità – proprio per questa sua caratteristica ‘esterna’ – è ciò che permette a ciò che è ‘interno’ di acquisire una spazialità e temporalità determinate, permette la ‘storicità’ dell’essere umano. La corporeità ‘contiene’ e perciò ‘unifica’ tutte le dimensioni che costituiscono l’essere umano e gli permettono una esistenza unitaria, una esperienza soggettiva di unità. È la dimensione che mette in relazione l’interno con ciò che è esterno, ‘alieno’; è la dimensione, perciò, che permette la prima vera esperienza di *relazione* con ciò, o con chi è ‘altro’: costituendo il limite e la soglia fisica dell’essere umano rispetto a ciò che è ‘fuori’ di sé, la corporeità è anche quel ponte che ne permette la relazione e la comunicazione. Sono questi gli elementi che permettono di parlare di una dimensione *simbolica* della corporeità. In quanto simbolo della persona umana (non solo dell’anima!), il corpo la contiene, la unifica in tutte le sue dimensioni, e la rende presente in un luogo e in un tempo determinati; la ‘presenta’ a qualunque altro soggetto ad essa spazialmente e temporalmente presente. Il corpo – o meglio la corporeità – è dunque una dimensione essenziale della persona umana; anzi la costituisce e la identifica¹⁴⁵. Questo è il senso profondo che spiega l’esercizio di preghiera chiamato *Contemplazione*, anche nella sua forma più completa che è l’Applicazione dei sensi: in esso, la corporeità (e, quindi la *persona*) dell’esercitante *incontra* la corporeità (la *persona*) del suo Signore. Il corpo è il luogo dove fisicamente prendono forma i movimenti dell’*interno*, i pensieri, i sentimenti; in esso vengono registrati e comunicati perché possano esprimersi all’*esterno*. Così, allo stesso modo la corporeità, essendo in un certo senso la materialità della vita interiore e di tutte le sue dinamiche, è anche il luogo, la materia in cui questa stessa vita interiore può essere toccata, plasmata, guidata, condotta e perfino manipolata. Questo era il senso che abbiamo trovato per i consigli sulla Penitenza o per tutte le Note Complementari o Addizioni. Anche per Ignazio, quindi, come per buona parte della cultura antica, biblica in particolare, era chiaro che il corpo è la persona, in un senso forte.

3.2. La dimensione ‘Interna’

Il significato più ignaziano del termine ‘anima’ lo abbiamo già individuato in quella dimensione ‘interna’, articolata e insondabile che ad Ignazio arrivò soprattutto attraverso la tradizione agostiniana. Una dimensione interna che si presenta come un *contenitore* di varie istanze soggettive (*io personale, spiriti*) che possono presentarsi alla luce della consapevolezza; o che dal buio dell’inconsapevole possono condizionare le facoltà superiori della persona: l’intelletto e la volontà. Una dimensione interna che sembra non

¹⁴⁵ Cfr. S. BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l’identità incarnata*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), pp. 505-520

avere confini, sembra essere senza ‘fondo’; dove, insieme ai fantasmi, si nasconde anche la via attraverso cui il *trascendente* comunica con la persona. Questo ambito antropologico comprende certamente quello della psiche in senso moderno, ma anche la eccede perché in esso troviamo anche la sede di ciò che la tradizione spirituale intende come spirito umano

3.2.1. *L’Io Personale*

In questo ‘contenitore interno’ abbiamo trovato in primo luogo l’istanza soggettiva dell’*io personale* «consapevole» e «responsabile», che secondo lo schema aristotelico, emerge in relazione al grado *razionale* dell’anima, caratterizzato dalle facoltà dell’*Intelletto* e della *Volontà*. I gradi precedenti dell’anima aristotelica, quello vegetativo e sensitivo, sono come il sostrato da cui emerge e si erge il soggetto umano, espresso pienamente dal livello razionale. Nel commentare il n. [32] degli *Esercizi Spirituali* ho già evidenziato la continuità tra l’istanza moderna dell’*io personale consapevole e responsabile* (‘soggetto’ in senso moderno) e le facoltà superiori dell’Intelletto e della Volontà-libertà.

