

Publicato in G. SALATIELLO (a cura di),  
*Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma,  
G&BPress (*Theologia*), 2012, 9-32.

## Maréchal, Rahner e «i sensi spirituali»

Paul Gilbert S.I.  
Università Gregoriana, Roma

L'articolo «Maréchal et Rahner» scritto da Karl Neufeld per il collettivo *Au point de départ*<sup>1</sup> sembrerebbe quasi rendere inutile il lavoro che mi è stato chiesto. È notevolmente equilibrato, sfumato; ha l'originalità di mettere Rahner a distanza dalla cosiddetta "Maréchal-Schule" degli anni 50 del secolo scorso, in cui s'integrano pensatori gesuiti dello spessore di Johannes Baptist Lotz, Emerich Coreth, e altri meno conosciuti. Questi autori, compreso Karl Rahner, si separarono dal suarezianismo che era tradizionalmente di riferimento nei centri di formazione dei gesuiti. Tentarono, invitati dal Vaticano che insisteva sempre di più su s. Tommaso, un ritorno alla dottrina del dottore comune. Intendevano però approfondire il tomismo con una certa libertà, anche a distanza delle letture proposte nei manuali in uso all'epoca nei grandi centri cattolici come l'università cattolica di Lovanio o quella di Milano. Joseph Maréchal, la cui formazione di base era più scientifica che speculativa, è stato all'origine di questo progetto, e soffrì inevitabilmente dell'incomprensione di alcuni confratelli, francesi e tedeschi, come delle critiche di altre scuole d'interpretazione del dottore angelico. Rahner non è però un erede di Maréchal allo stesso modo di Lotz o Coreth<sup>2</sup>. Questi ultimi hanno assunto le problematiche marechaliane della tensione spirituale verso l'Assoluto, che pensavano al termine di un percorso finalizzato; per Rahner, invece, l'Assoluto, cioè Dio, si trova già all'origine dell'esperienza intellettuale o spirituale, e non solamente al suo fine – si riconosce forse in ciò una preoccupazione tipica del teologo, meno ovvia per un filosofo moderno.

Rahner accetta però, anzi predilige il metodo trascendentale di Maréchal, che egli utilizza quando compone dei testi propriamente filosofici, ma anche teologici. Il teologo tedesco riconosce già nel 1938 il suo debito nei confronti di Maréchal. Lo afferma nelle prime pagine della sua tesi di filosofia – respinta,

---

<sup>1</sup> K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner».

<sup>2</sup> La nostra lettura non concorda pienamente con il titolo dell'articolo (d'altronde eccellente) di O. MUCK, «Die deutschsprachige Maréchal-Schule».

come si sa –, *Geist in Welt*, che scrisse tra il 1934 e il 1936, cioè dopo aver seguito a Friburgo alcuni seminari di Martin Heidegger. Anche se la tesi risente ovviamente dell'influsso del fenomenologo, s'ispira a Maréchal. La scelta del tema da parte di Rahner, cioè l'analisi della conoscenza, e particolarmente della sensibilità e della *conversio ad phantasma*, non è però casuale; viene proposto, infatti, in alcune pagine del libro più famoso di Maréchal, il *Cinquième cahier* della sua opera *Le point de départ de la métaphysique*, intitolato *Le thomisme devant la philosophie critique* e pubblicato nel 1926<sup>3</sup>, un testo che Rahner aveva letto.

Circa dieci anni prima di terminare la sua tesi, Rahner aveva letto, infatti, con attenzione, matita alla mano, il *Cinquième cahier*, riportando e parafrasando in un quaderno personale alcuni passi che gli sembravano particolarmente importanti<sup>4</sup>. Il *Cinquième cahier* era stato pubblicato da poco tempo, dopo molte avventure del filosofo di Charleroi dovute alle critiche dei colleghi suareziani e di alcuni tomisti. Rahner si era lasciato appassionare dalla sua lettura<sup>5</sup>.

Il tema del «dinamismo intellettuale», con cui si caratterizza il pensiero di Maréchal, ha particolarmente toccato Rahner. Questo tema non è però proprio di Maréchal; è molto classico, anzi tomista, ma ha ricevuto da lui una struttura originale ferma e, soprattutto, un lessico specifico. Esso nasce nella mente di Maréchal durante i suoi studi di biologia, poi di psicologia; il filosofo belga integrò in seguito questo tema nella dinamica della sua vita religiosa o spirituale, gesuitica. Neufeld sottolinea a ragione che i primi testi più importanti di Maréchal, subito dopo le sue pubblicazioni da scienziato, trattano di mistica. L'origine della sua dottrina caratteristica, del «dinamismo intellettuale», e della sua attenzione alla vita dei sensi, all'integrazione dei sensi nell'azione intellettuale, deve in realtà essere trovato qui, all'incrocio degli studi del gesuita di Lovanio in biologia, psicologia e mistica.

Rahner pubblicò i suoi primi testi nello stesso ambito, più particolarmente sul tema dei "sensi spirituali", anche se, a differenza di Maréchal, non aveva seguito una solida formazione scientifica. Indichiamo la cronologia dei testi. Nel 1920, Maréchal pubblicò una «Note sur l'application des sens dans les *Exercices* de s. Ignace»; l'autore tornò sullo stesso tema nel 1937, nell'articolo «Application des sens» che la direzione dell'allora nuovo *Dictionnaire de*

---

<sup>3</sup> J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, *Cinquième cahier*.

<sup>4</sup> Questi passi e commenti, particolarmente del Lib. III, cap. 2, § 3 («La réalité nouménale comme nécessité spéculative»), si leggono in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pp. 373-406 – vedi K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner», p. 429.

<sup>5</sup> «[...] la conception maréchaliennne du dynamisme fascine», scrive K. NEUFELD in «Maréchal et Rahner», p. 445. Sulle peripezie di Maréchal con le censure dell'epoca, si vedrà G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac*, t. 2, *Les années de formation (1919-1929)*, per esempio pp. 599-600. Negli stessi anni di Rahner, Henri de Lubac scopriva il *Cinquième cahier*: G. CHANTRAINE, «Les Cahiers de Joseph Maréchal découverts par Henri de Lubac».

*spiritualité* gli aveva affidato. Ora, durante lo stesso periodo, precisamente nel 1932 e 1933, Rahner presentò in francese due articoli sulla storia dei “sensi spirituali”. La pubblicazione di questi articoli potrebbe apparire di poca importanza, vista l’ampia opera del teologo di Innsbruck. La convergenza degli articoli di Maréchal e di Rahner non può però apparire casuale, tanto più che i due autori rimandano l’uno all’altro. Mi propongo quindi di prendere questi articoli come materia della mia riflessione su Maréchal e Rahner, seguendo l’ordine cronologico delle loro pubblicazioni. Sullo sfondo della riflessione, teniamo di mira un tema importante nella tesi di Rahner, la *conversio ad phantasma* tomista, cui si interessò anche, e prima, il *Cinquième cahier*: l’interpretazione della sensibilità è infatti centrale nella riflessione dei nostri autori.

### 1. 1920: Una “Note” di Maréchal

Gli studi sulla mistica non mancano all’inizio del secolo XX. Maréchal pubblica il testo<sup>6</sup> che ora ci interessa nei *Mélanges Watrigant*, dal nome di un gesuita che stimolò la ricerca sulla spiritualità della Compagnia di Gesù. Il suo studio si dedica quindi alla spiritualità d’Ignazio di Loyola, come gli altri saggi che s’incontrano negli stessi *Mélanges*. L’articolo è stato preceduto, nella biografia del filosofo belga, da altri che verranno riuniti in un volume intitolato *Études sur la psychologie des mystiques* pubblicato nel 1924 (la «Note» non vi è inserita); nel 1937, apparirà un secondo volume (che integrerà invece l’articolo del 1920), mentre il libro del 1924 sarà rivisto e ampliato l’anno seguente, nel 1938. Nel primo volume, segnaliamo soprattutto un testo del 1908, «À propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques»<sup>7</sup>. L’idea di presenza è, infatti, essenziale nella ricerca di Maréchal, come verificheremo più avanti.

L’articolo del 1920 s’interessa a un metodo originale di preghiera, che coinvolge insieme tutte le nostre capacità cognitive. I sensi, l’immaginazione, la ragione discorsiva e l’intelletto sono abitualmente considerati separatamente nella letteratura, e i modi di preghiera distinti a seconda delle loro caratteristiche. La problematica dei sensi spirituali nasce invece dalla convergenza dei “sensi” e dello “spirito”, mentre qualche platonismo “spontaneo” vedrebbe tra di essi un conflitto. Le indicazioni di s. Ignazio riguardo a questo punto sono poche, e quindi d’interpretazione poco certa;

---

<sup>6</sup> J. MARÉCHAL, «Note sur la méthode» (tutte le citazioni di questo articolo tradotte in italiano sono nostre).

<sup>7</sup> J. MARÉCHAL, «À propos du sentiment de présence».

vanno però chiaramente in direzioni opposte a una mistica platonica.

Una prima interpretazione, comune e banale ma non senza fondamento, rapporta l'applicazione dei sensi all'immaginazione; sarebbe quindi una «applicazione immaginativa dei sensi». Nel libro degli *Esercizi spirituali*, l'immaginazione è, infatti, richiamata spesso, «per esempio nelle contemplazioni in sequenza delle persone, delle parole e delle azioni»<sup>8</sup>. Un indizio invita, però, ad analizzare più da vicino la proposta. L'«esercizio», come dicono gli *Esercizi*, dell'applicazione dei sensi non si pratica, infatti, in un qualsiasi momento delle giornate di “ritiro”; non viene proposto all'inizio di un tempo particolare di preghiera (come avrebbe potuto essere il caso quando si compongono i «Preamboli» che richiedono, infatti, un lavoro dell'immaginazione – i «Preamboli» preparano la meditazione mentale fissando l'immaginazione su un evento biblico o una storia di pertinenza della fede, e sui luoghi concreti di questa storia – si parla allora del «preambolo [o della composizione] del luogo»), ma solamente alla fine del giorno. Perché Ignazio pensa di dover insistere su questo punto? Quali saranno le sue ragioni?

Un'interpretazione, apparentemente ovvia, è stata proposta dal p. Roothaan, Preposito Generale della Compagnie dal 1829 al 1853, nel suo “direttorio”<sup>9</sup> degli *Esercizi*. Secondo questa interpretazione, alla fine della giornata, considerando che il ritirante è stanco, gli si deve proporre un metodo di preghiera che sia più leggero rispetto ad una meditazione propriamente detta, cioè condotta con le nostre potenze cognitive più razionali. Ignazio chiede infatti che l'applicazione dei sensi sia situata «ante coenam»<sup>10</sup>. La meditazione o la contemplazione mentale sarebbe quindi, secondo il direttorio qui considerato, «omnino [...] altior» dell'applicazione dei sensi. Roothaan assume però anche gli schemi comuni della psicologia classica, aristotelica, circa i processi cognitivi: verrebbero prima la percezione e l'immaginazione, poi le nostre capacità più alte, quelle che portano verso le verità superiori, più certe e sicure. Evocando verosimilmente la pratica dei «Preamboli», Roothaan nota che l'applicazione dei sensi potrebbe, infatti, costituire un'ottima preparazione all'esercizio mentale della meditazione, la quale sarebbe molto più importante e decisiva. L'applicazione dei sensi in eventuale conclusione della giornata non sarebbe però inutile in quanto essa porta il ritirante ad aprire il suo cuore alle luci e ai

---

<sup>8</sup> J. MARÉCHAL, «Note sur la méthode», p. 50.

<sup>9</sup> Jan Roothaan, olandese, rinnovò la pratica degli *Esercizi* nella Compagnia grazie alla pubblicazione di un'edizione “letterale”, storicamente la prima, del volumetto di Ignazio. Completò questa edizione con un “Direttorio”, cioè una specie di manuale d'uso riservato al “direttore” degli esercizi, cioè all'accompagnatore di coloro che fanno il ritiro ignaziano. Torneremo nella quarta sezione di quest'articolo sui “Direttorii” e sull'interpretazione che essi propongono degli *Esercizi*.

<sup>10</sup> IGNATII DE LOYOLA *Exercitia spiritualia*, n. 129.

sentimenti colti in qualche modo dalla meditazione mentale precedente, ma senza insegnare niente di nuovo.

Questa interpretazione non è però l'unica possibile, nemmeno nella tradizione interpretativa degli *Esercizi* nella Compagnia. Già durante il secolo XVIII, particolarmente con il p. Achille Gagliardi (sulle tesi del quale il p. Maréchal tornerà più a lungo nell'articolo del 1937), si afferma, contrariamente a ciò che asserirà Roothaan, che l'applicazione dei sensi costituisce un modo di preghiera intuitivo «più elevato e più difficile del modo discorsivo»<sup>11</sup>, «perché l'applicazione dei sensi rende l'oggetto della preghiera più immediatamente presente all'anima»<sup>12</sup>. Si riconosce qui il motivo esatto dell'interesse di Maréchal per l'applicazione dei sensi: l'attenzione alla "presenza" richiede un atteggiamento mentale specifico, che l'argomentazione formale non conosce e che è più "difficile" della conclusione di un ragionamento mentale. La tesi di Gagliardi è poi ripresa da Francesco Suárez, nel suo *Tractatus de Religione Societatis Jesu*<sup>13</sup>.

Ora, diremmo con gli aristotelici, il termine "senso" si dice in molti modi, e anche il termine "presenza". Abbiamo il modo immaginativo e il modo spirituale di presenza. Ignazio ha ripreso a questo proposito una lunga tradizione, che nasce nel mondo cristiano con Origine e che Bonaventura, uno dei maggiori pensatori medievali sul tema, ha precisato; Rahner svilupperà questo punto nel suo articolo del 1933, come lo stesso Maréchal nel 1937. Secondo Maréchal, ci sono dei brani degli *Esercizi spirituali* che, conformemente a questa tradizione e alla sua divisione dei sensi, connettono da una parte la vista, l'udito e il tatto con i sensi immaginativi, e dall'altra il gusto e l'odorato con i sensi spirituali. I sensi immaginativi colgono delle impressioni sensibili che vengono dalle rappresentazioni di cose, di luoghi, di persone; i sensi spirituali sono invece attenti a «sentire e gustare l'infinita soavità e dolcezza della divinità»<sup>14</sup>.

Notiamo subito il rischio che minaccia i sensi immaginativi così divisi dai sensi spirituali: sono tentati da un atteggiamento di "curiosità" intemperante che non s'impegna veramente a rispettare l'immaginato; i sensi spirituali sono invece attenti e quindi, come vedremo più tardi, volutamente passivi dinnanzi al "sentito". Se si esagera questa distinzione dei sensi immaginativi e spirituali, se poi si eliminano i sensi spirituali per concentrarsi sugli immaginativi, si penserà che l'applicazione dei sensi sia fantasiosa, di basso livello, più basso, infatti, della meditazione mentale. Maréchal nota però che «perché

---

<sup>11</sup> J. MARÉCHAL, «Note sur la méthode», p. 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>13</sup> Fr. SUAREZ *Tractatus de Religione Societatis Jesu*, lib. IX, cap. V-VII, in *Opera omnia*, t. 16<sup>bis</sup>, pp. 1017-1045.