3.2.2. *L’inconscio psichico-spirituale*

Tuttavia, Ignazio mostra di non delimitare alla prospettiva aristotelica le dimensioni di quest’ambito antropologico ‘interno’ che, in accordo alla tradizione spirituale, egli chiama *anima*. L’anima in senso aristotelico-tomista, con i suoi livelli, gradi, facoltà e operazioni, si limita alla descrizione data più sopra, di cui l’*io personale* è la più compiuta espressione. In questa dimensione interiore, di fatto si muovono anche soggetti caratterizzati da una intenzionalità *altra* rispetto all’*io personale*, che sono gli *spiriti*. Essi, come abbiamo già visto, risultano *esterni* all’*io personale consapevole e responsabile*, anche se agiscono e si muovono in relazione stretta e ambivalente con le istanze (Facoltà e Operazioni) dell’*io personale*. L’intenzionalità che li guida ha sempre a che fare con il destino trascendente dell’essere umano, con la sua relazione con Dio (anche per questo il loro ambito è *spirituale*): essi la favoriscono (spirito buono) o la ostacolano (spirito cattivo). Secondo Ignazio, essi agiscono intervenendo (*muovendo*) sulle facoltà e sulle operazioni dei diversi gradi dell’anima (in senso aristotelico), secondo la stessa natura di queste Facoltà. Essi evidenziano, illuminano, oppure oscurano, deformano o rielaborano i contenuti delle Facoltà conoscitive (Sensi esterni/interni¹⁴⁶, o Intelletto¹⁴⁷), le quali presentano tali contenuti alle Facoltà appetitive/affettive (irascibile/concupiscibile [le *passioni*]¹⁴⁸ e la Volontà libera¹⁴⁹) e le orientano, così che il soggetto a sua volta decida il proprio comportamento e il proprio atteggiamento morale in quanto “consapevole” e “responsa-

¹⁴⁶ Per il grado *sensitivo*.

¹⁴⁷ Per il grado *razionale*.

¹⁴⁸ Per il grado *sensitivo*.

¹⁴⁹ Per il grado *razionale*.

bile”. Queste forze con intenzionalità propria, che sono gli spiriti, mostrano di essere esterni all’io personale, anche se non possono operare se non attraverso le facoltà e le istanze proprie dell’io stesso; per questo, anche se essi risultano essere *esterni* all’io, non lo sono in relazione a quell’ambito interiore più vasto che conosciamo già come «anima» in senso ampio. A partire dalle categorie moderne, quindi possiamo riconoscere gli spiriti come forze interne allo psichismo umano in senso generale; forze che ri-elaborano e utilizzano contenuti interni e inconsci della psiche. Queste forze hanno intenzionalità di segno diverso tra loro, come Ignazio stesso riporta nelle Regole del discernimento, dipendentemente dalla relazione di ciascuna con il destino trascendente dell’essere umano: alcune sono di carattere *evolutivo-progressivo*; altre sono di carattere *regressivo*.

3.2.2.1. Angeli e Demoni

Ignazio si trova a spiegare questi fenomeni che accadono nell’intimo umano con una antropologia e cosmologia antiche e medievali; egli li intende, così, come risonanze della presenza o del condizionamento di esseri celesti, gli Angeli o – per contro – degli esseri infernali, i Demoni. L’angelologia antica, biblica compresa, ha le sue radici in una concezione mediorientale (*assiro-babilonese-persiana*) della divinità e della sua relazione con l’essere umano, immaginata sul tipo delle corti delle monarchie mediorientali. Questa visione teo-cosmologica supponeva una lunga serie di mediazioni tra il mondo divino e il mondo umano attuate da esseri ‘intermedi’ che permettevano la comunicazione tra il mondo divino e il mondo degli uomini. In questo modo si intendeva sottolineare l’idea di ‘trascendenza’ del divino sul modello della ‘separatezza’ del monarca; per questo si immaginava una corte celeste formata dalle *gerarchie angeliche*. Questa stessa concezione mitica, in ambito magico-religioso ha portato, tra l’altro, alla credenza che gli Angeli fossero a capo dei cieli tolomaici (i *motori immoti* di Aristotele), e che questi influissero nelle vicende umane, individuali e collettive, sia con eventi esterni, sia agendo nell’animo degli uomini (ne più, ne meno dell’attuale ‘fede’ nell’oroscopo e nei segni zodiacali). Il cristianesimo ha ricompreso tutte queste pretese influenze di poteri invisibili («*troni, dominazioni, principati e potestà*»¹⁵⁰) sotto l’unico potere di Cristo. Nel passato, per una evidente ignoranza del misterioso mondo psichico umano, si è ritenuto di dover attribuire a questo tipo di soggetti spirituali vari fenomeni che oggi tranquillamente attribuiremmo a normali dinamiche o disturbi e patologie di origine fisica o psichica¹⁵¹. Ciò che oggi attribuiamo semplicemente a manifestazioni dell’inconscio umano, un tempo, prima della sua scoperta, per necessità di comprensione veniva attribuito a soggetti spirituali – buoni o cattivi – *esterni* alla persona stessa. In effetti, l’inconscio è di per sé “esterno”, ma non alla persona bensì all’io caratterizzato dalla consapevolezza e dalla responsabilità (dall’esercizio dell’*Intelletto* e della *Volontà*). Con questo non intendo ridurre il mondo dello *spirito* all’ambito della *psiche* umana, o all’*inconscio* psichico come