<sup>14</sup> IGNATII DE LOYOLA *Exercitia spiritualia*, n. 124.

l'applicazione dei sensi rimanga veramente un'orazione, è necessario che la scelta degli elementi sensibili e l'insistenza dell'attenzione si regolino su una norma superiore, che sarà sempre, finalmente, l'amore [...]. L'amore s'immobilizza volentieri nell'unità di un'impressione più comprensiva; a misura che si afferma, l'immaginazione ricercatrice di curiosità si rilassa, e un modo superiore di contemplazione riesce a stabilirsi»<sup>15</sup>. L'amore, un'affezione fondamentale, corregge quindi i sensi immaginativi lasciati a loro stessi – ciò non li elimina dal cammino di una preghiera retta.

Il tema dell'amore che unisce le operazioni spirituali attorno a un "oggetto" (o un "obiettivo"?) è contemporaneo. Aveva già molta importanza nell'impostazione di Maréchal, e di altri della sua epoca. Pierre Rousselot aveva, infatti, dedicato al tema dell'amore uno studio importante, pubblicato prima della sua tesi su *L'intellectualisme de s. Thomas*<sup>16</sup>. Anche se non ci sono contatti immediati documentabili fra questi due autori, si può pensare che l'uno e l'altro partecipavano di uno spirito che cresceva in Europa all'epoca della prima guerra che si diffondeva nel mondo intero. Questo spirito intendeva limitare le pretese delle scienze positive e dell'ideologia positivista che si divulgavano nelle mentalità comuni. L'inquietudine per la dignità dello spirito animava discretamente la composizione del *Cinquième cahier* di Maréchal.

Si afferma abitualmente che la ragione umana è la facoltà dell'uno. Lo sarà sicuramente, ma in quanto facoltà di un "uno" formale, affezionato all'univocità logica. L'uno dell'amore è, invece, rispettoso delle differenze; più pratico, è più reale. L'unità data dall'amore è nella sua pratica estatica, non nelle sue rappresentazioni immaginative. Dice Maréchal: «L'applicazione dei sensi consiste molto meno in un gioco variegato dell'immaginazione che mette insieme delle forme sensibili che nell'immaginazione della presenza oggettiva di queste forme [...]; nell'applicazione dei sensi [...], il "senso interno" si mette attivamente nella situazione in cui lo situerebbe l'esercizio esterno dei sensi esterni»<sup>17</sup>.

Notiamo che l'autore non considera, nella nostra ultima citazione, la differenza tra i sensi, particolarmente la loro divisione "in tre" (vista, udito, tatto) "più due" (gusto, odorato); osserva solo che, all'applicazione dei sensi, basta «un contenuto immaginario povero tanto quanto si voglia»<sup>18</sup>. L'immaginazione rettamente attivata è qui al servizio del riconoscimento di una

---

<sup>15</sup> J. MARÉCHAL, «Note sur la méthode», p. 56.

<sup>16</sup> P. ROUSSELOT, «Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge»; ID., *L'intellectualisme de Saint Thomas*.

<sup>17</sup> J. MARÉCHAL, «Note sur la méthode», p. 57. Si dovrebbero sottolineare in questa citazione i termini «attivamente» e «esercizio». L'idea di «presenza» ha senso in questo contesto.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 58. Maréchal rimanda a questo punto al suo articolo «À propos du sentiment de présence», già menzionato più sopra.

realtà che vale in sé, che è da rispettare ed amare per sé. Il richiamo alla povertà del contenuto rinvia all'umana osservazione di Platone per il quale l'amore è anche povertà, al contrario della curiosità immaginativa che finisce per affogare appesantita nelle proprie finzioni.

L'unità immanente dell'oggetto amato può però non apparire nella vita contemplativa. Maréchal rileva che l'amore ha bisogno, infatti, di un interesse per essere animato. Ciò che non m'interessa non esiste per me. La prospettiva dell'autore sembra qui assai soggettivizzante. La riflessione deve quindi essere prudente: non siamo lontani dall'enciclica *Pascendi* che condannò il modernismo e la sua critica apparentemente antropocentrica di una ragione esagerata. Da una parte, dichiara quindi Maréchal, «la convinzione razionale, profondamente provata, delle realtà spirituali, può essere svegliata, o risvegliata, senza alcuna impressione sensibile; e Dio può arricchire l'anima, direttamente, con una percezione di presenza più esclusivamente intellettuale»<sup>19</sup>. Si rispetta quindi il diritto di Dio ad un intervento immediato nell'orizzonte dell'intelletto. Ci sono però, da un'altra parte, dei dinamismi immanenti all'uomo che possono disporre a questo intervento.

In una prima affermazione, Maréchal sottolinea che il desiderio di vedere Dio, cioè dell'intuizione intellettuale di Dio, non fa a meno dell'esperienza sensibile – affermazione che dovrà suscitare delle perplessità da parte del credente, se non fosse completata immediatamente con un rimando alla teoria dell'analogia. Dichiara quindi il Nostro che «la teoria dei sensi spirituali, in rigore dei termini, non può non essere una teoria dell'intuizione intellettuale formulata per analogia all'intuizione sensibile»<sup>20</sup>. Confrontando quest'affermazione con la distinzione dei sensi immaginari e spirituali, vediamo comunque l'importanza dei primi per intendere il significato o la portata "oggettiva" dei secondi. La citazione di Maréchal continua però riaffermando i diritti di Dio: «Il risveglio dei veri "sensi spirituali" si produce solo al piano superiore dell'intellettualità, dove Dio distribuisce liberamente i suoi doni mistici»; ma l'autore aggiunge subito che «senza uscire dai limiti della preghiera ordinaria, è però possibile abbreviare il discorso e sfiorare l'intuizione. Si ottiene così una specie di contemplazione intellettuale molto semplice, o quasi-intuitiva»<sup>21</sup>. Sta qui il momento d'equilibrio della tesi marechaliana in seno al dogma cattolico.

Notiamo gli "operatori" retorici utilizzati da Maréchal per sfumare la sua proposizione: "possibile", "sfiorare", "specie", "quasi", operatori resi necessari per rispettare la distanza (non solo platonica) data a priori tra il sensibile e

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

l'intellettuale, o tra l'umano e il divino. L'autore riconosce però che un lavoro dei sensi sui risultati della meditazione intellettuale è capace di portarli da un'esperienza di soddisfacimento soggettivo ad un'altra, di quasi-intuizione. Il senso dell'oggettività del meditato risulta, infatti, dal «lavoro discorsivo dell'intelligenza e [dalla] fedeltà costante della volontà»<sup>22</sup>, dall'uno e dall'altra, indivisibilmente, cioè dall'insieme delle nostre operazioni spirituali che, passo dopo passo, si semplificano, si concentrano sull'essenziale grazie all'amore, lasciando apparire progressivamente l'intuito possibile. «In un'accezione più larga [infatti], i “sensi spirituali” denotano un modo d'operazione dell'intelligenza discorsiva esercitato in condizioni che lo ravvicinano al modo intuitivo della sensibilità»<sup>23</sup>.

Come e dove si produce questo «modo d'operazione»? Maréchal lo situa in «uno stato affettivo, che gioca il ruolo di un anello intermediario tra i sensi e l'intelligenza» permettendo così «un trasferimento reciproco di attributi, secondo leggi che non si possono però esplorare qui»<sup>24</sup>. Si potrebbe pensare che i temi dell'amore e dell'analogia dovrebbero qui incrociarsi. Diciamo solo che l'intermediario affettivo in questione «è l'eco, nel nostro atteggiamento totale, di due particolarità essenziali della sensazione: la presenza sensibile e la forma sensibile. Il sentimento della presenza e il sentimento della forma, venute dall'esperienza sensibile, prolungano la loro risonanza fino all'ambito affettivo dell'idea; questa diviene allora per così dire “presente” e “concreta”»<sup>25</sup>. La contemplazione intellettuale può sembrare allora simile ad un'applicazione dei sensi; riceve, infatti, da essa la sua “oggettività”, che rimane però in qualche modo incoativa. Una certa affezione caratterizza la contemplazione intellettuale come apertura o disposizione ad accogliere l'Assoluto, non come possesso compiuto e definitivo di esso. Maréchal scrive, infatti, che «l'anima è allora eminentemente disposta a ricevere tocchi meno comuni della grazia» e si lascia situare a un piano superiore d'operazioni dove fioriscono «i veri “sensi spirituali”»<sup>26</sup>.

## 2. 1932-1933: Karl Rahner e la storia dei “sensi spirituali”

I due testi di Karl Rahner che ci interesseranno adesso sono stati scritti quando egli stava terminando il ciclo base della sua formazione nel famoso

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 62.



studentato di teologia dei gesuiti tedeschi in esilio a Valkenburg in Olanda; Rahner andrà poi, nel 1933, a Friburgo, la sua città natale (è nato nel 1904 – ha quindi appena 30 anni), dove seguirà l'insegnamento di Heidegger e intraprenderà la scrittura della sua tesi *Geist in Welt*, una tesi sulla sensibilità e la conoscenza intellettuale.

Rahner ha fatto conoscere rapidamente il proprio debito nei confronti di Maréchal. Anche se il suo lavoro era da teologo e non da filosofo, ha ricevuto dal confratello belga alcune ispirazioni essenziali, soprattutto quelle che vengono dal «dinamismo intellettuale», un tema che, abbiamo notato, caratterizza gli sforzi speculativi di Maréchal, particolarmente nel *Cinquième cahier*. Ora una tale ispirazione suscita anche un'esperienza che coinvolge tutta la soggettività, che unisce anzi la soggettività a sé ovvero in una disposizione fondamentale. I lavori di Maréchal sulla mistica trovano qui il loro significato reale e la ragione profonda per cui l'autore non cessò mai di studiarne il tema. Era anche questa la ragione per cui Rahner manifestava il suo vero debito al filosofo belga. In un'intervista tardiva in cui abbozzò la somma del suo impegno intellettuale, Rahner si oppose a una teologia che imponeva alla grazia di essere misteriosa ed estrinseca all'uomo dall'inizio alla fine, dichiarando che «non ho mancato di sottolineare nella mia teologia che c'è un'esperienza della grazia»<sup>27</sup>. La ricerca intrapresa a Friburgo in *Geist in Welt* partecipava alla stessa prospettiva. Le tesi di Maréchal sulla conoscenza sensibile potevano poi sostenere la ricerca di Rahner. «La sensibilità entra in gioco a titolo di percezione realmente aperta a ciò che si trova fuori o al di là della sfera sensibile. Bisogna quindi chiedersi se e come i sensi possono essere organi d'esperienze in cui si percepiscono più di semplici qualità sensibili. Se, com'è effettivamente il caso, questa interrogazione concerne il fondamento della conoscenza umana in generale, la questione della possibilità di una conoscenza del trascendente non fa più alcuna difficoltà di fondo»<sup>28</sup>.

Lo studio di Rahner sui sensi spirituali, alla fine della sua formazione canonica in teologia, era fermamente orientato: s'iscriveva in un'intenzione teologica già chiaramente formata. Partecipava forse alle inquietudini fondamentali di Maréchal, che erano di dialogare con le scienze del tempo; ma Maréchal era dottore in biologia (aveva scritto dal 1903 al 1907 alcuni articoli scientifici per la *Revue des questions scientifiques*) e Rahner non era invece specialista in nessuna scienza positiva. Il teologo tedesco assumeva quindi i risultati di un lavoro già realizzato per andare oltre, in teologia, ma con un approfondimento del momento propriamente filosofico della riflessione. I suoi

---

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Glaube in winterlicher Zeit*, p. 29, citato in K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner», p. 431.

<sup>28</sup> K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner», p. 435.

due studi che ora c'interessano sono tipici dei lavori finali di un ciclo formativo nella Compagnia di Gesù; sono studi di teologia positiva – sostituito per uno studio “scientifico” –, cioè sulla tradizione e l'evoluzione di un tema preciso, in questo caso della dottrina dei “sensi spirituali”. Rahner ha così, saggiamente anche se inconsapevolmente, posto su una base di teologia “positiva” le condizioni del suo futuro lavoro. Nel suo articolo del 1920, Maréchal aveva tralasciato quest'approccio storico; vi arriverà poi, nel 1937, citando gli articoli di Rahner, il quale aveva menzionato l'articolo del 1920 (dello stesso Maréchal) nella bibliografia posta in nota alla fine della sua pubblicazione datata 1933<sup>29</sup>. I due autori si appoggiano mutuamente...

Nel 1932, Rahner aveva già letto il *Cinquième cahier* pubblicato pochi anni prima. È difficile pensare che la lettura di quest'opera non abbia ispirato la sua ricerca alla fine dei suoi studi canonici sul problema dei sensi spirituali. Nel 1928, infatti, in un volume d'omaggio a suo padre, Rahner aveva già scritto un testo «La storia della dottrina dei cinque sensi spirituali»; vi segnalava la «Note» di Maréchal<sup>30</sup>. I testi del 1932 e 1933 sviluppano ciò che era stato abbozzato allora.

Gli articoli della *Revue d'ascétique et de mystique* hanno uno stile poco speculativo; si può quindi giudicare che alcuni aspetti vi sono insoddisfacenti perché privi di una significazione completa; le categorie messe a fuoco potrebbero sembrare particolari, casuali e poco precise. La questione principale è di sapere come distinguere e articolare i sensi fisici e i “sensi spirituali”. Il primo articolo considera soprattutto Origine<sup>31</sup>. Osserva che, nei testi del teologo alessandrino, «oltre ai nostri sensi corporali, abbiamo [...] altri sensi, senso dell'anima, senso divino, senso dell'uomo interiore, senso del cuore, sensi spirituali, un “*genus sensuum, immortale, intellectuale, divinum*” ... “un senso che non ha niente di sensibile” ..., “un senso superiore e che non è corporale”»<sup>32</sup> ecc. Osserviamo che la definizione dei sensi “spirituali”, in questa citazione, è molto vaga; si presenta, infatti, solo negativamente, mediante una negazione dell'esperienza fisica che si suppone perciò pre-data – e una negazione apre sempre, logicamente, un campo indefinito. «Ci sono uomini la cui facoltà spirituale di vedere è accecata, quella di sentire indurita; il loro odorato è ostruito»<sup>33</sup>. I sensi spirituali sono quindi considerati in qualche opposizione ai sensi del corpo; se poi non si esercitano bene, secondo gli autori studiati da Rahner, sarà a causa del peccato dei sensi corporali. «Dobbiamo liberarci dalla

---

<sup>29</sup> Vedi K. RAHNER, «La doctrine des “sens spirituels”», p. 294, nota 158.