¹⁵⁰ Cfr. Col 1, 16

¹⁵¹ Cfr. gli indemoniati/epilettici guariti e liberati dallo stesso Gesù.

attualmente sono intesi; voglio dire, piuttosto, che ormai dovrebbe essere superata la concezione antica secondo la quale se un fenomeno umano non è originato dalla consapevole e libera volontà della persona, deve avere come autore o induttore un soggetto esterno alla persona stessa, un soggetto che sia, magari, *spirituale* (nel senso di non-*materiale*, caratterizzato dai soli *Intelletto* e *Volontà*). Dobbiamo ammettere, piuttosto – in linea con le moderne scienze psicologiche (ma anche con l’antica Tradizione spirituale) – che, oltre all’ambito della consapevolezza e della libertà umana (ambito dell’*io personale*), c’è un ambito misterioso che sfugge alla consapevolezza del soggetto pur essendo parte di esso: l’inconscio. Questo ambito appartiene in parte alla dimensione della *psiche* umana com’è intesa dalle moderne scienze psicologiche, senza dubbio. Ma, come testimoniano gran parte delle tradizioni spirituali, il mondo della profondità umana è anche la sede dello ‘spirito umano’; di quella dimensione umana, cioè, che misteriosamente entra in contatto con il *Trascendente*, con ciò che dalla sapienza e dall’esperienza umana è definito Dio. Questa dimensione *personale/spirituale*, se lasciata emergere, porta ad una consapevolezza e chiarezza superiori, che vanno oltre quella ordinaria dell’io. Questo testimoniano tutte le autentiche tradizioni spirituali.

3.2.2.2. Inconscio ‘spirituale’

È evidente che facendo tali affermazioni mi sto riferendo ad una concezione dell’inconscio umano che non coincide con l’idea che buona parte della psicologia moderna ha di esso, soprattutto di stampo freudiano. Infatti, non mi riferisco soltanto a quell’insieme di meccanismi, dinamiche, contenuti psichici – prevalentemente di carattere affettivo-sessuale – che non emergono alla coscienza perché percepiti come destabilizzanti e inaccettabili per l’equilibrio in cui l’io personale si è stabilizzato nel tempo. Contenuti che, per questo, vengono mantenuti sotto la soglia della coscienza, ma che continuano a rilasciare in modo indiretto (inconsapevole, appunto) l’energia (libido) di cui sono investiti, condizionando le normali funzioni dell’Io. Sotto questa prospettiva, a mio parere limitata, l’Inconscio rimane una istanza psichica ‘problematica’, pur essendo la parte più originaria della personalità umana; una dimensione da conoscere, sì, ma per tenerla sotto controllo poiché costituisce, in fin dei conti, anche una possibile minaccia all’equilibrato sviluppo dell’io personale. Al contrario, questo vasto mondo interiore al di fuori della coscienza non è costituito solamente da dinamiche e contenuti originati dalle parti ‘inferiori’ dell’essere umano (quelle che nella antropologia aristotelica potrebbero essere identificate con le facoltà dei livelli *vegetativo*, ma soprattutto *sensitivo*); piuttosto, dobbiamo riconoscere in quest’ambito anche una dimensione di profondità non contemplata dalla prospettiva freudiana. Una profondità che ha a che fare con una prospettiva di trascendenza dell’essere umano, con la sua origine e il suo destino e che, per questo, non ha un legame solo con il *passato* bio-psicologico, ma anche con il *futuro*, con ciò che l’essere umano è chiamato ad «essere». L’inconscio ha in questo senso anche una prospettiva altamente positiva ed evolutiva; questa ad esempio è la posizione della Psicologia Analitica di Jung; di Maslow e della prospettiva *umanistica* della psicologia moderna, con Rogers, Pearls e altri; certamente della *Logoterapia* di V. Frankl e, infine,