<sup>30</sup> K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner», p. 438.

<sup>31</sup> K. RAHNER, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 119.

dominazione dei sensi corporali»<sup>34</sup>, o almeno dell'interpretazione del sensibile che ci impongono indebitamente.

Secondo Origene, l'uomo è diviso in *noūs* e *psychē* – una divisione che viene dai secoli del platonismo. Al *noūs* appartengono i sensi spirituali, alla *psychē* i sensi corporali; ora la seconda ostacola il primo. Conviene tuttavia precisare il tipo di opposizione presunta fra questi due aspetti della conoscenza. «Non abbiamo il diritto di dimenticare l'analogia che regola l'applicazione alle facoltà dello spirito dei nomi che denotano gli organi corporali. [... Origene] non avrebbe considerato piuttosto la vista spirituale, l'udito ecc., semplicemente come differenti espressioni figurative del *noūs* e non come i suoi organi? La prima ipotesi è più probabile»<sup>35</sup>. I sensi spirituali sono quindi significati figurativamente perché segnalano dei modi della vita spirituale più che delle facoltà distinte. C'è però un passaggio possibile dai sensi corporali realmente distinti ai sensi spirituali figurativamente distinti, un passaggio che fonda la possibilità dell'analogia dalla *psychē* al *noūs*. Questo passaggio si pratica a condizione che la *psychē* si converta, cioè pratichi la virtù con fedeltà, il che non significa che essa sparisca. La vita contemplativa sarebbe il compimento dell'esistenza, che la vita pratica prepara e sostiene in rettitudine. Ora la preparazione non è solamente un momento da superare nel cammino della perfezione; essa inaugura in qualche modo la vita contemplativa, la sperimenta, anche se in una maniera imperfetta (ma già autentica). L'analogia si basa su quest'unità dinamica dell'anima (*psychē*) umana. La contemplazione e la vita pratica retta «non possono esistere l'una senza l'altra»<sup>36</sup>.

Evagrio Pontico, discepolo di Origene, utilizza delle espressioni suggestive, che evocano i cinque sensi corporali per spiegare come accedere al mondo spirituale, un esercizio spirituale che è però più che non corporeo<sup>37</sup>: «Il *noūs* possiede cinque sensi spirituali, per mezzo dei quali vede e sente i pensieri delle creature: la vista gli mostra gli enti quali cose; per l'udito percepisce le loro ragioni; per l'odorato gode dell'odore santo e puro che blandisce la sua gola e il suo palato; riceve per il tatto una vera confidenza con le creature»<sup>38</sup>. Similmente, ma al singolare e non più al plurale: «Come ogni arte ha bisogno di un senso vivo che le sia adatto, così il *noūs* ha bisogno di un senso spirituale per discernere gli oggetti spirituali»<sup>39</sup> – che sono immanenti agli oggetti sensibili, anche se percepiti spiritualmente e non solo corporalmente.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>37</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, Magnano, Qiqajon, 2008.

<sup>38</sup> Citato da K. RAHNER, «Le début d'une doctrine», p. 137.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Il problema che Origene ed Evagrio (e poi gli autori le cui problematiche sono simili alle loro) devono risolvere è quello della validità delle conoscenze che non sono sensibili; ora, questi autori si trovano inevitabilmente presi nella circolarità dell'ermeneutica. Spiegano il problema delle conoscenze superiori con il modello delle conoscenze inferiori. Bossuet sarà molto critico di questa che sembra essere una riduzione dello spirituale al corporeo. Come però fare a meno del modello o dello schema sensibile, ossia dell'esperienza apparentemente più evidente, per spiegare le conoscenze che sono più che corporee? La differenza sarebbe, verosimilmente, nella prospettiva "figurativa" e non "organica" di Origene – di nuovo una modalità prettamente negativa. Rimane il problema di conoscere il significato di questa differenza. Rahner non si ferma sulla questione, che svilupperei così: secondo il platonismo rampante ad Alessandria, ci sono due tipi di lettura del sensibile, una secondo la *psychē* corporea e l'altra secondo il *noūs* spirituale. La *psychē* che si converte, sarà però sempre del solo "corpo"? Non avrà piuttosto la capacità di interpretare il sensibile in un altro modo che non sia quello del corpo sottomesso al peccato? La *psychē* si rivela così tesa tra due orientamenti possibili, laddove la conversione o l'allontanamento dai desideri del corpo rappresentano l'atteggiamento discriminante. Il sensibile appare quindi interpretabile in due modi opposti, come se integrasse due tipi di "oggetti". Quanto al *noūs*, sarà riservato a chi avrà raggiunto uno stato di santità definitivo.

Nel suo articolo successivo, nel 1933, Rahner studia poi le tesi degli autori latini del Medioevo sui sensi spirituali. La dottrina diviene più descrittiva, più preoccupata di metaforizzare la vita mistica mediante l'esperienza dei sensi corporali; il passaggio dai sensi corporali agli spirituali sembra più brutale, forse meno riflettuto, più conforme a un platonismo che si potrebbe dire "ideologico". Rahner menziona per esempio delle espressioni di Alcher di Clairvaux, un cistercense discepolo di s. Bernardo, espressioni che evocano le tradizioni greche: «*Notandum quod iidem ipsi sensus qui in exteriori homine describantur, simili modo secundum modum suum in interiore esse manifestantur quia spiritualis res non corporalibus sensibus sed spiritualibus rimandae sunt*»<sup>40</sup>. La dottrina, e le sue articolazioni nella patristica greca, sembra sparire lentamente, privata di significato proprio. La riflessione teologica successiva si fa poi più sistematica; accetta meno facilmente le metafore antiche, le abbandona. La teoria dei sensi spirituali, quando viene presentata, cambia d'orientamento, si semplifica in qualche modo, diviene anche più astratta e si concentra sull'originalità degli atti vissuti nella mistica. Guillaume d'Auxerre propone per esempio una tesi che avrà un seguito fecondo: «c'è essenzialmente un solo senso spirituale, l'intelletto perfezionato dalla fede»; questo intelletto può però

---

<sup>40</sup> Citato da K. RAHNER, «La doctrine des "sens spirituels"», p. 264.

porre differenti atti che si distinguono «*et modo operandi et modo delectandi*, ma non nel loro principio d'operazione»<sup>41</sup>. Il termine "intelletto" deve essere inteso qui in una maniera ampia, che accoglie tanto la mente in movimento discorsivo quanto il culmine di questo movimento nel possesso del desiderato. «I sensi spirituali non sono altri dai differenti atteggiamenti dell'intelligenza che abbraccia Dio e lo assapora»<sup>42</sup>.

Con Guillaume d'Auvergne, la teoria compie un passo ulteriore. I cinque sensi corporali spiritualizzati sono riuniti in un unico complesso, ma «i differenti sensi sono spartiti tra l'intelligenza e la volontà; il *visus* e l'*auditus* sono identificati con l'intelligenza, il *gustus* e l'*olfactus* ne sono differenti in quanto *virtutes motivae*»<sup>43</sup>. Questa ripartizione dei sensi spirituali tra l'intelligenza e la volontà o l'idea di una simile ripartizione determinerà la riflessione futura, benché le nostre due facoltà psicologiche saranno articolate nell'unità di un atto spirituale, il dinamismo della volontà essendo inteso quale anima dell'intelletto. Con Alessandro di Halès, infatti, secondo Rahner, la riflessione non considera più l'intelligenza come una facoltà, ma come un atto che si esercita afferrando uno stesso oggetto in modi differenti; questi modi ricevono i nomi differenti dei sensi spirituali, che raggiungono comunque un identico oggetto a partire di un unico punto, l'intelligenza soggettiva in atto. Il maestro di Tommaso d'Aquino, Alberto Magno, riprende poi la tradizione che abbiamo incontrato in Guillaume d'Auvergne, modificandola leggermente, attribuendo il gusto e il tatto alla volontà, e gli altri tre sensi (la vista, l'udito e l'olfatto) all'intelligenza e alla conoscenza della verità.

Rahner continua il suo articolo spiegando a lungo la tesi di s. Bonaventura. L'analisi di questa tesi è molto complessa, precisa, volutamente determinata dall'impianto speculativo generale del santo di Bagnoregio, e la sua esposizione non sarebbe qui utile. Rahner conclude dicendo che se Bonaventura si è preoccupato di assumere la tradizione dei cinque sensi spirituali nella sua prospettiva mistica, non ha potuto però non sacrificare l'odorato e l'udito, mostrando così che la «dottrina dei cinque sensi spirituali non è solamente il gioco ozioso di una speculazione aprioristica senza contatto con la realtà», ma anche che contiene un «deficit irreparabile»<sup>44</sup>. La conclusione dell'articolo è assai severa: «Il carattere immediato dell'esperienza mistica sarà sempre descritto con l'aiuto d'immagini date in prestito dalla percezione sensibile diretta; le più raffinate differenze tra le diverse realizzazioni mistiche saranno anche meglio alla portata dei profani quando si paragonano le differenze di percezione di ogni senso, ma si sfiora allora il limite dell'analogia. Se poi si

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 291.

vuole evitare questo inconveniente [...] descrivendo i sensi come atti dell'intelligenza e della volontà, non si vede perché ci sarebbero precisamente cinque specie di atti intellettuali: la dottrina non avrebbe più ragione d'essere, poiché non causa alcuna nuova conoscenza, non dice niente di più [...] di ciò che si sapeva senza di essa»<sup>45</sup>.

Questa conclusione sembra però troppo netta. Spiega la scomparsa della tradizione dei sensi spirituali nel mondo latino, ma abbandona l'origine greca della dottrina e i suoi aspetti legittimi. La teoria dei quattro sensi della Scrittura, molto importante oggi nell'esegesi cattolica, non trova però, stranamente, alcun aggancio nell'esposizione di Rahner. Non ne trova, però, neanche in Maréchal. Torneremo su questo problema in conclusione al nostro articolo.

### 3. 1937: Maréchal e l'applicazione dei sensi

Pochi anni dopo gli articoli di Rahner, Maréchal torna sul tema dei "sensi spirituali", più particolarmente sul modo spirituale dell'attività dei sensi corporali, o sulla lettura spirituale di quest'attività<sup>46</sup>. Il punto di vista è propriamente religioso, o più esattamente di una psicologia assunta in una prospettiva religiosa, anzi di preghiera. L'«applicazione dei sensi», dice Maréchal, può essere considerata come se fosse «una forma di transizione tra la meditazione e la contemplazione – da ciò il suo interesse teorico»<sup>47</sup>. Ecco la tesi di Maréchal, che egli sviluppa con i mezzi dell'analisi letterale, terminando poi proponendo alcune considerazioni più speculative e fondamentali.

La prima sezione dell'articolo elenca i brani degli *Esercizi spirituali* d'Ignazio di Loyola in cui appare un'applicazione dei sensi concepita in senso lato, per esempio là dove si richiede di vedere dei personaggi, ascoltare delle parole ecc. Queste indicazioni sono proposte soprattutto negli schemi di "contemplazioni" propriamente dette. Alla fine di questa sezione, Maréchal osserva che sant'Ignazio «permette solo raramente di omettere l'applicazione dei sensi durante i grandi esercizi [quelli di 30 giorni]; attribuisce manifestamente ad essa una importanza relativamente molto grande»<sup>48</sup>. La seconda sezione dell'articolo considera una tradizione interpretativa molto autorevole degli *Esercizi*, quella dei "Direttorii", vale a dire dei manuali o guide scritti già all'epoca del fondatore dei gesuiti e in poi, per aiutare i direttori dei ritiri nel loro compito d'accompagnamento del discernimento del ritirante. Questi "Direttorii" non commentano veramente gli *Esercizi spirituali*; servono piuttosto da strumenti

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>46</sup> J. MARÉCHAL, «L'application des sens».

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 810.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 812.

pratici per chi dà i ritiri. Il “Direttorio” più importante per molti secoli è stato quello del 1599, frutto di un lavoro comune che si era sviluppato prima, durante i primi decenni della Compagnia. Questo “Direttorio” dichiara, nel § 20, che l’applicazione dei sensi «intende svegliare un sentimento di presenza»<sup>49</sup> («*significat praesentiam quandam rei, vel personarum, quas meditamur, cum gustu et amore earum tenero*») – riconosciamo in questa citazione il tema preferito da Maréchal sin dal 1909. Lo stesso commentario del 1599 insiste però poi sull’eccellenza della meditazione mentale o intellettuale che, «*magis versatur in ratiocinatione, omnino est altior*»<sup>50</sup> dell’applicazione dei sensi.

Ora questa interpretazione che svaluta l’importanza dell’applicazione dei sensi e la situa a un livello conoscitivo inferiore, sotto le operazioni proprie della ragione, restringe lo spazio di preghiera di cui alcune tradizioni precedenti avevano invece mostrato la larghezza. Un progetto di “Direttorio”, nel 1559, che andava già in direzione del testo del 1599, è stato, infatti, criticato vivamente dai gesuiti consultati in proposito, perché, per Ignazio stesso, la preghiera nella modalità dell’applicazione dei sensi era di grande importanza e non si poteva tralasciarla in nessun modo; essa dà, infatti, grande e nuova forza alle scoperte fatte durante le meditazioni mentali, una forza che queste meditazioni non possono offrire da loro stesse. L’applicazione dei sensi è, secondo la critica, «più elevata del discorso nella meditazione e rappresenta un modo di contemplazione il cui proprio è di mantenere l’anima fissata sull’oggetto che contempla per gustarlo, percepirne il profumo ecc.»<sup>51</sup>. Si perdeva però il pregio dell’applicazione dei sensi.

Polanco, il segretario d’Ignazio e il suo migliore testimone, sostiene che si possono distinguere due tipi di applicazione dei sensi, la prima che sarebbe immaginativa e adatta ai principianti, e la seconda, spirituale o mistica, conveniente ai progredienti. Polanco commentava la sua interpretazione basandosi su un passo dell’*Itinerarium* di Bonaventura, cap. 4<sup>52</sup>. Ora il p. Gil

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 813. Il lettore si ricorderà che, secondo il n. 2 degli *Esercizi spirituali*, «non è il molto sapere che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e il gustare le cose internamente».