delle varie psicologie *transpersonali*, tra le quali la Psicosintesi di R. Assagioli, che offre uno schema antropologico molto semplice eppure efficace, che prevede due tipi di inconscio: uno *inferiore* e uno *superiore*, spirituale o transpersonale (termini che intendono essere sinonimi).

3.3. Antropologia unitaria: la Persona Umana

Nel concetto di ‘persona umana’ troviamo il modo più adeguato per esprimere l’antropologia unitaria caratteristica della prospettiva antropologica di Ignazio, in linea col senso moderno di questo termine¹⁵². Come sappiamo, il termine ‘persona’ è un termine moderno nella sua accezione, anche se ha radici antiche. *Prósopon* o *Persona* era la maschera teatrale che – secondo il senso greco – veniva indossata davanti (*pros*) al volto perché prendesse vita il personaggio dell’opera teatrale; ma anche – secondo il senso latino – la forma incava di questa stessa maschera permetteva alla voce dell’attore di risuonare per tutto il teatro perché dalla maschera veniva amplificata. Il termine latino venne poi utilizzato per tradurre dal greco un altro termine: *Ypostasis*, utilizzato nella teologia e dottrina cristiana per indicare il carattere ‘individuato’ e personale della sostanza divina e, in particolare, tri-personale. In seguito, da termine teologico, *persona* divenne termine antropologico che indicava il carattere individuato anche della particolare sostanza umana, proprio a partire dal senso che il termine ‘persona’ aveva per il Dio cristiano: l’essere umano è *persona* proprio perché si rivela come un’eco dell’essere *persona* di Dio (qui viene recuperato anche il senso latino antico del termine). Questo termine antropologico, usato da Ignazio negli *Esercizi* per 67 volte, dimostra di poter indicare l’essere umano in tutte le sue dimensioni, sia *interne* (per le quali Ignazio privilegia il termine comprensivo ‘anima’, termine non usato in maniera univoca), che *esterne*. Tra quelle interne sono privilegiate le dimensioni che caratterizzano l’essere umano come ‘soggetto responsabile’, visto che il termine “persona” indica soprattutto la persona *che decide* di fare gli Esercizi e che si mette in Elezione. La dimensione esterna che viene evocata dallo stesso termine è proprio quella del ‘corpo’ in quanto dimensione che unifica e rende presente la persona intera; come soggetto che entra in relazione con un altro soggetto. Infatti, vengono indicati come *persone*: il Signore, prima di tutti; quindi i soggetti evangelici che nella Contemplazione vengono incontrati dall’esercitante mediante l’Immaginazione. Ignazio, dunque, da una parte dimostra di avere una chiara concezione unitaria dell’essere umano, pur analizzando e distinguendo le diverse dimensioni mediante strumenti linguistici che gli vengono dalla filosofia studiata a Parigi e dalla Tradizione spirituale; d’altra parte però, Ignazio è uno dei primi autori post-medievali a sottolineare il carattere di «soggetto» dell’essere umano, di *soggetto consapevole e responsabile* capace di autonomia e responsabilità rispetto alla sua esistenza, e capace anche di mettersi in relazione con Dio proprio in quanto *soggetto cor-relativo*. Ignazio dunque mostra di

¹⁵² Cfr. NUNZIO GALANTINO, Sulla via della persona. La riflessione sull’uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006.

saper usare adeguatamente il termine moderno di ‘persona’, il quale unisce in sé l’antropologia unitaria antica e la prospettiva soggettiva moderna dell’essere umano.