<sup>52</sup> K. Rahner si è fermato su questo capitolo nel suo secondo articolo, «La doctrine des “sens spirituels”», pp. 272, n. 47; p. 273, n. 54: insiste sul fatto che, quando Bonaventura parla dei “sensi spirituali” nell’*Itinerario*, non mira la facoltà intellettuale e il suo *habitus* o la sua disposizione immanente, ma il suo “atto” effettivo; p. 289, n. 134: Rahner precisa che, nel cap. 4 dell’*Itinerario*, «si tratta di un’anima che è purificata, illuminata e portata a perfezione dalle tre virtù teologali – ne segue che essa deve possedere [...] le beatitudini, poiché è “perfetta” a questa condizione. Se dunque l’anima qui considerata è perfetta, non ci sono ragioni per trattare i sensi spirituali come se fossero solo degli atti preparatori alla mistica». Nella nuova e ampliata edizione nel 1937 della sua «Nota» del 1920, nel secondo volume della *Psicologica dei mistici*, p. 371, Maréchal rimanda anche ad un altro testo, non segnalato prima, del commento di

Gonzalez d'Avila, responsabile della redazione del direttorio del 1559, anche se rimandava al parere di Polanco che aveva conosciuto leggendo un fascicolo di documenti preparatori al proprio lavoro, affermò da una parte che «l'uso e l'esercizio dei sensi spirituali è un segno di vitalità spirituale», aggiungendo però immediatamente che, «benché questo modo d'applicazione dei sensi, approvato da uomini spirituali, possa essere praticato, è nondimeno meglio mantenersi al primo modo [immaginativo] d'applicazione dei sensi, che è più semplice e più chiaro»<sup>53</sup>. Quest'osservazione di Gonzalez, voluta verosimilmente per evitare ogni accusa di "illuminismo", preparava ovviamente l'orientamento del "Direttorio" del 1599.

La terza sezione dell'articolo di Maréchal si ferma poi sugli antichi commenti agli *Esercizi spirituali*. Gerolamo Nadal, uno degli esperti di spiritualità più importanti e originali degli inizi della Compagnia, confermò la testimonianza di Polanco: «i gusti e i sentimenti spirituali sono estensioni delle virtù teologali»<sup>54</sup>. Per il p. Achille Gagliardi, morto all'inizio del secolo XVII, uno spirito sperimentato, purificato, può ottenere «*quemdam quasi intuitum illius tamquam praesentis*»<sup>55</sup> – si riconosce anche qui il tema caro al filosofo belga, relazionato poi ad una qualche forma d'intuito. Secondo Gagliardi, l'applicazione dei sensi è già feconda a livello immaginativo, e quindi assolutamente da non scartare con disprezzo. È, infatti, utile per sostenere «le affezioni della volontà, poiché un oggetto per così dire presente, messo sotto gli occhi, ci commuove molto di più»<sup>56</sup>. L'immaginazione deve però essere sorvegliata, o animata interiormente da «un sentimento intenso di devozione e di amore, che crea per così dire la presenza del suo oggetto»<sup>57</sup>. L'immaginazione rischia, infatti, di soddisfare se stessa, e quindi di non onorare una "presenza" autentica. Maréchal pone allora in luce un criterio fondamentale per discernere la giustezza di una presenza "sentita". L'immaginazione si conosce libera di ogni presenza reale; il sentimento di presenza, che si limita invece, che fissa il suo "sguardo" su una presenza che lo soddisfa, non può essere pensato dipendente dalla sola immaginazione; non è libero per creare un fantasma, ma per accogliere una presenza data a priori. La vita spirituale è quindi, dice Maréchal, sotto la potenza di Dio, cioè segnata da una passività originaria. Ecco perché l'applicazione dei sensi, che vive da un sentimento di presenza, è anche

---

Bonaventura alle *Sententiae* del Lombardo, lib. III, dist. 13, a. 2, q. 3, dubium 1; vi si evidenzia che il «sentimento di presenza» è legato dal santo francescano all'uso contemplativo dei «sensi spirituali».

<sup>53</sup> J. MARÉCHAL, «L'application des sens», p. 814.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 816.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 817.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*



«superiore alla meditazione discorsiva», la quale esige della ragione che si attivi ardentemente. L'applicazione dei sensi, invece, «introduce alla contemplazione propriamente detta e confina con le orazioni passive, di cui solo Dio è ispiratore»<sup>58</sup>. Potrei dire che il sentimento di presenza non può non esprimersi, in questa situazione spirituale, come sentimento di gratitudine, d'azione di grazia per l'esser stato messo in presenza di Dio.

Nella quarta sezione del suo articolo, Maréchal percorre la lunga storia della dottrina dei sensi spirituali; rimanda a questo proposito agli articoli di Rahner; non ne diremo niente, basta ciò che abbiamo già visto trattando del teologo tedesco. La quinta e ultima sezione trae le conclusioni della ricerca e le sistematizza. Ci sono tre gradi d'applicazione dei sensi. A un primo grado, l'immaginazione si muove quasi liberamente, con il rischio evidente dell'illusione, dell'allucinazione anzi; la dinamizza un desiderio di curiosità, anche se la volontà intende solo servirsi dell'immaginazione per fare sorgere nell'anima alcune affezioni pie. Per evitare l'illusione che sta minacciando una simile situazione spirituale, si deve richiedere che l'anima sia previamente preparata «e già toccata dall'amore divina»<sup>59</sup>, ciò che manifesta, abbiamo già visto, l'amore dell'anima per Dio. La crescita dell'anima non può, infatti, non affidarsi unicamente a quest'amore divino che suscita in essa l'unica risposta conveniente, che è d'amore.

Si passa così a un secondo grado d'applicazione dei sensi, quello dell'imitazione, un grado di metafora ancora comune all'umanità ma che richiede anche la verifica di una spiritualità retta. Si dice per esempio che «si vede la verità di una proposizione», che «si presta l'orecchio all'ispirazione dello Spirito», che «arde di carità». I sensi spirituali sembrano allora imitare i sensi corporali, le cui forme sono il vero criterio su cui si appoggiano le metafore superiori; si potrebbe anche dire, per essere più esatti, che in questo caso rapportiamo «sui concetti [superiori o spirituali] qualcosa del valore emotivo del simbolo sensibile, procurando a differenti gradi un sentimento di presenza oggettiva, o almeno», aggiunge Maréchal con prudenza, che «attenua

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 826. Mi sia permesso di citare qui un passo del *Cinquième cahier* in cui Maréchal evidenzia l'importanza dell'amore per il dinamismo intellettuale stesso: «Avons-nous donc, dans l'ordre naturel, d'autres révélation du Dieu transcendant que l'amour radical qu'il suscite en nous, et en toutes choses [...]. Amour latent en nous, et opérant non moins mystérieusement hors de nous : nous ne le découvrons *en nous-mêmes* que par la médiation des objets finis, où il se réfracte à l'infini, sans s'absorber ; nous ne le découvrons *dans les choses* que par leur correspondance à l'essai que nous faisons sur elles de notre propre tendance vers Dieu, c'est-à-dire en les connaissant et en les voulant. La métaphysique humaine ne fait guère autre chose que reconnaître et explorer cet amour universel, où s'exprime la causalité transcendante. La métaphysique est donc science de l'amour» (p. 463).

il carattere irreal e lontano dell'oggetto conosciuto»<sup>60</sup>. Fino a questo punto, l'anima non si apre ancora a ciò che è, ma costruisce solo le condizioni soggettive del riconoscimento di una presenza oggettiva, riconoscimento che deve però ancora venire. L'anima si predispone così a ricevere una possibile «intuizione superiore»<sup>61</sup>, la quale coinvolgerà una facoltà d'intuizione intellettuale che non può essere attivata, dice Maréchal, se non «da un dono speciale di Dio»<sup>62</sup>, il che potrebbe tuttavia indurre qualche tesi d'ontologismo agostiniano, o di una lunga tradizione poco critica di sé. Il libro degli *Esercizi*, non essendo ovviamente un manuale di tecnica che descrive come procedere per "impossessarsi" di Dio, non propone mai quest'ultimo grado di applicazione dei sensi; secondo Maréchal, considera solamente i primi due gradi. Ignazio non propone mai il terzo grado allo sforzo della preghiera, che si dà invece da fare per preparare l'anima ad accogliere un dono superiore. Gli *Esercizi* si accontentano di purificare l'anima perché cresca in sé l'amore di Dio<sup>63</sup> e si disponga progressivamente a ricevere ciò che non può dare a se stessa<sup>64</sup>.