3.4. Tre registri interpretativi¹⁵³

A partire, dunque, dall’analisi fin qui condotta e dalla lettura del testo degli *Esercizi*, ci siamo resi conto che la struttura antropologica che implicitamente sta alla base del lavoro di Ignazio non può essere semplicemente contenuta nello schema aristotelico-tomista (anche se esso vi rimane centrale). Ciò che risulta problematico per la prospettiva antropologica ignaziana implicita, è l’orizzonte *dualista* del modello aristotelico, che si gioca puramente nella opposizione *materiale – spirituale*. Così risulterebbe più adeguata, piuttosto, una struttura non basata sulla distinzione-opposizione di queste due componenti, ma che abbia una fondamentale prospettiva olistica dell’essere umano, globale e unitaria. Una visione antropologica che non contempli, ‘parti’, ‘componenti’ o ‘sostanze’ distinte, ma che invece preveda una varietà di ‘prospettive’ e ‘dimensioni’, neanche troppo definite a discapito della prospettiva olistica del tutto. Se poi dobbiamo proprio trovare degli elementi di diversificazione interna a questa visione unitaria e globale dell’essere umano, lo possiamo fare a partire da diversi «registri interpretativi», attraverso i quali leggere la *multidimensionalità* propria di questo essere unitario che è la persona umana.

Secondo un «primo registro», troviamo un elemento di diversificazione intra-personale nella distinzione-corrispondenza tra *esterno-interno*, tra corporeità e anima nel senso di ‘contenitore interno’; distinzione-corrispondenza che, essendo al servizio dell’unità, si sviluppa secondo una dinamica *syn-bolica*. Questo primo elemento di diversificazione viene espresso, a volte, con riferimenti allo schema aristotelico-tomista; il problema è che tale modello, fondandosi su una differenza ontologica tra *materia e forma*, non rende adeguatamente il vero rapporto esistente tra queste due prospettive antropologiche, *esterno-interno*, che vorrebbero articolare l’unitarietà della persona. Ma, soprattutto, il modello aristotelico-tomista non dà adeguatamente ragione della *pluridimensionalità* interna dell’essere umano.

Stando alla visione ignaziana, abbiamo dunque bisogno di un «registro ulteriore», per cogliere meglio la differenziazione interna dell’essere umano unitario; così, oltre al registro *interno-esterno*, abbiamo bisogno di una diversificazione secondo una direttrice di *profondità*, in linea con una prospettiva agostiniana; o, piuttosto, secondo una prospettiva greca neoplatonica, una direttrice di *elevazione*. Grazie a quest’ulteriore criterio di diversificazione, le varie dimensioni antropologiche non si fermano alla distinzione esterno – interno, ma si differenziano ulteriormente in *interno – più interno – intimo* (quella più ignaziana); oppure, in *inferiore – superiore – supremo*. È grazie a questa ulte-

¹⁵³ Cfr. JAVIER MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios...*, pp. 100-103 (“La transformación del ser humano a lo largo del recorrido de los Ejercicios a través de tres círculos concéntricos y en base a la polaridad conocimiento-amor”).

riore griglia di diversificazione che nella antropologia ignaziana possiamo evidenziare molteplici ambiti: oltre a quello *corporeo*, troviamo sia l'ambito *interno* della consapevolezza e responsabilità, proprio dell'io personale; ma poi troviamo anche un ambito *più interno*, quello dell'Inconscio di tipo psico-spirituale, dove si muovono i vari spiriti e i vari tipi di mozioni. Queste dimensioni e ambiti diversificati sono accomunati da una comune prospettiva *funzionale*, operativa: le azioni corporee, le potenze/facoltà dell'anima, le mozioni degli spiriti.

Dobbiamo ancora ammettere, però, che anche con questa seconda griglia di diversificazione non riusciamo ad intercettare tutte le dinamiche antropologiche interiori, a cui Ignazio accenna in alcuni passi specifici degli *Esercizi*. Mi riferisco in modo molto particolare alla descrizione della Consolazione senza causa precedente [330. 336]; ma anche alla dinamica sottesa ai Tre Tempi di Elezione [175-177], a questa connessa. Per la verità, anche la ragione ultima di qualsiasi fenomeno di Consolazione *vera*, con o senza causa, evocando l'opera dello Spirito di Dio nella persona, non può accontentarsi delle attività e operazioni degli *spiriti*. Ma anche il contesto esistenziale-spirituale che rende davvero possibile l'esercizio della *Contemplatio ad Amorem* [230-237], che nella preghiera del «*Sume et Suscipe*» [234_{4,5}] ha la sua tematizzazione e nel Principio e Fondamento [23] la sua espressione programmatica, anche quel contesto spirituale suppone un ambito interno di natura diversa rispetto a quello animato dall'io personale e dagli spiriti. Sto parlando di una dimensione ancor più profonda che possiamo indicare come «*essenziale*» rispetto a quella «*funzionale*» delle istanze interne alla persona; sto parlando del vero *nucleo* dinamico della persona, dove è custodito il suo *essere* autentico: il suo *essere-per-Dio*¹⁵⁴. Questa dimensione profonda può essere rivelata solo attraverso un «ulteriore registro» interpretativo, che introduca una distinzione tra *essenziale* e *funzionale*, tra *trascendentale* e *categoriale* ecc. Solo grazie a questo ulteriore registro e a questa ulteriore forma di distinzione abbiamo gli strumenti necessari per evidenziare le strutture antropologiche fondamentali dell'essere umano secondo Ignazio; un essere umano “persona”, capace di mettersi in relazione e in dialogo con Colui che l'ha creato come tale; capace di mettersi in relazione con il *Trascendente*.

3.5. Conclusione: Una antropologia 'tridimensionale'

In conclusione, mi sembra sia possibile sintetizzare tutte queste considerazioni di tipo antropologico accennando ad un unico modello che raccolga in modo coerente le varie suggestioni e indicazioni di Ignazio; egli non elabora esplicitamente una sua antropologia spirituale, ma la suppone e, a tratti, la accenna. Per poter comprendere davvero le dinamiche Ignaziane, noi abbiamo bisogno di rendere in qualche modo “esplicita” questa antropologia, per evitare il pericolo di interpretare le indicazioni di Ignazio se-

¹⁵⁴ Qualcosa di simile afferma Sergio Rendina quando scrive che la natura profonda della capacità umana di discernimento va cercata a livello *ontologico*, il livello della inabitazione dello Spirito nell'uomo e della infusione della *charitas* o *àgape* teologale: cfr. S. RENDINA, *La Pedagogia...* p. 154.

condo uno schema moderno, estraneo alle intenzioni originarie. Esplicitando questo modello, ci rendiamo ancor conto che Ignazio si mantiene nell'orizzonte antropologico tardo medievale, che tuttavia comincia ad aprirsi alle novità della stagione rinascimentale. La novità e la capacità di Ignazio sta nel sapere attingere a vari modelli, e nel saperli far interagire in una sintesi creativa che ha poco da invidiare alla moderna antropologia psicologica; anzi, dalla sua distanza temporale di 4-5 secoli, egli sa ancora mettersi in dialogo creativo con tutti quei modelli moderni che rispettano la complessità della natura umana, la sua particolare origine e il suo fondamento; come anche la capacità di trascendenza e di apertura al futuro. Il modello che possiamo individuare, è un modello non troppo complesso e tuttavia significativo, erede della grande tradizione antropologica e spirituale antica; esso raccoglie elementi del modello classico *tripartito* accennato da Paolo nella Prima Lettera ai Tessalonicesi (5, 23)¹⁵⁵, ma completato dalla prospettiva *interna-interiore* agostiniana. Sappiamo che la tripartizione enunciata da Paolo appartiene alla cultura dell'Ecclettismo filosofico di radice stoica, poi assunta dallo gnosticismo; ma sappiamo anche che Paolo la usa solo in quella occasione, tra l'altro per sottolineare l'unità globale dell'essere umano più che la sua distinzione interna. Tutto ci indica che la vera radice dell'antropologia paolina, insomma, altro non è che la visione dell'essere umano secondo la complessa cultura biblica. La visione antropologica biblica non contempla 'parti' nell'uomo, attraverso le quali intendere la natura dell'essere umano; piuttosto, partendo da una visione fondamentalmente unitaria, la cultura biblica in generale intende l'uomo a partire da molteplici prospettive, 'dimensioni', attraverso le quali guardare all'essere umano intero e alla sua esistenza. Più che *tripartita*, dunque, dobbiamo intendere la struttura antropologica di stampo biblico come *multidimensionale*. Infatti, vi troviamo la dimensione del *Basar* (per l'ebraico) e della *Sarx* o *Soma* (per il greco biblico), che indica la prospettiva di esterioresità e, per questo, corruttibilità dell'essere umano. La dimensione della *Nephesh* – *Psychè* indica invece l'essere umano come 'essere vivente', che si muove e respira; ma, come per il respiro, rimane soggetto alla contingenza degli eventi, fino ad estinguersi e morire. La dimensione *Ruah* – *Pneuma/Nous*, indica invece l'originaria apertura alla Trascendenza e alla relazione con Dio; ha a che fare con l'essenza dell'essere umano, in quanto uscito dalla volontà e dalle mani di Dio. Infine, il *Leb-Kardía*, indica la dimensione interna del 'cuore', della profondità insondabile, dell'identità personale e della coscienza.