#### 4. Conclusioni

Il tema tomista della *conversio ad phantasma* sarà sicuramente all'orizzonte delle riflessioni di Maréchal e di Rahner. Il primo l'ha affrontato nel suo *Cinquième cahier*, il secondo lo studierà in *Geist in Welt*. Non appare però nei loro articoli sui "sensi spirituali", come se fosse più importante interessarsi prima del rapporto dei sensi spirituali con la sensibilità corporale per dare un contesto in cui questa questione scolastica potrà ricevere poi un senso corretto. I problemi **lascati** sospesi dai due autori sono comunque molti. Il giovane teologo esce difficilmente da un'interpretazione liberata da un qualche soffio platonico e sembra scoraggiarsi, il filosofo maturo lascia aperta la questione prettamente epistemologica dell'"oggettività" della "presenza" sperimentata spiritualmente. Gli articoli di Rahner sembrano rimanere sulla soglia della problematica filosofica; Maréchal va invece più in fondo, grazie certamente agli autori

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 827.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Il culmine degli *Exercitia spiritualia* o il loro fine sta nella preghiera del n. 234: «*Sume, Domine, et suscipe omnem meam libertatem, meam memoriam, meum intellectum, et omnem voluntatem meam, quidquid habeo et possideo: tu mihi haec omnia dedisti, tibi, Domine, ea restituo: omnia sunt tua, dispone de illis pro omni voluntate tua. Da mihi amorem tui et gratiam, nam haec mihi sufficit*».

<sup>64</sup> Il n. 1 degli *Exercitia spiritualia* si esprime così: si chiamano "Esercizi spirituali" «tutti i modi di preparare e di disporre l'anima a togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima».

spirituali che cita, grazie anche alle strutture che aveva già “sistemato” del «dinamismo intellettuale», ma senza abordare l’aspetto teologico della questione. In ogni modo, ambedue gli autori riconoscono nella vita dei sensi fisici un’esperienza che è più che “corporale”.

Rimane però una domanda importante: il sintagma “sensi spirituali” non indicherebbe soprattutto i tre sensi che, secondo l’esegesi medievale (ma anche alessandrina), dispiegano le ricchezze avvolte nella lettera della Scrittura? Questi “sensi spirituali”, cui Henri de Lubac ha dedicato i suoi celeberrimi volumi<sup>65</sup>, hanno qualcosa da vedere con i “sensi spirituali” commentati dai nostri due autori? Il senso letterale con i sensi corporei? Gli articoli di Rahner potrebbero, infatti, condurre verso la comprensione esegetica dei sensi spirituali, mediante la loro insistenza finale sull’unità dell’atto spirituale che coinvolge l’intelletto (senso dogmatico), la volontà (senso etico) e un certo “gusto” (senso anagogico) – ma in questo caso, rimane la necessità di specificare il rapporto tra i sensi “fisici” e i sensi “spirituali”. L’analisi di Maréchal non si mantiene neanche nel mondo di una stretta epistemologia positiva, conforme alle sole esigenze della letteralità: mostra che i dinamismi della conoscenza sono ampi, non sottomessi alle restrizioni della scientificità; d’altronde, la sua fine dialettica dell’intelligenza e della volontà fonda la sua analisi del dinamismo intellettuale<sup>66</sup>. L’interesse teologico di Rahner e quello filosofico di Maréchal saranno sicuramente all’origine della differenza di tonalità che distingue i loro approcci al tema classico dei “sensi spirituali”.

Dovremmo poi verificare un’ipotesi: non era indispensabile per il filosofo Maréchal interpretare la *conversio ad phantasma* nel *Cinquième cahier*, dopo i suoi studi principali sulla mistica – cioè entrare con più rigore proprio nel mondo dell’epistemologia scientifica, ma arricchito dalla riflessione spirituale? E non era indispensabile lo stesso lavoro per il teologo Rahner, dopo però i suoi articoli “scientifici” sui sensi spirituali?

## Bibliografia

- G. CHANTRAINE, «Les Cahiers de Joseph Maréchal découverts par Henri de Lubac, Gaston Fessard, Robert Hamel et Yves de Montcheuil», in P. GILBERT (ed.), *Au point de départ*, pp. 283-303.
- , *Henri de Lubac*, t. 2, *Les années de formation (1919-1929)*, Éditions du Cerf (*Études lubaciennes*), Paris 2009.

---

<sup>65</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*.

<sup>66</sup> J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Cinquième cahier, pp. 373-424.

- H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Aubier (Théologie), Paris 1959-1964 (trad.: *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Jaca Book [Già e non ancora], Milano 1986-1988).
- EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, Qiqajon, Magnano 2008.
- P. GILBERT (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Éditions Lessius, (Donner raison), Bruxelles 2001.
- IGNATI DE LOYOLA *Exercitia spiritualia*, Monumenta Historica Societatis Iesu (Monumenta Ignatiana, series 2a), Madrid 1919, pp. 221-563 (trad.: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Edizioni Paoline [Spiritualità/Maestri], Cinisello Balsamo [Milano] 1988).
- J. MARÉCHAL, «À propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques», in *Revue des questions scientifiques*, 64 (1908), pp. 529-563 ; 65 (1909), pp. 219-249, 376-426 (trad.: *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio del misticismo*, Libreria editrice fiorentina [Piccola biblioteca scientifica della "Rivista di filosofia neo-scolastica"], Firenze 1913).
- , «Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace», in *Mélanges Watrigant. Études historiques et ascétiques*, in *Collection de la bibliothèque des Exercices de St. Ignace*, 61-62 (1920), pp. 50-64.
- , *Le point de départ de la métaphysique*, Cinquième cahier 5, *Le thomisme devant la philosophie critique*, L'Édition Universelle – Desclée (Museum Lessianum), Bruxelles – Paris 1949 (trad.: *Il punto di partenza della metafisica, il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Vita e Pensiero [Centro di ricerche di metafisica], Milano 1995).
- , «L'application des sens», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 1, 1937, col. 810-828.
- O. MUCK, «Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a.», in E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd 2. *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Verlag Styria, Graz – Wien 1988, pp. 590-622 (trad.: «La scuola marechaliana di lingua tedesca. Filosofia trascendentale come metafisica: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth e altri», in E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. 2, *Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 675-711).
- K. NEUFELD, «Maréchal et Rahner», in P. GILBERT (ed.), *Au point de départ*, pp. 427-446.
- K. RAHNER, «La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-Âge, en particulier chez saint Bonaventure», in *Revue d'ascétique et de mystique*, 14 (1933), pp. 263-299.
- , «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», in *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932), pp. 113-145.
- , *Glaube in winterlicher Zeit*, Benziger, Düsseldorf 1986.
- , *Sämtliche Werke*, vol. 2, Benziger – Herder, Freiburg i.B. 1996.
- P. ROUSSELOT, «Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge», in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, n. 6, Verlag der Aschendorffschen Buchhddlg., Münster 1908 (trad.: *Il problema dell'amore nel Medioevo*, Morcelliana [Filosofia], Brescia 2007).

-----, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne (*Bibliothèque des Archives de philosophie*), Paris 1924 (trad.: *L'intellettualismo di s. Tommaso*, Vita e pensiero [*Centro di ricerche di metafisica*], Milano 2000).

Fr. SUÁREZ *opera omnia*, t. 16<sup>bis</sup>, Ludovicus Vivès, Paris 1860.