A partire da quanto detto, dunque, ci rendiamo conto che davvero la radice dell'antropologia implicita di Ignazio affonda nella antica cultura biblica-cristiana, la quale ha dei tratti molto specifici e peculiari, essendo l'espressione di una inedita forma di relazione che il Dio biblico-cristiano ha voluto instaurare con questa peculiare creatura "personale" che è l'Essere Umano.

¹⁵⁵ «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Su questo tema cfr. anche il n. della rivista delle Edizioni Studio Domenicano: AA. VV., *Le dimensioni dell'uomo. Spirito Anima Corpo*, in «Divus Thomas» 46 (2007), pp. 13-253.



Teología de la vida cristiana ignaciana

Ensayo de interpretación histórico-teológica

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	3
1. Espiritualidad y mística: perspectiva etimológica e histórica	4
1.1 Aproximación etimológica e histórica a la palabra 'mística'	5
1.2 Esplendor y ocaso de la mística en la Iglesia (siglos XVI y XVII)	8
1.3 El gran silencio y sus consecuencias (siglo XVIII)	9
1.4 Resurgimiento eclesial de la mística (siglos XIX y XX)	10
1.5 La teología espiritual como síntesis de la ascética y de la mística	11
1.6 La mística como novedad emergente desde la teología espiritual	12
1.7 Conclusión	16
2. La tradición mística ignaciana	17
2.1 Tradición cristiana y tradición ignaciana	17
2.1.1 Tradición cultural	17
2.1.2 Tradición cristiana	19
2.1.3 Tradición ignaciana	21
2.1.4 Tradición mística ignaciana	22
2.2 Breve bosquejo histórico de la tradición mística ignaciana	24
2.2.1 Esquema de las generaciones místicas	25
2.2.2 San Ignacio místico y el problema místico de fines del siglo XVI	25
2.2.3 La producción mística en la Compañía hasta la supresión	27
2.2.4 De la restauración al Concilio Vaticano II	28
2.2.5 A partir del Vaticano II	28
2.3 Las dos corrientes ignacianas del siglo XVI y el replanteamiento de la cuestión hoy	29
2.3.1 Planteamiento histórico	30
2.3.2 El replanteamiento actual	33
2.4 La tradición mística ignaciana: sentido y límites	34
3. Presupuestos para una teología de la vida cristiana ignaciana	35
3.1 Planteamiento del problema	35
3.2 Planteamiento de la solución (I): de la experiencia trascendental a la experiencia del resucitado	38
3.2.1 La experiencia trascendental	38
3.2.2 La perspectiva fenomenológica e histórica de la mística	40
3.2.3 La experiencia pascual como arquetipo de la experiencia mística	42



3.2.4 Conclusión	43
3.3 <i>Planteamiento de la solución (II):</i>	
<i>la contribución de la filosofía de la mente</i>	44
3.3.1 Las dos dimensiones de la conciencia: fenomenológica y psicológica	44
3.3.2 De la neurociencia a la teología	46
3.3.3 Reformulación de los niveles de la experiencia: de Mouroux a Chalmers ...	48
3.3.4 Conclusión	50
3.4 <i>Perspectiva histórica de solución (III):</i>	
<i>De la teología mística a la teología de la vida cristiana</i>	51
3.4.1 Dionisio Areopagita (s. V)	51
3.4.2 Juan Gerson (1363-1429)	52
3.4.3 San Juan de la Cruz	54
3.4.4 Juan Bautista Scaramelli s.j. (1687-1752)	56
3.4.5 José de Guibert s.j. (1877-1942)	57
3.4.6 Vladimiro Truhlar s.j. (1912-1977)	58
3.4.7 Bernardo Lonergan s.j. (1904-1984)	59
3.4.8 Aproximación a la conciencia desde la teología moral	61
3.4.9 Luis Borriello o.c.d.	62
3.4.10 Francisco Asti	62
3.5 <i>Conclusión</i>	63
4. Ensayo conclusivo:	
Introducción a una teología de la vida cristiana ignaciana	65
4.1 <i>El contexto socio-religioso actual</i>	66
4.2 <i>Un nuevo marco de referencia</i>	66
4.3 <i>Una nueva perspectiva: La vida cristiana ignaciana</i>	67
4.4 <i>Conclusión</i>	68
Apéndice	
El proyecto de “teología espiritual ignaciana” del Grupo de Espiritualidad Ignaciano (GEI)	69

Elementi di antropologia Negli Esercizi Ignaziani

di GIUSEPPE PIVA S.I.	72
1. Introduzione	72
2. L'Esperienza di Ignazio	73
2.1. <i>Prima esperienza dell'interiorità: le mozioni interiori</i>	74
2.2. <i>L'Io Personale e gli spiriti</i>	77
2.2.1. Due funzioni dell'io	78
2.2.2. Ambito morale e ambito spirituale	80
2.3. <i>L'Esperienza degli 'spiriti'</i>	82



2.3.1. Le "Regole per sentire"	84
2.3.1.1. <i>Le Mozioni</i>	86
2.3.1.2. <i>Le Mozioni sensuali e razionali</i>	87
2.3.1.3. <i>Le mozioni nei Tempi di Elezione</i>	87
2.3.1.4. <i>Le due regole generali</i>	89
2.3.1.5. <i>La situazione di Prima Settimana</i>	90
2.3.1.6. <i>La situazione di Seconda Settimana</i>	92
2.4. <i>Anima e Corporeità: Esperienza della 'Persona'</i>	98
2.4.1. <i>Anima</i>	98
2.4.1.1. <i>Anima come «persona»: accezione religiosa</i>	99
2.4.1.2. <i>Anima come 'parte' del composto di anima e corpo:</i> <i>accezione filosofica</i>	101
2.4.1.3. <i>Anima come dimensione dell'interiorità: accezione ignaziana</i>	103
2.4.2. <i>Corporeità</i>	106
2.4.2.1. <i>Nelle Annotazioni</i>	108
2.4.2.2. <i>Nelle Note Complementari</i>	109
2.4.2.3. <i>Nelle Regole per il vitto</i>	111
2.4.2.4. <i>Esercizi corporei come parte dell'esercizio di preghiera:</i> <i>la Meditazione</i>	112
2.4.2.5. <i>Il corpo 'simbolo' della persona</i>	114
2.4.2.6. <i>Nella Contemplazione</i>	116
2.4.2.7. <i>Il Terzo Modo di Pregare</i>	120
3. <i>Considerazioni Finali</i>	121
3.1. <i>Corporeità</i>	122
3.2. <i>La dimensione 'Interna'</i>	122
3.2.1. <i>L'Io Personale</i>	123
3.2.2. <i>L'inconscio psichico-spirituale</i>	123
3.2.2.1. <i>Angeli e Demoni</i>	124
3.2.2.2. <i>Inconscio 'spirituale'</i>	125
3.3. <i>Antropologia unitaria: la Persona Umana</i>	126
3.4. <i>Tre registri interpretativi</i>	127
3.5. <i>Conclusione: Una antropologia 'tridimensionale'</i>	128
Indice	130